

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Anak sebagaimana yang diperbincangkan oleh para ahli merupakan tahapan perkembangan manusia menuju dewasa. Anak juga merupakan anugerah sekaligus amanah yang diberikan Allah SWT kepada setiap orang tua. Ia merupakan generasi masa depan yang dapat meneruskan peninggalan generasi sebelumnya dalam berbagai sektor kehidupan di dunia.<sup>1</sup> Di pundaknya terdapat faktor yang menentukan baik buruk suatu negeri yang ditempatinya. Berbagai cara dan upaya dilakukan orang tua agar dapat melihat anak-anaknya tumbuh dan berkembang sebagaimana mestinya. Namun seringkali harapan tidak sesuai dengan kenyataan, karena disebabkan oleh terhambatnya komunikasi atau minimnya pengetahuan orang tua tentang teknis strategis dalam memperlakukan anak sesuai dengan proporsinya. Karena itu, merealisasikan berbagai jenis hak-haknya menjadi tanggungjawab orang tua, masyarakat, dan negara agar tujuan dalam membangun negaranya dapat terwujud di masanya dengan baik dan sempurna.<sup>2</sup>

Islam sebagai sebuah agama yang membawa visi besar *rahmatan lil 'ālamīn*<sup>3</sup> juga tidak ketinggalan untuk merespon dan melindungi anak dalam

---

<sup>1</sup> Penjelasan terdapat pada konsideran pertimbangan munculnya Undang Undang Perlindungan Anak No. 23 tahun 2002 pada butir C. Lihat juga dalam pertimbangan Undang Undang Pengadilan Anak No. 3 tahun 1997 bagian A.

<sup>2</sup> Konsideran pertimbangan munculnya Undang Undang Perlindungan Anak no 23 tahun 2002 pada butir D. Bandingkan dengan Darwan Prinst, *Hukum Anak Indonesia* (Bandung: PT. Citra Aditya Bhakti, 2003), 3.

<sup>3</sup> Maulana Muhammad Ali menegaskan bahwa Islam yang memiliki visi *rahmatan lil'alamīn* karena ia bukan saja dikatakan sebagai agama seluruh Nabi Allah, sebagaimana tersebut dalam

berbagai sektor kehidupan. Misalnya *hifzu an-nasl wa hifz al-usrah* yang dideklarasikan oleh Jaser Awda adalah sebagai bagian dari teknis untuk mewujudkan tujuan hukum *shara`* yang tetap berpihak pada perlindungan pendidikan dan kesejahteraan anak sepanjang masa.<sup>4</sup>

Posisi anak seperti yang dijelaskan di muka menggambarkan tidak boleh adanya tanggung jawab yang membebaninya menurut pertimbangan hukum.<sup>5</sup> Apalagi ketentuan usianya rata-rata berada di bawah umur orang dewasa, setidaknya menjadi pernyataan kuat tentang tidak dibolehkannya melakukan berbagai bentuk kegiatan dalam hidupnya meskipun kegiatan itu merupakan aktivitas *mu`amalah*. Menurut sebagian besar Imam Mazhab bahwa seseorang dapat diklaim cakap untuk melakukan tindakan hukum baik yang berkaitan dengan ibadah maupun *mu`amalah* jika mereka berusia sekurang-kurangnya 18 (delapan belas) tahun bagi laki-laki dan 17 (tujuh belas) tahun bagi wanita.<sup>6</sup> Seseorang yang berusia di bawah ketentuan tersebut dapat diklaim tidak sah dijadikan sebagai subjek hukum karena ia belum cakap untuk melakukan *taklif* hukum baik secara konvensional maupun Islam. Padahal kegiatan *mu`amalah*

---

beberapa ayat al-Qur`an, melainkan pula pada segala sesuatu yang secara tak sadar tunduk sepenuhnya kepada undang-undang Allah, yang dapat disaksikan manusia di alam semesta. Lihat Maulana Muhammad Ali, *Islamologi (Dīn al-Islām)* (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1980), 2. Pengertian ini juga tidak jauh beda dengan makna Islam yang dilontarkan oleh Nasruddin Razzāk, *Dienul Islam* (Bandung: Al-Ma`arif, 1977), cet. II, 56. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1979), 9. Begitu juga dalam bukunya Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan* (Jakarta: Paramadina, 1992), cet. II, 426.

<sup>4</sup> Jaser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London: the International Institut of Islamic Thought, 2007), xxi.

<sup>5</sup> Beban paling ringan sekalipun tidak boleh terjadi pada anak seperti menghukum meskipun anak tersebut nakal atau susah diatur dalam kesehariannya. Miftahul Jinan, *al-Hamdulillah Anakku Nakal* (Yogyakarta: Filla Press, 2010), 11-13.

<sup>6</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Dār al-Fikr al-`Arabiy), 337. Lihat juga al-Kassāni, *Badā'i ash-Ṣanā'i fī Tartīb ash-Sharā'i* (Beirut: Dār Ihyā' at-Turāth al-`Arabi, 1419/1998), VI: 172.

sebagaimana dideklarasikan oleh ‘*ulamā*’ klasik maupun kontemporer merupakan wilayah yang bebas untuk dilakukannya ijtihad dalam mengimplementasikan azas *mubāḥah* di dalamnya, termasuk kajian tentang anak sebagai subjek hukum.<sup>7</sup>

Dalam praksisnya semua lembaga, peraturan hukum, dan agama yang terlibat dalam membahas perlindungan anak itu telah memberikan ilustrasi bahwa setiap manusia yang diklasifikasikan sebagai anak harus terlindungi dari aspek yang merugikan diri dan keluarganya dari semua jenis ancaman baik datang dari wilayah internal maupun eksternal.<sup>8</sup> Karena itu, jika seorang anak melakukan tindakan hukum maka menurut jumhur Imām Mazhab harus memiliki syarat tertentu di dalamnya. Apalagi tindakan hukum itu terkait dengan keterlibatan orang lain di dalamnya seperti transaksi *mu’āmalah*.<sup>9</sup> Hal ini memperkuat pernyataan Muṣṭafā Aḥmad Zarqā’ bahwa transaksi harus dilakukan oleh (*al-‘āqidain*) atau lazim disebut sebagai subjek hukum (*maḥkūm ‘alaih*) yang telah memiliki syarat yang sempurna.<sup>10</sup> Di antara salah satu syaratnya adalah dewasa

<sup>7</sup> Sebuah kaidah *uṣūl fiqh* yang sejak lama menjadi dasar untuk mengembalikan perkara-perkara yang membolehkan manusia untuk mempraktikkannya masih eksis diberlakukan. (Adapun kaidah *uṣūl* tersebut dapat dicermati dari harfiyahnya: الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ إِلَّا بَاحَةَ حَتَّى يَدُلُّ الدَّلِيلُ عَلَى تَحْرِيمِهَا Segala perkara itu dasarnya adalah boleh (*mubāḥ*) selama belum ada dalil yang mengharamkannya. Lihat Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1986), 145. Ḥusain Shahāṭah, *al-Qāwā’id al-Fiqhiyah wa al-Dawābiṭ al-Syar’iyah li al-Mu’āmalah al-Māliyah al-Mu’āshirah* (Diktāt Qawā’id al-Mu’āmalat, Jāmi’ah al-Azhar Kairo, t.t.), 3. Abdul Haq dkk, *Formulasi Nalar Fiqh, Tela’ah Kaidah Fiqh Kosneptual* (Surabaya: Khalista, 2009), I, 151.

<sup>8</sup> Adapun aspek internal misalnya gangguan kejiwaan dan *broken home* keluarga sedangkan eksternal adalah gangguan yang datang dari luar dirinya seperti pengaruh lingkungan yang merugikan seperti pergaulan hidup bebas, pemaksaan dalam dunia kerja oleh pihak yang tidak bertanggungjawab, dan aktivitas yang mengarah pada tindakan-tindakan kriminal seperti komplik horizontal, distintegrasi sosial, narkoba, dan lain-lain. Lihat Undang Undang Perlindungan Anak Pasal 13.

<sup>9</sup> Adapun syarat tersebut adalah Islām, baligh, berakal, merdeka, dan pandai dalam melakukan transaksi. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* (Bairut: Dār al-Ma’arif, 1996), II, 157. Bandingkan dengan Aḥmad Ibn Ḥusain, *Fathu al-Qarīb al-Mujīb* (Makkah: al-Ḥarāmīn, t.t), 30.

<sup>10</sup> Az-Zarqā’, *al-Fiqh al-Islām fī Thaubihi al-Jadīd* (Damaskus: Matābi’ Alifbā’ al-Adīb, 1967-1968), jilid I, 312 ; Lihat juga! Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, cet. ke 3 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), IV:94.

(*mukallaf*). Dimana setiap pelaku transaksi *mu'āmalah* itu harus layak untuk dibebani tanggung jawab hukum Islam.<sup>11</sup> Artinya subjek hukum atau masing-masing pihak yang melakukan transaksi itu bertanggung jawab terhadap kewajiban serta akibat yang ditimbulkannya. Karena itu, dalam tradisi fiqh kriteria dan syarat yang harus dimiliki oleh subjek hukum itu adalah *islām*, *bāligh*, *hurriyah* (merdeka), *‘ākilun* (berakal), dan *rushd* (cerdik atau pandai) dalam bertransaksi.<sup>12</sup>

Berangkat dari realitas itu, anak-anak dalam tradisi hukum tidak memiliki wewenang untuk melakukan tindakan hukum yang terkait dengan transaksi *mu'āmalah*.<sup>13</sup> Mereka hanya berhak menerima hukum seperti hak menerima harta warisan, wasiat, wakaf, hadiah, pendidikan, dan asuhan dari orang tuanya. Segala perbuatannya dapat dipertimbangkan secara hukum jika diratifikasi penuh oleh wali maupun orang tuanya. Hal itu ditetapkan oleh *fuqahā'* karena mempertimbangkan kemaslahatan dari konteks kultural yang berkembang saat itu seperti dalam aspek *'ibādah* dengan mewaspadaikan terjadinya ketidakseriusan anak tersebut dalam melaksanakannya. Menghindari aspek *gharār*, *ẓulm*, dan ketidakadilan dalam aspek *mu'āmalah māliyah*. Menjaga *kemaṣlahatan*,

---

<sup>11</sup> Ahmad al-Hushairy, *Nazāriyāt al-Hukm wa Maṣādir al-Tashrī' fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Dār al-Kutub al-'Arabiyy), 209.

<sup>12</sup> Syarat-syarat tersebut dapat ditemukan diberbagai kitab-kitab fiqh. Bidang ibadah dapat dilihat dalam fiqh ibadah. Bidang *mu'āmalah* bisa dicermati dalam kitab-kitab fiqh *mu'āmalah*. Bidang siyasah dan jinayah bisa ditemukan dalam fiqh siyasah dan jinayah. Syarat ini lazim disebut sebagai syarat sebelum melakukan syarī'at atau hukum. Jika syarat-syarat ini belum ada maka seseorang tidak bisa memasuki pekerjaan hukum tersebut. Sama halnya dengan pelaksanaan shalat yang harus membutuhkan syarat Islām. Jika seseorang tersebut tidak Islām maka ia tidak boleh melakukan shalat. Tetapi jika subjek hukum tersebut adalah Islām maka shalat menjadi kewajiban yang tidak boleh ditinggalkan. Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi*, 204.

<sup>13</sup> Karena anak hanya memiliki kewajiban tertentu seperti yang dijelaskan oleh Undang Undang Perlindungan Anak No. 23 tahun 2002 tepatnya pada pasal 19.

keamanan, dan keadilan umat dalam rangka mencetak generasi yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya khususnya pada aspek *jināyah* dan *siyāsah*.

Pernyataan di muka mengindikasikan bahwa anak yang berada pada usia 18 tahun itu belum memasuki wilayah yang menjadikannya sah secara hukum untuk melakukan *taklīf* hukum. Hal itu menjadi tidak salah jika mencermati pernyataan yang ditetapkan oleh kebanyakan ‘*ulamā`* *uṣūl fiqh* yang menitikberatkan bahwa perbuatan hukum dapat dilakukan oleh subjek hukum secara penuh dan sempurna jika ia telah menginjak usia dewasa minimal ia telah *baligh* atau bermimpi bagi laki-laki dan haid bagi wanita. Alasan yang kuat untuk mempertimbangkan pernyataan itu menurut ‘*ulamā`* *uṣūl fiqh* seperti Abdul Wahab Khallaf menyatakan bahwa kriteria seseorang dapat menjadi subjek hukum harus berakal dan pada saat itu mereka secara adat telah berusia dewasa.<sup>14</sup>

Pertimbangan tersebut menjadi kuat karena menurut mayoritas ‘*ulamā`* *uṣūl fiqh* bahwa syarat seseorang dikatakan sah untuk melakukan *taklīf* hukum tidak hanya dewasa tetapi ia harus benar-benar dapat memahami dalil *taklīf* dan syarat untuk dapat memahami dalil *taklīf* itu adalah berakal sehat. Karena itu, tidak heran kalau kemudian Abdul wahab Khallaf menyatakan bahwa orang yang tidak mempunyai kemampuan untuk memahami dalil *taklīf*, dia tidak bisa mengikuti apa yang dibebankannya dan tujuannya tidak akan pernah tercapai.<sup>15</sup>

Dalam kesimpulannya Abdul Wahab Khallaf menyatakan bahwa;

<sup>14</sup> Abdul Wahab Khallāf, ‘*Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, terj., Noer Iskandar al-Barsany (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 214.

<sup>15</sup> Fatwa yang dilontarkan Abdul Wahab Khallaf tersebut diperkuat oleh al-Ghazālī dalam Kitab *al-Mustaṣfā fi ‘Ulūm al-Uṣūl*. Dalam kitab ini disebutkan bahwa seseorang yang menjadi subjek hukum itu adalah harus berakal dan tidak sah membebankan anak yang mumayyiz dan orang gila suatu perbuatan hukum. Karena mereka belum bisa memahami dengan sempurna apa yang dapat

Dengan akal seseorang dapat memahami dalil-dalil yang menunjukkan adanya pembebanan kepadanya. Karena itu, ayat atau *naṣ- naṣ* al-Qur`ān yang dibebankan kepada seorang itu dapat dipahaminya dengan baik melalui kemampuan akalnya. Akal bagi Khallaf adalah alat untuk memahami dan mengetahui sesuatu yang diinginkan seseorang. Dengan akal yang sempurna segala keinginan seseorang dapat tercapai. Ketika akal itu berupa hal yang tersembunyi dan tidak bisa dijangkau oleh indera lahir, maka *shārī* telah menghubungkan beban (*taklīf*) dengan hal yang nyata serta dapat dijangkau oleh indera. Kemampuan akal seseorang dalam menerima segala bentuk beban (*taklīf*) itu dapat diklaim dalam hukum sebagai seorang yang telah memasuki usia dewasa. Karena itu, barang siapa yang telah sampai pada kedewasaan akal tanpa ada hal-hal yang dapat mengganggu kekuatan akalnya, berarti ia telah sempurna untuk diberikan beban (*taklīf*) kepadanya. Atas dasar inilah anak-anak yang belum berada pada wilayah usia dewasa tidak bisa diberi beban (*taklīf*) karena tidak adanya akal yang menjadi alat memahami yang dibebankannya.”<sup>16</sup>

Selain itu, terdapat juga dalil *ḥadīth* yang menjelaskan tentang status anak yang tidak mendapat kedudukan yang sama dengan kondisi orang dewasa. Meskipun anak tersebut telah memiliki akal yang tidak jauh berbeda dengan kemampuan orang dewasa. Adapun petunjuk *ḥadīth* tersebut dapat memperkuat pernyataan-pernyataan *‘ulamā`uṣūl fiqh* yang telah disebutkan di atas.

