

## BAB II LANDASAN TEORI

### A. Pernikahan

#### 1. Definisi Pernikahan

Secara etimologis, istilah *pernikahan* berasal dari bahasa Arab النِّكَاح (*an-nikah*) dan تَزَوَّجَ (*tazawwaja*). yang berarti “menghimpun” atau “menggabungkan”. Dalam bahasa Indonesia, kedua istilah tersebut diterjemahkan sebagai *perkawinan*. Secara bahasa, nikah berarti *adh-dham wa at-tadakhul* yang berarti “bertindih” atau “saling memasuki”. Oleh karena itu, masyarakat Arab sering menyebut pergesekan antar rumpun pohon akibat tiupan angin dengan ungkapan *tanakahat al-asyjar*, yang secara harfiah berarti “pohon-pohon itu saling kawin” karena terjadinya saling gesekan dan masuk satu sama lain.<sup>25</sup>

Dalam terminologi fikih, para ulama menggunakan istilah *nikah* dan *zawaj* secara sinonim. Ulama Syafi‘iyah mendefinisikan *nikah* sebagai akad yang mengandung makna kebolehan melakukan hubungan suami istri setelah ijab dan qabul dilakukan secara sah, sementara sebelum akad tersebut hubungan itu terlarang. Definisi Syafi‘iyah dirumuskan sebagai berikut:

عُقْدٌ يَتَضَمَّنُ إِبَاحَةَ الْوَطْءِ بِلَفْظِ النِّكَاحِ أَوْ التَّزْوِيجِ أَوْ مَعْنَاهُمَا

---

<sup>25</sup> Rahmad Hakim, *Hukum Perkawinan Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 11.

“Artinya: Akad yang mengandung maksud membolehkan hubungan kelamin dengan menggunakan lafadz *nikah* atau *tazwij* atau yang semakna dengannya.”<sup>26</sup>

Ulama Hanafiyah mendefinisikan *nikah* sebagai:

عَقْدٌ وَضِعَ لِتَمْلِيكِ الْمُتَعَةِ بِالْأُنْثَى قَصْدًا

“Akad yang ditetapkan untuk memberikan hak kepada seorang laki-laki untuk menikmati kebahagiaan dengan seorang perempuan secara sah.”<sup>27</sup>

Dengan demikian, para fuqaha sepakat bahwa *nikah* merupakan ikatan yang disyariatkan untuk mewujudkan ketenangan, kasih sayang, dan melanjutkan keturunan dengan cara yang diridhai Allah Swt. Bahkan bagi seseorang yang khawatir terjerumus dalam zina, menikah menjadi ibadah yang lebih utama dibandingkan amal sunah seperti haji sunah, shalat sunah, jihad, atau puasa sunah.<sup>28</sup>

Dalam konteks hukum positif Indonesia, Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mendefinisikan bahwa: “Perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.”<sup>29</sup> Definisi tersebut menegaskan bahwa perkawinan tidak semata-mata berorientasi pada aspek biologis atau sosial, melainkan juga mengandung dimensi

<sup>26</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), hal 37.

<sup>27</sup> Ibid.38.

<sup>28</sup> Syaikh al-Allamah Muhammad bin Abdurrahman ad-Dimasyqi, *Hukum Pernikahan dalam Islam* (Bandung: al-Haromain), hal 318.

<sup>29</sup> Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan* (Jakarta: Sekretariat Negara, 1974).

spiritual yang mendalam. Ikatan lahir batin dalam pernikahan mencerminkan adanya keseimbangan antara tanggung jawab material dan moral yang harus dijalankan oleh kedua belah pihak.

Sementara Kompilasi Hukum Islam (KHI) menjelaskan bahwa: “Perkawinan menurut hukum Islam adalah akad yang sangat kuat (*mitsaqan ghalizan*) untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.”<sup>30</sup> Ungkapan *mitsaqan ghalizan* menggambarkan bahwa akad nikah bukan semata kontrak sosial, tetapi juga perjanjian spiritual yang melibatkan tanggung jawab keagamaan. Oleh karena itu, perempuan yang menjadi istri disebut sebagai amanah Allah yang harus dijaga dan diperlakukan dengan penuh tanggung jawab, sebagaimana sabda Nabi Muhammad saw.:

إِنَّمَا أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةٍ مِنَ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ

“Artinya: Sesungguhnya kamu mengambil mereka (para istri) sebagai amanah Allah dan menghalalkan hubungan dengan mereka melalui kalimat Allah.”<sup>31</sup>

Kompilasi Hukum Islam (KHI) memperkuat pemaknaan tersebut dengan menegaskan bahwa perkawinan merupakan (*mitsaqan ghalidzan*) yaitu suatu perjanjian yang sangat kuat yang dilaksanakan dalam rangka menaati perintah Allah SWT dan dianggap sebagai bentuk ibadah.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Ditjen Bimas Islam, 1997), hal 14.

<sup>31</sup> Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, hal 41.

<sup>32</sup> Republik Indonesia, *Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Sekretariat Negara, 1991).

Pernikahan dalam Islam bukan sekadar kontrak sosial, tetapi juga bentuk pengabdian kepada Tuhan, karena di dalamnya terkandung unsur penghambaan dan pelaksanaan sunnah Rasulullah SAW.

Menurut Rahmawati, pernikahan merupakan akad serah terima antara laki-laki dan perempuan yang dilandasi atas dasar suka sama suka, kerelaan, dan izin wali, dengan tujuan untuk menghalalkan hubungan di antara keduanya.<sup>33</sup> Dengan demikian, pernikahan memiliki dimensi hukum, moral, dan spiritual yang integral. Akad tersebut menjadi sarana untuk membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah, dan rahmah* sesuai tuntunan Islam, serta mewujudkan tatanan sosial yang harmonis dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam konteks santri putra yang menikah sebelum mandiri finansial di pesantren Lirboyo, definisi ini relevan untuk menilai bagaimana pemaknaan spiritual dan sosial memengaruhi kesiapan mereka menjalani tanggung jawab rumah tangga, sekaligus membentuk identitas keagamaan maskulin dalam lingkungan pesantren tradisional.

## 2. Hukum Pernikahan

Dalam kajian fikih, para ulama sepakat bahwa hukum menikah tidak bersifat tunggal dan absolut, melainkan bersifat kondisional, bergantung pada kesiapan dan keadaan individu. *Jumhur ulama* menegaskan bahwa hukum menikah dapat berubah sesuai situasi

---

<sup>33</sup> Theadora Rahmawati, *Fiqh Munakahat I* (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2021), hlm. 16–17.

seseorang, baik dari segi kesiapan lahiriah maupun batiniah. Iffah Muzammil menjelaskan bahwa hukum menikah terbagi menjadi lima kategori hukum taklifi, yaitu wajib, sunnah, makruh, haram, dan mubah.<sup>34</sup>

*Pertama*, wajib, apabila seseorang telah mampu menafkahi secara lahir dan batin serta khawatir akan terjerumus ke dalam perbuatan zina atau maksiat jika tidak menikah. Dalam kondisi ini, pernikahan menjadi kewajiban moral dan agama. Hal ini Berdasarkan kaidah:

مَا لَا يُؤْتِيهِمُ الْوَأَجِبَ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ

“Artinya: Apabila suatu perbuatan bergantung pada sesuatu yang lain, maka sesuatu yang lain itu pun wajib.”<sup>35</sup>

*Kedua*, sunnah, apabila seseorang berada dalam kondisi mampu namun tidak khawatir terhadap godaan maksiat apabila menunda pernikahan. *Ketiga*, makruh, bagi individu yang dikhawatirkan tidak mampu menunaikan kewajiban suami atau istri secara ekonomi maupun emosional, sehingga dapat menimbulkan ketidakadilan dalam rumah tangga. *Keempat*, haram, apabila seseorang secara nyata tidak memiliki kemampuan lahir dan batin, atau menikah akan menimbulkan kemudharatan bagi pasangan dan keturunannya. *Terakhir*, mubah, bagi seseorang yang tidak memiliki dorongan kuat maupun penghalang untuk menikah, sehingga pernikahan menjadi pilihan yang netral secara hukum.

<sup>34</sup> Iffah Muzammil, *Fiqih Munakahat (Hukum Pernikahan dalam Islam)*, Cet. 1 (Tangerang: Tira Smart, 2019), hlm. 5–8.

<sup>35</sup> Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 139.

Klasifikasi ini menekankan prinsip *masalah* (kemaslahatan) dan *mafsadah* (kemudaratan), sehingga hukum pernikahan bersifat dinamis dan menyesuaikan kondisi sosial, moral, psikologis, serta kesiapan finansial individu. Pendekatan ini relevan untuk menganalisis fenomena santri yang menikah sebelum mandiri finansial, di mana kesiapan ekonomi dan moral menjadi pertimbangan etis dan

### 3. Tujuan Pernikahan

Setiap tindakan hukum memiliki tujuan tertentu (*maqasid al-syari'ah*), demikian pula pernikahan. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam, tujuan utama dari pernikahan adalah membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah, dan Rahmah*, yakni keluarga yang tenteram, penuh cinta kasih, dan diliputi kasih sayang.<sup>36</sup>

Menurut Umar Haris Sanjaya dan Aunur Rahim Faqih, pernikahan tidak hanya dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan biologis manusia secara sah, tetapi juga untuk menjaga keberlangsungan keturunan (*hifz al-nasl*), membina tanggung jawab sosial, serta menjadi sarana pendidikan moral dan spiritual dalam keluarga.<sup>37</sup> Dengan kata lain, pernikahan memiliki fungsi sosial, biologis, dan keagamaan yang saling melengkapi. Adapun beberapa Dalil Al-Qur'an dan al-hadits sebagai berikut:

---

<sup>36</sup> Republik Indonesia, *Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974*.

<sup>37</sup> Umar Haris Sanjaya dan Aunur Rahim Faqih, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2017), hlm. 17–25.

- 1) Perkawinan sebagai ciptaan Allah berpasangan (*Q.S. Adz-Dzariyat: 49*).

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Artinya: Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah.”<sup>38</sup>

- 2) Perkawinan untuk menjaga silaturahmi dan melanjutkan keturunan (*Q.S. An-Nisā’: 1*)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Artinya: Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan pasangannya; dan dari keduanya Allah memperbanyak laki-laki dan perempuan. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan peliharalah hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu mengawasi kamu.”<sup>39</sup>

- 3) Perkawinan sebagai jalan menjaga kehormatan dan kemampuan finansial (*Q.S. An-Nūr: 32*).

