

INTERNATIONAL SEMINAR

UIN RADEN FATAH PALEMBANG

The 7th ISSHMIC 2021

International Seminar on Social Humanities and Malay Islamic Civilization

PROSIDING



Theme:
**Study of Malay Islam During Covid-19 Pandemic:
Opportunities and Challenges**

**Beston Hotel Palembang, South Sumatera - Indonesia
November 9-10, 2021**

PROSIDING
**The 7th International Seminar on Social, Humanities,
and Malay Islamic Civilization**

Tema:

“Study of Malay Islam During Covid-19 Pandemic: Opportunities and Challenges”

Palembang, 09th – 10th November 2021
Ballroom Beston Hotel Palembang

Editor:

Fahmi, M.Pd.I

Penerbit:

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang
Jl. Prof. KH. Zainal Abiding Fikry No. 3.5 Palembang 30126
e-Mail: isshmic@radenfatah.ac.id
Website: <http://radenfatah.ac.id/>

PROSIDING

The 7th International Seminar on Social, Humanities, and Malay Islamic Civilization

Tema:

“Study of Malay Islam During Covid-19 Pandemic: Opportunities and Challenges”

Steering Committee

Prof. Dr. Nyayu Khodijah, M.Si
Dr. Muhammad Adil, M.A
Dr. Abdul Hady, M.Ag
Dr. Hamidah, M.Ag
Mirwan Fasta, M.Si
Dr. Abdurrasyid, M.Ag

Susunan Panitia

Dr. Fajri Ismail, M.Pd.I
Susi Herti Afriaini, M.Hum
Dr. Yenrizal, M.Si
Iqbal Firmansyah, S.Th.I., M.Hum
Fatah Hidayat, M.Pd.I
M. Salahudin Hasani, SE
Dr. Muhammad Torik, Lc., MA
Fahmi, M.Pd.I
Dr. Annisa Astrid, M.Pd
Amalia Hasanah, Ed.D
Dr. Abdur Razzaq, M.A
Nurul Maskana
Dr. Irham Falahuddin
Fachruddin, M.Kom

Reviewer:

Prof. Kamaruzzaman Yusoff
Ass. Prof. Dr. Muhammad Ansori

Editor:

Fahmi, M.Pd.I

Desain Cover

Hari Eko Wahyudi, SE

ISBN: 978-623-98985-0-2

Penerbit:

Universitas Islam Negeri Raden Fatah Palembang
Jl. Prof. KH. Zainal Abiding Fikry No. 3.5 Palembang 30126
e-Mail: isshmic@radenfatah.ac.id
Website: <http://radenfatah.ac.id/>

KATA PENGANTAR

Assalamu'alaikum Warahmatullaahi Wabarakaatuh

Puji dan syukur kita panjatkan kehadiran Allah SWT, Dialah yang Maha Kuasa dan Maha Pemberi Karunia kepada seluruh makhluk-Nya. Sholawat dan salam kita haturkan kepada Nabi Muhammad SAW, nabi dan rasul terakhir yang telah membawa pencerahan dan keselamatan bagi umat manusia, rahmat bagi seluruh alam.

Alhamdulillah, karena rahmat Allah SWT Seminar Internasional (ISSHMIC Ketujuh 2021) UIN Raden Fatah Palembang yang telah diadakan selama dua hari, 9 dan 10 November, di Hotel Beston Palembang.

ISSHMIC Tahun ini mengambil tema “Kajian Islam Melayu di Masa Pandemi Covid-19: Peluang dan Tantangan”. Latar belakang diadakannya seminar ini adalah, pertama, karena UIN Raden Fatah Palembang memiliki keistimewaan sebagai Pusat Studi Peradaban Islam Melayu, maka UIN Raden Fatah berkomitmen untuk membuka dan mengembangkan penelitian di bawah payung besar tema ini. Kedua, pandemi Covid-19 berdampak besar pada situasi baru dalam proses pengembangan ilmu pengetahuan di masyarakat Melayu Islam. Oleh karena itu, UIN Raden Fatah Palembang mengajak seluruh peneliti baik yang berskala nasional maupun internasional untuk mempresentasikan ide, dan pemikirannya dalam menghadapi tantangan pandemi ini. Oleh karena itu, momentum SMKI ketujuh ini adalah mengubah kondisi epidemi menjadi kegiatan yang produktif dan bijaksana.

Ucapkan terima kasih kepada semua pembicara yang terlibat, terutama kesediaan para pembicara utama untuk membagi waktu dan ilmunya. Kami sangat bersyukur karena kami memiliki pembicara utama yang luar biasa; Prof. Dr. Muhadjir Effendy, MAP, Prof. Ronald A. Lukens-Bull, Ph.D., Prof. Dr. Jamaliah Said, Prof. Deddy Mulyana, Prof. Herwandi, Pak Tantowi Yahya, Dr. Muhammad Nur dan Dr. .Azhar Ibrahim bin Alwi. Saya juga ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua panitia yang terlibat atas kerja keras dan tulusnya. Keberhasilan penyelenggaraan seminar internasional ini merupakan bukti komitmen dan kerja cerdas seluruh panitia di UIN Raden Fatah Palembang. Penghargaan yang setinggi-tingginya juga saya sampaikan kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam terselenggaranya event internasional ini.

Dengan ISSHMIC ke-7, UIN Raden Fatah Palembang dapat melanjutkan dan meningkatkan kualitas penelitian yang bertemakan Peradaban Islam Melayu. Sekali lagi saya ucapkan terima kasih kepada seluruh peserta, pembicara, panitia, tamu undangan dan semua pihak yang terlibat baik secara langsung maupun tidak langsung.

Wssalamu'alaikum Warahmatullaahi Wabarakaatuh

Rektor UIN Raden Fatah Palembang

Prof. Dr. Nyayu Khodijah, M.Si

**Rundown International Seminar: ISSHMIC 7
Ballroom Beston Hotel Palembang**

No	Day/Date	Time	Activities	Committee	Speakers	Moderator and note-taker
1.	Tuesday, 9 th November 2021	8.00 am to 8.50 am	Venue: Redwoods Ballroom Opening Ceremony 1. Alqur'an recitation 2. Singing Indonesian national anthem and Mars UIN Raden Fatah Palembang 3. Praying 4. Zapin Malay dance performance 5. Welcoming speech of the chairman of committee 6. Welcoming speech of Rector of UIN Raden Fatah Palembang and official opening of the 7 th ISSHMIC 7. Closing	Sandi Wijaya (MC) Winny (MC) Puput Setiyani (Dirigen) Sutrisno Hadi (Prayer) Husni Thamrin (S. Sos. I) Zapin dance team	-	-
2.		8.50-9.00 9.00-12.00	Coffee Break Venue: Redwoods Ballroom Keynote Speaker Session	-	1. Prof Muhadjir Effendi (9.00 am - 9.30 am) 2. Prof Nyayu Khodijah (9.30 am - 10.00 am) 3. Prof. Dr. Djamaliah Sa'id (10.00 am - 10.30 am) 4. Prof. Dr. Irwan Abdullah (10.30 am - 11.00 am) 5. Dr. Muhammad Nur 6. Dr. Azhar Ibrahim (11.00 am - 11.30 am)	Amaliah Hasanah, Ed.D (moderator) Fahmi (Note-taker)
3.		12.00-13.30	Lunch	-	-	-
4.		13.30-16.00	Parallel Session		Room 1 (Damar 1): Theme: Cultural Communication in Strengthening Malay Islamic	Room 1 (Damar 1): Amilda (Moderator) Ema Yudianti (Note-taker)

No	Day/Date	Time	Activities	Committee	Speakers	Moderator and note-taker
					<p>Political Identity in the Digital Area</p> <p>Ainur Rofiq (invited) Abdurrazaq (Invited) Ahmad Zain (Parallel) M. Syawaluddin (Parallel) Mariatul Qibtiyah (Parallel) Reagen Harahap (Parallel) Eti Yusnita (Parallel) Kun Budianto (Parallel) Ahmad Muhaimin (Parallel)</p> <p>Room 2 (Damar 2): Theme: Contemporary Fiqh in the Malay World During the Pandemic</p> <p>Duski Ibrahim (Invited) Marsaid (Invited) Juwita Angraeni (Parallel) Yusdi Haq (Parallel) M. Torik (Parallel)</p> <p>Room 3 (Damar 3): Theme: Economic Challenges in the Perspective of Malay Islam in the VOCA Era</p> <p>Heri Junaidi (Invited) Syafran Afriansyah (Parallel) Peny Cahya Azwari (Parallel) Saprida (Parallel) Candra Satria (Parallel)</p>	<p>Room 2 (Damar 2): Ulil Amri (Moderator) Pathurrahman (Note-taker)</p> <p>Room 3 (Damar 3): Manalullaili (Moderator) Rika Lidyah (Note-taker)</p>

No	Day/Date	Time	Activities	Committee	Speakers	Moderator and note-taker
5.	Rabu, 10 Nov 2021	9.00–12.00	Keynote Speaker Session	-	Room 4 (Meranti): Theme: Values of Malay Islamic Education: Opportunities and Challenges in the Digital Area Abdullah Idi (Invited speaker) Fitry Oviyanti (Parallel) Kms Badaruddin (Parallel) Mardiah Astuti (Parallel) Ahmad Zainuri (Parallel) Yuli Fitrianti (Parallel) Itriyah (Parallel)	Room 4 (Meranti) M. Fauzi (Moderator) Munandar (Note- taker)
6.		12.00–13.30	Lunch	-	1. Prof. Herwandi (9.00 am – 9.30 am) 2. Mr. Tantowi Yahya (9.30 am – 10.00 am) 3. Prof. Ronald A. Lukens Bull (10.00 am – 10.30 am) 4. Prof. Deddy Mulyana (10.30 am – 11.00 am)	Susi Herti Afriani (Moderator) Ari Azhari (Note taker)
7.		13.30–16.00	Parallel Session	-	Room 1 (Damar 1): Theme: Building a Civilization of Islam World Movement with Malay Alfi Julizun (Invited) Herlina (Invited) Uswatun Hasanah (Parallel) Qodariah Barkah (Parallel) Leni Marsuti (Parallel)	Room 1 (Damar 1) M. Nouval (Moderator) Ria Agustina (Note- taker)

