



Sejarah Perlindungan Hak Waris Anak Yatim: Analisis Hukum Dalam Al-Qur'an Surah An-Nisa' Ayat 6

Novianto Ade

Wahyudi

UIN KH. Abdurrahman
Wahid, Pekalongan
novianto.ade.wahyudi@mhs.uingusdur.ac.id

**Muhammad Jembar
Risky**

UIN KH. Abdurrahman
Wahid, Pekalongan
muhammad.jembar.risky@mhs.uingusdur.ac.id

**Muhammad Faisal
Reza**

UIN KH. Abdurrahman
Wahid, Pekalongan
muhammad.faisal.reza@mhs.uingusdur.ac.id

Syaiful Yamin

UIN KH. Abdurrahman
Wahid, Pekalongan
saifulyamin44@gmail.com

**Mohammad
Syiafuddin**

UIN KH. Abdurrahman
Wahid, Pekalongan
mohammad.syaifuddin@mhs.uingusdur.ac.id

Arditya Prayogi

UIN KH. Abdurrahman
Wahid, Pekalongan
arditya.prayogi@mhs.uingusdur.ac.id

Abstract: *In the pre-Islamic (Jahiliyah) period, the social order severely marginalized orphans, where inheritance rights were exclusively granted to adult males capable of military contribution. Consequently, orphans were highly vulnerable to asset exploitation by guardians or stronger relatives. This research aims to conduct an in-depth juridical-historical analysis of Surah An-Nisa' verse 6. Its primary focus is to dissect and construct the precise legal mechanism established by the Qur'an to protect the inheritance rights of orphans. Utilizing a qualitative library research method with a juridical-historical approach, this study applies content analysis to the Qur'an as the primary source and related exegetical (tafsir) and jurisprudential (fiqh) literature. The findings indicate that this verse introduced a juridical revolution, transforming the orphan's status from a passive object to a legal subject whose independence must be verified. The transfer of assets is not based solely on physical maturity (balaghun-nikāh), but cumulatively depends on the verification of intellectual and financial maturity (rusydan). Rusydan is defined as a dual capability: the ability to manage assets wisely (husnu al-tasarruf) and maintain religious integrity (Salah al-Din). Consequently, a guardian is legally obligated to withhold assets from an individual who is physically adult but still safih (financially incompetent), aligning with the principle of Hifzhu al-Mal (protection of property). This study contributes by affirming that the Qur'anic legal framework provides an accountable and protective guardianship mechanism, which mandates the verification of objective capabilities beyond mere chronological age.*

Keywords: *Inheritance Rights, Orphan Protection, Surah An-Nisa' Verse 6, Rusydan (Financial Maturity), Hifzhu al-Mal.*

Abstrak: Pada periode pra-Islam, tatanan sosial Jahiliyah sangat memarginalkan anak yatim, di mana hak waris secara eksklusif hanya diberikan kepada laki-laki dewasa yang kapabel secara militer. Akibatnya, posisi anak yatim menjadi sangat rentan terhadap eksploitasi aset oleh wali atau kerabat yang lebih kuat. Penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis yuridis-historis secara mendalam terhadap Surah An-Nisa' ayat 6. Fokus utama penelitian adalah untuk membedah dan mengkonstruksikan mekanisme hukum presisi yang ditetapkan Al-Qur'an dalam memberikan perlindungan hak waris anak yatim. Menggunakan metode kualitatif studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan yuridis-historis, penelitian ini menerapkan analisis isi (*content analysis*) terhadap Al-Qur'an sebagai sumber primer serta literatur tafsir dan fikih terkait. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ayat ini mengintroduksi sebuah revolusi yuridis, mentransformasi status anak yatim dari objek pasif menjadi subjek hukum yang kemandiriannya harus diverifikasi. Penyerahan harta tidak hanya didasarkan pada kedewasaan fisik (*balaghun-nikāh*), tetapi secara kumulatif bergantung pada verifikasi kematangan intelektual-finansial (*rusydan*). Rusydan didefinisikan sebagai kapabilitas ganda: kemampuan mengelola aset (*husnu al-tasarruf*) dan integritas agama (*Salah al-Din*). Konsekuensinya, wali wajib menahan harta dari individu yang telah balig namun masih safih (belum cakap finansial), selaras dengan prinsip *Hifzhu al-Mal*. Penelitian ini berkontribusi dalam menegaskan bahwa kerangka hukum Al-Qur'an menyediakan mekanisme perwalian yang akuntabel dan protektif, yang mensyaratkan verifikasi kapabilitas objektif melampaui sekadar batas usia kronologis.