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۗ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Artinya: Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan

<sup>38</sup> Al-Qur’an, Surah Adz-Dzāriyāt: 49.

<sup>39</sup> Al-Qur’an, Surah An-Nisā’: 1.

memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.”<sup>40</sup>

- 4) Perkawinan untuk mewujudkan ketenteraman, kasih, dan sayang (*Q.S.*

*Ar-Rūm: 21*).

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

“Artinya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menumbuhkan di antara kamu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.”<sup>41</sup>

- 5) Dalil Hadits Rasulullah saw. menganjurkan menikah bagi yang

mampu: (*HR. Bukhari No. 5066; Muslim No. 1400*).

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ  
وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

“Artinya: Wahai para pemuda, barang siapa di antara kalian yang mampu menikah, hendaklah ia menikah; karena menikah lebih menundukkan pandangan dan lebih menjaga kemaluan. Dan barang siapa yang belum mampu, hendaklah ia berpuasa; karena puasa itu menjadi peredam syahwat baginya.”<sup>42</sup>

Bagi santri pesantren, tujuan ini menekankan keseimbangan antara idealitas spiritual dan tanggung jawab sosial-ekonomi yang harus dipenuhi meski belum mandiri finansial.

<sup>40</sup> Al-Qur’an, Surah An-Nūr: 32.

<sup>41</sup> Al-Qur’an, Surah Ar-Rūm: 21.

<sup>42</sup> Ibn Hajar Al-Asqalani, *Bulughul Maram*, terjemah Al-Hassan (Bangil: Pustaka Tamaam, 2001), 438; lihat juga Abi Hasan Muslim, *Shahih Muslim*, Juz I, 584.

#### 4. Rukun dan Syarat Pernikahan

Dalam kajian fikih Islam, khususnya menurut mazhab Syafi'i yang paling dominan di Indonesia, rukun dan syarat pernikahan merupakan elemen fundamental yang menentukan sah atau tidaknya sebuah akad nikah. Nabiela Naili dan koleganya menjelaskan bahwa terdapat lima unsur pokok yang menjadi rukun pernikahan.<sup>43</sup>

##### a. Akad Nikah (*Ijab dan Kabul*)

Akad nikah merupakan inti dari prosesi pernikahan yang menandai terjadinya peralihan status hukum antara kedua mempelai. Ijab harus diucapkan terlebih dahulu oleh wali atau wakilnya, kemudian diterima oleh mempelai laki-laki melalui lafaz kabul yang jelas dan sesuai dengan ketentuan mahar. Akad harus dilakukan secara *ittisāl* (bersambung tanpa jeda) dan tidak bersifat sementara.

##### b. Calon Suami dan Istri

Kedua calon harus beragama Islam, berakal sehat, saling merelakan, dan tidak memiliki halangan hukum seperti hubungan mahram atau ikatan perkawinan sebelumnya. Selain itu, keduanya harus memenuhi batas usia minimal yang diatur dalam hukum nasional agar pernikahan berlangsung atas dasar kematangan psikologis dan tanggung jawab moral.

---

<sup>43</sup> Nabiela Naili, dkk., *Hukum Perkawinan Islam Indonesia* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2019), hlm. 110–128

c. Wali Nikah

Wali merupakan rukun yang sangat penting bagi mempelai perempuan. Dalam pandangan mazhab Syafi'i, tanpa wali, akad nikah tidak sah. Syarat wali adalah laki-laki Muslim, baligh, berakal, adil, dan memiliki hubungan kekerabatan yang sah dengan mempelai perempuan.

d. Saksi Nikah

Pernikahan harus disaksikan oleh dua orang saksi laki-laki Muslim yang adil, baligh, berakal, serta mampu mendengar dan melihat jalannya akad. Fungsi saksi adalah memastikan keabsahan akad dan menghindari sengketa di kemudian hari.

e. Mahar (Mas Kawin)

Mahar merupakan bentuk pemberian wajib dari mempelai laki-laki kepada mempelai perempuan sebagai simbol kesungguhan dan penghargaan. Nilainya dapat disesuaikan dengan kemampuan, namun keberadaannya wajib sebagai bentuk tanggung jawab dan kehormatan dalam pernikahan.

Dengan terpenuhinya seluruh rukun dan syarat tersebut, akad nikah dianggap sah secara hukum Islam maupun hukum nasional. Pemenuhan rukun ini memastikan akad nikah sah secara hukum Islam dan hukum nasional, sekaligus menjadi tolok ukur kesiapan moral dan

sosial calon suami, khususnya bagi santri yang menikah sebelum mandiri finansial.

## 5. Kewajiban Suami Terhadap Istri:

Kewajiban nafkah suami terhadap istri merupakan salah satu pilar fundamental dalam konstruksi rumah tangga Islam. Tanggung jawab ini tidak hanya bersifat yuridis, tetapi juga memiliki dimensi teologis, etis, dan sosial. Secara teologis, al-Qur’ān menegaskan prinsip kewajiban nafkah sebagai konsekuensi dari qiwāmah laki-laki, sebagaimana firman Allah SWT:

«الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ»

“*Ar-rijālu qawwāmūna ‘alā an-nisā’i bimā faḍḍala Allāhu ba ‘dahum ‘alā ba ‘din wa bimā anfaqū min amwālihim.*”<sup>44</sup>

Ayat ini menegaskan bahwa kepemimpinan rumah tangga terkait langsung dengan kewajiban suami menyediakan nafkah materiil. Dalil tambahan terdapat dalam QS. aṭ-Ṭalāq [65]: 7:

«لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ»

“*Li-yunfiq dhū sa‘atin min sa‘atihī wa man qudira ‘alayhi rizquhu falyunfiq mimmā ātāhu Allāhu.*”<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Al-Qur’ān al-Karīm, Sūrah an-Nisā’ [4]: 34.

<sup>45</sup> Al-Qur’ān al-Karīm, Sūrah aṭ-Ṭalāq [65]: 7.

Selain nash Al-Qur'ān, hadis Nabi Muhammad SAW juga menegaskan pentingnya nafkah sebagai amal utama (HR. Muslim no. 994)<sup>46</sup>:

مَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَىٰ أَهْلِهِ نَفَقَةً إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ

Berdasarkan dalil-dalil tersebut, para fuqaha empat madzhab mengembangkan sistem hukum yang terperinci, mempertimbangkan *'illat al-hukm, qiyas*, dan konteks sosio-historis masyarakat Islam klasik.

a) Madzhab Ḥanafī: *Illat al-habs* dan Perlindungan Maksimal Hak Istri

Madzhab Ḥanafī menekankan bahwa kewajiban nafkah berlaku sejak akad nikah sah maupun fasid, meskipun istri kaya atau belum disetubuhi. *'Illat* hukum menurut Imam Abu Ḥanifah dan murid-muridnya adalah *al-habs*, yaitu penahanan istri akibat ikatan pernikahan yang menghalanginya mencari nafkah sendiri.<sup>47</sup>

Akibatnya, nafkah tetap wajib meskipun istri nusyūz, dengan pengecualian nafkah tempat tinggal. Nafkah masa lalu (*nafaqah madiyah*) dapat dituntut melalui *qadi* atau secara pribadi, berdasarkan *qiyas* dengan mahar yang menjadi utang akibat akad. Besaran nafkah ditentukan semata-mata berdasarkan kemampuan suami, sebagaimana

<sup>46</sup> Ṣaḥīḥ Muslim, Kitāb az-Zakāh, no. 994.

<sup>47</sup> Al-Kāsānī, Badā'i' aṣ-Ṣanā'i', jilid 4, hlm. 16–18.

dijelaskan Al-Kāsānī: standar minimum adalah  $\frac{1}{2}$  *ṣā'* gandum per hari, lauk, minyak, dan dua stel pakaian per tahun.<sup>48</sup>

b) Madzhab Mālikī: Penekanan pada *Taslīm al-Badan* dan Peran Qadi.

Imam Mālik menetapkan dua syarat kumulatif untuk kewajiban nafkah: akad nikah sah dan *taslīm al-badan* (penyerahan diri istri). Dalam madzhab ini, *nusyūz* menggugurkan seluruh nafkah, termasuk makanan dan pakaian, dan nafkah masa lalu tidak dapat dituntut karena sifatnya harian.<sup>49</sup>

Besaran nafkah disesuaikan dengan kondisi sosial-ekonomi kedua pihak dan 'urf setempat, dengan standar minimum di Madinah zaman Imam Mālik adalah  $\frac{1}{4}$  *mud* gandum + lauk + minyak zaitun per hari serta pakaian sesuai musim.<sup>50</sup> Qadi memiliki otoritas untuk memaksa suami memenuhi kewajiban nafkah, termasuk menjual harta benda non-esensial.<sup>51</sup>

c) Madzhab Syafi'i: *Kifayah al-Mar'ah* dan Cakupan Nafkah Luas

Imam asy-Syafi'i menegaskan nafkah wajib sejak akad nikah sah dan istri siap disetubuhi. Dalam pandangan Syafi'i, *nusyuz*

<sup>48</sup> Al-Marghīnānī, *al-Hidāyah*, jilid 2, hlm. 345-348.

<sup>49</sup> Mālik, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, jilid 2, hlm. 345.

<sup>50</sup> *Ibid.*, hlm. 349.