No	Day/Date	Time	Activities	Committee	Speakers	Moderator and note-taker
					<p>Room 2 (Damar 2) The Development of Halal Food in the Digital Era: Fenny Purwani (Invited) Elfira Rosa Pane (Parallel) Chairul Ichsan (Parallel) Irfham Falahuddin (Parallel) Opik Taupik Kurahman (Parallel) Tedi Priatna (Parallel) Tri Cahyanto (Parallel)</p> <p>Room 3 (Damar 3): Theme: Mental Health during a Pandemic Iredho Fani Reza (Invited) Eko Oktapiya (Parallel) Hadinata (Parallel) M. Uyun (Parallel) Neni Noviza (Parallel)</p> <p>Room 4 (Meranti): Values of Malay Islamic Education: Opportunities and Challenges in the Digital Area Misroni (Parallel) Tusrraya Syarif Zain (Parallel) Risnita (Parallel) Abdurrahmansyah (Parallel) Febrianti (Parallel) Afif Alfiyanto (Parallel) Norma Fitria (Parallel)</p>	<p>Room 2 (Damar 2): Amalia Hasanah (Moderator) Hari Eko Wahyudi (Note-taker)</p> <p>Room 3 (Damar 3): Ema Yudianti (Moderator) Ari Azhari (Note-taker)</p> <p>Room 4 (Meranti): M. Fauzi (Moderator) Sutrisno Hadi (Note-taker)</p>

No	Day/Date	Time	Activities	Committee	Speakers	Moderator and note-taker
8.		16.00-16.30	Penutupan: 1. Speech from The Rector of UIN Raden Fatah Palembang and official closing of 7 th ISSHMIC 2. Praying	Sandi Wijaya (MC) Winny (MC) Ulil Amri (Prayer)	-	-

DAFTAR ISI
**The 7th International Seminar on Social, Humanities,
and Malay Islamic Civilization**

i	Cover Depan
iii	Kata Pengantar
iv	Program Schedule
ix	Daftar Isi
001 – 026	Leadership Style of Ilir Barat II Sub-District Head of Palembang City in Improving the Quality of Employee Performance Kun Budianto
027 – 046	Kandidasi Politik Calon Anggota Legislatif Perempuan (Studi Pada Calon Anggota Legislatif Perempuan Partai Amanat Nasional Kabupaten Musi Banyuasin Tahun 2019) Mariatul Qibtiyah, Alva Beriansyah, Ainur Ropik
047 – 066	Palembang Emas Darussalam: Resurgence Malay Consciousness Through Public Policy Implementation Herman Mayori, Raegen Harahap, Yulion Zalpa, Eko Bagus Sholihin, Yenrizal
067 – 086	Komunikasi Politik Upaya Memenangkan Pemilihan Kepala Desa Ahmad Muhaimin
087 – 100	Analisis Wacana “Pariwisata Muslim Friedly” dalam Perspektif Politik Ekonomi Islam Ainur Ropik
101 – 127	Nilai-nilai Edukasi/Pendidikan Islam dalam Adat Pernikahan Masyarakat Melayu Sumatera Selatan Eti Yusnita, Erik Dharmawan
128 – 144	Praktek Keagamaan dan Polarisasi Pandangan Masyarakat di Tengah Pandemi Covid-19 Ahmad Zain Sarnoto
145 – 178	Analisis Perubahan Hegemoni Kultural Ke Gerakan Sosial Pada Kasus Presidium Alumni 212 Mohammad Syawaludin
179 – 208	Menafsir Ulang Beberapa Poin Penting dalam Hukum Keluarga Islam dengan Pendekatan Teori Maqashid Duski Ibrahim
209 – 241	المنهج الوسطي والتيسير عند إصدار الفتاوى (دراسة فقهية مقارنة بين فتاوى الهيئة الشرعية الوطنية لمجلس العلماء الإندونيسي)

- 242 – 262 Dampak Covid-19 Terhadap Jual Beli Karet dan Nanas di Desa Betung Kecamatan Lubuk Keliat Kabupaten Ogan Ilir
Saprida, Zuul Fitriani Umari
- 263 – 289 Strategi UPT Perpustakaan UIN Raden Fatah Palembang dalam Memberikan Layanan di Masa Pandemi Covid-19
Misroni
- 290 – 304 Analisis Peran Orang Tua Dalam Literasi Digital Anak Usia Dini pada Masa Pandemi di TK Al-Falah Saninage, Banyuasin
Tsurayya Syarif Zain
- 305 – 318 Persepsi Siswa Non-Muslim terhadap Pembelajaran Pendidikan Agama Islam
Afif Alfiyanto
- 319 – 329 Values of Malay Islamic Education: Opportunities and Challenges in the Digital Era
Ahmad Zainuri
- 330 – 338 Nilai Islam Melayu dalam Peluang dan Tantangan di Masa Pandemi Covid-19: Kasus Produktivitas Pelajar di Jambi
Risnita, Dian Cita Sari
- 339 – 357 Konsep Kecerdasan Majemuk Howard Gardner Anak Usia Sekolah dan Penerapannya dalam Metode Pembelajaran PAI
Febriyanti, Amilda
- 358 – 376 Tuntutan Belajar Daring Masa Pandemi Kesempatan Melatih Sikap Kemandirian Belajar (Tinjauan Psikologi Pendidikan Islam)
Itryah
- 377 – 398 Faktor-faktor Pembelajaran Hybrid Menuju Normal Baru Pasca Pandemi Covid-19
Mardiah Astuti, Fajri Ismail
- 399 – 426 Pengaruh Pembiayaan *Murabahah, Istishna, Ijarah, Mudharabah*, dan *Musyarakah* terhadap Profitabilitas Bank Umum Syariah di Indonesia
Predicting profitability Based on Shariah Financing Mechanism in Indonesia Shariah Banking
Muhammad Idris, Peny Cahaya Azwari, Sri Delasmi Jayanti
- 427 – 443 Digitalization of Sharia Finance for Malay Entrepreneurs in Pandemic Times: Sharia Maqoshid Framework

Juwita Anggraini, Heri Junaidi, Maya Panorama, Qodariah Barkah, M. Iqbal

- 444 – 458 Opportunity, Challenge As Innovation, Learning in The Time of a Pandemic (Peluang, Tantangan Sebagai Inovasi dalam Pembelajaran di Masa Pandemi)
Norma Fitria, M.Ikhsan Nawawi
- 459 – 475 Some Problems of Curriculum Implementation in Schools at South Sumatra-Indonesian During Pandemic Covid-19
Abdurrahmansyah
- 476 – 487 Perancangan e_Edukasi Halal (Me_Halal) Berbasis Mobile untuk Meningkatkan Kesadaran Umat Pentingnya Budaya Makanan Halal
Fenny Purwani, Fenando
- 488 – 498 Pengaruh Hipnosis dalam Meningkatkan Kepercayaan Diri pada Anggota Sriwijaya Hypno-Pranic Association Palembang
Regista Ramadhania, Listya Istiningtyas, Eko Oktapiya Hadinata
- 499 – 506 Wudhu Psychotherapy in Dealing with Angry of Muslim Youth in Covid-19 Pandemic Era
Iredho Fani Reza
- 507 – 532 Nilai-nilai *Psychological Well Being* pada Tradisi Merantau Etnis Minang Kabau (Studi Analisis pada Biografi HAMKA)
Neni Noviza, Nuraida
- 533 – 548 Mental Health and Family Resilience During Covid-19 Pandemic in Perspective of Islamic of Psychology
Muhamad Uyun
- 549 – 574 Pengelolaan Wakaf untuk Kesejahteraan pada Persyarikatan Muhammadiyah Kota Palembang Perspektif UU RI No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf
Syafran Afriansyah
- 575 – 587 Pergeseran Tradisi Pindah Rumah pada Masyarakat Islam Melayu Palembang
Leni Mastuti, Endang Rochmiatun

MENAFSIR ULANG BEBERAPA POIN PENTING DALAM HUKUM KELUARGA ISLAM DENGAN PENDEKATAN TEORI MAQASHID

Duski Ibrahim

Email: duski_uin@radenfatah.ac.id

Abstrak

Artikel ini berjudul “Menafsir Ulang Beberapa Poin Penting dalam Hukum Keluarga Islam dengan Pendekatan Teori Maqashid. Masalah yang diangkat adalah apakah memungkinkan mengubah atau menggeser penafsiran *nash-nash* yang menjadi dalil-dalil tentang hukum keluarga Islam, terutama tentang asas perkawinan, formulasi pembagian harta wisa dan hukum berwakaf, mengingat keadaan *mukhathab* sudah berubah dan berkembang? Pendekatan yang digunakan adalah teori maqashid dengan lima prinsipnya, yaitu: Memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara jiwa *hifzh an-nafs* (dengan variasi memelihara kehormatan (*hifzh al-rdh*), memelihara akal (*hifzh al-‘aql*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) dan memelihara harta (*hifzh al-mal*), yang dipadukan dengan mempertimbangkan situasi kontekstual (*ahwal ara`in*). Berdasarkan hasil analisis yang dilakukan, ternyata sangat memungkinkan untuk mengubah penafsiran tentang hukum keluarga, yaitu bahwa asas pernikahan dalam Islam pada prinsipnya adalah monogami, bukan poligami atau poliandri. Kemudian, formulasi pembagian harta warisan, dapat digunakan ayat-ayat partikular (*al-ayat al-juz`iyah*) dan dapat diguakan adalah ayat-ayat univrsal (*al-ayat al-kulliyah*). Demikian juga hukum berwakaf dapat digeser dari kategori sunnat menjadi kategori wajib.