Kata Kunci: Hak Waris, Perlindungan Anak Yatim, Surah An-Nisa' Ayat 6, Rusydan, Hifzhu al-Mal.

1. Pendahuluan

Dalam tatanan sosial masyarakat Arab pada periode pra-Islam (Jahiliyah), anak yatim menempati kedudukan yang sangat marginal dan terancam. Kerentanan tersebut berakar pada hukum adat yang didominasi oleh prinsip tribalisme (*'aṣabiyyah*), sebuah ideologi yang menempatkan nilai tertinggi pada kapabilitas fisik dan kontribusi militer.

Sebagai konsekuensinya, hak atas warisan secara eksklusif hanya diberikan kepada laki-laki dewasa yang dianggap cakap untuk bertempur. Hal ini secara langsung menyebabkan kelompok-kelompok yang dipandang lemah, seperti perempuan dan anak-anak, khususnya anak yatim, menjadi terpinggirkan. Akibatnya, aset dan hak material mereka sangat rentan untuk diambil alih secara paksa oleh wali atau kerabat yang memiliki posisi lebih kuat. Status seorang anak yatim pada masa itu tidak hanya terbatas pada kehilangan figur seorang ayah, tetapi juga mencerminkan posisi mereka sebagai korban dari ketimpangan struktural yang berlangsung secara sistemik di dalam masyarakat.¹

Ajaran Islam menginisiasi sebuah transformasi sosio-legal yang fundamental dengan meletakkan prinsip keadilan (*al-'adl*) dan welas asih (*Ar-rahman*) sebagai landasan utamanya. Perubahan ini secara radikal menggeser tatanan hukum dari yang sebelumnya berbasis kekuatan fisik menuju etika yang berorientasi pada kemanusiaan. Keadilan dalam Islam bukan hanya dimaknai sebagai kesetaraan prosedural, tetapi juga mencakup keadilan distributif yang memastikan bahwa hak-hak kelompok paling rentan dalam masyarakat dapat dijamin dan dilindungi dari segala bentuk kezaliman.²

Prinsip ini menjadi fondasi bagi seluruh reformasi hukum yang diperkenalkan Islam, terutama yang berkaitan dengan hak-hak individu yang sebelumnya terabaikan. Secara spesifik, Al-Qur'an menempatkan perlindungan terhadap kelompok-kelompok yang termarginalisasi (*mustaḍ'afīn*) sebagai agenda sentral, di mana anak yatim mendapatkan perhatian khusus. Kitab suci ini tidak hanya memberikan anjuran moral, tetapi juga menetapkan serangkaian instruksi hukum yang jelas bagi umat untuk menghormati, melindungi hak-haknya, dan memperlakukan mereka dengan cara terbaik (*ihsan*). Di samping itu, Al-Qur'an secara tegas melarang segala bentuk eksploitasi terhadap harta peninggalan mereka. Tindakan memakan harta anak yatim secara tidak sah dikategorikan sebagai dosa besar, sebuah peringatan keras yang menunjukkan betapa krusialnya perlindungan aset mereka dalam struktur hukum Islam.³

Reformasi yang diusung Al-Qur'an ini secara signifikan mengubah paradigma komunal dari yang semula bersifat eksploitatif menjadi protektif. Tanggung jawab untuk menjamin kesejahteraan dan kemaslahatan hidup anak yatim tidak lagi bersifat personal, melainkan dilembagakan menjadi sebuah kewajiban moral sekaligus yuridis (*al-amānah*). Kewajiban ini dibebankan kepada setiap individu Muslim dan secara kolektif kepada institusi negara atau komunitas. Dengan demikian, Islam membangun sebuah sistem jaminan sosial yang komprehensif, di mana perlindungan terhadap anak yatim menjadi salah satu pilar utamanya, yang mencerminkan tujuan luhur syariat (*Maqasid al-Syari'ah*) dalam mewujudkan kemaslahatan umum.⁴

Di sisi lain, kondisi kekurangan materi berpotensi mendorong seseorang ke dalam kekufuran. Kecenderungan ini dapat muncul ketika desakan untuk memenuhi kebutuhan hidup yang esensial membuat individu terpaksa mengambil hak yang bukan miliknya. Realitas tersebut menggarisbawahi betapa krusialnya peran harta dalam kehidupan

¹ Hitti, P. K. *History of the Arabs: From the earliest times to the present* (10th ed.). (Palgrave Macmillan, 2002), hlm. 90-91.

² John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 1 (New York: Oxford University Press, 1995), 18-19.