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِي اللَّهِ عَنْهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : فَمِ الْقَلَمِ عَنْ ثَلَاثَةٍ : عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَخْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ (رواه أحمد).

dibebankan padanya. Sementara maksud Allah memberikan khitab kepada hambanya adalah untuk dipahaminya dan satu-satunya syarat dapat mengetahui atau memahami khitab yang berupa perintah itu adalah dewasa. Dalam tataran kesimpulannya al-Ghazali mengaskan bahwa keabsahan seseorang untuk melakukan *taklīf* hukum adalah berakal, dewasa, dan dapat memahami khitāb. Abu Ḥamid al-Ghazālī, *Mustasfā fi‘Ulūm al-Uṣūl* (Madīnah al-Munāwarah: al-Jāmi‘ah al-Munāwarah, 1413 H), 277.

<sup>16</sup> Sebagian besar Mazhab Fiqh dan *Uṣūl al-Fiqh* menyuarakan pernyataan yang sama tentang keabsahan anak melakukan tindakan hukum yang harus memiliki usia dewasa. Artinya mereka berusia sekurang-kurangnya *baligh* dan telah matang (*ar-Ruṣhd*). Karena seorang dalam kondisi ini tidak diragukan lagi tentang kepahaman dan kemampuannya melakukan tindakan hukum di mana saja berada. Fatwa ini tidak hanya dapat di lihat dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh* Abdul Wahab Khallaf namun dapat juga dilihat dalam Ibnu Qudāmah, *al-Mugni* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1405 H), X: 329.

Diangkatlah pena itu (tidak digunakan untuk mencatat amal perbuatan manusia) dari tiga orang, pertama dari orang tidur sampai dia bangun, dari kanak-kanak sampai ia jadi dewasa, dan ketiga dari orang gila sampai dia berakal.<sup>17</sup>

Dari penjelasan *hadith* itu dapat memberikan gambaran bahwa ada tiga orang yang tidak bisa mendapatkan pertimbangan dalam melakukan beban hukum jika dibebankan kepadanya, yaitu orang sedang tidur, gila, dan anak-anak. Khusus untuk anak di zaman kekanak-kanakannya, mereka tidak mempunyai keahlian melaksanakan beban pekerjaan yang akan diberikannya karena tidak mempunyai akal. Konsekuensi logis dari semua itu, anak tersebut tidak mempunyai keahlian untuk melaksanakan beban hukum yang dibebankan kepadanya. Bahkan bagi mereka tidak ada pengaruh sedikitpun dari segala yang diucapkannya dan semua yang dilakukannya. Karenanya selama subjek hukum itu masih berada pada posisi anak-anak atau orang dewasa, namun tidak mempunyai akal maka tidak akan pernah terdapat tujuan yang dikehendakinya meskipun dilakukan dengan adanya unsur kesengajaan di dalamnya.

Anak yang dimaksud dalam posisi ini menurut '*ulamā usūl fiqh* adalah anak yang berada pada wilayah *mumayyiz* ke bawah. Karena anak dalam kondisi ini nampaknya mengkonstruksi kekhawatiran mereka tersebut terhadap kemampuan anak dalam melakukan *taklīf* hukum yang dibebankan padanya.<sup>18</sup> Mereka juga mengklaim bahwa anak dalam kondisi tersebut tidak memiliki kekuatan akal bahkan tidak mampu menanggung *taklīf* hukum. Artinya jika anak yang bersangkutan melakukan akad atau transaksi maka tidak bisa ditawarkan lagi

<sup>17</sup> Lihat Ahmad, *Musnad Ahmad* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), IV:147. Lihat juga dalam riwayat lain yang matan berbeda seperti dalam riwayat Khuzaimah:1003, al-Hākim: 8169, Ibnu Hibbān: 142.

<sup>18</sup> Zaidan, *al-Wājiz fi Usūl al-Fiqh* (Bagdad: Mathbā'ah al-'ani, 1970), 74-75. Lihat juga 'Alī al-Khafīfi, *Aḥkām al-Mu'āmalat ash-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-fikr al-'Arabī, 1996), 264-265.

tentang kebatalannya. Karena di samping dapat dianggap sebagai anak-anak juga tidak memiliki kecakapan yang disebabkan oleh tidak adanya akal yang kuat untuk menyempurnakannya serta sangat diragukan dalam melakukan berbagai bentuk transaksi *mu'āmalah*.

Syarat dewasa bagi subjek hukum seperti yang telah dikemukakan para *fuqahā`* dan *'ulamā uṣūl fiqh* di atas menjadi gugur, bahkan tidak bisa dijadikan sebagai argumen kuat apabila mencermati pandangan Imām Abū Ḥanīfah yang sangat ekstrim terhadap persoalan yang sama. Karena tidak sedikit fatwa-fatwa fiqh yang dikemukakan Imām Abū Ḥanīfah berbeda sendiri, meskipun kebanyakan *'ulamā`* menetapkan persoalan yang sama dengan hasil *istinbāt* hukum yang tidak berbeda. Produk-produk hukum yang telah ditetapkan Imām Abū Ḥanīfah menyisakan respon pro dan kontra di kalangan umat. Bagi umat yang senang terhadap fatwa-fatwa Imām Abū Ḥanīfah tidak segan-segan memujanya dan memposisikan derajatnya hampir sama dengan derajat Nabi dan Rasul. Mereka juga mengklaim bahwa kitab Taurat telah menyebut-nyebut Imām Abū Ḥanīfah di dalamnya. Bahkan Nabi Muḥammad saw. sendiri menyebutkan namanya dan menganggapnya sebagai “lampu umat Muḥammad” kelak.<sup>19</sup>

Berbeda dengan umat yang menolak fatwanya, mereka tidak segan menuduhnya sebagai perusak agama, berfatwa tanpa dalil, dan tidak jarang divonis sebagai orang yang kafir. Kebencian umat terhadap fatwa fiqh yang telah diproduksi, berubah menjadi kecintaan ketika para umat itu melakukan dialog dan berdiskusi dengan beliau. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka yang

---

<sup>19</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Abū Ḥanīfah Ḥayātuhu wa `Ashruhu wa Arāuhū wa Fiqhuhu* (Mesir: Dār al-Fiqr al-`Arabi, t.t.), 7.

antipati atau kurang setuju dengan pendapat-pendapatnya bisa berbalik setelah bertemu dan berdialog secara langsung. Ketidaksetujuan terhadap pendapat Imām Abū Ḥanīfah sangat mungkin terjadi karena belum dipahaminya secara substansi gagasan beliau. Oleh karena itu, ketika segala persoalan dijelaskan dengan baik, sebagaimana yang dialami oleh Imam Auza`i yang telah menganggap beliau sebagai penyebar bid`ah di Kufah, berbalik seratus delapan puluh derajat menjadi kesan yang baik. Bahkan tidak sedikit di kalangan pembencinya menyatakan penyesalannya seperti yang dikutip Ngainun Naim “ Saya telah merendahkan orang yang banyak ilmunya dan cerdas otaknya. Kini yang saya tahu apa yang saya dengar sama sekali tidak benar, Imām Abū Ḥanīfah adalah ‘*ulamā`*’ besar.<sup>20</sup>

Salah satu dasar yang dapat menimbulkan respon pro dan kontra terhadap fatwa Imām Abū Ḥanīfah di kalangan umat adalah teknis *istinbāṭ* hukum yang telah digunakannya berbeda dengan teknis yang digunakan oleh kebanyakan *fuqahā`*. Hal ini terbukti dari semangatnya menerapkan *ra`yu* sebagai dasar ijtihad<sup>21</sup> sehingga berhasil mengistinbatkan bahwa seseorang yang melakukan transaksi *mu`āmalah* tidak harus menunggu kriteria seperti yang telah dideklarasikan oleh kebanyakan Imam Mazhab fiqh dan ‘*ulamā uṣūl al-fiqh*’ sebelumnya.<sup>22</sup> Tetapi anak yang telah menyandang *mumayiz* dan berakal dapat dianggap sah untuk melakukan transaksi *mu`āmalah* baik bersifat ringan maupun

<sup>20</sup> Ngainun Naim, *Sejarah Pemikiran Hukum Islam Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Teras, 2009), 83.

<sup>21</sup> Contoh semangatnya terhadap kebebasan berpikir. Ia sering memberikan kesempatan kepada para sahabatnya untuk mengajukan keberatan terhadap hasil pikirannya. Lihat Abdullah Muṣṭafa al-Maraghi, *Fath al-Mubīn fī Tabaqāt Uṣūliyyīn*, terj., Husen Muhammad (Yogyakarta: LKPSM031, 2001), 72-73. Harun Nasution, *Islām Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UIP, 1986), II, 12-15. Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, LsiK, 1996), 148-149.

<sup>22</sup> Kāmil Mūsa, *Aḥkām al-Mu`āmalat* (Bairut: Muasasah al-Risālah, t.t), 68.

berat.<sup>23</sup> Lebih jauh dijelaskan oleh Imām Sharakhshi dengan mengutip pendapat Imām Abū Ḥanīfah, yaitu;

Semua perintah maupun larangan Allah, wajib hukumnya untuk dilaksanakan atau tidak dilaksanakan oleh subjek hukum jika ia sempurna akal pikirannya. Dengan perantaraan akal itu, subjek hukum dapat memilih dengan bebas perkara yang membawanya kepada keselamatan dunia maupun akhirat. Pada hakekatnya hukum *shara`* dapat ditegakkan dengan sempurna oleh subjek/pelaku hukum jika ia termasuk orang yang tidak hanya *baligh* secara fisik tetapi ia juga *baligh* akalnya. Setiap orang yang telah berusia *mumayyiz* sampai berusia *mukallaf* harus memiliki akal yang sempurna karena dengan semua itu seseorang mampu mengetahui dalil *taklīf* serta dapat mempertanggungjawabkan *taklīf* hukum yang dibebankan kepadanya. Jika seseorang telah memiliki akal sempurna, maka mereka dapat dikatakan mampu melaksanakan beban hukum meskipun mereka masih dalam kondisi anak (*ṣabiy*). Karena anak (*ṣabiy*) yang sudah berakal dapat dibenarkan keimanannya kepada Allah dan segala perbuatannya dapat dipertimbangkan secara hukum.<sup>24</sup>

Pernyataan Imām Abū Ḥanīfah ini nampaknya berbanding terbalik dengan pendapat kebanyakan *fuqahā`* seperti Imām Mālik, Imām Syafi`i, Aḥmad bin Hambal yang menetapkan tidak sah bagi seorang anak yang masih usia kanak-kanak melakukan transaksi *mu`āmalah* baik yang bersifat ringan maupun berat. Dengan demikian, pernyataan unik yang telah dilontarkannya itu menjadi dasar kongkrit untuk diklaim bahwa pemahannya sangat jauh berbeda dengan pendapat-pendapat jumuhur *‘ulamā* mazhab fiqh maupun *‘ulamā uṣūl al-fiqh*.

Keunikan fatwa yang telah dilontarkan oleh Imām Abū Ḥanīfah tidak terhenti pada pembahasan mengenai kriteria subjek hukum di atas, tetapi lebih

<sup>23</sup> Dalam kasus *mu`āmalah* anak sebagai subjek hukum tidak dibatasi sedikitpun dengan jumlah usia yang disandangnya baik dia melakukan *mu`āmalah* yang berat maupun ringan. Karena syaratnya seperti yang ditetapkan oleh banyak *‘ulamā`* bahwa batas usianya ditentukan dengan balighnya dan tidak memiliki kelainan mental. Hal tersebut dapat diungkap oleh Zaenudin Ibrāhim dalam kitab *al-Ashbāh wa An-Nazāir* sebagai berikut;

وَالْفَقْهُ يَطَّلِقُ نَوَاصِيءَ مَنْ لَمْ يَلْمُغْ، وَهُوَ فِي الْأَحْكَامِ أَلْيَنُ عَرَاةِ أَنْسَامٍ : الْأَوَّلُ : مَا لَا يُعْزِيهِ إِلَّا مَا بَلَغَ، بِإِلَّا خِلَافِ ذَلِكَ فِي الْفِكَالِ بِالْمَشْرُوعِيَّةِ :  
فَالْوَجِبَاتِ وَالْحُكْمَاتِ وَالْحُدُودِ . وَالصَّغِيرَاتِ : أَيْ تُؤَدِّي ، وَالصُّوْحُ وَالْوِلَايَاتِ . وَتَنْتَهِي عَنْ الْعُقُولِ .

Lihat Zaenuddin Ibrahim al-Ḥanafī, *al-Ashbāh wa An-Nazāir* (Kairo: Dār al-Fikr, 1998), 221-223.

<sup>24</sup> As-Sarakhsi al-Ḥanafī, *Uṣūl al-Sarakhsi* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1993), 341.

menyentuh ranah substansial yang wajib ada dalam transaksi *mu'āmalah*. Karena kebanyakan *fuqahā`* menetapkan bahwa rukun sebuah transaksi *mu'āmalah* adalah *`akidain* (pelaku transaksi), *sigat* (ijab dan qabul), dan *ma`kūd fih* (objek transaksi). Namun Imām Abū Ḥanīfah tidak menjadikan subjek transaksi sebagai rukun sebuah transaksi, tetapi sebagai *sharat nafāz* (sharat keabsahan transaksi). Lebih jauh ia mendeklarasikan bahwa rukun transaksi *mu'āmalah* itu tidak harus selengkap pandangan mayoritas mazhab fiqh di atas,<sup>25</sup> tetapi dengan ijab qabul saja semua transaksi dapat dilaksanakan dengan sempurna. Menurutnya bahwa subjek dan objek hukum sudah terakomodir dalam pernyataan ijab dan qabul.<sup>26</sup>

Pandangan Imām Abū Ḥanīfah tersebut berseberangan dengan pendapat para *fuqahā`* lainnya. Imām Mālik menetapkan subjek hukum menjadi rukun yang pertama setelah *ma`qūd `alaih* dan *ṣighat*. Tiga rukun tersebut tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, ibarat mata rantai yang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya. Jika salah satunya tidak ada maka dapat dipastikan transaksi yang dilakukannya menjadi batal. Selanjutnya keberadaan subjek hukum tetap eksis dalam proses pelaksanaan transaksi *mu'āmalah* ketika pendapat Imām Mālik ini diperkuat oleh pendapat dua Imām lainnya, yaitu Imām Syafī'i dan Imām Hambali. Keduanya menetapkan bahwa rukun-rukun transaksi atau akad *mu'āmalah* adalah tiga, yaitu subjek hukum (*`Āqidain*), objek akad/transaksi *ma`qūd `alaih*, dan *ṣighat*.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Az-Zarqā', *al-Fiqh al-Islām fi Thaubihī al-Jadīd* (Damaskus: Matābi` Alifba` al-Adīb, 1967-1968), jilid I, 312. Lihat juga Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*, cet. ke 3 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), IV:94. Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Shari`ah, Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Mu`āmalah* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 95.

<sup>26</sup> Ibnu Hammam al-Hanafī, *Fathu al-Qadīr* (Bairut: Dar al-Fikr, 1397 H), Juz II, 247.

<sup>27</sup> As-Sharbini, *Mughnī al-Muhtāj* (Mesir: al-Halabi, 1377H), Juz II, 3.