Kata Kunci: Menafsir ulang, Pendekatan Maqashid, hukum keluarga,

Pendahuluan

Judul di atas dimaksudkan adalah suatu upaya melakukan pergesaran hukum-hukum tertentu dalam hukum keluarga Islam yang telah dirumuskan dan dipahami selama ini, menjadi suatu hukum yang berbeda, dengan pendekatan dan metode yang juga berbeda dari sebelumnya, termasuk mengubah pemahaman atau penafsiran terhadap *nash-nash* yang menjadi dalil-dalil hukumnya, bukan mengubah *nash-nash* itu sendiri. Sebab, adalah penting bagi umat Islam meyakini bahwa keseluruhan *nash-nash* Al-Qur`an bersifat suci, abadi dan tidak dapat diubah atau diganti, demikian juga hadits-hadits Nabi. Penafsiran ulang terhadap hukum-hukum yang telah dianggap mapan tersebut tampaknya memang sangat dimungkinkan, mengingat keadaan *mukhathab* (umat Islam yang di-*khithab* atau dituju oleh

nash-nash tersebut), sudah berubah dan berkembang, seiring dengan perubahan sejarah manusia secara luar biasa di berbagai sektor, yang berimbas kepada aspek sosial, budaya, ekonomi, pemikiran, pola komunikasi, demikian juga *world view* atau cara pandang terhadap hukum hukum keagamaan.

Umpamanya, kalau sebelumnya memahami suatu masalah hukum dengan menggunakan *nash-nash* dengan cara terpisah-pisah dan literal (*harfiyah*), maka sekarang mungkin sebaiknya dilakukan dengan cara memadukan beberapa dalil yang relevan (*munasabah*) dengan persoalan yang dibicarakan, bukan memakai satu ayat dengan mengabaikan ayat yang lain, apalagi hanya dengan potongan ayat dengan mengabaikan potongan lain dalam satu ayat yang utuh. Urgensi kohesifitas dan kolektifitas dalil,

ditambah dengan pendekatan dan metode yang relevan tersebut, bertujuan untuk memberlakukan *nash-nash* tidak secara diskriminatif dan untuk mewujudkan kemaslahatan, termasuk dalam masalah hukum keluarga.

Core matter atau materi inti dari hukum keluarga Islam adalah masalah pernikahan atau perkawinan, kewarisan, dan perwakafan atau filantropi sosial dalam keluarga. Dewasa ini, cara pandang atau *world view* dalam memahami *nash-nash*, baik ayat-ayat Al-Qur`an atau hadits terkait dengan beberapa point penting dalam hukum keluarga tersebut, dirasa perlu untuk dilakukan, mengingat masalah ini sangat terkait dengan masalah sosial kemasyarakatan yang terus berubah dan berkembang. Sebab, perubahan sosial ekonomi dan kemasyarakatan secara umum yang disebabkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, jelas akan

berimbas kepada keberadaan orang-orang *mukallaf* yang sangat terkait dengan kehidupan keluarga dan hukum keluarga.

Teori New Maqasid sebagai Pedoman dalam Perumusan Hukum Keluarga

Dimulai dari Imam mazhab umpamanya diwakili Imam asySyafi'i, berlanjut di era blessing indisguise yang diwakili oleh antara lain Imam al-Ghazali dan Imam asy-Syatibi yang merumuskan lima prinsip maqshid, yaitu: Memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara jiwa *hifzh an-nafs* (dengan variasi memelihara kehormatan (*hifzh al-'rdh*), memelihara akal (*hifzh al-'aql*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) dan memelihara harta (*hifzh al-mal*).

Dengan tetap beranjak dari teori maashid sebelumnya, Jaser Audah telah mencoba mengembangkan *new maqashid*, dengan menampilkan contoh-comtoh yang merespons

realitas sosial-antropologis dewasa ini. Dalam prinsip memelihara agama (*hifzh ad-din*), ia mengembangkannya dengan: memelihara, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan. Dalam prinsip memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*), dengan variasi memelihara kehormatan (*hifzh al-'rdh*), ia mengembangkannya dengan: memelihara dan melindungi harkat-martabat kemanusiaan (*al-karamah al-insaniyah*); memelihara dan melindungi hak-hak asasi manusia (*al-huquq al-qiyamiyah al-insaniyah*). Dalam prinsip memelihara akal (*hifzh al-'aql*), ia mengembangkannya dengan memperluas pola pikir dan memperbanyak penelitian-penelitian ilmiah; memperbanyak perjalanan untuk menuntut ilmu pengetahuan dan mengembangkannya; pola pikir mendahulukan kepentingan umum atas kepentingan individu (*taqdim al-mashlahah al-'ammah 'ala al-*

mashlahah al-khashshah); menghindari upaya-upaya untuk melemahkan kerja otak. Kemudian dalam prinsip memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) ia mengembangkannya dengan pemikiran yang berorientasi kepada perlindungan dan keutuhan keluarga; kepedulian terhadap lembaga atau institusi keluarga; kepedulian terhadap hak-hak keluarga (terutama isteri dan anak). Sedangkan dalam prinsip memelihara harta (*hifzh al-mal*) ia mengembangkannya dengan : kepedulian sosial, perhatian penuh terhadap pembangunan dan pengembangan sektor ekonomi; mendorong kesejahteraan masyarakat; dan menghilangkan atau paling tidak meminimalkan jurang pemisah atau *gap* antara golongan kaya dan kaum miskin.

Oleh karena itu, dewasa ini muncul apa yang saya sebut dengan istilah *old* maqashid dan *new* maqashid. *Old* maqashid dalam tulisan

ini dimaksudkan adalah rumusan-rumusan sistematis tentang maqashid syariah yang telah ditawarkan oleh ulama-ulama klasik mulai pada akhir abad ke 2 dan terus disempurnakan secara gradual (*tadarruj*) pada abad ke 4 hingga abad ke 9 H., yakni tujuan-tujuan syariah yang dipahami secara epistemologis dari *dilalah* teks-teks atau *nash-nash* Al-Qur'an dan hadits yang konvergentif, dengan memadukan pemahaman literal (*harfiyah*) dan pemanfaatan kemampuan akal-intelektual manusia. Kendatipun demikian, rumusan *old* maqasid tersebut, secara umum, masih bersifat partikular, lebih berorientasi atau bertujuan untuk memprotek kebutuhan internal umat Islam (*ria'ayh hayat al-muslimin*) dalam menata berbagai aspek kehidupan, baik kebutuhan yang bersifat keagamaan dan keberagamaan, kebutuhan individu, keluarga, sosial kemasyarakatan, ilmu pengetahuan,

maupun aspek ekonomi. Kalaupun memang sudah ada pemikiran tentang perlunya mempertimbangkan situasi dan konteks, ruang lingkungannya masih sangat terbatas dan sederhana.

Dalam rumusan, yang biasa kita temukan dalam karya-karya mereka, *old* maqasid diartikan sebagai tujuan-tujuan aturan-aturan syariat, yang esensinya berupa kemaslahatan dan keadilan, baik dengan mendatangkan kemaslahatan atau kebaikan itu sendiri maupun dengan menolak kemafsadatan atau kerusakan (*jalb al-mashalih wa daf' al-mafasid*), baik ketika hidup di dunia ini maupun setelah berada di akhirat nanti. Menurut para ulama, terwujud tujuan di atas adalah dengan cara memelihara lima prinsip, yaitu memelihara agama (*hifzh ad-din*), jiwa (*hifzh an-nafs*), akal (*hifzh al-'aql*), keturunan (*hifzh an-nasl*) dan harta (*hifzh al-mal*) (al-Ghazali, t.t. 1: 287; asy-Syatibi, 1977 2, 10). Esensi maqasid berupa

kemaslahatan tersebut telah dibagi kepada tiga kategori tingkatan, yaitu *dharuriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.

Esensi maqasid tersebut, seperti telah disinggung, adalah kemaslahatan-kemaslahatan, baik dengan mendatangkan kemaslahatan itu sendiri maupun dengan menolak kemafsadatan atau kerusakan (*jalb al-mashalih wa daf' al-mafasid*). Berdasarkan *scope* atau ruang lingkup cakupannya, kemaslahatan ini, secara garis besar, dapat dibagi kepada dua kategori, yaitu: *Pertama*, kemaslahatan partikular atau kemaslahatan khusus (المصلحة الجزئية أو المصلحة الخاصة). *Kedua*, kemaslahatan universal atau kemaslahatan umum (المصلحة الكلية أو المصلحة العامة). Sebagai gambaran kasar perbedaan atau titik pisah antara keduanya dapat dikemukakan, bahwa kemaslahatan partikular (*al-maslahah al-juz'iyah* atau *al-maslahah al-khashshah*) dimaksudkan adalah kemaslahatan yang, secara umum,

masih lebih berorientasi atau bertujuan untuk memprotek kebutuhan internal umat Islam (*ria'ayh hajat al-muslimin*) dalam menata berbagai aspek kehidupan mereka, baik terkait dengan kebutuhan yang bersifat keagamaan dan keberagamaan, kebutuhan individu, keluarga, sosial kemasyarakatan, ilmu pengetahuan, maupun aspek ekonomi. Sedangkan kemaslahatan universal atau kemaslahatan umum (*al-maqasid al-kulliyah* atau *al-maqasid al-'ammah*) adalah kemaslahatan yang beorientasi kepada bukan hanya dalam rangka memprotek kebutuhan internal umat Islam yang memang tidak dapat diabaikan sesuai sesuai dengan konteksnya, tetapi juga dalam rangka merangkul kemaslahatan umat manusia secara keseluruhan. Kemaslahatan universal ini masih tetap berakar pada lima hal di atas, tetapi *scope* atau ruang lingkup penafsiannya telah begeser lebih maju, dengan

mempertimbangkan realitas sosial-antropologis umat manusia. Ini yang saya sebut sebagai *new* maqashid, yang orientasinya mengarus-utamakan kemaslahatan universal atau kemaslahatan umum (*المصلحة الكلية أو المصلحة العامة*). Ini dirumuskan oleh para ulama modern dan postmodern atau kontemporer.