<sup>51</sup> Ibn Rusyd al-Ḥafīd, *Bidāyah al-Mujtahid*, jilid 2, hlm. 74.

menggugurkan seluruh nafkah, dan nafkah masa lalu tidak wajib dibayar.<sup>52</sup>

Nafkah ditentukan menurut prinsip *kifayah al-mar'ah*, yaitu mencukupi standar istri dan memperhatikan 'urf lokal. Imam an-Nawawi merinci cakupan nafkah meliputi makanan pokok, lauk, buah, minyak, pengobatan, dan bahkan pembantu rumah tangga bila istri berasal dari keluarga mampu.<sup>53</sup>

d) Madzhab Ḥanbali: *al-Kifayah wa ar-Rida* serta Fleksibilitas terhadap 'Urf

Imam Aḥmad bin Ḥanbal dan Ibnu Qudamah menekankan bahwa nusyūz menggugurkan seluruh nafkah, sedangkan nafkah masa lalu tidak wajib. Besaran nafkah menyesuaikan kecukupan dan kepuasan istri (*al-kifayah wa ar-rida*).<sup>54</sup> Ibnu Taymiyyah menambahkan fleksibilitas tinggi terhadap 'urf lokal: standar nafkah mengikuti kebiasaan sosial, termasuk perhiasan dan konsumsi makanan mewah jika suami mampu.<sup>55</sup>

Perbedaan mendasar antara madzhab Ḥanafī dan jumhur (Maliki, Syafi'i, Ḥanbalī) terletak pada 'illat hukum. Ḥanafī menekankan ikatan pernikahan sebagai dasar, sehingga sebagian hak

<sup>52</sup> Asy-Syāfi'ī, al-Umm, jilid 5, hlm. 178.

<sup>53</sup> An-Nawawī, al-Majmū', jilid 17, hlm. 401.

<sup>54</sup> Ibnu Qudāmah, al-Mughnī, jilid 8, hlm. 192–195.

<sup>55</sup> Ibnu Taymiyyah, Majmū' al-Fatāwā, jilid 32, hlm. 255–260.

nafkah tetap melekat meski istri nusyūz. Jumhūr melihat ‘illat pada penyerahan diri istri, sehingga nusyūz memutus seluruh hak.

Sementara kewajiban nafkah dalam hukum positif Indonesia, KHI, dari hasil kodifikasi hukum keluarga Islam di Indonesia (Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991), mengatur kewajiban nafkah secara eksplisit dalam Pasal 80–84. Pasal 80 ayat (2) menyatakan:

“Suami wajib melindungi istrinya dan memberikan segala keperluan hidup rumah tangga sesuai dengan kemampuannya.”<sup>56</sup>

Pasal 80 ayat (4) menegaskan cakupan nafkah: makanan, pakaian, tempat tinggal, pengobatan, dan kebutuhan rumah tangga lainnya.<sup>57</sup> KHI mengadopsi jalan tengah antara Ḥanafī dan jumhūr, menyesuaikan dengan prinsip *maqasid as-syari‘ah* dan ‘urf lokal.

Kewajiban nafkah suami terhadap istri dalam perspektif fikih klasik maupun hukum positif Indonesia menegaskan tanggung jawab moral, spiritual, dan sosial suami. Perkembangan regulasi menunjukkan hukum Islam bersifat dinamis: berakar pada turath, namun adaptif terhadap konteks modern. Dengan ketentuan tersebut sangat tepat untuk mengkaji fenomena santri putra lirboyo menikah sebelum mandiri finansial, karna Hak istri atas nafkah bukan hanya

---

<sup>56</sup> Kompilasi Hukum Islam, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, Bab XII Pasal 80–84.

<sup>57</sup> Kompilasi Hukum Islam, Instruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, Bab XII Pasal 80–84.

kewajiban ekonomi, melainkan refleksi tanggung jawab suami dalam menjaga keseimbangan moral dan kesejahteraan keluarga Muslim.

## B. Konsep Santri

### 1. Pengertian Santri

Istilah *santri* memiliki beragam asal-usul etimologis dan historis. C.C. Berg berpendapat bahwa kata *santri* berasal dari bahasa Sanskerta *shastri*, yang berarti orang yang memahami kitab suci agama Hindu atau sarjana ahli kitab suci tersebut.<sup>58</sup> Sedangkan A.H. John mengaitkannya dengan bahasa Tamil yang berarti *guru mengaji*.<sup>59</sup> Dalam perspektif Nurcholish Madjid, istilah *santri* memiliki dua akar makna. Pertama, berasal dari kata *sastri* (Sanskerta) yang berarti “melek huruf”, menggambarkan kelompok literasi keagamaan dalam tradisi Jawa yang mempelajari kitab-kitab berbahasa Arab. Kedua, berasal dari bahasa Jawa *cantrik*, yakni seseorang yang mengikuti guru ke mana pun ia pergi.<sup>60</sup> Pendapat ini menunjukkan adanya perpaduan antara unsur lokal dan pengaruh luar dalam pembentukan makna *santri* di Indonesia.

Santri tidak sekadar pelajar agama, tetapi merupakan kelompok yang mewarisi perjuangan ulama dan memiliki komitmen moral serta spiritual terhadap *iqamat al-din* (penegakan agama). Zamakhsyari Dhofier

---

<sup>58</sup> Babun Suharto, *Dari Pesantren untuk Umat: Reinventing Eksistensi Pesantren di Era Globalisasi* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), hlm. 9.

<sup>59</sup> Yasmadi, *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurcholish Madjid terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Ciputat Press, 2005), hlm. 61.

<sup>60</sup> Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1977), hlm. 19–20.

membedakan santri menjadi dua kategori, yakni *santri mukim* yang menetap di pondok dan memiliki tanggung jawab pengelolaan pesantren dan *santri kalong* yang tidak menetap di pondok namun tetap menuntut ilmu agama.<sup>61</sup> Keduanya sama-sama berperan dalam mempertahankan tradisi keilmuan dan spiritual pesantren.

Dalam konteks sosio-religius Indonesia, istilah *santri* tidak hanya merujuk pada individu yang menempuh pendidikan agama di pesantren, tetapi juga pada identitas sosial dan keagamaan umat Islam yang merepresentasikan kesalehan, kedisiplinan, serta komitmen terhadap nilai-nilai syariat. Secara historis, komunitas santri memainkan peran penting dalam proses islamisasi Nusantara melalui sistem pendidikan nonformal berbasis masjid dan surau yang kemudian berkembang menjadi pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia.<sup>62</sup>

Clifford Geertz dalam karya klasiknya *The Religion of Java* mengklasifikasikan masyarakat Jawa ke dalam tiga lapisan religius utama: *abangan*, *priyayi*, dan *santri*.<sup>63</sup> Di antara ketiganya, kelompok santri menampilkan karakter keberagamaan yang tekstual, normatif, dan berorientasi pada pelaksanaan ajaran Islam secara ketat. Identitas ini kemudian menjadi penanda moralitas dan distingsi sosial di tengah masyarakat Jawa.

---

<sup>61</sup> Harun Nasution dkk., *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Depag RI, 1993), hlm. 1036.

<sup>62</sup> Babun Suharto, *Dari Pesantren untuk Umat: Reinventing Eksistensi Pesantren di Era Globalisasi* (Surabaya: Imtiyaz, 2011), hlm. 9.

<sup>63</sup> Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), hlm. 120.

Dalam perkembangan modern, makna *santri* meluas melampaui batas pesantren tradisional. Santri kini hadir di ruang-ruang akademik, lembaga profesional, dan ruang digital, membawa etos keilmuan dan nilai-nilai spiritual pesantren. Sakir dan El Syam mencatat bahwa mahasiswa berlatar belakang pesantren berupaya menegosiasikan nilai-nilai tradisi keislaman dengan kultur kampus modern tanpa kehilangan identitas keagamaannya.<sup>64</sup> Temuan serupa diungkap oleh Wildani, Rosita, dan Puspita bahwa simbol-simbol komunikasi di pesantren baik verbal seperti bahasa Arab dan kitab kuning, maupun nonverbal seperti sarung, peci, dan salam hormat berfungsi sebagai penanda identitas kolektif yang memperkuat kohesi sosial santri.<sup>65</sup>

Transformasi digital menambah dimensi baru bagi ekspresi identitas santri. Hidayat dan Khadavi menemukan bahwa media sosial kini menjadi arena dakwah dan representasi kesalehan publik bagi santri, menunjukkan bahwa identitas keislaman tidak lagi terbatas pada ruang fisik pesantren, melainkan juga diekspresikan melalui ruang virtual.<sup>66</sup> Dengan demikian, identitas santri bersifat dinamis dan terus berevolusi sesuai dengan perkembangan sosial dan teknologi, tanpa kehilangan akar spiritualnya yang berlandaskan nilai-nilai pesantren.

---

<sup>64</sup> Sakir & El Syam, "Negosiasi Identitas Santri di Perguruan Tinggi Umum," *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 9 No. 2, hlm. 145. (2021).

<sup>65</sup> Wildani, Rosita, & Puspita, "Bahasa dan Simbol dalam Pembentukan Identitas Santri," *Al-Tarbawi: Journal of Islamic Education*, Vol. 6 No. 1 (2022), hlm. 33.

<sup>66</sup> Hidayat & Khadavi, "Kesalehan Digital Santri di Media Sosial," *Jurnal Komunikasi Islam*, Vol. 5 No. 2, hlm. 88. (2023).

## 2. Tipologi Santri

Dalam perspektif sosiologis, santri dikategorikan berdasarkan sistem pendidikan, orientasi nilai, dan respons terhadap modernitas. Pertama, *santri tradisional* adalah mereka yang menempuh pendidikan di pesantren salaf dengan metode klasik seperti *sorogan* dan *bandongan*, serta menjadikan *kitab kuning* sebagai sumber utama pembelajaran. Bagi santri tradisional, ilmu agama bukan hanya sarana rasional untuk memahami ajaran Islam, melainkan juga bentuk pengabdian spiritual yang menuntut keikhlasan dan penghormatan mendalam kepada kiai sebagai pewaris otoritas keilmuan Nabi.<sup>67</sup>

Kedua, *santri modern* berasal dari pesantren khalaf yang mengintegrasikan kurikulum nasional dengan pendidikan agama, mengadopsi pendekatan pedagogis kontemporer, serta menekankan profesionalitas dan keterbukaan terhadap kemajuan teknologi.<sup>68</sup> Ketiga, muncul kelompok *santri kombinasi* yang memadukan karakter pesantren salaf dan khalaf, yakni mengajarkan kitab klasik sekaligus memberikan pendidikan formal dan pelatihan keterampilan vokasional. Tipologi ini memperlihatkan kemampuan adaptif pesantren dalam mempertahankan nilai-nilai keislaman di tengah arus perubahan sosial yang cepat.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), hlm. 45.

<sup>68</sup> Haidar Putra Daulay, *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 22.

<sup>69</sup> Wardi Bachtiar, *Perkembangan Pesantren di Jawa Barat* (Bandung: Balai Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati, 1990), hlm. 25.