Dalam aturan hukum Islam, subjek hukum merupakan unsur sentral yang menyebabkan terjadinya transaksi *mu'āmalah* antara satu orang dengan orang lain. Selanjutnya motivasi adanya objek transaksi dan saling membutuhkan antar sesama manusia merupakan dasar pokok yang menyebabkan munculnya aktivitas ijab dan qabul. Dengan demikian, persoalan subjek hukum sangat urgen untuk membentuk ijab dan qabul yang berimplikasi terhadap sah dan batalnya suatu transaksi *mu'āmalah*. Misalnya pernyataan yang ditetapkan oleh Imām Syafī'i. Menurutnya bahwa tidak sah hukum jual beli atau berbagai bentuk kegiatan transaksi *mu'āmalah* tanpa disertai dengan ijab dan qabul. Setiap ucapan ijab dan qabul mengandung makna pengungkapan rasa setuju subjek hukum, yaitu seorang pedagang dan pembeli dalam melakukan transaksi.<sup>28</sup>

Pernyataan yang telah dilontarkan oleh sebagian *'ulamā'* mazhab fiqh di atas, dapat diperkuat lagi dengan ketentuan fiqh *mu'āmalah* yang mensyaratkan bahwa subjek hukum merupakan unsur pokok sekaligus sebagai alat untuk memprosentasikan perasaan suka rela antar kedua belah pihak yang melakukan transaksi *mu'āmalah*. Dengan demikian, pendapat *'ulamā'* ini memberikan kejelasan bahwa subjek hukum merupakan perkara yang tidak boleh dinafikan dalam transaksi *mu'āmalah*. Segala aktivitas transaksi dapat terlaksana jika terdapat subjek hukum telah melengkapi syarat yang telah ditentukan. Dalam hal ini ad-Daḥlawī menyatakannya dalam kitab al-Musāwa tentang keberadaan subjek

---

<sup>28</sup> Ijab dan qabul merupakan prosentasi dari semangat dua belah pihak atau subjek hukum untuk melakukan aktivitas yang melahirkan hak dan kewajiban. Hal itu bisa terjadi, jika persyaratan yang telah ditentukan kedua belah pihak telah disetujui dengan sempurna baik akadnya, objek akadnya tidak diragukan, kuantitas, dan kualitasnya. Imam Ahmad bin Idris as-Shafī'i, *al-Risalah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 325.

hukum yang harus saling merelakan antar satu dengan lainnya. Persyaratan tersebut sangat jelas seperti yang telah diungkannya berikut ini.

يَشْتَرُ فِي كُلِّ عَقْدٍ أَنْ يَكُونَ بِتَرَاضِي لِّلْعَاقِلَيْنِ وَأَنْ لَا يَكُونَ عَقْدًا عَلَى الْبَاطِلِ

Disyaratkan dalam setiap jual beli adanya saling menerima di antara subjek hukum (pelaku akad) yang melakukan akad, dan akad tidak dilakukan dengan cara yang batal.<sup>29</sup>

Pendapat Imām Abū Ḥanīfah tersebut sangat bertolak belakang dengan pandangan jumhur ‘*ulamā*’ mazhab. Karena subjek hukum bagi jumhur ‘*ulamā*’ merupakan perwujudan rasa suka sama suka antara subjek hukum. Misalnya Imām Syafi’i memberikan fatwa melalui kitab fiqhnya bahwa tidak sah jual beli tanpa dilakukan oleh subjek hukum. Pendapat ini dapat diperkuat dengan argumen Imām al-Maḥalli yang menyatakan bahwa transaksi apapun yang dilakukan oleh seseorang hukumnya tidak sah tanpa adanya subjek hukum yang memprosentasikan ijab dan qabul. Begitu juga dalam kitab *al-wiqāyah* dijelaskan bahwa jual beli sah dilakukan oleh subjek hukum dengan cara ijab dan qabul tetapi harus dengan menggunakan *fi’il māḍī* (kata lampau).<sup>30</sup> Selain itu, diperkuat lagi dengan gagasan Imām Māliki dan Imām Hambali yang menolak keras transaksi jual beli tanpa dipraktekkan oleh subjek hukum. Lebih jauh ia menyatakan bahwa subjek hukum yang memprosentasikan ijab qabul harus tetap ada meskipun dilakukan dengan cara lain yang bisa dipahami oleh kedua belah pihak yang sedang melakukan transaksi *mu‘āmalah*.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Al-Dihlawi, *al-Musawwa* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), 3.

<sup>30</sup> Ibid., 3.

<sup>31</sup> Ibnu Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 149. Lihat juga az-Zuhaili, *Fiqh*, 99.

Persoalan konrtoversial terus ditonjolkan kembali oleh Imām Abū Ḥanīfah pada masa berikutnya. Realitas ketetapan hukum yang telah ditetapkannya tidak sedikit berbanding terbalik dengan pernyataannya, misalnya menetapkan usia *mukallaḥ* tidak sesuai dengan ketetapan sebelumnya. Hal ini dapat diperoleh dari berbagai literatur fiqhnya Imām Abū Ḥanīfah dan karangan murid-muridnya sebagai pengikut setia. Menurutny bahwa dewasa tidaknya seseorang diukur dari usianya yang telah genap 18 tahun dan memasuki 19 tahun.<sup>32</sup> Sementara dalam kitab-kitab fiqh maupun *uṣūl al- fiqh* yang sealiran menjelaskan bahwa anak yang sudah *mumayiz* dan berakal dapat dengan sempurna melakukan transaksi *mu'āmalah*.<sup>33</sup>

Bertitik tolak dari paparan persoalan di atas, terlihat bahwa seluruh pernyataan yang telah dilontarkan Imām Abū Ḥanīfah sangat bertolak belakang dengan pendapat kebanyakan Imām Mazhab. Khususnya dalam menetapkan kriteria subjek hukum terutama anak yang belum *baligh* atau belum dewasa tidak dianggap sah dalam melakukan transaksi *mu'āmalah*. Tetapi pendapat mayoritas Imam Mazhab itu menjadi tertolak jika memperhatikan pernyataan yang dilontarkan oleh Imām Abū Ḥanīfah. Begitu juga, keteguhan pendiriannya dalam menafikan subjek hukum yang selama ini telah ditetapkan sebagai unsur pokok dalam transaksi *mu'āmalah* oleh mayoritas Imam Mazhab. Selanjutnya, keunikan pernyataan Imām Abū Ḥanīfah nampak dipermukaan ketika ia tidak konsisten dengan ketetapan hukumnya. Di satu sisi ia membolehkan anak yang *mumayyiz*<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Ibnu al-Jauzi, *at-Taḥqīq fi Aḥādīth al-Khilāf* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415 H), 203.

<sup>33</sup> Musa, *Aḥkām*, 66.

<sup>34</sup> Anak yang *Mumayyiz* ialah anak yang sudah mencapai usia mengerti tentang akad transaksi secara keseluruhan dia mengerti maksud kata-kata yang diucapkannya, bahwa membeli itu

yang berakal untuk melakukan transaksi *mu'āmalah* tetapi di sisi lain ia menetapkan bahwa keabsahan transaksi *mu'āmalah* yang dilakukan oleh subjek hukum itu dapat ditentukan dengan usianya yang sudah menginjak 18 tahun bagi wanita dan 19 tahun bagi laki-laki. Semua persoalan ini menjadi pendorong minat serta semangat yang kuat bagi peneliti untuk melakukan pengkajian serta analisa mendalam tentang metodologi yang digunakan Imām Abū Ḥanīfah dalam *istinbat* hukum terhadap kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam melakukan transaksi *mu'āmalah* serta kontribusinya bagi pengembangan hukum Ekonomi Syari'ah.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Subjek hukum (*maḥkûm 'alaih*) merupakan unsur yang sangat menentukan sah batalnya perbuatan hukum (*maḥkûm fih*) bahkan dapat menafikannya sama sekali. Buktinya dapat dicermati dari berbagai ranah hukum yang tidak bisa menafikan subjek hukum seperti *'ibādah*, *siyāsah*, *mu'āmalah*, *jināyah*, *munākahat*, dan *mawāriṭh*. Karena semua ranah ini dapat terlaksana dengan sempurna jika subjek hukumnya telah memiliki syarat yang sempurna. Tetapi seiring dengan perkembangan zaman dan lokalitas yang berbeda dapat mengkonstruksi syarat subjek hukum harus beradaptasi dengan semangat perkembangan zaman itu.

---

menerima barang, sedang menjual itu memberikan barang dan juga ia menegerti tentang rugi dan beruntung, biasanya usia anak itu sudah genap 7 (tujuh) tahun. Jadi kalau masih kurang dari tujuh tahun maka anak itu hukumnya belum *mumayyiz*, walaupun ia mengerti tentang istilah-istilah menjual dan membeli, sebaliknya kadang-kadang anak malahan sudah lebih tujuh tahun umurnya tetapi masih belum mengerti tentang jual beli dan sebagainya. Lihat Zakariya Ahmad Al-Barry, *Al-Aḥkām al- Aulād*, alih bahasa Chadidjah Nasution, *Hukum Anak-anak dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1997, 113.

Ranah hukum *mu'āmalah* merupakan salah satu ranah yang dapat dijadikan proyek ijtihad oleh *fuqahā`* dalam memproduksi hukum yang lebih dinamis dan fleksibel.<sup>35</sup> Karena itu, tidak ironis kalau kemudian bermunculan masalah yang dapat membuka kran kebebasan untuk dilakukannya ijtihad di dalamnya seperti identitas subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* yang tidak habis-habisnya untuk dilakukan sebuah pengkajian. Apalagi bersentuhan dengan perbedaan yang dimunculkan oleh mayoritas Imam Mazhab dengan pernyataan yang dideklarasikan oleh Imām Abū Ḥanīfah terkait dengan kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* setidaknya dapat melahirkan masalah unik untuk dilakukan pengkajian. Adapun masalah dimaksud adalah sebagai berikut;

1. Bagaimana kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* menurut Imām Abū Ḥanīfah?
2. Bagaimana metodologi *istinbat* hukum yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah*?
3. Bagaimana kontribusi pemikiran *istinbat* hukum Imām Abū Ḥanīfah tentang anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* terhadap perkembangan hukum Islam?

---

<sup>35</sup> Untuk mengukur sejauhmana fleksibilitas dari hukum *mu'āmalah* adalah ketetapanannya selalu berubah-ubah mengikuti situasi dan kondisi zaman yang mengitarinya. Hal ini memberikan implikasi yang sangat berarti bagi para mujtahid untuk mengklaim ijtihad tetap terbuka sepanjang zaman. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, ter. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 38. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Pakistan, Islamabad: Islamic Research Institute, 1965), 149.

4. Bagaimana pandangan Imām Abū Ḥanīfah tentang kriteria umum subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah*?
5. Bagaimana kriteria anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* menurut Imām Abū Ḥanīfah?
6. Apa saja jenis transaksi *mu'āmalah* yang dijadikan Imām Abū Ḥanīfah sebagai sasaran *istinbāṭ* hukum anak sebagai subjek hukum?
7. Mengapa subjek hukum dinafikan oleh Imām Abū Ḥanīfah dalam transaksi *mu'āmalah*?
8. Bagaimana perkembangan *istinbāṭ* hukum yang digagas Imām Abū Ḥanīfah tentang anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah*?

Dari beberapa indentifikasi masalah di atas, penelitian ini lebih difokuskan pada subjek hukum yang terdapat pada transaksi *mu'āmalah* seperti item pertama, kedua, dan ketiga sebagaimana dirumuskan pada rumusan masalah berikut. Pilihan ini dilakukan karena menurut peneliti sangat unik untuk dikaji. Persoalannya terdapat pernyataan Imām Abū Ḥanīfah yang kontradiktif dengan pandangan kebanyakan Imam Mazhab terutama dalam mengistinbat kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* sehingga diharapkan dapat terungkap kajian mengenai produk *istinbat*, metode kajian, dan kontribusinya bagi pengembangan hukum Islam.

### **C. Rumusan Masalah**

Bertitik tolak dari indentifikasi masalah di atas, maka masalah pokok dari penelitian ini dapat dirumuskan dalam bentuk rumusan masalah, agar tujuan dari

penelitian yang dilakukan lebih sistematis dan tidak bias. Adapun rumusan masalah yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana kedudukan anak sebagai subjek hukum menurut Imām Abū Ḥanīfah dalam transaksi *mu'āmalah*?
2. Bagaimana metode *istinbāṭ* hukum Imām Abū Ḥanīfah terhadap kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah*?
3. Bagaimana kontribusi *istinbāṭ* hukum Imām Abū Ḥanīfah tentang penetapan kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* terhadap pengembangan hukum Islam?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah mencoba mendeskripsikan, menggali, menjelaskan, dan menganalisis kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* menurut Imām Abū Ḥanīfah. Tujuan dimaksud dalam penelitian ini dapat dijelaskan secara rinci di bawah ini:

1. Menemukan kedudukan kedudukan anak sebagai subjek hukum menurut Imām Abū Ḥanīfah dalam transaksi *mu'āmalah*.
2. Menemukan metode *istinbāṭ* hukum Imām Abū Ḥanīfah terhadap kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah*.
3. Menemukan kontribusi *istinbāṭ* hukum Imām Abū Ḥanīfah tentang penetapan kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah* terhadap pengembangan hukum Islam.

### **E. Signifikansi Penelitian**

Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat menjadi pengembangan khazanah keilmuan serta intelektualitas progresif bagi peneliti dan akademisi, terutama bagi mereka yang memiliki semangat untuk meneliti dan mengkaji bidang *mu'āmalah* kontemporer. Begitu juga dengan beberapa aspek lainnya karena masih banyak persoalan yang bisa digali dari bahasan ini melalui perspektif yang berbeda.

Adapun manfaat secara praktis diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pemerhati hukum ekonomi syari'ah terkait dengan unsur-unsur penting di dalamnya, termasuk kedudukan anak sebagai subjek hukum (*'ākidain*) dalam berbagai bentuk transaksi *mu'āmalah*. Begitu juga hasil penelitian ini diharapkan menjadi salah satu inspirator bagi penegak hukum atau hakim di Pengadilan Agama terutama dalam menyelesaikan kasus hukum ekonomi syari'ah baik yang bersumber dari perdagangan syari'ah, gadai syari'ah, asuransi syari'ah, pengelolaan BAZIS, wakaf, dan kegiatan transaksi *mu'āmalah* lain yang melibatkan anak sebagai pelaku transaksi atau subjek hukum.

### **F. Penelitian Terdahulu**

Fenomena kajian tentang subjek hukum telah banyak mengkonstruksi perhatian para cendekiawan, akademisi, dan *'ulamā'*. Buktinya dapat diperhatikan lewat berbagai fiqh *mu'āmalah* baik klasik maupun kontemporer. Dalam tradisi fiqh disebut *'ākid* atau *muta'āqidain* sementara dalam *uṣūl al-fiqh* lazim disebut sebagai *maḥkūm 'alaih*. Semua kitab fiqh *mu'āmalah* dapat dipastikan dalam pengkajian subjek hukum menjadi bahasan yang sangat inti, baik yang terkait

dengan kajian pemikiran Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Mazhab lainnya. Khusus kajian yang membahas tentang identitas, pemikiran, metodologi *istinbāt* hukum Imām Abū Ḥanīfah dapat dijadikan sebagai karya terdahulu, seperti yang akan dijelaskan berikut.