Dengan ungkapan lain, titik tekan *old* maqashid cenderung kepada kemaslahatan partikular (*al-maslahah al-juz'iyah* atau *al-maslahah al-khashshah*), dalam arti cenderung untuk memprotek kepentingan internal umat Islam, dan secara metodologis, belum melibatkan ilmu lain, untuk mewujudkannya. Sedangkan titik tekan *new* maqashid, berbeda dari *old* maqashid, berorientasi kepada upaya mewujudkan kemaslahatan universal (*al-maqasid al-kulliyah* atau *al-maqasid al-'ammah*), tanpa mengabaikan kemaslahatan partikular sama sekali, sesuai dengan konteksnya, dan secara

metodologis, dibantu atau melibatkan ilmu-ilmu lain dalam mewujudkannya. Hal ini, seiring dengan kemajuan sejarah peradaban manusia yang sangat pesat dan dahsyat, yang dicatat mulai era revolusi industri dan melahirkan persoalan yang kompleks, termasuk persoalan keagamaan, sehingga *old* maqasid yang dirumuskan para ulama klasik dirasa hanya memadai sesuai dengan konteks dan realitas pada saat itu, atau bahasa kasar kurang memadai lagi, sehingga perlu untuk dikembangkan dan disesuaikan dengan konteks dan realitas sosial-antropologis sekarang, yang menjadi *core* dari konsep *new maqasid*.

World view atau cara pandang *new* maqasid dalam menyikapi dan melakukan kajian terhadap suatu persoalan yang dihadapi bersama di atas, akan memperkuat keyakinan kita terhadap agama. Al-Maraghi dalam kata perkenalan buku karya

Muhammad Husein Haikal yang berjudul *Hayat Muhammad* (2014: xxxvii), mengatakan sebagai berikut:

Beberapa ahli ilmu kalam mengatakan, bahwa dengan memperhatikan astronomi dan anatomi jelas menunjukkan sempurnanya ilmu ilahi tentang susunan alam ini. Dan sayapun memperkat pendapat ini, bahwa ilmu pengetahuan dan penemuan mengenai ketentuan-ketentuan segenap rahasia alam semesta ini pun akan menjadi pendukung agama, akan memperdekata pikiran manusia menempuh pengertian yang tadinya masih kabur, yang tadinya masih di luar jangkauan otak-nya, akhirnya akan apat memahami, sejalan dengan firman Allah (Q. Fushshilat: 53):

سنريهم آياتهنأ فى الأفأق وفى

أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق

أولم يكفهم بربك أنه على كل شىء

شهيء

Artinya: “Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segala penjuru, dan dalam diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka, bahwa Al-Qur’an itu adalah benar. Tidakkah cukupkah (bagi kamu) bahwa Tuhanmu menjadi Saksi atas sekagalanya.”

Perkawinan

1. Asas Perkawinan: Poligami atau Monogami

Secara kebahasaan nikah itu dapat diartikan dengan bergabung dan berkumpul (*adh-dhammu wa al-jam’u*). Sedangkan menurut para ahli hukum Islam (*fuqaha`*), nikah itu adalah suatu ungkapan yang menggambarkan akad nikah yang dilakukan antara seorang laki-laki seorang perempuan, dengan berbagai rukun dan syaratnya (al-Husaini, t.t. 2: 36). Adanya ajaran nikah dalam Islam, disebabkan secara umum, manusia membutuhkan pernikahan (*al-muhtajj ila an-nikah*), sebagai media penyaluran naluriah reproduksi dengan cara baik dan halal. Terlepas dari status hukumnya yang dipahami sebagai wajib atau hanya sekedar anjuran sunnat, dengan menikah seseorang akan terhindar dari perbuatan yang *fahisyah* atau perbuatan keji dalam bentuk zina. Islam sangat melarang seseorang

tidak menikah, kecuali dengan alasan-alasan yang dibenarkan syariat dan berdasarkan akal logis. Ini dipahami dari sabda Nabi saw. yang berbunyi : *La rahbaniyah fi al-Islam*, yakni tidak ada selibat atau hidup membujang dalam Islam. (al-Husaini, t.t. 2: 37-38)

Persoalan krusial dalam hukum keluarga Islam adalah tentang asa perkawinan. Dalam kitab-kitab fiqih yang banyak dianut oleh para *fuqaha`* (ahli hukum Islam klasik), bahkan masih banyak yang men-*taqlidi*-nya hingga sekarang, sekalipun Undang-Undang Perkawinan Indonesia teeh memberi rumusan, bahwa pernikahan itu dapat dilakukan oleh seorang laki-laki dengan lebih dari satu hingga empat orang perempuan. *Claim* ini tentu saja dipahami secara literal (*harfiyah*) dari ungkapan Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 3, dengan penekanan pada potongan ayat yang berbunyi: ...” *maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi: dua, tiga atau*

empat...”. Ini merupakan suatu *idrak* atau pemahaman literal yang kita maklumi, dan tidak salah sama sekali, sekalipun beban psikologis dalam rumah tangga, terutama isteri menjadi semakin berat. Padahal ada potongan atau bagian akhir Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 3 di atas, yang menyebutkan: “... *jika kamu takut tidak akan dapat berbuat adil, maka kawinilah seorang saja atau buak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.* Selain itu, ada ayat lain yang terkait, umpamanya Al-Qur`an surat an-Nisa` ayat 9, yang artinya: “*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isterimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara iri (dari kecurangan), maka*

sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Sehubungan dengan hal di atas, maka asas pernikahan juga perlu didiskusikan dalam *world view* maqashid, yaitu secara kognitif, ayat Al-Qur`an di atas harus dipahami dengan cara holistik, sebagai upaya menghindari beban psikologis yang berat dalam rumah tangga. Yaitu, memahaminya bukan hanya mengambil secara sepotong-sepotong dari ayat di atas, tetapi juga melihatnya secara utuh dan holistik dalam ayat Al-Qur`an tersebut, dan memadukan dengan ayat lain yang pantas dan relevan. Berbagai macam hukum nikah dan rinciannya yang dikemukakan oleh para ulama, tentu saja dimaksudkan adalah untuk kemaslahatan seseorang, baik kemaslahatan dunia maupun kemaslahatan akhirat, dengan memiliki generasi penerus, baik laki-laki yang soleh maupun perempuan yang solehah. Hal ini, sesuai dengan kaidah

atau prinsip memelihara keturunan (*hifzh al-nasl*) dalam lima prinsip universal (*al-kulliyat al-khams*). Prinsip *hifzh an-nasl* ini, selain untuk melanjutkan generasi, juga sebagai upaya menghindari beban psikologis yang berat dalam rumah tangga, seperti telah disebutkan. Membina suatu rumah tangga itu haruslah berorientasi kepada perlindungan keluarga, kepedulian terhadap institusi keluarga, kepedulian terhadap hak-hak perempuan dan kepedulian terhadap hak-hak anak. Dengan demikian, sepanjang tinjauan maqashid, dua ayat di atas harus dipahami secara holistik dan terpadu, maka disimpulkan bahwa pernikahan itu hendaklah dilakukan oleh seorang laki-laki (sebagai suami) dengan seorang isteri (sebagai isteri), bukan oleh seorang laki-laki dengan lebih dari seorang perempuan, apalagi dilakukan oleh seorang perempuan dengan banyak laki-laki.

Dalam pandangan ilmu sosial humaniora, pernikahan tersebut merupakan bagian dari wujud interaksi sosial, baik antara individu dengan individu (suami dan isteri), individu dan kelompok tertentu (suami atau isteri) terhadap pihak keluarga masing-masing, maupun kelompok dengan kelompok, yaitu keluarga pihak suami dan keluarga pihak isteri, bahkan dalam kelompok yang lebih luas, yang bertujuan untuk membangun sistem dalam sebuah hubungan sosial. Interaksi sosial dalam bentuk pernikahan ini merupakan kontak sosial yang sangat positif, yang mengarah kepada kerjasama antara berbagai pihak. Terkait asas perkawinan dalam Islam, dalam ilmu sosial tentu sangat sejalan, sebab dengan asas monogami maka komunikasi akan berjalan dengan baik, tanpa ada orang ketiga. Ringkasnya, menurut maqashid yang dibantu ilmu-ilmu sosial humaniora, bahwa asas

pernikahan dalam Islam adalah monogami, bukan poligami atau poliandri. Hal terakhir ini (poliandri) tidak dibenarkan, karena akan mengacaukan keturunan. Bagaimana dengan pernyataan Al-Quran yang secara jelas menyatakan kebolehan menikahi perempuan yang diinginkan, dua, tiga sampai empat, yang mengisyaratkan kebolehan poligami?