### 3. Etnografi Kehidupan Santri di Pesantren Tradisional

Pesantren tradisional merupakan ruang sosial yang unik, di mana transfer ilmu agama berlangsung melalui relasi intens antara kiai dan santri. Sistem pengajaran berbasis *halaqah*, *sorogan*, dan *bandongan* tidak hanya mengembangkan kapasitas kognitif, tetapi juga menanamkan nilai spiritual seperti keikhlasan, kesabaran, dan penghormatan terhadap guru.<sup>70</sup> Kitab-kitab klasik seperti *Fath al-Qarib*, *Taqrib*, *Tafsir Jalalain*, dan *Al-Hikam* berfungsi sebagai fondasi epistemologis dalam membentuk cara pandang keagamaan santri yang berorientasi pada tradisi ulama salaf.<sup>71</sup>

Kiai dalam sistem pesantren bukan sekadar pendidik, melainkan figur otoritas spiritual dan moral. Hubungan antara kiai dan santri dilandasi prinsip *tabarrukan* (pencarian keberkahan melalui kedekatan dengan guru), yang memperkuat loyalitas dan spiritualitas santri.<sup>72</sup> Firdausi, Sahrawi, dan Aziz menunjukkan bahwa simbol-simbol kultural seperti sarung, peci, dan cara berbahasa menjadi medium ekspresi keislaman sekaligus bentuk resistensi terhadap hegemoni budaya kolonial.<sup>73</sup>

Kehidupan santri salaf ditandai dengan kesederhanaan, kedisiplinan, dan asketisme. Tidur beralas tikar, makan bersama dalam nampan besar, dan berpakaian sederhana bukan sekadar rutinitas, tetapi latihan spiritual

---

<sup>70</sup> Abd. Rahman al-Nahlawi, *Prinsip dan Metode Pendidikan Islam*, terj. Dahlan & Sulaiman (Bandung: Diponegoro, 1992), hlm. 390.

<sup>71</sup> Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, Jilid III (Beirut: Dar al-Mishri, 1977), hlm. 61.

<sup>72</sup> Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1977), hlm. 21.

<sup>73</sup> Firdausi, Sahrawi, & Aziz, "Simbolisme dan Identitas Santri," *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol. 10 No. 1, hlm. 71. (2020).

untuk menumbuhkan *zuhd* (jarak terhadap kemewahan duniawi).<sup>74</sup> Kehidupan kolektif di pesantren membentuk solidaritas sosial, kedisiplinan, serta rasa tanggung jawab yang tinggi terhadap sesama. Meskipun modernisasi telah masuk ke dalam sistem pesantren, nilai kesederhanaan tetap menjadi fondasi etika spiritual yang diwariskan lintas generasi.

#### 4. Karakteristik Sosial dan Psikologis Santri

Pesantren berfungsi sebagai miniatur masyarakat yang menanamkan nilai-nilai hierarki moral dan religius. Kiai menempati posisi tertinggi sebagai otoritas spiritual, sedangkan santri dididik untuk memiliki sikap *ta'dīm* (hormat) dan *ittiba'* (ketaatan) sebagai bagian dari adab menuntut ilmu.<sup>75</sup> Julifiyana dan Sholikhatun menunjukkan bahwa di pesantren multikultural, relasi hierarkis tersebut justru menumbuhkan disiplin personal, toleransi, serta solidaritas lintas budaya di kalangan santri.<sup>76</sup>

Kehidupan komunal di asrama menciptakan ikatan sosial yang kuat melalui aktivitas keagamaan, gotong royong, dan diskusi ilmiah. Jaringan alumni pesantren kemudian berkembang menjadi modal sosial yang berperan dalam dakwah, pendidikan, dan pemberdayaan ekonomi umat.<sup>77</sup> Solidaritas tersebut menjadikan komunitas santri tahan terhadap disrupsi sosial dan kultural yang dihadirkan modernitas.

<sup>74</sup> Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013), hlm. 303.

<sup>75</sup> Hadari Nawawi, *Pendidikan dalam Islam* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1993), hlm. 234.

<sup>76</sup> Julifiyana & Sholikhatun, "Kepatuhan dan Toleransi Santri di Pesantren Multikultural," *Jurnal Sosial Keagamaan*, Vol. 7 No. 2, hlm. 119. (2021).

<sup>77</sup> Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1997), hlm. 73.

Namun, dari sisi ekonomi, pesantren tradisional sering kali belum sepenuhnya mempersiapkan santri untuk kemandirian finansial. Minimnya pelatihan keterampilan dan akses pada sektor kerja modern menjadi tantangan tersendiri. Husen dan Husni menekankan pentingnya integrasi pendidikan kewirausahaan dalam kurikulum pesantren guna mencetak santri yang religius sekaligus produktif secara ekonomi.<sup>78</sup> Upaya ini selaras dengan orientasi pendidikan Islam modern yang menyeimbangkan nilai spiritual (*imtaq*) dan rasionalitas praktis (*iptek*) sebagai dasar pembentukan insan kamil.<sup>79</sup>

Dari tinjauan teoretis di atas, dapat disimpulkan bahwa *santri* merupakan konstruksi sosial dan religius yang terus berevolusi, namun tetap berakar pada nilai-nilai tradisi pesantren. Identitas santri tidak hanya berfungsi sebagai kategori keagamaan, tetapi juga sebagai kekuatan sosial yang memiliki potensi besar dalam pembentukan moralitas, solidaritas, dan kemandirian umat. Pesantren, dengan sistem nilai dan hierarki moralnya, menjadi ekosistem pendidikan yang menanamkan spiritualitas, etika, dan tanggung jawab sosial sebuah warisan yang tetap relevan di tengah arus modernisasi dan globalisasi digital.

---

<sup>78</sup> Husen & Husni, "Pendidikan Kewirausahaan di Pesantren: Menuju Kemandirian Ekonomi Santri," *Jurnal Ekonomi Islam Indonesia*, Vol. 4 No. 2, (2022). hlm. 65.

<sup>79</sup> Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 84.

## C. Kemandirian Ekonomi

### 1) Pengertian Kemandirian Ekonomi

Kemandirian ekonomi merupakan salah satu konsep kunci dalam kajian ekonomi keluarga dan pembangunan sosial yang merujuk pada kapasitas individu untuk memenuhi kebutuhan dasar hidupnya secara berkelanjutan melalui aktivitas ekonomi yang produktif, tanpa bergantung sepenuhnya pada bantuan pihak lain. Dalam kerangka pembangunan sosial, kemandirian ekonomi sering diposisikan sebagai indikator penting kesejahteraan keluarga, karena berpengaruh langsung terhadap stabilitas sosial, ketahanan rumah tangga, serta kemampuan keluarga dalam menghadapi tekanan dan risiko ekonomi.<sup>80</sup>

Rahmawati dan Suryanto memaknai kemandirian ekonomi sebagai kemampuan individu dalam mengelola sumber daya ekonomi yang dimiliki, baik berupa pendapatan, aset, maupun keterampilan produktif secara efektif dan berkesinambungan demi menopang kehidupan keluarga.<sup>81</sup> Pemahaman ini menunjukkan bahwa kemandirian ekonomi tidak hanya ditentukan oleh besar kecilnya pendapatan, melainkan juga oleh kecakapan individu dalam mengelola dan mengambil keputusan ekonomi secara rasional dan bertanggung jawab.

Lebih lanjut, Fitriani, Suharto, dan Malik menekankan bahwa kemandirian ekonomi memiliki dimensi non-material yang tidak kalah

---

<sup>80</sup> Anisa Rahmawati dan Eko Suryanto, "Economic Independence and Family Welfare: A Sociological Analysis," *Jurnal Pendidikan Ekonomi* 14, no. 2 (2021): 115–127, <https://doi.org/10.24002/jpe.v14i2.4678>.

<sup>81</sup> Ibid. hlm. 118.

penting, seperti kepercayaan diri, kesadaran peran nafkah, serta tanggung jawab moral terhadap kesejahteraan keluarga.<sup>82</sup> Dalam perspektif Islam, kemandirian ekonomi tidak dapat dilepaskan dari kerangka tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*), khususnya *ḥifẓ al-māl*. Jasser Auda menjelaskan bahwa kemandirian ekonomi tidak semata-mata bermakna kemandirian finansial individual, tetapi juga berkaitan dengan upaya menjaga kehormatan diri (*iffah*) dan menghindari ketergantungan yang berpotensi merendahkan martabat manusia.<sup>83</sup> Sejalan dengan itu, Karimullah menegaskan bahwa maqasid syariah dalam bidang ekonomi mengarahkan terciptanya keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan individu dan kemaslahatan sosial secara kolektif.<sup>84</sup>

## 2) Dimensi Kemandirian Ekonomi

Kemandirian ekonomi merupakan konsep multidimensional yang tidak dapat dipahami secara parsial. Hasanah dan Alim mengemukakan bahwa kemandirian ekonomi tersusun atas beberapa dimensi utama yang saling berkaitan dan membentuk satu kesatuan sistemik.<sup>85</sup> Dimensi pertama adalah kemampuan produksi dan pendapatan, yakni kapasitas

---

<sup>82</sup> Laila Fitriani, Rudi Suharto, dan Syaiful Malik, "Financial Autonomy and Self-Reliance in Muslim Families," *Economica: Journal of Islamic Economics* 18, no. 1 (2022): 53–69, <https://doi.org/10.21580/economica.2022.18.1.10384>.

<sup>83</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: International Institute of Islamic Thought, 2020), hlm, 41–55.

<sup>84</sup> S. S. Karimullah, "Exploration of Maqasid al-Shariah Concepts in the Development of Islamic Economic Policies," *Jurnal Muamalah* 2, no. 2 (2023), diakses 15 Agustus 2025, <https://e-journal.metrouniv.ac.id/muamalah/article/view/7747>.

<sup>85</sup> Nur Hasanah dan M. Alim, "Dimensions of Economic Self-Reliance among Islamic Households," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 61, no. 1 (2023): 1–25, <https://doi.org/10.24042/ajis.v28i1.12576>.

individu untuk memperoleh penghasilan melalui aktivitas ekonomi yang produktif dan berkelanjutan.