Buku yang ditulis oleh Abū Zahrah yang berjudul Abū Ḥanīfah *Ḥayātuhu wa ashruhu wa Arā`uhu wa Fiqhuhu*. Dalam buku ini dijelaskan secara panjang lebar tentang biografi historis tentang kehidupan Imām Abū Ḥanīfah mulai dari riwayat hidup, realitas sosial politik di masa ia hidup, dan perkembangan hukum Islam di zamannya. Selain itu, isi buku ini menjelaskan tentang pemikiran-pemikiran Imām Abū Ḥanīfah terkait dengan pemikiran teologinya sampai pada pemikiran fiqhnya. Kesimpulan buku ini pada dasarnya memberikan tawaran serta informasi penting tentang pemikiran Imām Abū Ḥanīfah yang menerapkan *ra`yu* sebagai alat untuk menjawab persoalan-persoalan keagamaan. Kajian buku ini cukup memberikan inspirasi terhadap pembaca terkait dengan urgensi akal sebagai *istinbāt* hukum, namun patut di sayangkan karena tidak sedikitpun dari kajiannya mengkaji tentang subjek hukum, apalagi kajiannya tidak ada sama sekali berkaitan dengan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*.<sup>36</sup>

Selain itu, karya Nahdlatul Falah yang berjudul pemikiran hukum Islam Imām Abū Ḥanīfah. Penelitian ini mengkaji secara panjang lebar tentang produk-produk pemikiran Imām Abū Ḥanīfah mulai dari aspek teologis sampai pada pemikiran fiqhnya. Selain itu, penelitian ini berhasil mengungkap epistemologi yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan hukum. Begitu juga,

---

<sup>36</sup> Zahrah, *Abū Ḥanīfah*, 390.

diungkap tentang urgensi metode *ra`yu* sebagai alat Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan berbagai persoalan dalam kehidupan beragama.<sup>37</sup> Penelitian yang dilakukan Nahdlatul Falah ini tidak jauh berbeda dengan penelitian yang dilakukan sekarang, karena sama-sama membahas tentang pemikiran dari Imām Abū Ḥanīfah. Letak perbedaannya dengan penelitian ini adalah pada fokus kajiannya. Nahdlatul Falah lebih fokus pada pemikiran Imām Abū Ḥanīfah secara umum tanpa menyinggung produk pemikiran Imām Abū Ḥanīfah tentang subjek hukum. Sedangkan penelitian ini lebih difokuskan pada analisis produk pemikiran Imām Abū Ḥanīfah tentang kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*.

Penelitian yang tidak jauh berbeda dengan penelitian di muka, adalah penelitian yang ditulis oleh Muhammad Burhanudin tentang akad nikah dengan lafaz hibah, studi analisi pemikiran Imām Abū Ḥanīfah. Penelitian ini berawal dari kegelisahan akademis yang dialami oleh peneliti. Pandangan Imām Abū Ḥanīfah sangat berbeda dengan pandangan mayoritas Imām Mazhab. Dengan pendekatan *uṣūl al-fiqh* Burhanudin menghasilkan penelitian bahwa alasan kuat Imām Abū Ḥanīfah membolehkan akad nikah dengan menggunakan *lafaz* hibah adalah suatu bentuk transaksi alih kepemilikan, apalagi objek kepemilikan itu adalah benda maka tidak ada alasan untuk tidak membolehkan *lafaz* hibah sebagai akad yang sah untuk nikah. Hasil analisis metodologi Burhanudin terhadap penelitiannya adalah Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan hukum tentang *lafaz* nikah ini lebih menggunakan pendekatan rasional dalam menganalisa teks hukum Islam yang

---

<sup>37</sup> Nahdlatul Falah, “*Pemikiran Hukum Islam Imām Abū Ḥanīfah*” (“Tesis”-- UIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 2004), 156.

berkaitan dengan hukum *lafaz* nikah ini.<sup>38</sup> Penelitian Burhanudin ini sangat berbeda fokus kajiannya dengan kajian yang dilakukan oleh penelitian ini meskipun sama-sama mengkaji seputar transaksi yang dilakukan oleh subjek hukum dari pemikiran Imām Abū Ḥanīfah.

Bahasan tentang pemikiran Imām Abū Ḥanīfah tidak surut dibahas oleh akademisi maupun peneliti. Penelitian yang cukup baru dilakukan oleh Novi Ulfatin dengan judul homoseksual menurut Imām Abū Ḥanīfah, studi mengenai *istinbāt* hukum. Peneliti berhasil mengungkap pandangan Imām Abū Ḥanīfah tentang *istinbāt* hukum tentang homoseksual. Imām Abū Ḥanīfah menyepakati pendapat jumuhur '*ulamā*' tentang keharaman homoseksual menurut *shara'*, namun berbeda pendapat dalam menetapkan hukuman bagi pelakunya. Dengan menggunakan pendekatan *ra'yu* Imām Abū Ḥanīfah menyatakan bahwa homoseksual hanya dapat dikenakan *ta'zīr*, bukan *ḥad*. Selain itu, terdapat beberapa hikmah dalam penetapan sanksi hukum *ta'zīr*, yaitu penetapan *ta'zīr*, bagi pelaku homoseksual sesuai dengan kemudharatan, memberikan kesempatan untuk bertaubat, memperbaiki akhlak pelakunya, hukuman *ta'zīr*, lebih fleksibel karena hakim dapat menetapkan *ta'zīr*, berupa jilid, rajam, penjara atau bunuh.<sup>39</sup>

Pemikiran Imām Abū Ḥanīfah menjadi perbincangan menarik ketika muncul penelitian yang dilakukan oleh Agus Aditoni tentang pandangan teologi Imām Abū Ḥanīfah. Peneliti berhasil menemukan konstruksi teologi Imām Abū Ḥanīfah, yaitu al-Qur`ān sebagai kalam Allah bukan makhluk, *qaḍā'* sebagai ketetapan Tuhan dengan wahyu *ilāhī*, iman sebagai pengakuan lisan (*taqrīr*)

<sup>38</sup> <http://digilib.uin-suka.ac.id/1602/>

<sup>39</sup> *Ibid.*, 4850/

dibenarkan oleh hati (*taṣdīq*), pelaku dosa tidak disebut sebagai kafir dan tidak bisa dikeluarkan dari iman, dan syafa'at dibenarkan adanya oleh Imām Abū Ḥanīfah pada hari kiamat. Penelitian yang dilakukan Agus Aditoni ini berbeda dengan penelitian yang dilakukan peneliti saat ini. Perbedaannya terletak pada aspek epistemologi keilmuan yang dilakukan oleh Imām Abū Ḥanīfah.<sup>40</sup> Peneliti sebelumnya mengupas bangunan epistemologi teologi Imām Abū Ḥanīfah, sedangkan penelitian yang dilakukan sekarang terkait dengan epistemologi hukum Islam Imām Abū Ḥanīfah terkait dengan kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*.

Penelitian yang terkait dengan pemikiran Imām Abū Ḥanīfah terus diminati oleh kalangan akademisi. Salah satu kajian yang cukup menarik perhatian akademisi adalah sebuah artikel yang berjudul “analisis pendapat Imām Abū Ḥanīfah tentang dibolehkannya tayamum sebelum masuk waktu shalat”. Dengan menggunakan metode kajian *uṣūl al-fiqh*, kajian ini menyimpulkan bahwa kebolehan melakukan tayamum sebelum masuk waktu shalat menurut Imām Abū Ḥanīfah adalah didasarkan pada beberapa faktor. Faktor pertama adalah tidak memberatkan; kedua, orang bisa terhindar dari ketinggalan shalat sebab tidak perlu menunggu masuknya waktu shalat; ketiga, dapat menjaga waktu shalat. Adapun metode *istinbāt* hukum yang digunakan Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan keabsahan tayammum sebelum masuk waktu shalat adalah *istiḥsān* dan *qiyās*.<sup>41</sup> Artikel ini memiliki relevansi dengan kajian dilakukan oleh peneliti,

---

<sup>40</sup> Agus Aditoni, “*Pandangan Teologi Abu Hanifah*” (“Disertasi”-- IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2011), xlvi.

<sup>41</sup> Artikel dikutip tanggal 6 Mei 2014 pada <http://perahujagad.blogspot.com/2012/06/analisis-pendapat-abu-hanifah-tentang.html>.

karena sama-sama mengkaji kerangka metodologi yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah dalam memproduksi hukum Islam. Bedanya tercatat pada sisi fokus kajian serta produk hukum Islam yang dihasilkan. Kajian sebelumnya fokus pada analisis metodologi yang digunakan Imām Abū Ḥanīfah tentang keabsahan tayammum sebelum masuk waktu shalat, sedangkan penelitian yang dilakukan oleh peneliti sekarang adalah fokus pada metodologi *istinbāṭ* hukum yang digunakan Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu'āmalah*.

Adapun artikel yang ditulis oleh Muhammad Nasuha setidaknya sedikit memperkuat sisi orisinalitas dari penelitian ini. Dimana artikel yang telah ditulisnya tidak kalah menariknya dari penelitian dan kajian sebelumnya. Artikel itu mencoba mengetengahkan pemikiran teologi Imām Abū Ḥanīfah . Dengan pendekatan fenomenologis. Muhammad Nasuha berhasil mengungkap bahwa pemikiran theologi yang telah dibangun oleh Imām Abū Ḥanīfah menjadi dasar pemikiran Mazhab *Maturidiyah* yang telah diperluas oleh Imām Abū Manshūr Al-Maturidi. Konsep teologinya yang paling menonjol adalah rumusannya tentang iman sehingga menimbulkan polemik di kalangan para '*ulamā*'. Bahkan ada yang menuduhnya sebagai seorang *murji'ah* gara-gara rumusan imannya itu. Bagi pembelanya beliau memang seorang *murji'ah* namun *murji'ah sunnah* bukan *murji'ah ghullat*.<sup>42</sup> Kesimpulan artikel ini hanya membongkar aspek pemikiran teologis serta kontribusinya bagi '*ulamā*' teologis berikutnya, sedangkan

---

<sup>42</sup> Mohammad Nasuha, "Pemikiran Teologi Imām Abū Ḥanīfah" dalam Jurnal Teologia Volume 16, Nomor 2, Juli 2005.

penelitian ini lebih fokus pada pemikiran hukum Islam Imām Abū Ḥanīfah terkait dengan kedudukan anak sebagai subjek hukum.

Artikel yang tidak kalah menariknya untuk dijadikan sebagai kajian terdahulu dalam penelitian ini adalah artikel yang telah ditulis oleh Mohammad Anuar Mamat tentang *scholarship of Imām Abū Ḥanīfah al-Nu'man in education*. Motivasi Anuar Mamat dalam menulis artikel ini didasarkan pada kegelisahannya terhadap sempitnya wawasan akademisi, peneliti, dan cendekiawan muslim dalam melihat sosok Imām Abū Ḥanīfah tentang ketokohnya. Kebanyakan dari kalangan mereka melihat serta mengkaji Imām Abū Ḥanīfah dari sisi teologi dan kepakarannya dalam hukum Islam saja, padahal pemikiran Imām Abū Ḥanīfah dapat dikaji melalui aspek yang berbeda seperti pendidikan. Dengan pendekatan historis yang digunakan Anuar Mamat berhasil mengeksplorasi kepakaran Abu Hanifah dalam bidang pendidikan yang ditandai dengan penjelasan tentang tujuan pendidikan yang dikemukakan Imām Abū Ḥanīfah, yaitu memperoleh ilmu, kesadaran, dan meningkatkan kualitas amal saleh.<sup>43</sup> Keberhasilan Anuar Mamat dalam mengkaji ketokohan Imām Abū Ḥanīfah dalam bidang pendidikan ini setidaknya dapat menguak sisi lain kajiannya dengan penelitian ini.

Selain itu, terdapat sebuah kajian artikel dari jurnal yang semakin mempertajam perbedaan dengan penelitian yang dilakukan peneliti saat ini. Artikel tersebut telah ditulis oleh Mif Rohim Noyo Sarkuna dan Shereeza Mohamed Saniffa tentang *Analysis on the Thoughts of Imām Abū Ḥanīfah and Imam Syafi'i on the Ijtihad Method for Shuqūq Instrument*. Dalam kajiannya kedua

---

<sup>43</sup> Mohammad Anuar Mamat, *scholarship of Imām Abū Ḥanīfah al-Nu'man in education*, dalam *Journal al-Tamaddun Bil.* Vol. 8. No., v., 2013, 1-13.

akademisi tersebut menggunakan pendekatan *uṣūl al-fiqh* sehingga dapat menemukan bahwa Imām Abū Ḥanīfah dan Imam Syafi`i melegalkan *shuqūq* sebagai instrumen keuangan dalam perbankan Islam. Adapun metodologi yang digunakan Imām Abū Ḥanīfah untuk melegalkannya adalah metode *istiḥsān* sedangkan Imam Syafi`i menggunakan teori *takhṣiṣ* atau pendekatan tekstual. Menurut analisa metodologis kedua akademisi di atas bahwa hakekat metodologi yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan kebolehan *shuqūq* itu adalah sama, meskipun nampak di permukaan berbeda.<sup>44</sup>

Sementara itu, penelitian yang membahas tentang anak cukup banyak dilakukan oleh akademisi dan peneliti. Penelitian yang sangat mirip dengan penelitian yang dilakukan peneliti saat ini adalah penelitian yang telah dilaksanakan oleh Inayatul Mardiyah dengan judul jual beli oleh anak belum dewasa menurut hukum Islam dan hukum perdata. Peneliti berhasil menemukan persamaan antara hukum Islam dengan KUH Perdata dalam masalah jual beli oleh anak belum dewasa. Anak yang belum dewasa tidak dibolehkan melakukan suatu perjanjian, yakni jual beli barang berharga. Menurut kebanyakan ‘*ulamā`*’ jual beli oleh anak belum dewasa boleh dilakukan asal anak tersebut sudah *mumayyiz* dan ada izin dari walinya, sedangkan menurut KUH Perdata dengan menghubungkan hubungan antara pasal yang satu dengan pasal yang lainnya, anak belum dewasa berada di bawah pengawasan seorang wali dalam bertindak Hukum keperdataan.<sup>45</sup> Penelitian ini memiliki titik perbedaan dengan penelitian yang dilakukan peneliti

---

<sup>44</sup> Mif Rohim Noyo Sarkuna dan Shereeza Mohamed Saniffa, *Analysis on the Thoughts of Imām Abū Ḥanīfah and Imam Syafi`i on the Ijtihad Method for Sukuk Instrument* dalam jurnal Jurnal Teknologi, Social Sciences No. 62 Vol. 1, 2013, 17–24.

<sup>45</sup> <http://digilib.uin-suka.ac.id/4905/>

sekarang, meskipun sama-sama membahas tentang anak sebagai subjek hukum transaksi. Bedanya hanya pada fokus analisis. Penelitian sebelumnya menganalisis seputar produk hukum yang ditetapkan oleh seluruh Imām Mazhab. Sedangkan penelitian sekarang ini fokus pada analisis kedudukan serta metodologi *itinbāt* hukum Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan anak sebagai subjek hukum.