2. Poligami Sebagai Jalan Keluar dari Masalah

Pemanfaatan kolektifitas dalil yang terkait dengan satu persoalan adalah lebih baik dari pengabaian salah satunya. Pengabaian ayat tentang kebolehan seorang laki-laki memiliki isteri: dua, tiga atau empat (an-Nisa` : 3), sebagai salah satu *hard core* keberagamaan Islam, adalah suatu pengingkaran terhadap ayat suci Al-Qur`an, yang prinsipnya tidak boleh dilakukan. Sebagaimana mengabaikan ayat

yang menjelaskan cukup satu isteri saja kalau merasa tidak akan adil (an-nisa': 3) sebagai potongan akhir dari ayat di atas. Hal yang sama bahayanya ketika kita mengabaikan ayat yang berbunyi kamu tidak akan dapat berlaku adil terhadap beberapa isteri, selamanya (an-Nisa': 129). Memadukan ayat-ayat yang tampak kontradiksi tersebut adalah suatu keniscayaan jika tidak mau terjebak pada pengingkaran bagian dari *hard core* keberagaman Islam tersebut. Sebagai tali pemaduannya adalah dengan menggunakan teori maqashid, terutama dalam prinsip *hifzh an-nasl*, dan memanfaatkan teori pendekatan ilmu-ilmu sosial humaniora.

Terkait dengan poligami sebagai *problem solver*, bahwa laki-laki sebagai suami boleh (tidak mesti) mengembalikan isterinya

kepada keluarganya, yaitu ketika isterinya gila (*al-junun*), ada penyakit lepra (*al-judzam*), ada penyakit kusta (*al-barash*), ada penyumbatan beupa daging di alat reproduksi perempuan (*rataq*), dan ada penyumbatan berupa tulang di alat reproduksi perempuan (*qaran*). Dalam kondisi salah satu dari yang lima ini, berdasarkan secara *harfiyah* boleh saja laki-laki mengembalikan atau menceraikannya (al-Husaini, t.t. 2: 59). Tetapi, tindakan ini jelas tidak humanis, melanggar kaidah-kaidah humaniora, yang menyuruh umat Islam berlaku kasih sayang, saling empati, simpati terhadap orang yang sedang menderita. Oleh karena itu, sebaiknya tidak menceraikannya, tetapi dengan cara yang baik, komunikatif, seorang laki-laki dapat menerapkan media *problem solver*, poligami, dengan tetap

mempertahankan isteri yang menderita tersebut, seraya tetap memberi dorongan, semangat dan terutama nafkah dan usaha pengobatan.

Dalam fiqih ada hukum keseimbangan, perempuan juga boleh (tidak mesti) mengembalikan suaminya manakala laki-laki itu gila (*junun*), ada penyakit lepra (*judzam*), ada penyakit kusta (*barash*), alat reproduksinya putus (*jabb*) atau lemah syahwat, *tidak melawan* (*'unnah*). Tetapi, berbeda dari laki-laki, perempuan tidak boleh mencari laki lain sebagai suami, seraya tetap mempertahankan suami yang sedang mengalami salah satu penyakit tersebut. Hanya saja, boleh (bukan mesti) untuk meminta berpisah atau bercerai dengan cara yang baik, kecuali kalau terjadi *syiqaq* (persengketaan yang luar biasa dan tidak dapat

didamaikan lagi oleh *hakaman min ahlihi* dan *hakaman min ahliha* (an-Nisa': 35). Dalam keadaan semacam ini, maka perpisahan dapat dilakukan dengan *thalak* dari suami atau *khulu'* dari isteri yang dalam bahasan undang-undang disebut dengan cerai talak dan cerai gugat.

Hukum Kewarisan

1. Konsep Warisan

Dalam kitab-kitab fiqih klasik yang banyak diikuti dan beredar dalam masyarakat, istilah kewarisan, dalam bahasa Arab, sering diungkapkan dengan sebutan, antara lain, *al-irts* atau *mawarits*, *fara'id*, *tirkah*. Sebutan *al-irts* atau *mawarits* memiliki arti perpindahan harta atau perpindahan pusaka. Sebutan *fara'idh* mengnandung arti sesuatu yang ditetapkan bagiannya (Syarifudin, 2005: 5). Sedangkan sebutan *tirkah* berarti harta peninggalan (Mardani, 2014: 3). Dengan ungkapan lain, sebutan

mawarits berkonotasi pada makna atau arti peralihan hak dari orang yang meninggal kepada ahli waris. Sebutan *fara'id* berkonotasi pada makna atau arti bagian-bagian tertentu yang menjadi hak ahli waris masing-masing. Sedangkan istilah *tirkah* tampaknya berkonotasi kepada makna atau arti yang terkait dengan harta peninggalan atau harta yang ditinggalkan oleh seseorang yang telah meninggal dunia. Istilah-istilah itu tampaknya dapat dikategorikan sebagai *al-alfazh al-mutaradifah*, yakni lafazh-lafazh yang bersinonim, yang mengandung makna yang sama, yaitu hukum kewarisan menurut Al-Qur'an dan hadits.

2. Fomulasi Pembagian Waris

Persoalan hukum kewarisan ini sangat krusial dan ketat dalam teori, tetapi sangat tidak krusial dan sangat longgar dalam praktek. Hal yang paling krusial dalam hukum kewarisan menurut ajaran Islam adalah tentang

margin pembagian harta waris laki-laki dan perempuan, yaitu porsi bagian laki-laki lebih banyak dari porsi bagian perempuan, seperti disebutkan dalam Al-Qur'an surat an-nisa' ayat 11. Sangat krusial dan ketat, karena kebanyakan materinya, terutama porsi pembagian antara laki-laki dan perempuan, telah dinyatakan dalam Al-Qur'an dan hadits secara *qath'i ad-dilalah* menurut kaidah ilmu *ushul al-fiqh*, terutama tentang besaran pembagian (*al-furudh al-muqaddarah*) atau hak masing-masing ahli waris, sehingga ada yang menganggap bahwa kalau tidak dilakukan dan diberlakukan pembagian waris menurut ketentuan Al-Qur'an dan hadits secara *qath'i* atau pasti itu, maka seorang muslim atau umat Islam dapat dianggap melenceng dari ketentuan yang semstinya, bahkan dianggap akan dapat membawanya menjadi *fasiq*, *zhalim* bahkan *kafir*, karena tidak mengikuti hukum Allah

seperti tersebut dalam surat al-Ma`idah ayat (surat al-Ma`idah ayat 44, 45 dan 47), yang dipahami secara literal atau *harfiyah*.

Tetapi, pada kenyataannya, hampir di semua wilayah di Indonesia tidak atau belum menerapkannya, kecuali orang-orang tertentu yang sudah sangat 'sadar' atau orang-orang tertentu untuk kepentingan subjektif tertentu, yang modus, tujuan dan motivasinya adalah tetap saja karena unsur 'tamak' dengan harta, yang dapat terwujud dengan alibi harus ditetapkan hukum waris Islam, terutama oleh kaum laki-laki. Alasan yang dikemukakan antara lain, bahwa dalam kaidah ilmu *ushul al-fiqh*, penerapan ayat-ayat dan hadits yang *qath'i* sekalipun, tidak serta-merta harus diterapkan, artinya walaupun dalil itu *qath'i ats-tsubut* dan *qath'i ad-dilalah*, tetapi ada kemungkinan *zhanni tanfidz*, sehingga ada peluang untuk tidak atau belum menerapkannya, terkait realitas

sosial saat yang tidak memungkinkan. Belum lagi ditambah alasan tentang kemaslahatan dan keadilan universal dan partikular dalam keluarga, sesuai dengan kondisi kekinian. Dalam realitas sosial saat ini, laki-laki dan perempuan sama-sama bekerja, sama-sama berperan dalam mencari penghasilan, sama-sama memiliki hak untuk menikmati atau menerima harta warisan secara adil. Ada lagi kasuistik sifatnya, bahwa orang tua telah mengeluarkan banyak harta untuk anaknya laki-laki, tetapi ketika ia meninggal laki-laki tersebut masih mendapatkan harta warisan yang lebih banyak, secara aqliyah memang tidak adil. Ini telah banyak dibicarakan oleh para ahli, termasuk para pemikir Islam dan ahli hukum. Umpamanya, Munawir Sadzali dalam gagasan reaktualisasi Islam, menawarkan formulasi 1-1, bukan 2-1 untuk pembagian waris. Juga Hazairin menawarkan kewarisan bilateral, memposisikan sejajar antara

laki-laki dan perempuan, tergantung pada besar kecilnya perana mereka dalam keluarga (Anshori, 2005: 12).

Formulasi bagian yang sama antara laki-laki dan perempuan, yang ditawarkan oleh sebagian pemikir di atas, menurut konsep maslahat dalam ilmu *ushul al-fiqh* yang dipahami oleh sebagian ulama pendukung aturan literal ayat Al-Qur`an dan hadits, masuk dalam kategori *masalahah mugha*. Al-Kailani (2000) telah memperkuat pandangan ulama klasik seperti ini. Ia mengatakan bahwa contoh lain tentang *masalahah mulgha* yang juga sering dikemukakan oleh ulama-ulama fiqih klasik adalah tentang penetapan pembagian waris (harta peninggalan) yang besarnya sama antara laki-laki dan perempuan bersaudara, dengan alasan ibu dan bapaknya adalah sama. Pandangan ini, menurut mereka haruslah diabaikan, tidak boleh dilakukan. Sebab, menurut mereka, besaran

pembagian waris ini sudah sangat jelas disebutkan dalam nash Al-Qur`an bahwa laki-laki dua bagian dan perempuan satu bagian, sebagaimana terdapat dalam surat an-Nisa` ayat 11, yang berbunyi: *Yusikumullah fi aulaikum li ad-dzakari mits hazh al-intsayain*. Artinya : “Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.”.