Dimensi kedua berkaitan dengan manajemen keuangan rumah tangga, yang mencakup kemampuan mengatur pengeluaran, menentukan skala prioritas kebutuhan, serta mengelola pendapatan secara efisien agar mampu menopang stabilitas ekonomi keluarga. Dimensi ini menjadi penting karena ketidakmampuan mengelola keuangan sering kali menjadi sumber kerentanan ekonomi, meskipun pendapatan relatif tersedia.

Dimensi ketiga adalah kemandirian psikologis dan sosial, yang mencerminkan kesiapan individu dalam memikul tanggung jawab ekonomi serta kemampuan menjalankan peran ekonomi tanpa kehilangan otonomi dan harga diri. Sementara itu, dimensi keempat menekankan aspek nilai dan etika, terutama prinsip kehalalan, keberkahan, dan integritas moral dalam aktivitas ekonomi. Wahid, Muafi, dan Arfan menegaskan bahwa pendekatan maqasid syariah memandang keempat dimensi tersebut sebagai satu kesatuan yang bertujuan menjaga keseimbangan antara kesejahteraan material dan spiritual keluarga.<sup>86</sup>

### **3) Kemandirian Ekonomi dalam Konteks Keluarga**

Dalam konteks keluarga, kemandirian ekonomi memiliki hubungan erat dengan struktur peran dan tanggung jawab nafkah, khususnya antara suami dan istri. Mahmudi dan Nurhasanah menunjukkan bahwa

---

<sup>86</sup> Z. U. Wahid, Muafi Muafi, dan Arfan Arfan, "The Maqasid Syari'ah Paradigm as an Offering for Family Resilience," *Jurnal Syakhsiyyah* 7, no. 2 (2025), <https://doi.org/10.21154/syakhsiyyah.v7i2.11179>.

kemampuan ekonomi kepala keluarga berpengaruh signifikan terhadap stabilitas rumah tangga, kualitas relasi antaranggota keluarga, serta keberlangsungan fungsi sosial keluarga.<sup>87</sup> Ketidakmandirian ekonomi yang berlangsung dalam jangka panjang berpotensi memicu ketegangan peran dan ketergantungan struktural dalam rumah tangga.

Mohadi menjelaskan bahwa dalam perspektif Islam, konsep *al-qiwāmah* menempatkan tanggung jawab ekonomi sebagai bagian integral dari kepemimpinan keluarga yang berorientasi pada perlindungan dan kemaslahatan anggota keluarga.<sup>88</sup> Sejalan dengan itu, Fauziyah, Qosiim, dan Naadhira menemukan bahwa penerapan prinsip-prinsip maqasid syariah dalam pengelolaan ekonomi keluarga dapat memperkuat kesejahteraan rumah tangga sekaligus mengurangi ketergantungan pada bantuan eksternal.<sup>89</sup>

#### 4) Indikator Kemandirian Ekonomi

Untuk kepentingan analisis empiris, kemandirian ekonomi perlu diterjemahkan ke dalam indikator-indikator yang operasional. Utami dan Prasetyo mengemukakan bahwa kemandirian ekonomi dapat diidentifikasi melalui kepemilikan sumber pendapatan yang relatif stabil, kemampuan memenuhi kebutuhan dasar tanpa bergantung pada hutang konsumtif,

---

<sup>87</sup> S. Mahmudi dan D. Nurhasanah, "Economic Roles and Family Stability in Muslim Society," *Iqtishadia: Journal of Islamic Economics* 14, no. 1 (2021): 33–47, <https://doi.org/10.19105/iqtishadia.v14i1.5067>.

<sup>88</sup> Mohadi Mohadi, "Normative Islamic Conceptualizations of Families and Kinship through Maqasid Perspectives," *Malaysian Journal of Syariah and Law* 11, no. 2 (2023), <https://mjsl.usim.edu.my/index.php/jurnalmjssl/article/download/459/301>.

<sup>89</sup> Fina Fauziyah, Ahmad Qosiim, dan Nadzira Naadhira, "The Influence of the Implementation of Maqasid Syariah Principles in Family Economic Management," *Jurnal Sosial Keagamaan* 4, no. 1 (2024), <https://pubcenter.ristek.or.id/index.php/sk/article/view/79>.

kemampuan menyisihkan pendapatan untuk tabungan atau investasi, serta kesiapan menghadapi risiko ekonomi secara mandiri.<sup>90</sup>

Dalam perspektif maqasid syariah, indikator tersebut diperluas dengan aspek akses terhadap pendidikan ekonomi, literasi keuangan, serta partisipasi dalam kegiatan ekonomi produktif yang berorientasi pada keadilan dan kemaslahatan. Zailani, Satar, dan Zakaria menegaskan bahwa indikator-indikator tersebut mencerminkan keterpaduan antara dimensi ekonomi dan nilai-nilai etis dalam pembangunan kesejahteraan keluarga Muslim.<sup>91</sup>

##### 5) Kemandirian Ekonomi dan Pembangunan Sosial Islam

Dalam kerangka pembangunan sosial Islam, kemandirian ekonomi diposisikan sebagai instrumen strategis untuk mewujudkan kemaslahatan umum (*maṣlaḥah ‘āmmah*). Mubarak, Othman, dan Abd-Majid melalui kajian sistematis menunjukkan bahwa penerapan nilai-nilai maqasid syariah berkontribusi signifikan terhadap peningkatan kesejahteraan dan keadilan sosial dalam kehidupan keluarga Muslim.<sup>92</sup>

---

<sup>90</sup> R Utami dan A Prasetyo, "Indicators of Household Economic Independence," *Jurnal Pemberdayaan Masyarakat Islam* 5, no. 2 (2020): 214–230, <https://doi.org/10.24036/jpmi.v5i2.109414>.

<sup>91</sup> Mohd. Nazri Zailani, Nor Hazlina Md. Satar, dan Ruzita Hanim Zakaria, "Maqasid al-Shariah-Based Index of Socio-Economic Development: A Literature Review," *Journal of Muamalat and Islamic Finance Research* 19, no. 1 (2022): 31–52, <https://doi.org/10.33102/jmifr.v19i1.409>.

<sup>92</sup> Dzulkhairi Mubarak, Norhazlin Othman, dan M. Abd-Majid, "Maqasid-Shariah and Well-Being: A Systematic Literature Review," *IRCIEF Working Paper Series* (Kuala Lumpur: International Research Centre for Islamic Economics and Finance, 2022), <https://www.synchronet.my/ircief2/wp-content/uploads/2022/07/10.-MAQASIDSHARIAH-AND-WELLBEING-A-SYSTEMATIC-LITERATURE-REVIEW.pdf>.

Ahyani dan Figueiredo menegaskan bahwa integrasi prinsip-prinsip syariah dalam sistem ekonomi modern berfungsi menciptakan keseimbangan antara kepentingan individu dan komunitas, sekaligus memperkuat dimensi keadilan dan keberlanjutan sosial.<sup>93</sup> Dengan demikian, kemandirian ekonomi tidak hanya berfungsi sebagai ukuran kesejahteraan material, tetapi juga sebagai fondasi pembangunan sosial dan spiritual umat Islam.

Berdasarkan uraian tersebut, kemandirian ekonomi dapat dipahami sebagai konsep multidimensional yang mencakup aspek ekonomi, sosial, psikologis, dan etika. Dalam konteks keluarga Muslim, kemandirian ekonomi berperan sebagai fondasi stabilitas rumah tangga sekaligus sarana untuk merealisasikan tujuan-tujuan syariat, seperti keadilan, kesejahteraan, dan penjagaan martabat manusia.

#### **D. *Maqasid al-Syari'ah* Jasser Auda**

##### **1. Pengertian *Maqasid al-Syari'ah***

Secara etimologis, istilah *maqasid al-syari'ah* berasal dari dua kata: *maqasid* (jamak dari *maqṣad*) yang berarti “tujuan” atau “maksud”, dan *al-syari'ah* yang berarti “hukum Islam” atau “jalan yang ditetapkan Allah bagi manusia”<sup>94</sup>. Dengan demikian, *maqasid al-syari'ah* dapat dimaknai sebagai “tujuan-tujuan yang dikehendaki oleh syariat Islam”.

---

<sup>93</sup> Hani Ahyani dan A. J. P. Figueiredo, “Integrating Shariah Principles in Modern Family and Economic Life for Social Well-Being and Justice,” *Jurnal Manajemen Keislaman* 3, no. 1 (2024), <https://ejournal.kampusalazhar.ac.id/index.php/JMK/article/view/25>.

<sup>94</sup> Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997).

Dalam tradisi klasik, istilah ini sering dipahami sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) atau *qasd* (maksud) yang melatarbelakangi penetapan hukum-hukum syariat yakni untuk mewujudkan kemaslahatan (*maslahah*) dan mencegah kerusakan atau kemudaratan (*mafsadah*) bagi manusia.<sup>95</sup>

Pemikiran klasik semacam ini mengandaikan bahwa hukum Islam tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan bertujuan untuk menjaga keberlangsungan hidup dan tatanan sosial manusia. Karena itu, para ulama ushul seperti al-Shaṭibi menegaskan bahwa *maqasid* merupakan ruh dan esensi dari seluruh ketentuan hukum Islam<sup>96</sup>. Dalam perkembangan kontemporer, konsep ini meluas dari sekadar upaya *preservasi* (perlindungan) menuju *development* (pengembangan) nilai-nilai kemanusiaan, termasuk hak asasi manusia dan kesejahteraan kolektif umat.<sup>97</sup> Gagasan mengenai *maqasid* telah muncul sejak abad ke-5 H melalui pemikiran Abu al-Ma'ali al-Juwaini (w. 478 H/1085 M), yang menegaskan bahwa memahami maksud syariat adalah prasyarat dalam menetapkan hukum. Dalam karyanya *al-Burhan fī Usul al-Fiqh*, al-Juwaini menjadi salah satu ulama pertama yang menekankan pentingnya maksud ilahiah di balik hukum.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1904).

<sup>96</sup> Rohman, F. *Maqasid al-syari'ah dalam Perspektif al-Syātibī. Isti'dal: Jurnal Studi Hukum Islam*, Universitas Islam Nahdlatul Ulama Jepara. 14, no. 1 (2024): 80.