Terkait dengan anak, Wahbah Al-Zuhaili juga menulis buku tentang *Aḥkām al-Awḷād al-Nātijīn `an al-Zinā*. Dalam buku ini Al-Zuhaili memberikan kesimpulan dengan sikap netral dimana status anak yang diperoleh dari hasil zina tidak jauh berbeda dengan pendapat-pendapat *ūlamā`* klasik yang menitikberatkan pada anak ibunya. Tetapi karena melihat kondisi dunia semakin modern dan canggih dengan memeriksa anak tersebut melalui teknis pemeriksaan medis yang canggih seperti tes DNA, maka anak tersebut tetap menjadi anak ayahnya. Pendapat yang lebih menarik dalam kitab ini adalah status perwalian dan warisan dari anak sesungguhnya didasarkan pada halal tidaknya perlakuan orang tua dalam melakukan hubungan seksual. Jika dilakukan dengan cara perkawinan yang sah otomatis status anak tersebut normal menjadi milik kedua orang tuannya. Sebaliknya jika hubungan seksual dilakukan atas dasar pemerkosaan yang dilakukan oleh kedua belah pihak maka perwalian dan warisan tertuju pada orang yang memperkosa.<sup>46</sup>

Sementara itu, peneliti yang tidak ketinggalan meneliti tentang anak adalah Fitriani. Ia mencoba menelusuri peran orang tua dalam membina kecerdasan anak umur *mumayiz*, analisis dengan pendekatan komunikasi. Dalam

---

<sup>46</sup> Wahbah Al-Zuhaili, *Aḥkām al-Awḷād an-Nātijīn `an al-Zinā* (Damsyiq: *Robiṭah `alam al-Islāmi*, 2010), 25-26.

penelitiannya diuraikan mengenai kriteria anak *mumayiz* dirangkai dengan tanggung jawab orang tua kemudian diramu dengan pendekatan komunikasi sehingga menghasilkan sebuah kontribusi bagi pengembangan keilmuan, yaitu orang tua sangat berperan secara signifikan untuk membentuk kecerdasan anak melalui komunikasi yang baik dan lemah lembut. Rata-rata anak yang berumur *mumayiz* yang dibina dengan komunikasi yang baik berbasis lemah lembut itu dapat membentuk kecerdasannya.<sup>47</sup> Hasil penelitian ini menggambarkan sisi perbedaan dari penelitian sekarang, meskipun sama-sama mengkaji tentang anak. Perbedaannya terkuak pada penetapan posisi anak itu sebagai proyek kajian menarik. Fitriani memposisikan anak dalam penelitiannya sebagai objek atau sasaran praktek peran orang sebagai orang tua, sedangkan peneliti saat ini lebih menjatuhkan kajian pada anak sebagai subjek hukum.

Penelitian lain yang terkait dengan kedudukan anak juga dilakukan oleh Selvianti Kawoan. Kajiannya terfokus pada perspektif hukum Islam terhadap perkawinan beda agama dan status kedudukan anak. Kajian penelitiannya menghasilkan tesis bahwa perkawinan beda agama menurut hukum Islam yang dideklarasikan oleh *jumhûr fuqahā`* adalah tetap tidak diperbolehkan sebab secara eksplisit Allah telah melarangnya baik dalam al-Qur`ān maupun Sunnah Rasulullah saw. Namun kalau pelakunya itu mengikuti pendapat *'ulamā`* kontemporer yang membolehkannya tentu perbuatan tersebut bisa ditolerir tapi harus didasarkan dengan doktrin yang kuat. Sedangkan kedudukan anak mengikuti hukum perkawinan yang dilakukannya. Jika perkawinan itu didasarkan

---

<sup>47</sup> Fitriani, *Peran Orang Tua dalam Membina Kecerdasan Anak Umur Mumayiz "Analisis dengan Pendekatan Komunikasi"* (Disertasi--UIN Alaudin, Makasar, 2005), 19.

atas pertimbangan jumbuhūr ‘*ulamā*’ tentang keharamannya maka anak tersebut menjadi anak zina dan tidak berhak mendapatkan warisan dari ayahnya. Sementara itu, jika mengikuti hukum yang diperbolehkan oleh ‘*ulamā*’ modern tadi maka anak itu menjadi anak sah dan berhak menerima warisan dari orang tuanya.<sup>48</sup> Kedudukan anak yang dihasilkan dari kajian penelitian ini cukup memperkuat sisi perbedaan dalam penelitian yang sedang dilakukan peneliti, karena anak pada penelitian sebelumnya dijadikan sebagai sasaran penetapan hukum dari pelaku hukum, yaitu hukum perkawinan beda agama serta konsekuensi logisnya. Sementara itu, penelitian sekarang identik tentang anak sebagai subjek hukum.

Penelitian yang terfokus pada kajian mukallaf sangat jarang diteliti oleh peneliti dan akademisi. Tetapi ada tiga penelitian yang cukup menyedot perhatian penulis, yaitu penelitian yang dilakukan oleh Sainun tentang dewasa perspektif fiqh Islam dengan mengkritisi pemikiran ‘*ulamā*’ mazhab tentang *mukallaf* sebagai tolok ukur pembebanan tanggung jawab hukum. Dalam penelitiannya menghasilkan teori tentang adanya persamaan dan perbedaan bagi Imām Mazhab dalam memahami kriteria *mukallaf*. Persamaannya terletak pada persoalan-persoalan yang menyangkut potensi dasar yang ada pada setiap orang, yaitu akal dan zhimmah. Sedangkan perbedaan masing-masing Imām Mazhab menyangkut standar penetapan usia *mukallaf*<sup>49</sup> yang diberlakukan bagi mereka yang tidak mengalami perubahan fisik, sebagai petanda kematangan akalnya. Dalam

---

<sup>48</sup> Selvianti Kaawoan, *Perspektif Hukum Islam terhadap Perkawinan Beda Agama dan Status Kedudukan Anak (Tesis--UIN Alaudin, Makasar, 2005)*, 20.

<sup>49</sup> Sainun, “*Dewasa Perspektif Fiqh Islam Mengkritisi Pemikiran Ulama Mazhab tentang Mukallaf sebagai Tolok Ukur Pembebanan Tanggung Jawab Hukum*”, *Jurnal Ahkam*, Vol. 1. No. 1 (Desember, 2010), 67.

penelitiannya, Sainun hanya mengeksplorasi persamaan dan perbedaan Imam Mazhab dalam menetapkan kriteria anak, sementara kajian saat ini khusus mengkaji sejauhmana kriteria anak agar dapat memperoleh hak yang sama dengan orang dewasa dalam kedudukannya sebagai subjek hukum.

Penelitian yang tidak jauh berbeda dengan Sainun di atas adalah penelitian yang dilakukan oleh Mohamad Agus Syahrur Munir. Penelitiannya terfokus pada kedewasaan dalam undang-undang perkawinan Indonesia. Dalam penelitian ini diformulasikan bahwa kedewasaan seperti yang telah ditetapkan dalam Undang Undang Perkawinan itu tidak sedikit masyarakat menikah di bawah umur jauh dari status dewasa. Karena itu, dewasa menurut analisa peneliti dalam Undang Undang Perkawinan di atas harus dikaji ulang agar masyarakat sebagai sarasannya tidak menimbulkan persoalan. Karena bisa jadi seseorang yang menikah di luar kedewasaan menurut Undang Undang Perkawinan dapat diklaim sebagai perbuatan yang tidak sah. Apalagi diatur pernikahan tersebut dengan keharusan menggunakan akta nikah.<sup>50</sup> Hasil penelitian terakhir ini mengilustrasikan adanya perbedaan yang signifikan dengan penelitian yang dilakukan saat ini, karena Agus Syahrur tidak menyinggung sedikitpun mengenai kriteria anak-anak sekarang yang hidup di dunia global yang aktivitasnya melebihi orang dewasa. Menurutnya usia dewasa untuk menikah harus berkiblat pada usia dewasa yang telah ditetapkan oleh Undang Undang Perkawinan yang berlaku umum.

Semua penelitian yang telah dijelaskan dimuka secara ringkas dapat dilihat sisi persamaan dan perbedaannya dalam tabel I di bawah ini;

---

<sup>50</sup>Mohamad Agus Shahrur Munir, *Kedewasaan dalam Undang-Undang Perkawinan Indonesia* (Tesis --UIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta, 2005), 18.

Tabel 1  
Buku, dan penelitian terdahulu yang relevan

No	Nama Peneliti	Fokus bahasan	Bentuk / tahun	Pendekatan	Temuan
1	Muhammad Abu Zahrah Tahun 1993.	Abu Hanifah <i>Ḥayātuhu wa ashruhu wa Arā`uhu wa Fiqhuhu.</i>	Buku 1993	Umum	Konstruksi kehidupan Imām Abū Ḥanīfah tentang riwayat hidup, realitas sosial politik di masa ia hidup, pemikiran teologi mauun hukum, dan perkembangan hukum Islam di zamannya.
2	Nahdlatul Falah	Pemikiran hukum Islam Imām Abū Ḥanīfah	Tesis 2004	Umum	Urgensi metode <i>ra`yu</i> sebagai alat Abu Hanifah dalam menetapkan berbagai persoalan dalam kehidupan beragama
3	Mohammad Burhanudin	Akad nikah dengan <i>lafaz</i> hibah, studi analisis pemikiran Imām Abū Ḥanīfah	Tesis 2008	Normatif <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan bolehnya <i>lafaz</i> nikah dengan <i>lafaz</i> hibah atas dasar pindah kepemilikan. Adapun metodologi yang gunakannya adalah pendekatan rasional dengan cara menganalisa teks hukum Islam yang berkaitan dengan hukum <i>lafaz</i> nikah ini.
4	Novi Ulfatin	Homoseksual menurut Abu Hanifah, studi mengenai <i>istinbāt</i> hukum	Tesis 2012	Normatif <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	Imām Abū Ḥanīfah menyepakati keharaman homoseksual tetapi berbeda dalam menetapkan hukum bagi pelakunya. Dengan pendekatan <i>ra`yunya</i> bahwa hukum pelaku homoseksual hanya dapat dikenakan <i>ta'zīr</i> , bukan <i>ḥad</i> .
5	Agus Aditoni	Pandangan Teologi Abū Ḥanīfah	Tesis 2011	Teologi	Konstruksi teologi Imām Abū Ḥanīfah , yaitu al-Qur`an sebagai kalam Allah bukan makhluk, <i>qaḍa`</i> sebagai ketetapan Tuhan dengan wahyu <i>ilāhī</i> , iman sebagai pengakuan lisan ( <i>taqrīr</i> ) dibenarkan oleh hati ( <i>taṣdīq</i> ), pelaku dosa tidak disebut sebagai kafir dan tidak bisa

					dikeluarkan dari iman, dan syafa'at dibenarkan adanya oleh Imām Abū Ḥanīfah pada hari kiamat.
6	Muhammad Zam	Artikel: Analisis pendapat Imām Abū Ḥanīfah tentang dibolehkannya tayamum sebelum masuk waktu shalat”	Artikel 2012	Normatif <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	Alasan Imām Abū Ḥanīfah membolehkan tayamum sebelum masuk waktu shalat, yaitu tidak memberatkan, orang bisa terhindar dari ketinggalan shalat sebab tidak perlu menunggu masuknya waktu shalat, dapat menjaga waktu shalat. Adapun metode <i>istinbāt</i> hukum yang digunakannya <i>istihsān</i> dan <i>qiyās</i> .
7	Muhammad Nasuha	Pemikiran teologi Imām Abū Ḥanīfah	Jurnal Teologia Volume 16, No. 2, Juli 2005.	Fenomenologi	Pemikiran teologi yang telah dibangun oleh Imām Abū Ḥanīfah menjadi dasar pemikiran Mazhab <i>Maturidiyah</i> . Konsep teologinya yang paling menonjol adalah rumusannya tentang iman sehingga menimbulkan polemik di kalangan para ‘ulamā’. Implikasi dari pemikirannya itu berujung terhadap pengklaiman atas alirannya, bahkan kebanyakan ‘ulamā’ mengklaimnya sebagai tokoh aliran Murji’ah
8	Mohammad Anuar Mamat	<i>Scholarship of Imām Abū Ḥanīfah al-Nu'man in Education</i>	Journal al-Tamaddun Bil.Vol. 8No., 2013, 1-13.	Umum	Kepakaran Abū Ḥanīfah dalam bidang pendidikan yang ditandai dengan penjelasan tentang tujuan pendidikan yang dikemukakan Imām Abū Ḥanīfah, yaitu memperoleh ilmu, kesadaran, dan meningkat kualitas amal saleh.
9	Mif Rohim Noyo Sarkuna dan Shereeza Mohamed	<i>Analysis on the Thoughts of Imām Abū Ḥanīfah and Imam Syafi'i on the Ijtihad Method for Sukuk Instrument</i>	Jurnal Teknologi, Social Sciences No. 62	Normatif <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	Imām Abū Ḥanīfah dan Imam Syafi'i melegalkan sukuk sebagai instrumen keuangan dalam perbankan Islam. Adapun metodologi yang

	Saniffa		Vol. 1, 2013		digunakan Imam Abū Ḥanīfah untuk melegalkannya adalah metode <i>istiḥsān</i> sedangkan Imam Syafi'i menggunakan teori <i>takhsīṣ</i> atau pendekatan tekstual.
10	Inayatul Mardiyah		Tesis 2011	Perbanding an	Anak yang belum dewasa tidak dibolehkan melakukan suatu perjanjian yakni jual beli barang berharga. Menurut kebanyakan 'ulamā' jual beli oleh anak belum dewasa boleh dilakukan asal anak tersebut sudah <i>mumayyiz</i> dan ada izin dari walinya, sedangkan menurut KUH Perdata dengan menghubungkan-hubungkan antara pasal yang satu dengan pasal yang lainnya, anak belum dewasa berada di bawah pengawasan seorang wali dalam bertindak Hukum keperdataan
11	Wahbah Al- Zuahili	<i>Aḥkām al-Aulād an-Nātijīn 'an al-Zinā.</i>	Buku 2010	Normatif <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	Status perwalian dan warisan dari anak sesungguhnya didasarkan pada halal tidaknya perlakuan orang tua dalam melakukan hubungan seksual. Jika perkawinan yang sah otomatis status anak tersebut menjadi milik kedua orang tuannya. Sebaliknya jika hubungan seksual dilakukan atas dasar pemerkosaan yang dilakukan oleh kedua belah pihak maka perwalian dan warisan tertuju pada orang yang memperkosa.
12	Fitriani	Peran Orang Tua dalam Membina Kecerdasan Anak Umur <i>Mumayyiz</i>	Disertasi 2005	Pendeka tan Komunika si	Orang tua sangat berperan secara signifikan untuk membentuk kecerdasan anak melalui komunikasi

					yang baik dan lemah lembut. Karena rata-rata anak yang berumur <i>mumayiz</i> yang dibina dengan komunikasi yang baik berbasis lemah lembut itu dapat membentuk kecerdasan anak.
13	Selvianti Kawoan	Perspektif Hukum Islam terhadap Perkawinan Beda Agama dan Status Kedudukan Anak.	Tesis 2005	Normatif <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	Kedudukan anak mengikuti hukum perkawinan yang dilakukan orang tuannya. Jika perkawinan itu didasarkan atas pertimbangan <i>jumhūr ‘ulamā’</i> tentang keharamannya maka anak tersebut menjadi anak zina dan tidak berhak mendapatkan warisan dari ayahnya. Sementara itu, jika mengikuti hukum yang diperbolehkan oleh <i>‘ulamā’</i> modern tadi maka anak itu menjadi anak sah dan berhak menerima warisan dari orang tuanya.
14	Andi Maryam Bakri (2005)	Kawin Hamil Serta Akibat Hukumnya Bagi Anak	Disertasi 2005	Studi Perbandingan	Menurut <i>syari’at Islam</i> status anak itu adalah anak sah ibunya serta mendapat hak waris dari ibunya, meskipun ia melakukan hubungan suami istri dengan suaminya sebelum menikah. Sedangkan menurut Kompilasi Hukum Islam bahwa status anak itu sama seperti yang ditetapkan oleh <i>syari’at Islam</i> di atas, yaitu anak ibunya meskipun terbukti berkali-kali melakukan persetubuhan dengan suami keduanya.
15	Sainun	Dewasa perspektif fiqh Islam	Tesis 1998	Perbandingan antar Mazhab Sunni	Persamaan pendapat <i>‘ulamā’</i> terletak pada persoalan yang menyangkut potensi dasar yang ada pada setiap orang, yaitu akal

					dan zhimmah. Sedangkan perbedaan masing-masing Imam Mazhab menyangkut standar penetapan usia mukallaf yang diberlakukan bagi mereka yang tidak mengalami perubahan fisik, sebagai petanda kematangan akalnya.
16	Mohamad Agus Syahrur Munir	Kedewasaan dalam Undang-Undang Perkawinan Indonesia	Tesis 2000	Psikologi	Dewasa menurut analisa peneliti dalam Undang Undang Perkawinan harus dikaji ulang agar masyarakat sebagai sasarannya tidak menimbulkan persoalan. Karena bisa jadi seseorang yang menikah di luar kedewasaan menurut Undang Undang Perkawinan dapat diklaim sebagai perbuatan yang tidak sah. Apalagi kalau diatur pernikahan tersebut dengan keharusan menggunakan akta nikah.