Dalam pandangan saya, pemahaman di atas, yakni hanya dengan melihat pengertian ayat yang dipahami secara *harfiyah* dari pendapat ulama fiqih kalsik di atas sesungguhnya adalah benar adanya, tetapi masih berputar pada kemaslahatan partikular (*al-maslahah al-juz`iyah* atau *al-maslahah al-khashshah*). Tetapi, dalam memahami ayat-ayat tentang waris tersebut,

terutama tentang besaran bagian laki-laki dan perempuan, dapat juga digunakan teori *new maqshid* yang esensinya adalah kemaslahatan universal, yang dipadukan dengan pertimbangan situasi kontekstual (*ahwal qara'in*). Ini sejalan dengan prinsip *new maqashid* bahwa kemaslahatan dan keadilan dalam keluarga haruslah diterapkan, tanpa mengabaikan *nash-nash* yang relevan, sebagai dasar legalitasnya.

Berdasarkan pendekatan *new maqashid* yang dibantu dengan pertimbangan situasi kontekstual (*ahwal qara'in*), pembagian warisan bukan hanya dapat dilakukan dengan mengamalkan ayat partikular (*juz'iyah*), tetapi juga dapat dilakukan dengan ayat-ayat universal (*kulliyah*), dengan menjadikan kemaslahatan dan keadilan universal bagi semua ahli waris, sebagai tolok ukur. Dalam hal ini, seandainya pembagian harta warisan mengikuti ayat-ayat partikular

(*juz'iyah*) memang dipastikan akan dapat mewujudkan kemaslahatan dan keadilan dalam keluarga ahli waris, maka ayat partikular (*juz'iyah*) tersebut langsung dapat diamalkan atau diterapkan. Tetapi, manakala kemaslahatan dan keadilan akan terusik dalam keluarga atau bahkan terjadi konflik dengan penerapan ayat partikular (*juz'iyah*) tersebut, terkait dengan realitas sosial-antropologis, maka dapat diterapkan *nash-nash* atau ayat-ayat universal (*kulliyah*). Ayat universal (*kulliyah*) ini juga tidak mengabaikan *nash-nash* partikular (*juz'iyah*) sekalipun dalam bentuk lain yang relevan dengan distribusi harta. Artinya ayat universal (*kulliyah*) tersebut akan tetap merekomendasikan kepada *nash-nash* atau dalil-dalil partikular (*juz'iyah*) yang menjelaskan 'pintu-pintu pendistribusian harta dengan jalan lain', sehingga pembagian harta tersebut akan tetap berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an di

satu isi, dan keutuhan keluarga dapat dipelihara dan dipertahankan di sisi lain.

Umpamanya, ketika ayat partikular (*juz`iyah*) tentang pembagian harta warisan ternyata dalam realitas sosial-antropologis (dan ini memang banyak terjadi dalam masyarakat sehingga mereka menggunakan hukum adat), tidak mewujudkan kemaslahatan dan keadilan dalam keluarga, maka digunakan ayat yang bersifat universal (*kulliyah*), seperti ayat tentang musyawarah dalam surat Ali 'Imran ayat 159: *Wa syawirhum fi al-amr* (berusahalah dengan mereka dalam urusan itu) dan dalam surat asy-Syura ayat 38 : *wa amruhum syura bainahum* (sedangkan urusan mereka diputuskan dengan musyawarah antara mereka). Ayat universal (*kulliyah*) tentang musyawarah ini (melalui musyawarah keluarga yang dilakukan) akan merekomendasikan kepada pintu-pintu pendistribusian lain,

umpamanya pintu hibah, pintu, hadiah, pintu infaq, pintu wasiat wajibah atau pintu wakaf (terutama wakaf *dzurriy* atau wakaf keluarga). Sebab itu, dalam konteks ini, saya termasuk orang yang tidak menyetujui adanya penghapusan wakaf *dzurri* (atau wakaf keluarga), seperti yang dirumuskan dalam undang-undang nomor 41 tahun 2004 tentang wakaf.

Terkait dengan klaim *qath'i* yang dikemukakan oleh para ulama klasik tentang besaran bagian hukum waris, perlu didiskusikan sekilat tentang teori *qath'i* dan *zhanni*, terutama menyangkut petunjuk hukumnya (*ad-dilalah*). Pemahaman yang beredar di kalangan ulama dan umat Islam, yang disebut *qath'i* itu secara sederhana adalah petunjuk-petunjuk *nash* yang maknanya hanya satu, sementara *zhanni* adalah petunjuk makna yang memungkinkan pengertian yang lebih dari satu. Tetapi, menurut Imam asy-Syatibi yang diperkuat oleh Jaser

Audah, untuk dikatakan *qath'i*, dalil itu haruslah memenuhi premis-premis tertentu (*muqadimat*) yang berjumlah sepuluh yang disebutnya *al-ihthimalat al-'asyarah*, (sepuluh kemungkinan), yaitu: (1). Riwayat-riwayat kebahasaan; (2) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan gramatika (nahwu); (3) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan perubahan kata (*sharaf*); (4) redaksi yang dimaksud bukan kata bertimbal (ambigu, *musytarak*); atau (5) redaksi yang dimaksud bukan kata metaforis (*majaz*); (6) tidak menganung peralihan makna; atau (7) sisipan (*idhmar*); atau (8) pendahuluan dan pengakhiran (*taqim wa ta'khir*); atau (9) pembatalan hukum (*nasakh*); dan (10) tidak mengandung penolakan logis (*'adam al-mu'aridh li al-'aqliy*). (asy-Syatibi, 1979. 1: 29). Dengan kriteria-kriteria ini, dalam dugaan saya, asy-Syatibi sesungguhnya cenderung kurang setuju terhadap adanya *qath'i-zhanni* dari ayat-ayat Al-Qur'an dan

hadits. Ini terlihat dari pandangannya bahwa apabila ayat atau hadits itu secara kesendirian, maka tidak ada *qath'i*. Sebab, walaupun ada *qath'i*, maka harus adanya sepuluh unsur seperti di atas, yang tentunya sangat sulit, untuk tidak dikatakan tidak mungkin untuk ditemukan. Terlepas dari itu, sesungguhnya imam asy-Syatibi telah menggagas perlu adanya keterpaduan dan kohesifitas antara *nash-nash* dengan realitas dan fenomena yang terjadi dalam masyarakat dalam perumusan hukum, termasuk hukum keluarga.

Perwakafan

1. Wakaf : Media Pemberdayaan ekonomi umat

Wakaf berpotensi untuk pengembangan peradaban di bidang ekonomi, yakni peningkatan ekonomi umat, tidak terkecuali umat Islam di Indonesia. Tetapi, hingga saat ini, pemberdayaan wakaf untuk tujuan tersebut belum menggembirakan.

Diskusi-diskusi, seminar-seminar atau konferensi, tentang wakaf sudah banyak sekali dilakukan, yang hampir semuanya menghasilkan kesimpulan bahwa pemberdayaan wakaf adalah suatu keniscayaan, ia sangat penting untuk pemberdayaan ekonomi umat. Namun, dalam dataran praktek tampaknya masyarakat belum begitu tertarik dengannya, ia belum menjadi idola dalam peningkatan ekonomi umat. Masih banyak umat Islam yang tidak mau berwakaf, termasuk para pengurus lembaga atau badan wakaf sendiri.

Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan, antara lain, adalah: *Pertama*, *trust* atau kepercayaan masyarakat terhadap pengelola wakaf atau nazhir masih sangat rendah. Oleh karena itu, diperlukan upaya tepat untuk menumbuh-kembangkan keyakinan masyarakat terhadap wakaf sebagai media peningkatan ekonomi umat.

Kedua, tidak kalah dari alasan pertama, bahkan menjadi alasan mendasar kegemaran berwakaf adalah masyarakat masih sangat *kekeh* dengan status hukumnya yang hanya sunnat, berbeda dari zakat yang hukumnya wajib. Dalam kesempatan ini, saya tidak akan mendiskusikan alasan pertama, yakni tentang atau persoalan kepercayaan masyarakat terhadap pengelola wakaf, penulis sampaikan dalam kesempatan lain, penulis hanya akan memfokuskan pada kajian dan diskusi tentang alasan kedua, dengan terlebih dahulu menguraikan tentang fiqh wakaf..

2. Konsep Wakaf

Ketidaksepakatan dan kesepakatan tentang konsep wakaf telah menghiasi hampir di setiap kitab-kitab fiqh *mu'tabar* (diakui ulama dan umat) yang beredar di Indonesia. Definisi wakaf jelas bagian yang tidak disepakati. Secara kebahasaan wakaf berarti menahan (*al-habs*). Istilah

menahan (*al-habs*) dalam konteks wakaf ini mengandung makna prinsip yang mengarah kepada suatu pengertian bahwa tidak ada pengalihan hak kepemilikan pokok harta kepada siapapun. Dari sini maka para ahli fiqih merumuskan pengertian wakaf secara kemaknaan, yang sekalipun redaksi dan konsekuensi yang berbeda namun tetap terdapat titik temu yang sama. Al-Kubaisi (2004: 61), mengemukakan bahwa definisi wakaf yang ringkas dan padat adalah yang dirumuskan oleh Ibn Qudamah, yaitu: *menahan asal dan mendedekahkan hasilnya*. sejalan dengan ini, ahli hukum Islam kontemporer, sayyid sabiq (1988,3:415) merumuskan "*Al-Waaf huwa habs al-ashl wa tasbil ats-tsamarah, ai habs al-mal wa sharf manafi'ih fi sabillillah*". Artinya: wakaf adalah menahan asal (pokok) dan mendermakan buah (hasilnya) yakni menahan harta dan mendaya gunakan

manfaat-manfaatnya di jalan Allah". Hal ini sesuai dengan apa yang diucapkan rasul kepada 'Umar: *in syi'ta habasta ashlah wa tashaddqta biha*.