<sup>97</sup> Pratama, Rino Cahya. "FENOMENA DISPENSASI NIKAH DAN PERNIKAHAN DINI PERSPEKTIF MAQASHID SYARI'AH DAN HAK ASASI MANUSIA." *Familia: Jurnal Hukum Keluarga* 5.1 (2024): 54-75.

<sup>98</sup> Kurniawan, Agung, dan Hamsah Hudafi. "Konsep Maqashid Syariah Imam Asy-Syatibi Dalam Kitab Al-Muwafaqat." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 15.1 (2021): 29-38.

Pemikiran tersebut kemudian dilanjutkan dan dikembangkan oleh Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M). Dalam *al-Mustasfā*, ia menyusun kerangka rasional bagi *maqāṣid* dengan menekankan pada lima aspek pokok kehidupan yang harus dijaga, yaitu agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*‘aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*)<sup>99</sup>. Inilah yang kemudian dikenal sebagai *al-kulliyat al-khams* (lima prinsip universal). Konsep ini mencapai bentuk sistematiknya melalui karya monumental Abu Ishāq al-Shaṭībī (w. 790 H/1388 M) dalam *al-Muwafaqat fī Usul al-Ahkam*, di mana ia merumuskan maqāṣid secara komprehensif, termasuk klasifikasi *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *taḥsiniyyat*<sup>100</sup>. Melalui al-Shaṭībī, maqāṣid bukan hanya dilihat sebagai nilai moral, melainkan sebagai sistem yang melekat pada seluruh aspek hukum Islam. Dengan demikian, garis perkembangan maqāṣid dapat digambarkan secara bertahap: al-Juwaini membuka jalan dengan gagasan dasar tentang tujuan syariat, al-Ghazali memperluasnya dalam kerangka *maṣlahah*, dan al-Shaṭībī menyusunnya secara sistematis sebagai teori hukum Islam yang utuh.<sup>101</sup>

Klasifikasi *maqāṣid al-syari‘ah* yang paling dikenal adalah pembagian tiga tingkatan kebutuhan manusia: *daruriyyat* (primer), *ḥājiyyāt* (sekunder), dan *taḥsīniyyāt* (tersier). Daruriyyat mencakup hal-hal mendasar yang jika tidak terpenuhi akan mengancam eksistensi umat manusia, seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hajiyyat

<sup>99</sup> Sucipto, Mohammad Hadi, and Khotib Khotib. "Perdebatan Masalah Mursalah dalam kitab-kitab Al Imam Al Ghazali." *El-Faqih: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam* 6.1 (2020): 1-17.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> SriWahyuni, Rizka. "Perbandingan Maqashid Al-Syariah Antara Pemikiran Thahir Bin Al-Asyur Dengan Jasser Audah." *Jurnal Keuangan dan Manajemen Terapan* 6.3 (2025).

berkaitan dengan kebutuhan yang membuat kehidupan manusia lebih mudah dan terbebas dari kesulitan, meskipun tidak bersifat vital. Tahsiniyyat berfungsi sebagai penyempurna moral dan estetika kehidupan, yakni aspek yang menjadikan manusia hidup dengan martabat dan keindahan. Al-Shāṭibī mengaitkan ketiga tingkatan tersebut dengan konsep *'illah* (alasan hukum) dan *maslahah* (kemaslahatan), yang bersama-sama membentuk struktur maqāṣid syariat secara utuh.<sup>102</sup>

Kendati teori maqāṣid klasik dianggap monumental, beberapa sarjana kontemporer mengemukakan kritik terhadap sifatnya yang dianggap statis dan legal-formalistik. Pendekatan klasik dinilai lebih menekankan pada *preservasi* daripada *transformasi* nilai, sehingga kurang adaptif terhadap perubahan sosial dan tantangan modernitas. Selain itu, pendekatan atomistik yang menitikberatkan pada derivasi hukum dari teks tanpa mempertimbangkan konteks sosial-budaya menyebabkan maqāṣid klasik terjebak dalam paradigma normatif yang terbatas. Dalam era globalisasi dan pluralitas modern, muncul kebutuhan untuk merumuskan kembali maqāṣid yang lebih dinamis, responsif, dan kontekstual.<sup>103</sup>

## 2. Biografi Jasser Auda

Jasser Auda (lahir ±1966) adalah pemikir kontemporer dalam bidang *maqāṣid al-syari'ah* dan hukum Islam, yang dikenal luas karena

---

<sup>102</sup> Zatuladini, Nabila, and Syamsuri Syamsuri. "Konsep Maqashid Syariah menurut Al-Syatibi dan kontribusinya dalam kebijakan fiskal." *AL-FALAH: Journal of Islamic Economics* 3.2 (2018): 1-16.

<sup>103</sup> Ni'ami, Mohammad Fauzan Ni'ami, and Tutik Hamidah. "Reformulasi Maqāṣid Al-Syari'ah Kontemporer: Sistem Nilai Sebagai Tawaran Jasser Auda Menuju Hukum Islam Humanis." *Bidayah: Studi Ilmu-Ilmu Keislaman* (2023): 1-19.

pendekatan sistemiknya (*systems approach*) serta fokus pada tujuan dan nilai *syari'ah* dalam pengembangan *fiqh* kontemporer. Latar akademik beliau menggabungkan studi klasik Islam meliputi *hifz Qur'an*, *hadist*, dan *fiqh* dengan disiplin ilmu sistem (*systems analysis*), sehingga memungkinkan analisis hukum Islam yang multidimensi dan kontekstual. Pendidikan formal Auda mencakup studi klasik di Al-Azhar, Kairo, serta dua gelar PhD: dalam *Philosophy of Islamic Law* dari University of Wales dan *Systems Analysis* dari University of Waterloo, Kanada. Pengalaman akademik beliau meliputi pengajaran, supervisi tesis Master/PhD, serta jabatan strategis seperti Al-Shatibī Chair of Maqāsid Studies dan pendiri Maqāsid Institute, jaringan penelitian maqāsid global.<sup>104</sup>

Karya-karya Auda mencakup *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (2008) dan artikel terkait aplikasi maqasid dalam hukum modern, yang menekankan bahwa *fiqh* harus dipahami sebagai sistem nilai-hukum yang bertujuan menjaga maslahat umat dan institusi keluarga. Pemikiran khas beliau menekankan enam fitur sistemik hukum Islam: *cognitive nature*, *wholeness*, *openness*, *interrelatedness*, *hierarchy*, dan *purposefulness*, yang menjadi kerangka analisis dalam fenomena santri putra menikah sebelum finansial.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Mashuri, Ilham. "Pendekatan sistem dalam teori hukum Islam (Perspektif jasser auda)." *FITRAH: Jurnal Kajian Ilmu-ilmu Keislaman* 5.1 (2020): 11-28.

<sup>105</sup> Zakaria, Soni. "The Contextualization Of The Māqāsid Āl-Šyārīāh Jasser Auda Theory In The Concept And Practice Of Islamic Family Law." *al-'Adl* 14.2 (2021): 83-97.

### 3. Pokok-Pokok Pemikiran Jasser Auda

Menurut Auda, sistem hukum Islam klasik terlalu menekankan derivasi aturan (*rules-based fiqh*) berdasarkan teks dan analogi (*qiyas*), sehingga sering mengabaikan tujuan besar syariat. Ia menilai bahwa hukum Islam semestinya dipahami sebagai sistem terbuka yang memiliki hubungan antarelemen nilai, konteks, dan tujuan moral yang saling terkait.<sup>106</sup>

Dalam wacana pembaruan hukum Islam, Auda sering disejajarkan dengan pemikir seperti Yusuf al-Qaradawi, Tariq Ramadan, dan Rashid al-Ghannushi. Namun, keunikan Auda terletak pada keberhasilannya mengintegrasikan teori sistem modern dengan prinsip *maqasid al-syari'ah*<sup>107</sup>. Bila Qaradawi menyoroti aspek *ijtihad maqasidi* dan al-Ghannūshī menekankan *maqasid* dalam konteks politik Islam, Auda justru berfokus pada fondasi epistemologisnya.

Dalam karyanya *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law* (2008), Auda menjelaskan bahwa maqāṣid mencakup empat tingkatan makna: (1) *hikmah* di balik hukum, (2) tujuan moral, (3) rancangan ilahiah, dan (4) prinsip kemanusiaan universal. ia memaparkan pendekatan

---

<sup>106</sup> Auda, Jasser. "A Maqāṣidī Approach to Contemporary Application of the Sharī'ah." *Intellectual Discourse*, 19(2) (2011): 193–217.

<sup>107</sup> Toif Chasani, Muchamad. "Analysis of a System Approach in Islamic Law Philosophy (Jasser Auda's Perspective)." *Journal of Social Interactions and Humanities*, 1(2) (2022): 141–156.

ini dengan bahasa populer untuk memperluas pemahaman publik mengenai maqāsid sebagai sistem nilai yang hidup dan kontekstual.<sup>108</sup>

Jasser Auda mengajukan paradigma baru dalam studi hukum Islam dengan menempatkan *maqasid al-syari'ah* sebagai pusat orientasi epistemologis. Dalam karya monumentalnya *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Auda menegaskan perlunya pergeseran dari pendekatan berbasis aturan (*rules-based*) menuju pendekatan berbasis sistem (*systems-based*) dalam memahami syariat. Menurutnya, hukum Islam harus dipahami sebagai sistem tujuan moral dan hukum yang saling terhubung, bukan sekadar kumpulan perintah tekstual yang berdiri sendiri.<sup>109</sup>

Sistem yang dimaksud oleh Auda tidak bersifat metaforis, melainkan berpijak pada teori sistem dalam ilmu pengetahuan modern, yang mencakup konsep keterbukaan (*openness*), keutuhan (*wholeness*), keterkaitan (*interrelatedness*), hirarki, dan sifat kognitif (*cognitive nature*). Dalam pandangannya, syariat adalah sistem nilai dan hukum yang beroperasi di dalam konteks sosial, budaya, dan sejarah tertentu. Karenanya, hukum Islam tidak dapat dipahami secara parsial, tetapi harus

---

<sup>108</sup> Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, VA: IIIT, 2008), 17.