Dari beberapa kajian dan penelitian di muka tidak ada sama sekali yang mengkaji secara spesifik pemikiran Imām Abū Ḥanīfah tentang kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*. Begitu juga, dari sekian banyak penelitian tentang anak, namun penelitian yang terkait dengan anak sebagai subjek hukum menurut Imām Abū Ḥanīfah belum pernah dilakukan oleh peneliti maupun akademisi. Kajian-kajian tentang anak seperti yang telah dijelaskan di atas lebih banyak diposisikan sebagai objek atau sasaran dalam pengkajian. Sedangkan penelitian yang terkait dengan mukallaf (dewasa) dalam melakukan transaksi *mu`āmalah* seperti yang telah dijelaskan di muka tidak menyentuh sedikitpun bahasannya mengenai subjek hukum dari kalangan anak-

anak. Bahkan hasilnya pun terbatas pada elaborasi dan dukungan untuk memperkuat pandangan-pandangan *'ulamā'* terdahulu yang menetapkan bahwa batas usia paling minimal dari anak-anak yang dapat disebut sebagai dewasa.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa penelitian terdahulu sangat jauh berbeda dengan penelitian yang akan dilakukan sekarang ini. Karena penelitian ini lebih banyak difokuskan pada sejauh mana kriteria anak itu bisa diterima sebagai orang yang cakap melakukan hukum menurut mazhab Hanafi tanpa harus meniru kecakapan menurut para ahli seperti yang telah dijelaskan pada penelitian terdahulu itu yang bahasannya banyak berkisar pada status kebolehan anak-anak untuk melakukan kewajiban hukum jika diwakilkan oleh wali atau orang tuanya.

## G. Kerangka Teori

### 1. *Mukallaf* sebagai Subjek Hukum dalam Hukum Islam

Fiqh sebagai produk ijtihad *fuqahā'* dalam hukum *sharā'* terus mengalami dinamisasi. Buktinya produk hukum lama tidak sedikit mengalami perubahan didasarkan atas persoalan yang dihadapi manusia lazim mengalami perubahan. Perubahan terjadi karena didasari oleh tujuan manusia sebagai subjek hukum lazim adaptif dengan kondisi zaman di mana mereka hidup. Karena itu, pertimbangan lingkungan sosial dan perkembangan teknologi yang semakin pesat harus diimbangi oleh kemampuan manusia untuk menghadapinya.<sup>51</sup> Jadi tindakan

---

<sup>51</sup> Taklīf (تَكْلِيفٌ) ialah, penetapan beban atas penerima titah (*al-mukhaṭṭab*). Dalam arti lain, taklif ialah tuntutan yang mengandung pembebanan dan keberperatan (مُعْتَقِدَةٌ). Dari pengertian di atas dapat dirumuskan bahwa taklīf ialah *Khiṭab* syara' yang isinya tuntutan (طَلَبٌ) yang mengandung pembebanan atas penerima *khiṭāb* (*al-mukhaṭṭab*). Unsur-unsur yang terkandung dalam konsep

hukum yang dilakukan atas dasar kemampuan yang dimilikinya disebut sebagai *taklīf*.

Misalnya kemampuan anak-anak melakukan transaksi *mu'āmalah* di zaman kontemporer ini tidak bisa disamakan dengan anak zaman dahulu yang belum dihadapkan dengan teknologi modern. Artinya kemampuan anak sekarang yang berusia kurang dari 18 tahun akan sebanding dengan anak-anak zaman dahulu yang berusia 18 tahun ke atas. Jadi ukuran kedewasaan seseorang untuk melakukan tindakan hukum bukan berdasarkan usia yang dimilikinya tetapi lebih didasarkan pada kemampuan murni secara mental untuk mempertanggung jawabkan apa yang mereka lakukan.

Makna dewasa dalam kajian materi fiqh sering disebut sebagai *mukallaf* dan berakal. Untuk mengklaim tingkat keabsahan maupun kesempurnaan seseorang melakukan tindakan hukum jika telah sampai pada usia *mukallaf* itu. Secara etimologi *mukallaf* merupakan derivasi dari kata *kallafa* yang maknanya adalah membebankan. Karena itu secara etimologi pengertian *mukallaf* berarti yang dibebani hukum.

Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* mukallaf adalah orang yang telah dianggap mampu bertindak hukum, baik yang berhubungan dengan perintah Allah maupun

---

atau pengertian taklīf tersebut ialah: titah syarā' (*khiṭāb al-Sharā'*), penerima titah (*al-mukhaṭṭab*), dan pembebanan (*al-kalfah*). Titah *sharā'* ialah *khiṭāb* Allah yang isinya tuntutan untuk (harus) dilakukan, untuk ditinggalkan, untuk dilakukan atau ditinggalkan dengan kapasitas yang sama. Penerima titah itu (*al-Mukhaṭṭab*) ialah pihak yang tidak bisa menghindar untuk menerima dan melaksanakan tuntutan yang terkandung dalam *khiṭāb* itu. Sedang pembebanan ialah bahwa, tuntutan *khiṭāb* itu mempunyai kekuatan memaksa, dan karena kekuatan itulah maka tuntutan *khiṭāb* menjadi beban yang harus ditanggung atau dipikul oleh pihak penerima *khiṭāb*. Dari ketiga unsur tersebut dapat ditentukan bahwa, persoalan yang berhubungan dengan karakter amaliyahnya, hukum-hukum *sharā'* meliputi persoalan-persoalan *taklīf*, mukallaf, dan hukum-hukum *taklīfī*. Lihat 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjāni, *Kitāb al-Ta'rīfat*, Singapura: al-Haramain, t.t), 65. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl Fiqh*, 141.

larangan-Nya. Semua yang berkaitan dengan seluruh aktifitas *mukallaf* memiliki implikasi hukum, dan karenanya harus dipertanggungjawabkan, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena *mukallaf* ini berhak melakukan tindakan hukum maka tidak ironis kalau ahli *uṣūliyyīn* mengklaimnya sebagai subjek hukum atau *maḥkūm `alaih* seperti yang telah dideklarasikannya sebagai berikut;

اَلْحَكْمُ عَلَيْهِ هُوَ الْمَكْلُفُ اَلَّذِي تَعَلَّقَ حُكْمُ الشَّرَائِعِ بِنُظْمِهِ

Subjek hukum itu adalah seseorang *mukallaf* yang terikat dengan hukum *shara`* jika melaksanakannya.<sup>52</sup>

Untuk mengukur mukallafnya seseorang paling tidak harus berusia *mumayiz*. Karena dalam pertimbangan hukum Islam usia *tamyiz* dapat diklaim mampu untuk melakukan tindakan hukum. Dalam *uṣūl al-fiqh* disebut dengan *ahliyah*. Secara etimologi seperti yang dikemukakan Muhammad Abu Zahrah bahwa *ahliyah* itu adalah kelayakan seorang *mukallaf* agar ucapan dan perbuatannya diperhitungkan menurut *sharā`*. Sedangkan keahlian melaksanakan adalah kemampuan bekerja yaitu seseorang telah pantas menerima haknya sendiri dan melahirkan hak atas orang lain kerana perbuatannya. Jadi, keahlian melaksanakan adalah suatu fase di mana seorang mukallaf telah dianggap sempurna untuk mempertanggung jawabkan seluruh perbuatan-perbuatannya di hadapan hukum. Para *'ulamā` ūṣūl* telah sepakat bahwa masa datangnya *ahliyyah al-adā`* menurut *sharā`* adalah bersama dengan tibanya usia *taklīf* yang ditandai dengan akal dan *baligh*. Mereka mendasarkan pendapatnya dengan merujuk pada Qs. an-Nisā` (4):5 yang berbunyi:

---

<sup>52</sup> al-Zuhaili, *Ushul Fiqh*, 145.

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ.....

Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah, kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas, maka serahkanlah kepada mereka harta-harta mereka.....<sup>53</sup>

Menurut *'ulamā` usūl* fiqh, kalimat cukup umur dalam ayat ini merujuk pada pengertian seseorang yang telah bermimpi dengan mengeluarkan mani oleh seorang pria dan haid bagi perempuan. Jadi Tolak *ukur ahliyyah al-adā'* adalah akal, bila akal sempurna maka sempurna pulalah *ahliyyah* ini, begitu sebaliknya. Pendapat ahli *'ulamā` usūl* ini nampaknya memberikan keran kebebasan bagi para penulis dan akademisi berikutnya untuk menetapkan sempurna tidaknya perbuatan hukum yang dilakukan oleh manusia termasuk anak-anak. Artinya pembebanan hukum dengan syarat yang telah ditetapkan *'ulamā` usūlīyyin* terhadap mukallaf itu adalah sikap moderat yang harus dipraktekkan dalam menetapkan kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*. Meskipun secara literal *jumhūr fuqahā`* menetapkan bahwa kesempurnaan tindakan transaksi *mu`āmalah* seseorang harus berumur 18 tahun.

Tetapi dengan mempertimbangan situasi dan kondisi anak-anak zaman sekarang tentu pendapat *usūlīyyūn* di atas sangat mendekati untuk dijadikan sebagai pisau bedah dalam penelitian ini. Karena mengukur usia anak *mukallaf* harus didasarkan pada kemampuan akal dan mentalnya dalam melakukan transaksi. Jika kemampuannya melebihi orang dewasa dan sanggup mempertanggungjawabkan perbuatan hukum yang dilakukannya, maka dengan

<sup>53</sup> Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Lembaga Pentashih, 2006), 77.

sendirinya kegiatan-kegiatan transaksi *mu'āmalah* baik yang bersifat klasik maupun kontemporer dapat diterima oleh semua kalangan.

## 2. Metode Tekstual dalam *Istinbāt* Hukum Islam

Semua produk hukum yang telah ditetapkan oleh para *fuqahā`* dapat dikatakan berhasil jika benar-benar mampu merespon aktivitas keagamaan masyarakat muslim dimana saja berada. Hal itu, bisa terjadi karena para mujtahid yang melakukan *istinbāt* hukum terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat muslim benar-benar memperhatikan unsur-unsur yang terkait di dalamnya. Metodologi merupakan salah satu unsur yang terpenting bahkan perkara yang wajib ada ketika seorang mujtahid akan menetapkan persoalan hukum yang sedang dihadapinya. Urgensi metodologi dalam *istinbāt* hukum setidaknya menjadi dasar para '*ulamā`* dan cendikiawan dalam mengungkap sebuah teori bahwa metode lebih penting dari pada materi.<sup>54</sup>

Secara etimologi *istinbāt* berarti penemuan, penggalian, pengeluaran dari asal. Dalam *Qāmūs al-Muḥīt* telah dijelaskan bahwa *istinbāt* adalah air yang pertama sekali muncul pada saat seseorang menggali sumur.<sup>55</sup> Al-Jurjani memberikan arti tentang *istinbāt*, yaitu mengeluarkan dari mata air (dalam tanah). Dengan demikian, kata yang tidak asing untuk menggunakan kata *istinbāt* adalah

<sup>54</sup> Menurut Louay Safi bahwa tahap awal yang harus dilakukan oleh para mujtahid dalam melakukan *istinbāt* hukum adalah merekonstruksi metodologi. Hal ini telah dijelaskan dalam bukunya *The Foundation of Knowledge A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: IIU & IIIT, 1996), 171-196. Muhammad Anas al-Zarqa mencoba mengembangkan metode ini dalam bidang ekonomi. Lihat Muhammad Anas al-Zarqa, *Tahqiq Islamiyah 'Ilm al-Iqtisād: al-Manhaj wa al-Mafhūm*, dalam *Toward Islamization of Disciplin*, (Herdon: IIIT, 1989), 317-57.

<sup>55</sup> Majd al-Din Muhammad ibn Ya`qub al-Fairuz Abadi, *al-Qamūs al-Muḥīt istinbāt* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 620.

kata *istikhrāj* yang berarti mengeluarkan.<sup>56</sup> Selanjutnya secara terminologi bahwa *istinbāt* adalah mengeluarkan makna-makna dari *naṣ-naṣ* al-Qur`ān maupun al-*Sunnah* yang terkandung di dalamnya dengan cara mengerahkan kemampuan atau potensi naluriyah dengan optimal. Secara singkat pengertian dari *istinbāt* adalah suatu upaya dengan mengerahkan segala kemampuan guna mengeluarkan hukum-hukum *shara`* dari sumber-sumbernya yang asli. Pengertian ini pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan makna dari ijtihad. Namun demikian kata *istinbāt* bagi as-Syaukani dianggap sebagai operasionalisasi ijtihad karena ijtihad banyak dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah *istinbāt*.<sup>57</sup>

Para *'ulamā`* telah mengklasifikasikan metode *istinbāt* hukum sesuai dengan kebutuhan yang telah ditetapkannya. Metode *istinbāt* tekstual atau *lughawiyah* merupakan metode *istinbāt* yang tidak kalah pentingnya untuk digunakan oleh para *fuqahā`*. Adapun basis pendekatan ini seperti yang diungkapkan Ahmad Hafidh adalah analisis lafaz dengan tolok ukur teori kebahasaan, baik melalui teori bahasanya atau linguistiknya sendiri, maupun teori pemaknaannya. Hal itu dilakukan karena tidak semua teks *al-Qur`ān* dan *as-Sunnah* dapat secara langsung dipahami sebagai ketetapan hukum seperti apa adanya dan kemudian digunakan untuk menetapkan status hukum tindakan *mukallaf*, tetapi ada juga sebagian teks dari kedua sumber hukum itu yang belum

<sup>56</sup> Al-Sharīf 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb at-Ta'rīfat* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 22. Lihat juga Jamal al-din Muhammad ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* (Mesir: Dār al-Miṣriyyah, t.t.), 287. Bandingkan dengan Abū Muḥammad 'Alī ibn Ahmad ibn Sa'di ibn Ḥazm, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 48.

<sup>57</sup> Ahmad Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syauqani, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.t.), 25.

jelas penunjukan maknanya.<sup>58</sup> Dalam kasus yang demikian, sangat diperlukan upaya yang komprehensif dalam rangka memahaminya. Artinya tidak semua aturan yang tertera dalam al-Qur`ān dan al-Sunnah itu siap pakai atau instan yang langsung diterapkan.