Wahbah az-Zuhaili, seorang ahli hukum Islam kontemporer (as-Zuhali, 1989. 8: 153-156) telah mengemukakan berbagai definisi wakaf dalam pandangan berbagai mazhab fiqih klasik, yang lama dan banyak diikuti, seperti dikemukakan dalam bukunya *al-fiqh al-islami wa adillatuh*, ahli hukum Islam kontemporer tersebut menguraikan tiga kecenderungan dalam perumusan konsep wakaf, yaitu:

Pertama, definisi wakaf yang dirumuskan Imam Abu Hanifah, yaitu: wakaf adalah menahan harta benda yang secara hukum tetap menjadi milik pewakaf (waqif) dan mendedekahkan manfaatnya untuk tujuan-tujuan kebaikan (*habs al'ain 'ala hukm milk al-waqif wa at-tashadduq bi an-manfa'ah 'ala juhah al-khair*). Dari

definisi ini, dapat dipahami beberapa hal sebagai berikut, yaitu: (1) harta wakaf yang telah diwakafkan itu tidak hilang dari kepemilikan pewakaf (wakif), artinya harta itu tetap menjadi milik orang yang berwakaf. (2) yang disedekahkan atau diremehkan hanyalah manfaat-manfaatnya saja, bukan pokok hartanya tersebut. (3) wakaf itu sifatnya *ja'iz ghairu lazim*, yakni hukumnya hanya boleh dan dianjurkan, tetapi tidak menghilangkan hak kepemilikan. Konsekuensinya, pewakaf dapat menarik kembali harta yang telah diwakafkannya tersebut dan dapat menjualnya dan manakala wakif meninggal dunia maka harta wakaf tersebut dapat menjadi harta warisan. Dalam menanggapi pendapat abu hanifah yang membolehkan seseorang wakif menarik kembali harta wakaf, muridnya abu yusuf mengatakan bahwa seandainya hadits riwayat 'umar yang melarang menjual harta wakaf telah sampai kepada abu

hanifah, tentulah dia akan menarik pendapatnya tersebut dan pasti berpendapat sesuai dengan petunjuk hadits (ash-Shan'ani, t.t. 3:8). Selanjutnya dari konsep wakaf menurut Imam Abu Hanifah di atas dapat dipahami bahwa mewakafkan harta itu sama dengan meminjamkannya. Perbedaannya hanya terletak pada keberadaan benda. Kalau wakaf, bendanya ada dalam pengawasan wakif, sedangkan pada pinjam meminjam bendanya ada pada orang yang memanfaatkan harta tersebut, yaitu peminjam. Artinya, baik wakaf maupun *'ariyah* itu bukanlah melepaskan hak atas benda pokok, melainkan hanya mendermakan hasil atau manfaat dari benda itu saja. Seorang mewakafkan sebidang sawah, maka bukan sawah itu sebenarnya yang lepas menjadi miliknya melainkan hasil dari sawah yang diwakafkan tersebut. Perlu dikemukakan bahwa ketentuan

semacam ini, menurut Imam Abu Hanifah, tidak berlaku pada wakaf yang telah diputuskan oleh hakim, wakaf wasiat dan wakaf masjid. Sebab dalam tiga hal ini telah terjadi apa yang disebut dengan institusi wakaf sehingga sudah lepas kepemilikannya dari pihak yang berwakaf.

Kedua, definisi yang dikemukakan oleh Syafi'iyah sebagian murid Imam Abu Hanifah dan Hanabilah, yaitu wakaf adalah menahan harta yang mungkin dimanfaatkan serta kekal materi hartanya (*baqa' 'ainih*) dengan terputus hak men tasharrufkannya melalui pernyataan wakif atau orang lain untuk tujuan yang mubah, atau mendistribusikan manfaatnya untuk bebaikan dalam rangka mendekatkan diri kepada allah (*habs mal yumkin al-intifa' bih ma'a baqa' 'ainih bi' qath'i at tasharryf fi raqabatih min al-waqif wa gahirih 'ala mashrif mubahin maujudin*

au bi shraf ra'ih 'ala jihah birr wa khair taqarruban ia allah ta'ala). Dari definisi ini dapat dipahami beberapa hal sebagai berikut: (1) harta benda wakaf itu harus merupakan harta yang mempunyai manfaat yang lama, bukan yang cepat rusak atau cepat habis. (2) harta yang telah diwakafkan itu bukan lagi menjadi milik wakif (orang yang mewakafkan), dan bukan milik orang lain, melainkan telah berpindah menjadi milik allah. (3) mewakafkan harta itu adalah untuk selama-lamanya dan tidak dibenarkan mewakafkan harta untuk tertentu atau terbatas. (4) terwujudnya wakaf manakala telah ada pernyataan dari wakif (orang yang berwakaf) terpenuhi maka terwujudlah kepastian adanya wakaf. Manakala wakaf telah dianggap sah, maka pihak berwakaf tidak dapat menarik kembali wakaf nya dan karena itu wakif tidak lagi mempunyai hak untuk mentasharrufkannya (mentransaksikannya), yakni

menghibahkannya atau menjualkannya dan seandainya wakif meninggal dunia maka tidak dapat diwarisi oleh ahli warisnya. Sejalan dengan pandangan kedua ini, Al-Jurjani (1998: 253) mengemukakan bahwa menurut syara' wakaf adalah menahan benda dari kepemilikan dan bersedekah dengan manfaatnya. Ibn al-Qasim (t.t 2: 38) merumuskan bahwa wakaf adalah suatu tindakan menahan harta yang dapat dimanfaatkan tanpa habis seketika dan untuk penggunaan yang *ibahah* (dibolehkan hukum agama) serta dimaksudkan untuk mendekatkan diri kepada Allah atau mencari keridhoan-nya.

Ketiga, definisi yang dianggap representatif dalam mazhab Imam maliki yaitu wakaf adalah menahan harta dari mentransaksikannya dan menyedekahkan manfaat-manfaatnya untuk tujuan-tujuan kebaikan, sebagai pemberian yang mengikat (*tabarru' lazim*), serta bendanya tetap menjadi

milik pewakaf (wakif) dengan pernyataan untuk waktu tertentu dari pihak pemberi wakaf (wakif), tidak disharatkan untuk selamanya (*habs al-'ain 'an ayyi tasharrufin tamalikiyin wa yatabarra'u birai'iha lijihah khaiririyah tabarru'an laziman bi shighah ma'a baqa' al-'ain 'ala milk al-waqif muddatan mu'ayyanatan min az-aman, fala yusyataratthu fih at-ta'bid*).

Dari definisi ini, dapat dipahami beberapa hal sebagai berikut: (1) sama dengan mazhab hanafi, bahwa harta yang diwakafkan itu tetap menjadi pihak yang berwakaf. (2) berbeda dari mazhab hanafi, pihak yang berwakaf tidak boleh mentranssaksikan harta yang diwakafkan tersebut. Artinya, pihak wakif tidak boleh menariknya kembali, menjualnya, kecuali apabila harta wakaf tidak bermanfaat lagi, tidak boleh mewariskannya atau menghibahkannya. (3) berbeda dari mazhab lain yang mensyaratkan wakaf untuk selamanya, dalam mazhab

maliki wakaf itu boleh untuk waktu tertentu, tidak mesti untuk selamanya. Jadi, dalam mazhab maliki, wakaf itu boleh untuk selamanya, boleh pula untuk waktu tertentu dan boleh juga tidak menentukan waktu. Dalam hal terakhir ini wakaf dapat dikategorikan kepada wakaf untuk selama-lamanya.

Terlepas dari ini rumusan-rumusan diatas sesungguhnya mempunyai titik temu dalam hal sebagai berikut: (1) rumusan-rumusan tersebut sama-sama merespons petunjuk-petunjuk tentang wakaf dan praktik-praktik tentang wakaf dan praktik-praktik yang secara historis telah banyak dilakukan pada periode awal Islam. (2) benda-benda wakaf itu dapat dikembangkan dan diperluas, sesuai dengan perkembangan masyarakat. (3) wakaf itu merupakan ibadah sosial, yakni bertujuan untuk kepentingan umum dan memenuhi berbagai kebutuhan masyarakat, yang selalu berubah dan berkembang.

Ringkas-nya wakaf adalah perbuatan baik (*'amal shalih*) dan *shadaqah jariyah* serta harta itu berfungsi sosial.

3. Pergeseran Hukum Berwakaf: dari Sunat ke Wajib

Terlepas dari konsep wakaf di atas, mengenai status hukumnya, dalam kitab-kitab fiqih klasik yang hingga sekarang banyak dipegangi atau diikuti oleh masyarakat, bahwa hukum berwakaf itu bukanlah wajib, karena secara tektual (*harfiyah*) dalil-dalil yang ada bersifat universal (*kulliyah*), terutama ayat-ayat Alquran, dan juga hadits. Hanya ditetapkan, bahwa status hukumnya tidak mengikat (*ghairu jazim*), namun dinyatakan bahwa seseorang yang melakukannya akan mendapatkan pahala dan orang yang meninggalkannya tidak berdosa, sehingga banyak yang memahaminya sebagai sunnat saja. Apakah ada kemungkinan untuk menggesernya kepada hukum yang lebih tinggi, yaitu

bahwa hukum berwakaf itu adalah wajib?.