³ N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 22-24.

⁴ M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*. (Leicester: The Islamic Foundation, 1992), 15.

manusia, sebuah aspek yang juga mendapatkan atensi mendalam dalam ajaran Islam. Salah satu manifestasi paling nyata dari perhatian ini adalah adanya proteksi hukum yang sangat ketat terhadap aset milik kelompok rentan, terutama anak yatim yang dianggap belum cakap untuk mengelola kekayaannya secara mandiri. Ketetapan ini dipertegas oleh Allah Swt. melalui firman-Nya

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا
وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۚ وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۚ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ
فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

Artinya: "Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika menurut penilaianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menghabiskannya) sebelum mereka dewasa. Siapa saja (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan siapa saja yang fakir, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang baik. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Cukuplah Allah sebagai pengawas." (An-Nisā' [4]:6).⁵

Surah An-Nisa' memegang peranan yang sangat fundamental dalam kajian hukum keluarga Islam. Kedudukannya sering kali disetarakan dengan sebuah piagam yuridis atau konstitusi hukum keluarga dan kewarisan, mengingat kandungan rinciannya yang sangat komprehensif terkait regulasi pernikahan, distribusi waris, dan perwalian. Sebagai salah satu surah Madaniyah, Surah An-Nisa' memiliki karakteristik legislatif yang kuat, di mana ayat-ayatnya berfungsi untuk membangun tatanan sosial-hukum bagi komunitas Muslim yang baru terbentuk.⁶

Secara spesifik, ayat-ayat pada bagian awal surat ini secara sistematis membangun kerangka hukum untuk manajemen aset anak yatim, yang kemudian mencapai puncaknya pada ayat 6 yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini. Ayat ke-6 Surah An-Nisa' tidak hanya berisi instruksi moral untuk mengembalikan harta, tetapi lebih dari itu, ia menggariskan sebuah mekanisme hukum yang presisi dan terukur. Kerangka kerja ini dirancang secara cermat untuk memastikan bahwa seorang anak yatim telah mencapai tingkat kapabilitas yang memadai, baik secara fisik maupun mental, sebelum ia diberikan otonomi penuh untuk mengelola kekayaannya. Dengan kata lain, ayat ini memperkenalkan konsep kecakapan hukum (*ahliyyah*) sebagai prasyarat utama penyerahan harta waris, sebuah konsep yang menjadi pilar dalam hukum perdata Islam.⁷ Mekanisme ini secara esensial mengubah status anak yatim dari objek perlindungan pasif menjadi subjek hukum yang kemandiriannya harus diverifikasi secara objektif.

Meskipun panduan normatif yang termaktub dalam Al-Qur'an bersifat sangat eksplisit, realitas implementasinya di era kontemporer masih dihadapkan pada berbagai tantangan. Problematika terkait pengelolaan harta anak yatim kerap muncul dalam beragam bentuk, mulai dari penyelewengan wewenang yang dilakukan oleh wali yang tidak amanah, sengketa pembagian waris yang kompleks di ranah peradilan agama, hingga kesulitan yang dihadapi oleh lembaga-lembaga sosial dalam mengelola dan mendistribusikan dana titipan secara profesional. Kesenjangan antara idealitas teks suci dan realitas praktik di lapangan inilah yang menunjukkan urgensi dari penelitian ini.

Berdasarkan pemaparan pada paragraf sebelumnya penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis yuridis-historis secara mendalam terhadap Surah An-Nisa' ayat 6. Fokus

⁵ Al-Qur'an Surah An-Nisa' [4]:6.

⁶ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. (Bandung: Mizan, 1995), 78-80.

⁷ Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan Islam*. (Jakarta: Kencana, 2004), 112-115.

utama penelitian ini adalah untuk membedah dan mengkonstruksikan mekanisme hukum presisi yang ditetapkan Al-Qur'an dalam memberikan perlindungan hak waris anak yatim. Lebih lanjut, penelitian ini akan mengidentifikasi secara rinci kriteria-kriteria fundamental yang menjadi prasyarat penyerahan harta waris, terutama terkait konsep kedewasaan fisik (*balaghun-nikāh*) dan kematangan intelektual-finansial (*rusydan*), sekaligus menganalisis implikasi yuridisnya terhadap prinsip amanah, etika, dan akuntabilitas seorang wali.