Dalam rangka itu, pendekatan tekstual atau *lugawiyah* ini telah dipraktekkan oleh 'ulamā` terdahulu, di antaranya Daud Zahiri dengan pola pikir zahiriyahnya,<sup>59</sup> As-Syatibi dengan teori bayaniahnya,<sup>60</sup> Abid al-Jabiri dengan teori bayaninya,<sup>61</sup> dan lain-lain. Masing-masing teori yang telah ditetapkan itu digunakan dengan teknik pemahaman yang berbeda, meskipun tujuannya sama antara *fuqahā`* yang satu dengan *fuqahā`* lainnya dalam menetapkan hukum. Dalam menanggapi persoalan ini para *fuqahā`* dan ahli *uṣūl fiqh* membagi teknis memahami teks ini adalah sebagai berikut.

#### **a. Analisis Lafaz**

Analisis lafaz, yaitu salah satu teknis yang dilakukan oleh para mujtahid untuk menetapkan hukum. Analisis ini terbagi menjadi dua, yaitu lafaz yang jelas dan lafaz yang tidak jelas maknanya. Lafaz yang jelas adalah lafaz yang dapat dipahami dari ungkapan lahirnya sebuah lafaz. Menurut Mazhab Ḥanafīyyah lafaz yang jelas terbagi menjadi empat tingkatan, yaitu<sup>62</sup> *zahir*, *naṣ*, *mufassar*, dan

---

<sup>58</sup> Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syari`ah Konfigurasi Pergulatan Akal dalam Pengkajian Hukum Islam* (Yogyakarta: Teras, 2011), 63.

<sup>59</sup> Abdul wahab Ibrahim ibn Sulaiman, *al-Fikr al-Uṣūl* (Makkah: Dār al-Shurūq, 1983), 100 dan 103.

<sup>60</sup> Ashatibi, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari`ah* (Beirut: Dār al-Ma`rifat, t.t.), Jilid II, 391-392.

<sup>61</sup> Imām al-`Allāmah Zainudin Ibrahim al-Hanafī, *Fath al-Ghaffār bi al-Sharah al-Manār* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyah, 2001), 137.

<sup>62</sup> As-Sharakhsi, *Uṣūl*, Juz II, 163

*muḥkam*. Masing-masing dari empat metode tekstual ini akan diperjelas secara berurutan di bawah ini.

1) Lafaz Zahir

Lafaz Zahir menurut Hanafiyyah adalah lafaz yang penunjukan maknanya dapat dipahami melalui sigatnya sendiri, tanpa diperlukan adanya indikasi relevansi eksternal (*qarinal al-khariyyah*). Jadi pemahaman lafaz ini dapat dilakukan melalui ungkapan yang tampak dalam lafaz itu (*zāhir mutabādir*). Contoh lafaz jenis ini adalah sebagaimana terdapat dalam Quran surat al-Baqarah (2) ayat 275:<sup>63</sup>

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Secara zahir ayat itu dipahami bahwa Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Pemahaman itu dapat diperoleh dengan memandang bentuk zahir lafaz yang digunakan dalam ayat tersebut, tanpa melibatkan unsur lain. Jadi keterangan lafaz zahir dari ayat tersebut sudah tidak diragukan lagi tentang maksudnya, yaitu semua jual beli menurut keterangan ayat tersebut hukumnya adalah halal, sedangkan transaksi yang mengandung riba adalah haram. Dengan demikian, kejelasan hukum tentang jual beli dan riba di atas mengindikasikan adanya konsekuensi hukum *qaṭ'i* untuk diamalkan oleh subjek hukum baik yang bersifat *'ām* maupun *khās*, kecuali ada dalil lain yang menta'wilkannya.

b. Lafaz *Naṣ*

*Fuqahā`* Hanafiyyah mendefinisikan lafaz *naṣ* sebagai lafaz yang memiliki makna yang jelas dari ungkapan zahirnya, sekaligus makna itulah yang dimaksud

<sup>63</sup> Depag RI, *Al-Qur`an dan Tarjamahnya* (Jakarta: Lembaga Pentashih, 2006), 63.

oleh ungkapan lafaz itu. Artinya pemahaman lafaz *naş* ini tidak hanya mengandalkan pemahaman dari zahir *mutabādir*-nya lafaz, tapi memperhatikan betul konteks kalimatnya.<sup>64</sup> Contoh lafaz *naş* adalah sama seperti ayat yang dicontohkan pada lafaz zahir di atas, namun perbedaannya terletak pada penjelasan tujuannya. Ayat yang dimaksud Qs., al-Baqarah (2) ayat 275:<sup>65</sup>

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Secara zahir ayat ini menjelaskan tentang kehalalan jual beli dan keharaman riba, namun jika ditelusuri lebih lengkap rangkaian kalimat dalam ayat tersebut, akan dapat dipahami bahwa maksud ayat pernyataan itu adalah untuk membedakan antara jual beli dengan riba yang selama ini dinggap sama kedudukan hukumnya oleh bangsa Arab ketika itu.

#### c. Lafaz *Mufassar*

Pengertian dari lafaz *mufassar* ini adalah lafaz yang maknanya jelas dan tidak ada kemungkinan *takhşış* atau *ta`wil*, meskipun masih dapat di-*nasakh* pada masa penyampaian *risālah*. Karena sudah ada lafaz yang mufassarnya maka lafaz itu tidak dapat di-*takhşış*-kan atau di-*ta`wil*-kan. Lafaz ini terbagi menjadi dua, yaitu *mufassar bi zātihi* dan *mufasar bighairihi*. Pengertian *mufassar* pertama adalah penafsir (*mufassir*) lafaz itu ada dalam satu rangkain kalimat. Sedangkan *mufassar* kedua berarti jika mufassirnya berada di tempat yang berbeda. Adapun contoh lafaz *mufassar* ini adalah Qs., an-Nuur (24) ayat 4 sebagai berikut;

<sup>64</sup> Ali Hasballah, *Uşūl al-Tashrī' al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Ma`ārif, 1959), 213.

<sup>65</sup> Depag RI, *Al-Qur'an*. 63.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَنِينَ جَلْدَةً  
وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ .

Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, Maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.<sup>66</sup>

Lafaz *fajlidū* dalam ayat tersebut merupakan *mufassir* dari kata lafaz bilangan *ūamānīna* dan *mi`ah*. Namun karena berada pada suatu rangkaian urutan-urutan lafaz dalam kalimat, maka disebut *mufassar bi zātihi*. Dengan hadirnya mufassir ini, lafaz *fajlidū* tidak lagi umum karena batasannya sudah ditemukan.

#### d. Lafaz *Muḥkam*

Lafaz *muḥkam* dapat diartikan oleh kalangan Ḥanafiyah sebagai lafaz yang penunjukan maknanya jelas dan pasti dari zahirnya lafaz, tanpa adanya kemungkinan *takhsīs*, *taqyīd*, *ta`wīl*, maupun *nasakh*. Artinya dengan lafaz itu sudah tidak lagi membutuhkan hadirnya *mufassir*. Begitu juga karena kedetailannya tidak lagi membutuhkan *mukhaṣṣiṣ* bahkan ia tidak mungkin di-*ta`wīl*-kan atau di-*nasakh*. Contoh yang paling dekat adalah bunyi ayat pertama dari surat al-Ikhlās, yaitu (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ). Kejelasan lafaz dari kalimat ini mengindikasikan tidak adanya ruang untuk melakukan penta`wilan atau penghapusan, sebab jika dilakukan maka esensi dari maknanya akan mengakibatkan runtuhnya fondasi agama.

<sup>66</sup> Depag RI, *al-Qur`an dan Tarjamahnya* (Jakarta: Lembaga Pentashih al-Qur`an, 2006), 243.

#### 4. Pendekatan Kontekstual dalam *Istinbāt* Hukum Islam

Hasil *istinbāt* hukum yang telah ditetapkan oleh para *fuqahā`* adalah berbeda-beda dari waktu ke waktu. Perbedaannya tidak hanya dalam sisi sasaran atau objek *istinbāt* hukum, tetapi perbedaannya tidak sedikit didasari oleh pilihan-pilihan pendekatan *istinbāt* yang digunakan. Lahirnya pendekatan kontekstual dalam *istinbāt* hukum Islam merupakan pengejawantahan dari peranan metode yang lahir sebelumnya sudah tidak relevan dengan realitas empiris yang terus mengalami dinamisasi. Apalagi dalil tekstual itu hanya mampu menjawab persoalannya sendiri dalam waktu dan tempatnya sendiri, sehingga tidak mampu lagi menghadapi persoalan baru yang sedang terjadi, maka alternatif yang harus dilakukan Muslim adalah menemukan serta menetapkan metode-metode yang sesuai seperti pendekatan kontekstual.

Studi hukum Islam dengan pendekatan kontekstual ini menekankan pada dimensi *ma`qūl*. Pilihan ini digunakan oleh *fuqahā`* karena didasarkan pada realitas kultur masyarakat yang harus membutuhkan akal sebagai dasar untuk pertimbangan *istinbāt* hukum Islam. Dengan fenomena ini, selanjutnya As-Shatibi menyebutnya sebagai kaum *al-muta`ammiqīn fi al-qiyās* (kelompok yang amat gemar melakukan qiyas atau analogi). Adapun dasar kuat muncul pendekatan kontekstual ini adalah apa yang disebut *‘ulamā` uṣūl al-fiqh* sebagai *ta`līl*, *istislāhi*, dan *istiḥsāni*.

Basis metodologi *ta`līl* mencoba menyetengahkan *istinbāt* hukum melalui analisis penyamaan *illat* hukum terhadap persoalan yang belum ditemukan dasarnya secara tekstual dengan persoalan yang sudah ada kepastian dasarnya

secara *qat`i*. Semua itu dilakukan oleh para mujtahid *ta`lili* dengan mengerahkan segala kemampuannya untuk menemukan beberapa katagori ‘*illat* seperti dikemukakan oleh Abd al-Wahab Khallaf, ‘*illat munāsib mu`āgīr*, ‘*illat munāsib mula`im*, ‘*illat munāsib mursal*, dan ‘*illat munāsib mulgha`*.<sup>67</sup> Atas dasar inilah kemudian para *fuqahā`* melegalkan metode qiyas sebagai metode *istinbāṭ* hukum, meskipun terdapat dari sebagian *fuqahā`* meragukan kekuatannya sebagai metode *istinbāṭ* hukum. Namun karena pertimbangan realitas kultur serta teks-teks suci sudah tidak akan datang lagi, maka setuju atau tidak setuju metode qiyas menjadi metode yang urgen digunakan dalam *istinbāṭ* hukum Islam.

Selain itu, terdapat juga metode *istiṣlahi*. Metode ini merupakan metode *istinbāṭ* hukum Islam yang menitikberatkan basis kemaslahatan sebagai dasar penetapan hukum terhadap persoalan yang dihadapi. Legalitas formal dari suatu fenomena dapat diukur dari sejauhmana kandungan *maslaḥat* di dalamnya. Dengan demikian, jargon yang mengatakan ( *تغيير الأحكام بتغيير الأزمنة والأمكنة* ) merupakan pendukung kuat dalam *istinbāṭ* hukum setelah mujtahid menetapkan *maslaḥat* fenomena sosial yang sedang dihadapi.

Penetapan hukum yang berbasis *maslaḥat* ini setidaknya dapat membuka keran kebebasan bagi pakar hukum Islam untuk bernafas lega dalam

---

<sup>67</sup> Dalam buku ini dijelaskan bahwa ‘*illat munāsib mu`āgīr* adalah adanya kesesuaian antara hukum dengan sifat huku, seperti ketetapan haram mencampuri istri yang sedang haid karena sesuai dengan sifatnya, yaitu kotor. Sementara itu, ‘*illat munāsib mula`im* adalah sebab persesuaian dengan cara tertentu seperti kekuasaan bagi ayah untuk menikahkan anaknya yang asih kecil atau di bawah usia perkawinan. Adapun *illat munāsib mursal* adalah menetapkan persesuaian hukum atas ‘*illat* itu tidak disebutkan sama sekali dalam nash, melainkan ketajaman intelektual si mujtahid dan titik tolaknya adalah kemaslahatan umum. Selanjutnya ‘*illat munāsib mulgha`* adalah suatu ‘*llat* yang sama sekali tidak disebutkan dalam *nash*, tetapi diduga ada kemaslahatannya manakal ‘*illat* itu ditetapkan, contohnya pembagian warisan yang sama antara laki-laki dan perempuan. Danusiri, *Efistemologi Syara` Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 59-60.

mengembangkan fiqh Islam. Bahkan ungkapan ini lazim dijadikan mereka sebagai alat dalam melegalkan suatu aktivitas praktek *mu`āmalat*.<sup>68</sup> As-Shatibi sebagai salah satu tokoh piawi dalam memproduksi hukum Islam juga tidak lengah dengan penetapan *maṣalahat*, sehingga lahir teori *maqashid al-Syari`ah*.<sup>69</sup> Teori *maṣlahah*<sup>70</sup> yang dicetuskan oleh al-Gazali dan Jalāludin at-Thūfi, dan masih banyak teori-teori lain yang eksis menjadikan *maṣlahah* sebagai pijakan pokok.

Metode *istiḥsāni* juga sebagai dasar pijakan para mujtahid untuk melakukan *istinbāṭ* hukum. Metode ini bertitik tolak pada semangat mujtahid

---

<sup>68</sup> Di antara salah satu pakar hukum Islam yang lazim menyampaikan persolan tersebut, yaitu Sedemikian pentingnya kedudukan tujuan dan perkembangan keinginan manusia sangat relevan dengan kondisi zaman yang mengitarinya. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford : University Press, 1996), 1. Bandingkan Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Hukum Islam antara Fakta dan Realita, Kajian Pemikiran Syaikh Mahmud Syaltut* (Yogyakarta: LESFI, 2003), 1.

<sup>69</sup> Secara etimologi, *maqashid al-syari`ah* terdiri dari dua kata, yakni *maqashid* dan *al-syari`ah*. *Maqashid* adalah bentuk jama' dari *maqashid* yang berarti kesengajaan atau tujuan. Sementara *syari`ah* secara bahasa berarti (المواضع تحدث من الماء) yang berarti jalan menuju sumber air. Jalan menuju sumber air ini dapat pula dikatakan sebagai jalan ke arah sumber pokok kehidupan. Menurut al-Syatibi sebagai yang dikutip dari ungkapannya:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا (sesungguhnya syari'at itu bertujuan mewujudkan kemaslahatan, manusia di dalam agama dan dunia sekaligus Dalam ungkapan lain dikatakan oleh al-Shatibi : الأحكام مشروعة لمصالح العباد (hukum-hukum itu disyari'atkan untuk kemaslahatan hamba dan agama. Lihat Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usūl al-Shari`ah* (Beirut: Dār al-Ma`rifah, t.th.), 6. Lihat juga Har Wer, A. *Dictionary of Modern Written Arabic. J. Milton Cowan* (London: Mac Donald, 1980), 767. Lihat pula Ibnu Mansur al-Afriqi, *Lisān al-`Arab* (Bairut: Dār al-Ṣadr, t.th), Vol: VIII, 175. Bandingkan dengan Fazzlurrahman, *Islam*, terj., Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1984), 140.