Berdasarkan beberapa kitab klasik yang sempat saya baca, para ahli fiqih atau hukum Islam sebenarnya masih silang pendapat dalam penyebutan tentang hukum berwakaf. Ada yang menyebut hukumnya *ja`iz* atau boleh saja, ada yang sebagian ulama yang menyebutnya *mustahabb* atau disukai, yang kedua istilah tersebut tidak masuk dalam salah sebutan lima pola hukum fiqih (wajib, sunnat, mubah, makruh, dan haram). Untuk memasukkannya ke dalam salah satu kategori yang lima inilah, tampaknya kebanyakan ulama hingga sekarang, menetapkan hukum berwakaf adalah sunnat. Dalam kitab *matan al-ghayah wa atqarib* karya Abu Syuja' (t.t. 51) disebutkan: *al-waqfu ja`iz* wakaf itu hukumnya hanya *ja`iz*. Istilah *ja`iz* tentu merujuk kepada hukum yang hanya boleh, tidak menggubakan lima istilah pola hukum

fiqih (*wajib, sunnat* atau *mandub, haram, makruh, mubah*). Sementara itu, dalam *Kifayah al-akhyar*, karya al-Husaini (t.t.1: 319) disebutkan: *Huwa qurbatun mandubun ilaiha*, yang berarti wakaf itu adalah ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah yang *mandub* atau disunnatkan. Saya belum menemukan ulama yang mengatakan hukumnya wajib.

Saya tetap menghormati pendapat ulama klasik, yang diikuti hingga sekarang, tersebut, yang mengatakannya *ja`iz* atau *mustahabb* atau sunnat, sebagai suatu yang benar adanya berdasarkan hasil ijtihad mereka, dengan memperhatikan konteks saat itu. Tetapi, sebagai hasil ijtihad dalam menentukan hukumnya, kesimpulan semacam ini bukanlah satu-satunya pendapat dan bukanlah satu-satunya kebenaran. Dalam konteks maqashid dan realitas sosial-antropologis serta perannya yang sangat besar dalam pengembangan

peradaban di bidang ekonomi, terutama peningkatan kemampuan ekonomi umat, pendapat semacam itu masih dapat dievaluasi dan direvisi. Sejauh itu, penentuan suatu hukum, selain memang telah disebutkan dengan jelas dengan ungkapan sebagai *fardhu*, *iftaradha*, *furidha*, *kutiba* dan lain-lain untuk menunjukkan *amar* wajib atau ungkapan imperatif yang bermakna mesti dilakukan, berdasarkan pendekatan maqashid yang didukung oleh realitas sosial-ekonomi, maka hukumnya adalah ditentukan oleh sebesar apa kemaslahatannya untuk umat.

Dengan pendekatan terakhir semacam ini, maka posisi hukum sunnat berwakaf ini, memberi peluang untuk melakukan pergeseran dari tingkatan yang lebih rendah kepada tingkatan yang lebih tinggi. Artinya, dengan mempertimbangkan kebutuhan untuk pengembangan peradaban aspek ekonomi, terutama dalam usaha

pemberdayaan ekonomi umat, maka hukum sunnat dari berwakaf itu digeser kepada hukum wajib, wajib *'aridhi*. Pemikiran ini, secara tidak langsung dan dalam batas-bata tertentu, dapat ditawarkan untuk memperkuat keberadaan undang-undang wakaf. Ada suatu kaidah yang dapat dipedomani dalam penentuan hukum ini, yaitu kaidah maqashid yang ditawarkan oleh Imam aasy-Syatibi sebagai berikut:

الأوامر والنواهي من جهة اللفظ
على تساوي دلالة لإقتضاء،
وإنما الإختلاف بين ما هو أمر
وجوب أو نداء وما هو نهى تحريم
أو كراهة لا تعلم من النصوص،
وما حصل الفرق إلا بتابع المعاني
والنظر في المصالح وفي أي
مرتبة تقع

Artinya: "Perintah-perintah dan larangan-larangan dari segi lafaz (ucapan) adalah sama dalam hal petunjuk tuntutan. Perbedaan antara perintah wajib atau sunnat, atau antara larangan haram atau makruh, tidak diketahui

melalui nash-nash. (Perbedaan itu) tidak dapat didapatkan, kecuali dengan mengikuti makna-makna dan penelitian terhadap masalah-maslahat dan dalam tingkatan apa ia terjadi (asy-Syatibi, 1977. 3: 10).

Kaidah maqashid di atas memberi pemahaman kepada kita, bahwa dari segi lafaz atau ucapan, pada prinsip-prinsipnya, perintah-perintah (*al-awamir*) itu adalah sama, demikian juga larangan-larangan (*an-nawahi*), yaitu menunjukkan suatu tuntutan. Hanya saja, perintah (*al-amr*) adalah tuntutan untuk dilakukan atau dikerjakan oleh orang-orang *mukallaf*; sedangkan larangan (*an-nahyu*) adalah tuntutan untuk ditinggalkan oleh orang-orang *mukallaf*. Selanjutnya, perintah itu menjadi tuntutan untuk dilakukan, karena mendatangkan atau mewujudkan kemaslahatan; sementara larangan itu menjadi tuntutan untuk ditinggalkan, karena

menolak kemafsadatan atau kerusakan.

Dari kaidah itu juga dipahami, bahwa perbedaan antara perintah-perintah adalah pada kekuatannya, yakni ada perintah yang wajib dan ada perintah yang sunnat; demikian juga perbedaan antara larangan-larangan adalah pada kekuatannya, yakni ada larangan yang haram dan ada larangan yang makruh, termasuk yang berada di posisi kebolehan orang *mukallaf* untuk memilih antara melakukan atau meninggalkan, yaitu *ibahah*. Tetapi, semua perbedaan-perbedaan kategori ini tidak diungkapkan secara jelas oleh *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah, yang karenanya tidak dapat diketahui melalui *nash-nash* tersebut secara langsung, melainkan baru dapat diketahui atau ditetapkan oleh para ulama

melalui perenungan terhadap makna-makna yang terkandung dalam *nash-nash* tersebut, dan melalui penelitian-penelitian terhadap kemaslahatan-kemaslahatan, berdasarkan realitas sosial-ekonomi umat dari berbagai tingkatannya.

Terkait dengan *khithab* (ayat atau hadits) yang berisi tuntutan kepada orang *mukallaf* untuk melakukan suatu perbuatan wakaf, dalam perspektif *new* maqashid hendaklah dilihat dari aspek kemaslahatan-kemaslahatannya.

Beberapa ayat yang sering dijadikan oleh para ulama sebagai dasar umum wakaf, sebagai bagian dari perbuatan yang baik dan untuk mencapai kebaikan individual maupun sosial, tanpa menyebutkan secara pasti hukumnya. Demikian juga hadits, menunjukkan perbuatan yang sangat baik untuk membantu

kesulitan ekonomi umat yang diperintahkan Nabi Muhammad. Oleh karena itu, dipandang dari aspek kemaslahatan untuk peningkatan ekonomi umat, maka kemungkinan peningkatan status hukum berwakaf dari sunnat, seperti yang selama ini ditetapkan, menjadi wajib adalah suatu hal yang sangat memungkinkan, sepanjang pendekatan *new* maqashid dengan mempertimbangkan realitas dan situasi kontekstual, dan sejauh itu untuk pengembangan ekonomi umat, yang hingga sekarang masih tertinggal. Pergesaran hukum ini, kalau tidak terpasung dengan belenggu *taqlid*, tentu tidak akan ada persoalan atau keberatan yang mendasar, karena selain untuk peningkatan peradaban ekonomi umat berwakafpun tidak ditentukan jumlah nominalnya.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas maka dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Bahwa menurut teori *new maqashid* yang dibantu dengan pertimbangan situasi kontekstual (*ahwal qara'in*), maka asas pernikahan (*al-asas fi an-nikah*) dalam Islam pada prinsipnya adalah monogami, bukan poligami atau poliandri. Dalam situasi kekinian ini penting untuk mewujudkan keutuhan keluarga.
2. Berdasarkan teori *new maqashid* formulasi pembagian harta warisan, dapat digunakan ayat-ayat partkular (*al-ayat al-juz'iyah*) manakala akan atau telah dapat membawa dan mewujudkan kemaslahatan atau keadilan dan tidak terjadi percekcoakan atau perselisihan yang dapat membawa kepada terganggunya keutuhan keluarga. Tetapi, manakala tidak

akan dapat mewujudkan kemaslahatan atau keadilan, maka yang digunakan adalah ayat-ayat univrsal (*al-ayat al-kulliyah*). Sebab, ayat-ayat universal ini juga akan merekomendasaikan kepada ayat-ayat partikular dalam bentuk pintu lain, seperti hibah, infaq, wasiat wajibah dan wakaf, sesuai ketentuan ayat universal, umpamanya dalam bentuk musyawarah.

3. Berdasarkan teori *new maqashid* yang dibantu dengan pertimbangan situasi kontekstual (*ahwal qara'in*), hukum berwakaf dapat digeser dari kategori sunnat menjadi kategori wajib, yang besarannya sesuai dengan kemampuan. Tawaran tawaran ini tampaknya cukup beralasan untuk dipertimbangkan dalam rangka pengembangan sektor ekonomi, pendidikan, lembaga sosial, yang membutuhkan dana yang besar.