<sup>109</sup> Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, VA: IIIT, 2008), 17.

dilihat dalam interaksi dengan lingkungan sosial dan kebutuhan kemanusiaan.<sup>110</sup>

Penerapan teori sistem pada *maqāṣid* menjadikan syariat sebagai kerangka tujuan moral yang mengarahkan aturan, institusi, praktik, dan nilai-nilai menuju kemaslahatan manusia. Auda menilai bahwa pendekatan klasik yang atomistic berfokus pada satu-satu aturan tanpa memperhatikan sistem nilai yang melingkupinya tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan hukum Islam di era kontemporer.<sup>111</sup>

Auda merumuskan enam fitur utama yang menjadi ciri khas sistem *maqāṣid*-nya, yaitu: *cognitive nature*, *purposefulness*, *openness*, *interrelatedness*, *hierarchy*, dan *wholeness*. Keenam fitur ini membentuk kerangka konseptual yang memungkinkan syariat dipahami secara dinamis dan multidimensional:

#### 1) *Cognitive Nature* (Sifat Kognitif)

Sistem syariat, menurut Auda, bersifat kognitif karena melibatkan pengetahuan dan nilai, bukan sekadar tindakan formal. Pemahaman terhadap *maqāṣid* berarti memahami struktur nilai dan visi moral di balik hukum. Ia menekankan bahwa hukum Islam harus dilihat sebagai sistem pengetahuan yang mengorientasikan manusia pada tujuan nilai, bukan hanya kepatuhan literal terhadap teks<sup>5</sup>.

<sup>110</sup> Toif Chasani, "Analysis of a System Approach in Islamic Law Philosophy (Jasser Auda's Perspective)," *Journal of Social Interactions and Humanities* 1, no. 2 (2022): 144–147

<sup>111</sup> Ahmad Syafi'i Sulaiman Jamrozi et al., "Maqāṣid al-Sharī'ah in the Study of Ḥadīth and Its Implication for the Renewal of Islamic Law," *Justicia Islamica* 19, no. 1 (2022): 76

## 2) *Purposefulness (Berorientasi pada Tujuan)*

Ciri berikutnya ialah orientasi pada tujuan. Sistem syariat berfungsi untuk mencapai *telos* tertentu—yakni kemaslahatan, keadilan, kebebasan, dan kesejahteraan. Auda menggarisbawahi bahwa sistem hukum Islam harus dipahami melalui “purposes, intents, and higher objectives (*maqāṣid*)” sebagai pusat orientasinya<sup>6</sup>. Ini menegaskan perbedaan mendasar dengan fiqh klasik yang menitikberatkan pada derivasi aturan tanpa memperhatikan tujuan moralnya.

## 3) *Openness (Keterbukaan)*

Auda memandang syariat sebagai sistem terbuka yang mampu menyesuaikan diri dengan perubahan sosial, budaya, dan sejarah. Ia menegaskan pentingnya menjadikan *maqāṣid* sebagai sistem yang “open and dynamic” agar hukum Islam tetap relevan dan kontekstual<sup>7</sup>. Pendekatan ini memberi ruang bagi *ijtihād* kontekstual, yang mempertimbangkan variabel sosial dan kemajuan zaman.

## 4) *Interrelatedness (Keterkaitan Antar-Komponen)*

Setiap elemen dalam sistem syariat saling terhubung aturan, nilai, institusi, dan tujuan tidak dapat dipahami secara terpisah. Hukum zakat, misalnya, bukan hanya berkaitan dengan ritual ibadah, melainkan juga dengan sistem ekonomi, etika sosial, dan keadilan

distribusi<sup>8</sup>. Pandangan ini menolak pendekatan parsialistik yang sering dijumpai dalam fiqh klasik.

##### 5) *Hierarchy (Hirarki)*

Auda menegaskan bahwa dalam sistem *maqāṣid*, terdapat tingkatan nilai dan tujuan. Tidak semua *maqāṣid* berada pada level yang sama. Sebagian bersifat primer (*darūriyyāt*), sementara yang lain bersifat sekunder atau pelengkap. Hirarki ini penting untuk menentukan prioritas hukum dalam konteks tertentu.

##### 6) *Wholeness (Keutuhan atau Keseluruhan)*

Fitur terakhir adalah keutuhan. Syariat harus dipahami sebagai kesatuan integral antara nilai, norma, institusi sosial, dan praktik hukum. “*Wholeness and multidimensionality*” menjadi prinsip utama agar hukum Islam tidak terfragmentasi dalam analisis tekstual semata.<sup>112</sup>

Paradigma *maqāṣid-based system* yang dikembangkan Auda memiliki sejumlah perbedaan mendasar dengan sistem fiqh tradisional. Fiqh klasik berorientasi pada derivasi aturan dari nash melalui analogi dan kaidah usul, sedangkan sistem *maqāṣid* berfokus pada pemahaman tujuan, nilai, dan integrasi institusional. Pendekatan klasik bersifat atomistik, sedangkan paradigma Auda bersifat holistik dan

---

<sup>112</sup> Auda, “A Maqāṣidī Approach to Contemporary Application of the Sharī‘ah,” *Intellectual Discourse* 19, no. 2 (2011): 200.

interkonektif. Jika fiqh tradisional cenderung tertutup terhadap perubahan, sistem Auda bersifat terbuka, adaptif, dan memperhatikan konteks sosial.<sup>113</sup>

Sebagai contoh, dalam persoalan warisan, fiqh klasik menitikberatkan pada pembagian yang bersumber dari teks al-Qur'an. Sementara dalam paradigma Auda, hukum waris dipahami dalam kerangka sistem nilai keadilan, kesejahteraan sosial, dan harmoni keluarga. Dengan demikian, hukum Islam bukan hanya kumpulan aturan, tetapi mekanisme sistemik yang berorientasi pada kemaslahatan manusia.

Auda secara eksplisit menegaskan bahwa sistem *maqāṣid* bersifat “open” dan “dynamic”, yakni terbuka terhadap realitas sosial dan perubahan historis. Menurutnya, hukum Islam tidak seharusnya dipindahkan secara literal dari masa lalu, melainkan ditafsirkan berdasarkan tujuan dan visi moralnya<sup>114</sup>. Pendekatan ini memungkinkan *ijtihād maqāṣidī* yang lebih fleksibel, di mana substansi tujuan syariat menjadi acuan utama dalam menghadapi perubahan zaman. Dalam konteks global, prinsip sistem terbuka ini memberi ruang bagi Islam untuk berdialog dengan nilai-nilai universal seperti keadilan, hak asasi manusia, dan kebebasan. Oleh karena itu, sistem *maqāṣid* menurut Auda merupakan fondasi bagi pembaruan hukum Islam yang responsif, humanistik, dan kontekstual.

---

<sup>113</sup> Toif Chasani, “Analysis of a System Approach,” 148.

<sup>114</sup> Fuad Helmy Ziaul et al., “Division of Common Property: Approach from the Sharia Maqāṣid System Theory by Jasser Auda,” *RJOAS* 3(147), (2024): 122.

#### 4. Dimensi dan Hirarki *Maqāṣid* Menurut Jasser Auda

Dalam karyanya *Maqāṣid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide*, Auda menguraikan bahwa tujuan syariat tidak berhenti pada lima *maqāṣid* klasik (*ad-dīn, an-nafs, al-'aql, an-nasl, al-māl*), tetapi berkembang ke berbagai dimensi: personal, sosial, institusional, hingga global. Ia menyebut bahwa *maqāṣid* memiliki *scope of universality* yang meluas dari individu hingga kemanusiaan universal.<sup>115</sup>

Pada level individual, syariat berfungsi melindungi jiwa, akal, dan harta. Pada level sosial dan keluarga, hukum Islam menjaga kehormatan, keturunan, serta kesejahteraan komunal. Pada level kelembagaan, *maqāṣid* beroperasi melalui institusi sosial dan negara untuk menjamin keadilan struktural. Sedangkan pada level global, *maqāṣid* berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan universal seperti perdamaian, kebebasan, dan keadilan antarbangsa.<sup>116</sup>

Auda menghargai konstruksi klasik *maqāṣid* yang digagas al-Syaṭibi, namun menilai bahwa model tersebut belum mencakup nilai-nilai universal seperti keadilan dan kebebasan. Ia menyebut bahwa “the traditional classification did not include the most universal and basic values, such as justice and freedom”<sup>117</sup>. Karena itu, Auda memperluas cakupan *maqāṣid* dengan memasukkan nilai-nilai keadilan (*justice*), kebebasan (*freedom*), keadaban (*human dignity*), dan partisipasi sosial

<sup>115</sup> Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah: A Beginner's Guide* (Herndon, VA: IIIT, 2008), 28–30.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 32–34.

<sup>117</sup> Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy*, hlm. 101.

(*participation*). Dengan demikian, sistem *maqāṣid* berfungsi bukan hanya untuk menjaga keberlangsungan hidup manusia, tetapi juga untuk meningkatkan martabat dan keadilan global. Dalam penerapan hukum, Auda menawarkan kerangka hirarkis yang mempertimbangkan berbagai tingkatan: tingkat kebutuhan (*darūriyyāt, hājīyyāt, tahsīniyyāt*), ruang lingkup hukum (*scope of rulings*), cakupan penerima hukum (*scope of people*), dan tingkat universalitas (*level of universality*). Aturan hukum harus dievaluasi berdasarkan sejauh mana ia melayani tujuan moral tertinggi. Dengan demikian, teks hukum tidak boleh dipertahankan jika menghalangi tercapainya nilai kemanusiaan universal.

Fitur-fitur sistemik Auda dapat dijadikan kerangka analisis: *cognitive nature* dimensi untuk mengeksplorasi bagaimana para santri memahami dan menginternalisasi nilai-nilai agama dalam keputusan menikah; *purposefulness* dapat digunakan untuk menggali motivasi pernikahan (misalnya sosial, ekonomi, moral); *interrelatedness* menyoroti kaitan antara kondisi ekonomi keluarga, pendidikan santri, dan struktur sosial pesantren dalam praktik pernikahan; sementara *hierarchy* dan *wholeness* dapat menilai bagaimana prioritas pemenuhan kebutuhan dasar (*darūriyyat*), kebutuhan sekunder (*hājīyyat*), dan pelengkap (*tahsīniyyat*) berpengaruh terhadap kesejahteraan keluarga dan komunitas pesantren.