2. Tinjauan Pustaka

Hukum Islam menempatkan perlindungan anak yatim sebagai kewajiban fundamental yang mencakup aspek spiritual, sosial, dan finansial. Mekanisme utama perlindungan ini dikenal sebagai kafalah, yaitu komitmen untuk merawat, mendidik, dan memelihara anak yatim tanpa mengubah garis keturunan (*nasab*) mereka, yang membedakannya dari konsep adopsi.⁸ Penekanan hukum yang paling ketat terletak pada perlindungan harta peninggalan anak yatim. Seorang wali diamanahkan untuk mengelola harta tersebut dengan cara yang paling bermanfaat dan dilarang keras memanfaatkannya secara tidak adil, sampai anak yatim tersebut mencapai usia dewasa (*baligh*) dan cerdas (*rusydan*) untuk mengelolanya sendiri.⁹ Kewajiban ini diperkuat oleh landasan teologis yang kuat, di mana hadis Nabi menjanjikan kedudukan yang sangat dekat dengan Rasulullah di surga bagi siapa saja yang menanggung dan memuliakan anak yatim.¹⁰

Dalam hukum Islam, pemindahan hak waris dan pelaksanaan perwalian sangat bergantung pada konsep ahliyyah (kapasitas hukum), yang dibedakan menjadi ahliyyah al-wujub (kapasitas pasif untuk menerima hak) dan *ahliyyah al-adā'* (kapasitas aktif untuk bertindak hukum).¹¹ Seorang ahli waris, seperti anak yatim, secara otomatis memiliki ahliyyah al-wujub untuk menerima warisan, namun ahliyyah al-ada'-nya untuk mengelola harta tersebut ditangguhkan hingga ia membuktikan kecakapannya. Proses pembuktian ini dikenal sebagai *ibtīlā'* (ujian), sebagaimana diamanatkan dalam Q.S. An-Nisa' ayat 6, di mana seorang wali wajib menguji calon ahli waris.¹² Tujuan utama dari *ibtīlā'* adalah untuk memastikan tercapainya rusyd, yakni sebuah kondisi kedewasaan intelektual dan kearifan finansial yang memungkinkan seseorang mengelola hartanya secara mandiri dan bijak. Sebaliknya, jika seseorang telah mencapai usia baligh namun gagal menunjukkan *rusydan* dan justru bertindak boros, ia dikategorikan sebagai safih (bodoh atau tidak cakap finansial). Status safih ini bertindak sebagai 'awārid ahliyyah (penghalang kapasitas hukum) yang menggugurkan *ahliyyah al-adā'* seseorang, sehingga ia harus tetap berada di bawah perwalian (*hajr*) demi melindungi asetnya.¹³

Dalam kerangka maqashid syariah, perlindungan terhadap harta (*Hifzhu al-Mal*) dan keturunan (*Hifzhu al-Nasl*) merupakan pilar esensial (*daruriyat*) yang fundamental untuk mencapai kemaslahatan umum (*falah*). *Hifzhu al-Mal* tidak hanya dimaknai secara sempit sebagai perlindungan properti dari pencurian, tetapi juga berfungsi sebagai landasan etis

⁸ Zahro, U. K, Konsep dan implementasi pengangkatan anak (kafalah) dalam perspektif hukum Islam. *SAMAWA: Jurnal Studi Gender dan Anak*, Vol. 2, No. 1, (2024).

⁹ Ester Stevany Putri Sinlae, Illa Fatika Syahda, Rizki Dwi Putra, Tazkia Suhaila Syifa, Muhammad Fauzi, Mahipal, Perlindungan hukum terhadap anak dalam ekonomi Islam: Pengelolaan harta dan santunan. *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah*, Vol. 7, No. 1, (2024), 44–50.

¹⁰ Hamid, R, Kafalah Al-Yatim dari perspektif hadis nabi. *Al-Fikri: Jurnal Studi Agama, Sosial dan Budaya*, Vol. 17, No. 1, (2013).

¹¹ Nasution, H. Kecakapan Menerima Hak Dan Melakukan Perbuatan Hukum Dalam Tinjauan Ushul Fiqh. *El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga*, Vol. 1, No. 1, (2020), 1–13.

¹² Syukri, M, Paradigma Ekonomi Dalam Surah An-Nisa Ayat 6: Perspektif Tafsir Dan Implementasinya. *Jurnal Masharif al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Vol. 9, No. 1, (2024), 866–880.