<sup>70</sup> Dalam menguraikan batasan pengertian *al-maṣlahah*, al-Ṭūfi membaginya menjadi dua kategori, yaitu *al-maṣlahah* berdasarkan 'Urf dan *al-maṣlahah* berdasarkan *shara'* (syari'at). Pengertian batasan *al-maṣlahah* berdasarkan 'Urf ialah: السبب المؤدى إلى الصلاح والنفعة (sarana yang menyebabkan adanya mashlahah dan manfaat). Misal yang dikemukakan al-Ṭūfi adalah, perdagangan merupakan sarana untuk mencapai keuntungan. Sedangkan pengertian *al-maṣlahah* berdasarkan *shari'at* adalah السبب المؤدى إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة (sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai kepada maksud syari', baik berupa ibadat maupun adat) al-Ṭūfi menjelaskan lebih lanjut, bahwa yang di maksud sesuai dengan kehendak dan tujuan *Syari'* (Allah swt) adalah memelihara agama, memelihara akal, memelihara jiwa, memelihara keturunan dan hargadiri, serta memelihara harta. Dari uraian singkat ini dapat dipahami, bahwa *al-maṣlahah* yang dimaksud al-Ṭūfi adalah, kemaslahatan yang hendak diperoleh dalam rangka memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Al-Thufi, *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rauḍah*, Jilid III. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1989, 209). Bandingkan Musthafa Zaid, *Al-Maṣlahah fi al-Tashrī' al-Islāmi wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*, Mesir: Dār al-Fikr al-Arabi, 1964, 112.

dalam merespon fenomena menjadi lebih baik, baik yang bersifat zahir maupun maknawi, meskipun hal itu dianggap tidak baik oleh orang lain.<sup>71</sup> Bagi golongan *ahl al-Ra'yi* seperti aliran Hanafiyah memposisikan metode *istihsān* ini sebagai *hujjah*<sup>72</sup> atau dalil *istinbāt* hukum meskipun sebagian *fuqahā`* tidak sedikit yang menolak. Alasan yang kuat bagi kalangan Hanafiyah dalam menetapkan *istihsān* sebagai dalil adalah Qs., az-Zumar (39) ayat: 55 yang berbunyi sebagai berikut;

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ.....

Dan ikutilah sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.<sup>73</sup>

Selain itu, terdapat juga hadis nabi yang dijadikan sebagai dasar untuk memperkuat *istihsān* menjadi alat *istinbāt* hukum oleh *fuqahā`* Hanafiyah, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Rasulullah dengan sabdanya, yaitu:

فَمَا رَأَى الْإِنْسَانُ حَسَنًا مِمَّا رَأَى عِنْدَ اللَّهِ حَسَنًا وَمَا رَأَى سَيِّئًا مِمَّا رَأَى عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئًا

Apa yang dipandang kaum muslimin sebagai sesuatu yang baik, maka ia di sisi Allah adalah baik.

Dari kedua dalil yang telah disebutkan di atas, dapat ditarik suatu gambaran bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini pada dasarnya milik Allah yang dimandatkan-Nya kepada manusia untuk dipelihara, dikelola, dilestarikan, dikembangkan, dan dikerjakan. Manusia diberikan kebebasan untuk memilih perkara yang dimaksud. Menurut aturan yang telah ditetapkan oleh Allah bahwa segala perkara yang baik menjadi pilihan yang tidak boleh ditawarkan lagi oleh umat

<sup>71</sup> `Ali bin Muḥammad bin `Ali al-Jurjāni, *Al-Ta'rifāt* (Beirut: Dār al-Kitāb al-`Arabi, 1405), 4.

<sup>72</sup> Abdullah bin Aḥmad bin Qudāmah al-Muqaddasi, *Rauḍah al-Nāzir wa Jannat al-Munāzir* (Riyāḍ: Universitas Muḥammad bin Sa'ūd, 1399), 167.

<sup>73</sup> Depag RI, *al-Qur'an dan Tarjamahnya* (Jakarta: Lembaga Pentashih, 2006), 372.

Islam. Karena itu, semua perkara yang ada nilai baiknya bagi kemaslahatan manusia juga bisa menjadi hujjah, apalagi perkara itu tidak bertentangan dengan syari`at Allah.

## **H. Metodologi Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian**

Untuk memperoleh data, baik berupa hal-hal yang bersifat informatif, dokumentatif, aplikatif maupun temuan-temuan lainnya yang erat hubungannya dengan penelitian ini, maka dalam hal tersebut peneliti mempergunakan salah satu desain atau jenis penelitian, di mana jenis penelitian dimaksud adalah penelitian *library research* (penelitian kepustakaan), yaitu pengkajian terhadap sumber-sumber kepustakaan yang berkaitan dengan masalah yang dibahas.

Penggunaan jenis penelitian ini didasarkan pada pertimbangan bahwa realitas pelaku transaksi *mu`āmalah* atau subjek hukum dari kalangan anak-anak tidak mendapat perlakuan yang sama dengan orang dewasa menurut mayoritas Imam Mazhab. Padahal secara pertimbangan kemampuan, tidak jarang anak-anak lebih pandai melakukan transaksi *mu`āmalah* dari pada orang yang dianggap hukum telah dewasa, misalnya transaksi jual beli melalui alat teknologi jejaring sosial. Karena itu, peneliti berusaha menggali pendapat Imām Abū Ḥanīfah yang lazim bersebrangan dengan pendapat kebanyakan Imam Mazhab tentang kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah* melalui kitab *at-Turath* yang dilontarkan oleh Imām Abū Ḥanīfah melalui tulisan muridnya maupun murni karangan murid-muridnya.

Selanjutnya kendati penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yang maksud asalnya mencari data pada sumber kepustakaan, namun harus dilengkapi dengan data lapangan. Karena peneliti menyadari bahwa kajian ini meskipun terfokus pada penggalian tentang kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam praktek transaksi *mu'āmalah* secara teoritis, tapi dimensi praktisnya harus dipertimbangkan secara matang. Maka pencarian data terkait dengan subjek hukum atau pelaku transaksi dari kalangan anak-anak akan dilakukan observasi dan wawancara secara mendalam. Hal ini dimaksudkan untuk mengukur kemampuan anak-anak tentang pendapat Imām Abū Ḥanīfah yang mensyaratkan akal sebagai dasar kemampuan seseorang untuk mempertanggungjawabkan praktek transaksi *mu'āmalah* yang sudah dilakukannya.

## 2. Pendekatan

Dalam penelitian ini peneliti mencoba menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu metode penelitian yang menganalisa dan menghasilkan data deskriptif yang berupa kata-kata, tulisan, simbol-simbol, dan lisan. Hal ini persis seperti yang diungkapkan Moleong bahwa penelitian kualitatif itu sebagai penelitian yang menghasilkan prosedur analisis dengan tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau kuantifikasi lainnya. Dengan demikian, penelitian kualitatif adalah penelitian yang tidak menghasilkan perhitungan dalam bentuk apapun, melainkan penelitian yang merupakan kata-kata tertulis.<sup>74</sup>

Penelitian ini berusaha mengungkap teori atau produk hukum fiqh dari para *fuqahā* terutama aliran Ḥanafiyah yang membahas tentang *maḥkūm*

---

<sup>74</sup> Lexy J. Moleong, *Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1989), 205.

*'alaih*/subjek hukum baik dari kitab kitab *uṣūl al-fiqh* maupun fiqh *mu'āmalah*. Dengan demikian, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normatif *uṣūl fiqh*, yaitu kajian yang berbekal pengetahuan *uṣūl al-fiqh* (metodologi pemikiran hukum Islam) dengan menekankan pada aspek *maslahah*, *maqāṣid sharī'ah*, dan sosiologis serta bertujuan untuk menunjukkan proses pemikiran hukum Islam dan metode *istinbat* hukum yang digunakan Imām Abū Ḥanīfah dalam berbagai kitab *at-Turath* yang telah membahas *istinbāt* hukumnya tentang kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam praktek transaksi *mu'āmalah*.

### 3. Sumber Data

Untuk memperoleh data yang dibutuhkan dalam penelitian ini digunakan teknik yang sesuai dengan jenis penelitian, yaitu menggali data sebanyak-banyaknya melalui kepustakaan. Ada dua sumber data yang dipergunakan dalam penelitian ini, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Adapun sumber primer, yakni sumber yang memberikan data langsung terkait dengan subjek hukum atau pelaku hukum dalam transaksi *mu'āmalah*, yaitu menggali data mentah dari kitab-kitab fiqh maupun *uṣūl al-fiqh* Imām Abū Ḥanīfah .

Di antaranya buku yang paling pokok adalah, yaitu *Bada'ī' al-Ṣāna'ī'fi Tartīb Sharā'ī'* karangan Imam 'Alauddin al-Ḥanafī, *al-Aṣlu al-Ma'rūf bi al-Mabsūṭ* karangan Muḥamad Ḥasan al-Shaibani al-Hanafī, *Fathu al-Qadir*, karya Imām Kamāluddīn al-Ḥanafī, *al-Jami' al-Ṣāghīr* karya Abū 'Abdullah al-Ḥanafī, *al-Uṣūl lī Sharakhṣi* karya Imām as-Sharakhṣi al-Ḥanafī, Imām al-'Allāmah Zainudīn Ibrāhīm al-Ḥanafī, *Fath al-Ghaḥfār bi al-Sharah al-Manār*, Nizām al-

Dīn ‘Alī Aḥmad al-Shāshi al-Ḥanafī, *Uṣūl al-Shāshī*, dan Zainudīn Qāsim al-Ḥanafī, *Sharah Mukhtaṣar al-Manār*.

Sedangkan data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah data-data yang diperoleh dari kitab-kitab fiqh al-Ḥanafī dan Uṣūl Fiqhnya yang terkait dengan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah* menurut Imām Abū Ḥanīfah . Misalnya kitab *al-Ashbāh wa al-Nazāir* karya dari ‘Abd Al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Uṣūl al-Shāshi* karya Aḥmad Ishak al-Shāshi al-Ḥanafī, *Ikhtilāf Abī Ḥanīfah wa Ibn Abī Lailā*, *al-Bunyān Sharah al-Hidāyah* karya dari Maḥmūd Badruddīn al-Ḥanafī, *al-Muḥīṭ Fiqh An-Nu`mān* karya Imām Burhanuddin al-Ḥanafī, dan *Nūr al-Īḍah ‘Inda al-Ḥanīfah* karya Hasan Amar al-Ḥanafī. Masih banyak lagi kitab-kitab yang mengakomodir anak sebagai subjek hukum menurut Imām Abū Ḥanīfah. Tetapi yang dipakai sebagian yang ada kesesuaian dengan penelitian ini

#### 4. Analisis Data

Penelitian ini bertujuan untuk memaparkan teori-teori *fiqhiyah* tentang subjek hukum atau pelaku transaksi dari pandangan Imām Abū Ḥanīfī dalam berbagai literatur fiqh *mu`āmalah* yang tersebar dalam kitab-kitab fiqh Imām Abū Ḥanīfah. Untuk menganalisis teori-teori yang dikemukakan oleh Imām Abū Ḥanīfah mengenai pelaku transaksi tersebut akan digunakan metode deskriptif analitis, yaitu memaparkan terlebih dahulu tentang kriteria subjek hukum yang telah ditetapkan oleh Imām Abū Ḥanīfah kemudian dihadapkan dengan teori-teori *uṣūl fiqh* yang membahas kriteria subjek hukum sehingga diharapkan akan nampak secara jelas kedudukan anak sebagai subjek hukum/pelaku transaksi

dalam transaksi *mu'āmalah* baik yang terkait dengan *istinbāḥ* hukum, metodologi yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah, dan kontribusinya dalam perkembangan hukum *mu'āmalah*.

Selanjutnya untuk menarik kesimpulan dalam penelitian ini digunakan metode *induktif*, *deduktif* dan *komparatif*.<sup>75</sup> Metode deduktif digunakan ketika menganalisis pandangan Imām Abū Ḥanīfah mengenai subjek hukum yang berlaku secara umum kemudian diteliti fenomena-fenomena yang berlaku secara khusus. Sementara metode induktif digunakan ketika melacak seluruh teori yang dikemukakan oleh Imām Abū Ḥanīfah mengenai kriteria subjek hukum/pelaku transaksi dalam berbagai literatur fiqhnya agar diketahui secara jelas kriteria subjek hukum dalam melakukan tindakan hukum. Sedangkan metode komparatif digunakan untuk membandingkan pandangan Imām Abū Ḥanīfah dengan teori *uṣūl fiqh* yang sama-sama membahas tentang kriteria subjek hukum. Hal ini dilakukan agar bisa ditemukan benang merah antara dua bidang keilmuan tadi sehingga bisa ditemukan legalitas formal dari anak-anak sebagai subjek hukum dalam melakukan tindakan hukum (*taklīfīyah*). Dengan metode ini juga dapat mempermudah peneliti untuk menemukan metode *istinbāḥ* hukum Imām Abū Ḥanīfah dan pengaruhnya dalam perkembangan hukum Islam.

## H. Sistematika Pembahasan

Bab pertama mendeskripsikan pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian,

---

<sup>75</sup> Ketiga metode ini akan digunakan secara acak sesuai kebutuhan. Tentang metode-metode ini lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1989, 206-215.

signifikansi penelitian, penelitian terdahulu, kerangka teoretik, metodologi penelitian, dan sistematikan pembahasan.

Bab kedua memotret dan mengeksplorasi identitas Imām Abū Ḥanīfah khususnya mengenai konteks sosial politik pemikiran hukum Islam, perkembangan hukum Islam di zamannya, tinjauan umum tentang subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah* misalnya subjek mayor dan minor serta kedudukannya dalam hukum Islam. Selanjutnya dibahas juga secara mendalam tentang anak dalam pelaksanaan hukum menurut hukum Islam. Begitu juga dalam bab ini dibahas tentang tinjauan umum tentang transaksi *mu`āmalah* baik yang terkait dengan diskripsi teoretik termenologisnya, dan sumber munculnya.

Bab ketiga membongkar kedudukan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah* menurut Imām Abū Ḥanīfah khususnya yang berkaitan dengan kriteria subjek hukum menurut Imām Abū Ḥanīfah dalam transaksi *mu`āmalah*, produk pemikiran Imām Abū Ḥanīfah tentang anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*, dan terakhir adalah bahasan tentang analisis tentang kedudukan anak sebagai subjek hukum menurut Imām Abū Ḥanīfah dalam transaksi *mu`āmalah*.

Bab keempat analisis terhadap metode *istinbāḥ* hukum Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah* terutama yang terkait dengan metodologi *istinbāḥ* hukum Islam yang digunakannya serta analisis metodologi *istinbāḥ* hukum yang dipergunakannya dalam menetapkan anak sebagai subjek hukum dalam transaksi *mu`āmalah*. Selanjutnya bab ini juga akan membahas tentang analisis metodologi rasional

*istinbāt* hukum anak sebagai subjek hukum dan relevansinya bagi subjek hukum “anak” di era kontemporer.

Bab kelima adalah mengkaji tentang kontribusi pandangan Imām Abū Ḥanīfah dalam menetapkan anak sebagai subjek hukum terhadap pengembangan hukum Islam, khususnya bahasan tentang kontribusi metodologis yang digunakan dalam menetapkan anak sebagai subjek hukum dan produk hukum yang telah digagasnya baik yang terkait dengan kriteria anak sebagai subjek hukum dan transaksi *mu`āmalah* pada umumnya.

Bab keenam adalah penutup. Bagian ini berisi tentang kesimpulan penelitian, implikasi teoretik, rekomendasi, dan keterbatasan studi.