## E. Fikih keluarga

### 1. Definisi fikih

Secara etimologis, istilah *fiqh* (فقه) dalam bahasa Arab berarti “pemahaman yang mendalam” atau “kemampuan memahami sesuatu secara komprehensif.” Dalam pengertian terminologis, *fiqh* adalah ilmu tentang hukum-hukum syar’i yang berkaitan dengan perbuatan manusia (*amaliyyah*) yang diambil dari *dalil-dalil tafṣili* (terperinci), seperti Al-Qur’an, al-Sunnah, *ijma’*, dan *qiyas*.<sup>118</sup> Dengan demikian, *fiqh* tidak sekadar pengetahuan normatif, melainkan hasil dari proses *istinbat* (penggalan hukum) yang bersumber dari teks wahyu dan rasionalitas *ijtihad*.

Secara struktural, *fiqh* merupakan cabang dari sistem hukum Islam yang berbeda dengan *uṣul al-fiqh*. *Uṣul al-fiqh* membahas metodologi dan dalil pengambilan hukum, sedangkan *fiqh* adalah hasil penerapan metode tersebut dalam bentuk hukum yang mengatur tindakan manusia<sup>119</sup>. Mohammad Hashim Kamali menjelaskan bahwa *fiqh* adalah produk penerapan prinsip-prinsip *uṣul al-fiqh* terhadap dalil-dalil syar’i untuk menghasilkan ketentuan hukum (*aḥkām*).<sup>120</sup>

Dengan demikian, posisi *fiqh* adalah sebagai jembatan antara teks wahyu dan realitas sosial umat, yang berfungsi memberi panduan praktis

---

<sup>118</sup> As-Subki, Ali Yusuf. *Fiqh Keluarga*. Amzah, 2024.

<sup>119</sup> Bakar, Alyasa Abu, and S. Sahman. "The Renewing of Uṣul Al-Fiqh: Challenges, Limitations and Future Directions." *Indonesian Journal of Islamic Economic Law* 1.2 (2024): 105-122.

<sup>120</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 2019).

terhadap pelaksanaan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari. Secara umum, *fiqh* membahas lima kategori hukum utama: wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Ia juga mencakup seluruh dimensi kehidupan manusia baik ibadah, mu‘amalah, maupun urusan sosial kemasyarakatan sehingga menjadi instrumen penting dalam pembentukan tatanan sosial Islam yang adil dan harmonis.

## 2. Definisi Fikih Keluarga

Fikih keluarga (*fiqh al-usrah* atau *fiqh al-dha'irah al-usariyyah*) merupakan cabang *fiqh* yang secara khusus menelaah hukum-hukum yang berkaitan dengan institusi keluarga dalam Islam. Cabang ini mencakup seluruh aspek kehidupan rumah tangga: mulai dari pembentukan keluarga (pernikahan), keberlangsungan (nafkah dan hubungan suami-istri), hingga penyelesaian ketika terjadi sengketa (perceraian, warisan, dan hadānah).<sup>121</sup>

Adapun ruang lingkup utama fikih keluarga meliputi:

- a. Hukum Perkawinan (nikah): mencakup rukun dan syarat nikah, wali, mahar, serta hak dan kewajiban suami-istri.
- b. Perceraian (ṭalâq, khul‘, fasakh): menjelaskan tata cara perceraian, hak dan kewajiban setelah perceraian, serta perlindungan anak.
- c. Nafkah: kewajiban ekonomi suami terhadap istri dan anak, termasuk nafkah dalam masa *iddah* atau setelah perceraian.

---

<sup>121</sup> Maulinda, Kurniasih Fitri, et al. "Tinjauan Hukum Keluarga Islam: Implikasi dan Implementasi dalam Konteks Keluarga di Indonesia." *Maktabah Reviews on Sustainable Development Goals* 1.01 (2024): 99-118.

- d. Warisan (*mawâarith*): pengaturan harta peninggalan dan hak-hak ahli waris menurut hukum syar'î.
- e. Perwalian (*wilâyah*) dan Pengasuhan (*hadânah*): hak dan tanggung jawab wali terhadap anak, termasuk pengasuhan pasca perceraian.<sup>11</sup>
- f. Masa *Iddah* dan Hak Anak: masa tunggu bagi istri setelah cerai atau kematian suami, serta perlindungan anak dalam aspek nasab dan hak hidup layak.<sup>122</sup>

Dengan cakupan tersebut, *fiqh al-usrah* tidak hanya mengatur aspek hukum individual, tetapi juga membentuk struktur sosial Islam yang berkeadilan, berkelanjutan, dan berorientasi pada kemaslahatan keluarga sebagai unit terkecil masyarakat.

### 3. Tujuan dan Fungsi Praktis Fikih Keluarga

Fikih keluarga memiliki fungsi praktis sebagai pedoman normatif bagi umat Islam dalam membangun keluarga yang sesuai dengan prinsip syar'îah. Fungsi-fungsi tersebut antara lain:

- a. Menyediakan kerangka hukum untuk kehidupan rumah tangga yang harmonis berdasarkan syar'îah.
- b. Melindungi keluarga dari kemudharatan sosial seperti konflik, penelantaran anak, atau kekerasan domestik.
- c. Memastikan keadilan dan kesejahteraan dalam hubungan keluarga melalui ketentuan hukum waris, nafkah, dan perwalian.

---

<sup>122</sup> Pakarti, Muhammad Husni Abdulah, et al. "Perlindungan Hak Anak Dalam Perceraian Menurut Hukum Keluarga Islam." *Usroh: Jurnal Hukum Keluarga Islam* 7.2 (2023): 14-36.

- d. Memberikan dasar hukum bagi negara dan lembaga keagamaan dalam merumuskan kebijakan publik di bidang keluarga.<sup>123</sup>

Dengan demikian, fikih keluarga berperan tidak hanya pada tataran individu, tetapi juga dalam membentuk kebijakan sosial yang berorientasi pada kemaslahatan umat.

#### 4. Konsep Ijtihad Kontemporer dalam Masalah Keluarga

Hukum keluarga menghadapi tantangan kontemporer yang nyata: perubahan struktur keluarga, kemajuan teknologi (perceraian digital, wali nikah daring), hak istri dan anak, perwalian lintas negara, keadilan gender, serta kondisi ekonomi keluarga modern<sup>124</sup>. Pendekatan *ijtihad kontemporer* memungkinkan *fiqh* merespons fenomena ini dengan prinsip kontekstual, integratif, dan *maqasidi*.

Sebagai contoh, dalam kasus perwalian anak ketika wali tradisional berada di luar negeri, putusan *hadanah* harus mempertimbangkan mobilitas dan diaspora. Hak istri terkait nafkah dan perlindungan juga menuntut interpretasi ulang hukum klasik agar tidak terjadi ketimpangan. Fenomena perceraian digital dan pernikahan daring menegaskan perlunya *ijtihad* yang relevan dengan realitas modern.<sup>125</sup>

<sup>123</sup> Aizid, Rizem. *Fiqh Keluarga Terlengkap*. Laksana, 2018.

<sup>124</sup> Caniago, Sulastris, et al. "Dynamizing Contemporary Ijtihad: Inclusivity and the Positivation of Islamic Law in Indonesia's National Legal System." *As-Siyasi: Journal of Constitutional Law* 5.1 (2025): 121-129.

<sup>125</sup> Hasan, Muhammad. "Construction of Modern Islamic Inheritance Law Based on Ijtihad of the Judges at the Religious Court of Pontianak, West Kalimantan." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7.2 (2023): 650-668.

Metode *ijtihad kontemporer* menuntut integrasi antara teks, maqāṣid, prinsip keadilan, kondisi sosial, serta regulasi negara modern. Studi Hasan menampilkan bagaimana hakim menggunakan *ijtihād* untuk penetapan hukum waris modern di Indonesia, sekaligus menjaga relevansi hukum keluarga dengan dinamika sosial kontemporer.<sup>126</sup>

Di Indonesia, hukum keluarga Islam diatur tidak hanya melalui *fiqh* klasik, tetapi juga oleh hukum positif seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Undang-Undang Perkawinan. Peradilan Agama mengadopsi kombinasi *fiqh* tradisional dan hukum nasional untuk menegakkan hak dan kewajiban keluarga Muslim.<sup>127</sup>

Hubungan ini menunjukkan bahwa *fiqh* harus beradaptasi: standar usia nikah, pencatatan pernikahan, hak istri dalam perceraian, pembagian warisan, dan hak anak diatur oleh hukum positif. Dengan demikian, rekonstruksi sosial *fiqh* keluarga berarti memadukan *fiqh* tradisional, *ijtihād kontemporer*, dan hukum positif dalam kerangka adaptasi sosial modern. Teori ini memberikan kerangka analisis bahwa pernikahan santri sebelum mandiri finansial bukan hanya persoalan syarat nikah klasik, tetapi juga adaptasi *fiqh* terhadap kondisi ekonomi dan struktur social pesantren modern. Pendekatan *ijtihad kontemporer* memungkinkan analisis bagaimana hukum nasional (KHI/UU Perkawinan) menyesuaikan syarat kesiapan ekonomi untuk menikah.

---

<sup>126</sup> Hasan, Muhammad. "Construction of Modern Islamic Inheritance Law Based on Ijtihad of the Judges at the Religious Court of Pontianak, West Kalimantan." *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 7.2 (2023): 650-668.

<sup>127</sup> Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, hlm. 307–311.

Di Indonesia, hukum keluarga Islam diatur oleh fiqh klasik serta hukum positif, seperti Kompilasi Hukum Islam (KHI) dan Undang-Undang Perkawinan. Peradilan Agama menggabungkan fiqh tradisional dan hukum nasional untuk menegakkan hak dan kewajiban keluarga Muslim. Pendekatan ini menekankan adaptasi fiqh terhadap realitas sosial modern: standar usia nikah, pencatatan pernikahan, hak istri dalam perceraian, pembagian warisan, dan perlindungan anak. Sedangkan Pendekatan *maqāṣidi* menilai apakah pernikahan santri sebelum kemandirian finansial tetap mendukung *hifz al-nasl* (pelestarian keturunan) dan *hifz al-'ird* (perlindungan kehormatan), atau justru menimbulkan mafsadah seperti konflik rumah tangga dan pengabaian hak anak. Dengan demikian, rekonstruksi sosial fiqh keluarga mengintegrasikan fiqh klasik, ijtihad kontemporer, dan hukum positif dalam kerangka adaptasi sosial modern