¹³ Zubaidi, A, Kedudukan Penyandang Disabilitas Pada Lembaga Keuangan Di Indonesia: Subjek Hukum, Ahliyah Dan Telaah KHES. *Muslim Heritage*, Vol. 8, No. 2, (2023) 481–50.

dalam aktivitas ekonomi dan transaksi (*muamalah*). Prinsip ini menuntut agar setiap perolehan dan pengelolaan harta harus selaras dengan nilai-nilai syariah, bertujuan untuk kesejahteraan, dan menghindari praktik yang merusak seperti riba, penipuan, atau gharar.¹⁴ Selaras dengan perlindungan ekonomi, *Hifzhu al-Nasl* menjamin keberlangsungan dan martabat generasi manusia. Makna perlindungan ini melampaui sekadar prokreasi, mencakup kewajiban untuk melindungi lingkungan keluarga dan menjamin tumbuh kembang anak, yang bahkan dapat terefleksi dalam implementasi kebijakan publik.¹⁵ Lebih lanjut, *Hifzhu al-Nasl* menekankan penjagaan eksistensi keturunan tidak hanya dari aspek kuantitas, tetapi juga kualitas, melalui pemenuhan hak-hak anak atas pendidikan dan pengasuhan yang layak.¹⁶

Analisis terhadap sembilan artikel yang ada menunjukkan kesenjangan utama antara tataran teoretis-normatif dan implementasi praktis di lapangan. Mayoritas penelitian (delapan dari sembilan artikel) merupakan studi pustaka (*library research*) yang sangat kuat dalam memaparkan apa yang seharusnya (*das Sollen*) terkait konsep *ahliyah* (kecakapan hukum), kafalah (perwalian), dan perlindungan harta anak yatim berdasarkan *Maqashid al-Shari'ah*. Namun, terdapat kekosongan penelitian kualitatif-empiris yang menggali bagaimana (*das Sein*) konsep-konsep ideal ini dipraktikkan di tingkat mikro. Belum ada studi mendalam (seperti fenomenologi atau studi kasus) yang mengeksplorasi pengalaman nyata, dilema, dan praktik pengelolaan harta yang dilakukan oleh wali individu (keluarga), atau bagaimana lembaga formal seperti panti asuhan dan perbankan syariah menerjemahkan konsep perwalian (wilayah) ini dalam interaksi pelayanan sehari-hari dengan kelompok rentan (anak yatim atau penyandang disabilitas).

Kesenjangan penelitian kedua bersifat lebih spesifik dan sangat relevan dengan bidang Pendidikan Agama Islam (PAI). Meskipun beberapa artikel menyinggung pentingnya "Pendidikan Keuangan Sejak Dini" sebagai sarana bagi anak untuk mencapai rusyd (kematangan intelektual dan finansial) agar cakap mengelola hartanya, tidak ada satupun penelitian yang disediakan yang berfokus pada aspek pedagogis atau kurikuler dari pendidikan tersebut. Terdapat kekosongan pengetahuan mengenai bagaimana konsep-konsep fiqh seperti ahliyah, kafalah, dan amanah pengelolaan harta diajarkan dalam kurikulum PAI, baik di tingkat sekolah maupun perguruan tinggi. Lebih jauh lagi, belum ada kajian mengenai model atau strategi pembelajaran PAI yang efektif (misalnya *Problem-Based Learning* atau *Project-Based Learning*) untuk membangun kompetensi rusyd (kematangan) yang praktis dan aplikatif bagi siswa.

3. Metode Penelitian

Penelitian ini dirancang menggunakan paradigma kualitatif yang menekankan pada pemahaman mendalam terhadap fenomena yang dikaji, bukan pengukuran numerik.¹⁷ Secara spesifik, metode yang diterapkan adalah studi kepustakaan (*library research*), di mana keseluruhan proses pengumpulan dan analisis data bersumber dari telaah dokumen dan teks. Pendekatan yang digunakan bersifat yuridis-historis, sebuah kerangka analisis ganda yang bertujuan untuk membedah kandungan hukum yuridis dari Surah An-Nisa' ayat

¹⁴ Hidayatullah, S., & Barlian, E, Kajian Maqashid Al-Shari'ah Terhadap Nilai-Nilai Islami Pada Sebuah Transaksi. *HAKAM; Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 6, No. 1, (2022), 72-87.

¹⁵ Fitria, A, Analisis Maqasid Al-Shariah Terhadap Peran Pemerintah Kota Surabaya dalam Mewujudkan Kota Layak Anak. *Al-Hukama': The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, Vol.10, No. 1, (2020), 1-19.

¹⁶ Sidqi, I., & Witro, D, Membumikan Nilai-Nilai Maqashid Syariah dalam Fungsi Keluarga di Tengah Pandemi Covid-19. *Al-Qisthu: Jurnal Studi Hukum dan Sosial*, Vol. 19, No.1, (2021), 1-14.

¹⁷ Sugiyono. Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D. (Bandung: Alfabeta, 2022).

6, sekaligus menempatkannya dalam konteks kesejarahan pewahyuannya (*Asbab al-Nuzul*) untuk memperoleh pemahaman yang utuh.¹⁸

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah teks Al-Qur'an, khususnya ayat yang menjadi objek kajian. Sementara itu, data sekunder digali dari berbagai literatur otoritatif, yang mencakup kitab-kitab tafsir (klasik dan kontemporer), hadis, karya-karya fikih mengenai perwalian dan kewarisan, serta publikasi ilmiah relevan. Seluruh data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*), sebuah prosedur sistematis untuk mengidentifikasi, mengklasifikasi, dan menginterpretasi tema-tema kunci guna mengkonstruksikan pemahaman holistik terkait mekanisme perlindungan hak waris anak yatim.¹⁹

4. Hasil dan Pembahasan

A. Konteks Historis dan Asbabun Nuzul Surah An-Nisa' Ayat 6

Sebuah interpretasi yang holistik terhadap ayat Al-Qur'an mensyaratkan adanya pertimbangan mendalam mengenai latar belakang kesejarahan yang menyertainya, termasuk di dalamnya adalah konteks kausalitas pewahyuannya (*Asbab al-Nuzul*). Dalam hal ini, pewahyuan Surah An-Nisa' ayat 6 dapat dipahami sebagai sebuah respons konkret terhadap praktik-praktik komunal yang problematis pada masa itu. Ayat ini juga merupakan komponen integral dari agenda reformasi yurisprudensi Islam yang bertujuan untuk memberikan proteksi kepada kelompok-kelompok marginal. Sebagian besar mufasir kenamaan, seperti Ath-Thabari dalam karyanya *Jami' al-Bayan*¹ dan Tafsir Ibnu Katsir secara konsisten menghubungkan pewahyuan ayat ini dengan suatu narasi historis yang spesifik.²⁰

Narasi yang paling masyhur mengenai latar belakang pewahyuan ayat ini bersumber dari As-Suddi. Riwayat tersebut mengisahkan tentang Tsabit bin Rifa'ah, yang wafat dengan meninggalkan seorang anak di bawah umur serta harta peninggalan dalam jumlah yang signifikan. Sang paman, yang bertindak sebagai wali bagi anak tersebut, kemudian menghadap Nabi Muhammad SAW untuk memohon petunjuk. Ia secara spesifik menanyakan perihal dua hal: sampai kapan ia wajib mengelola aset keponakannya tersebut, dan kapan momen yang tepat untuk menyerahkan kembali harta itu kepadanya. Pertanyaan inilah yang kemudian menjadi sebab turunnya (*Asbab al-Nuzul*) Surah An-Nisa' ayat 6, yang diwahyukan oleh Allah SWT sebagai jawaban dan panduan hukum yang jelas. Narasi tersebut mengindikasikan bahwa komunitas Muslim pada periode itu memerlukan sebuah pedoman legal yang eksplisit. Pedoman ini dibutuhkan untuk menetapkan ketentuan mengenai momentum serta kriteria yang tepat bagi proses transfer aset kepada anak yatim yang telah mencapai usia dewasa.²¹

Pada level yang lebih mendalam, ayat ini berfungsi sebagai sebuah antitesis dan sekaligus reformasi fundamental yang ditujukan untuk merombak tatanan sosial masyarakat Arab pra-Islam (*Jahiliyah*). Regulasi yang diperkenalkan dalam ayat ini secara langsung menantang dan membatalkan norma-norma hukum adat yang diskriminatif dan telah mengakar kuat.²²

Dengan demikian, ayat ini tidak dapat dipandang hanya sebagai aturan parsial, melainkan sebagai bagian dari proyek legislasi Islam yang lebih besar untuk membangun

¹⁸ Sugiyono. *Metode Penelitian & Pengembangan Berbasis AI*. (Bandung: Alfabeta, 2025).

¹⁹ Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. (Bandung: Alfabeta, 2022).

²⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an*. (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000).

²¹ Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad, *Asbabun Nuzul*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008), hlm. 154.

²² Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*. (Oxford: Clarendon Press, 1964), 16-18.

sebuah struktur sosial baru yang berlandaskan pada prinsip keadilan dan perlindungan terhadap kaum lemah, sebuah pergeseran paradigmatis dari hukum kesukuan menuju hukum ilahi. Dalam konfigurasi masyarakat kesukuan pada era tersebut, hak untuk mewarisi kekayaan secara inheren terikat erat dengan kapabilitas fisik dan kontribusi militer seseorang dalam membela kabilahnya. Sistem hukum adat ini secara esensial menjadikan kekuatan dan kemampuan berperang sebagai satu-satunya kriteria sah untuk kepemilikan harta waris.²³

Konsekuensinya, individu atau kelompok yang secara alamiah tidak memenuhi standar tersebut, seperti perempuan dan anak-anak terutama anak yatim secara sistematis dieksklusi dari hak waris. Mereka dipandang sebagai anggota komunitas yang tidak produktif dari aspek pertahanan maupun ekonomi, sehingga keberadaan mereka dianggap tidak memberikan kontribusi signifikan bagi kekuatan kolektif suku. Kondisi hukum yang timpang ini menciptakan sebuah lingkungan yang memungkinkan harta peninggalan anak yatim dapat dikuasai sepenuhnya oleh wali atau kerabat laki-laki yang memiliki posisi dominan dalam struktur keluarga besar. Pengambilalihan aset ini sering kali terjadi tanpa adanya mekanisme akuntabilitas atau pengawasan apa pun, sehingga wali dapat bertindak sewenang-wenang.²⁴

Praktik yang bersifat eksploitatif ini secara langsung menempatkan anak yatim pada posisi sosial yang sangat rentan dan termarginalisasi, dimana mereka tidak hanya kehilangan figur pelindung, tetapi juga kehilangan hak material yang seharusnya menjadi jaminan masa depan mereka. Posisi anak yatim dalam struktur sosial Jahiliyah, dengan demikian, melampaui sekadar status kehilangan orang tua. Keadaan mereka merupakan cerminan dari ketidakadilan struktural yang dilegitimasi oleh hukum adat. Mereka adalah korban dari sebuah sistem yang memprioritaskan kekuatan kolektif di atas hak-hak individu, sebuah realitas pahit yang hendak diubah secara fundamental oleh ajaran Islam.²⁵

Pewahyuan Surah An-Nisa' ayat 6, dengan demikian, dapat dipandang sebagai sebuah revolusi yuridis. Signifikansinya tidak hanya terletak pada larangan tegas terhadap praktik perampasan hak, tetapi yang lebih fundamental adalah pengenalan serangkaian prosedur yang objektif dan berkeadilan. Prosedur ini secara esensial mentransformasikan peran seorang wali, dari yang semula berposisi sebagai pemilik mutlak atas harta menjadi seorang wali amanat (*fidusiari*). Sebagai wali amanat, ia dibebani tanggung jawab untuk membimbing, melakukan asesmen atas kapabilitas, dan pada akhirnya mengalihkan hak kepemilikan kepada pewaris yang sah saat mereka dinilai telah mencapai kematangan fisik dan intelektual. Karenanya, ayat ini menjadi pilar fundamental bagi penegakan prinsip keadilan sosial serta perlindungan hukum bagi anak yatim dalam kerangka syariat Islam.

Analisis konteks historis dan *Asbab al-Nuzul* Surah An-Nisa' ayat 6 menunjukkan bahwa ayat ini diwahyukan sebagai respons langsung dan antitesis fundamental terhadap tatanan sosial Jahiliyah yang eksploitatif. Dalam sistem adat pra-Islam, hak waris secara eksklusif terikat pada kapabilitas militer, yang secara sistematis mengeksklusi kelompok lemah seperti perempuan dan anak yatim. Akibatnya, aset anak yatim sangat rentan diambil alih oleh wali atau kerabat yang dominan tanpa akuntabilitas. *Asbab al-Nuzul* spesifik ayat ini, menurut riwayat masyhur dari As-Suddi, adalah jawaban atas pertanyaan paman dari Tsabit bin Rifa'ah kepada Nabi Muhammad SAW mengenai kapan waktu dan kriteria yang tepat untuk menyerahkan harta waris kepada keponakannya. Oleh karena itu, ayat ini berfungsi sebagai sebuah revolusi yuridis yang merombak tatanan hukum adat; ia tidak hanya melarang eksploitasi tetapi juga mengenalkan prosedur objektif yang mentransformasi peran wali

²³ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*. (Oxford: Clarendon Press, 1956), 271-273.

²⁴ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*. (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), 34.

²⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 45-47.

menjadi seorang wali amanat (*fidusiari*), yang wajib melakukan asesmen kapabilitas sebelum menyerahkan aset.

B. Mekanisme Hukum Perwalian

Tahapan pertama dalam mekanisme yuridis ini diekspresikan melalui perintah *wabtalul-yatāmā* (dan ujilah anak yatim itu). Terminologi yang digunakan, *ibtila'*, secara etimologis berakar dari kata *balawa*, yang mengandung makna esensial berupa pengujian, percobaan, atau asesmen untuk mengidentifikasi kualitas suatu hal.²⁶ Perintah untuk "menguji" dalam konteks ayat ini tidak dapat diartikan sebagai sebuah upaya untuk mencari kelemahan, melainkan harus dipahami sebagai suatu proses evaluatif sekaligus formatif (*tarbiyah*) yang menjadi tanggung jawab wali. Proses ini bertujuan untuk memastikan bahwa anak yatim yang beranjak dewasa telah benar-benar menguasai kapabilitas yang diperlukan untuk mengelola aset mereka secara otonom. Ulama tafsir Al-Qurtubi merinci bahwa asesmen ini meliputi dua dimensi fundamental. Dimensi pertama adalah kepatuhan pada praktik-praktik keagamaan, seperti shalat dan puasa, yang dianggap sebagai indikator kedisiplinan personal. Dimensi kedua adalah kompetensi dalam urusan finansial, yang tecermin dari kemampuan praktis untuk memelihara sekaligus mengembangkan harta yang diamanahkan.²⁷

Implementasi dari asesmen ini tidak bersifat kaku, melainkan sangat fleksibel dan harus adaptif terhadap konteks sosial serta karakteristik aset yang dimiliki. Para penafsir klasik mengilustrasikannya dengan skenario-skenario praktis, seperti mengamankan sebagian kecil aset kepada anak yatim untuk diuji-kelolakan, baik dalam bentuk modal untuk aktivitas niaga skala kecil maupun mandat untuk mengurus properti produktif. Melalui uji coba ini, seorang wali dapat melakukan observasi dan evaluasi langsung terhadap kemampuan anak tersebut dalam menghasilkan laba, mempertahankan modal, atau sebaliknya, kecenderungannya untuk bersikap konsumtif. M. Quraish Shihab dalam karyanya, *Tafsir Al-Misbah*, mengonseptualisasikan proses ini sebagai sebuah "pemagangan" atau pelatihan terapan. Dalam kerangka ini, wali berperan sebagai seorang mentor yang aktif memberikan bimbingan dan penilaian, di mana proses pendampingan ini berlangsung hingga ia mencapai suatu tingkat keyakinan (*Fa in ānastum minhum rusydan*) bahwa sang anak yatim telah secara nyata memperlihatkan indikator-indikator kecakapan (*rusydan*).²⁸

Proses *ibtila'* dengan demikian berfungsi sebagai fase transisi yang esensial, yang menghubungkan periode perwalian penuh dengan otonomi finansial. Tujuannya adalah untuk menjamin bahwa transfer aset tidak dilakukan secara prematur atau tergesa-gesa, melainkan berlandaskan pada indikator kapabilitas yang objektif dan terukur. Setelah fase asesmen ini terlampaui, ketentuan berikutnya yang digariskan oleh ayat adalah *ḥattā idzā balaghun-nikâḥ* (hingga mereka mencapai usia perkawinan). Terdapat konsensus di kalangan para ahli tafsir bahwa frasa ini merupakan penanda tercapainya kematangan biologis atau akil balig (*bulūgh*). Momen ini dipandang sebagai titik transisi dari masa kanak-kanak menuju kedewasaan, di mana seorang individu secara resmi mulai menyandang status sebagai subjek hukum yang bertanggung jawab penuh atas perbuatannya

²⁶ Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir Al-Maraghi* (Beirut: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi), Jilid IV, hlm. 226.

²⁷ Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), Jilid V, hlm. 35.

²⁸ Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Volume 2, hlm. 384.

(*mukallaf*).²⁹ Ibnu Katsir secara spesifik menginterpretasikan frasa *balaghun-nikāh* sebagai kondisi terjadinya *ihtilam* (mimpi basah), yang merupakan indikator pubertas paling lazim bagi laki-laki.³⁰

C. Kriteria Kedewasaan (*Rusydan*)

Ranah yurisprudensi Islam (*Fiqh*), penentuan usia kedewasaan ini melibatkan elaborasi yang lebih detail dan menjadi subjek perbedaan pandangan di kalangan ulama mazhab. Secara konsensus, terdapat tiga indikator utama kematangan biologis yang disepakati, yaitu *ihtilam* bagi laki-laki, *haid* (menstruasi) bagi perempuan, dan tumbuhnya rambut kasar di area genital bagi keduanya. Apabila salah satu dari tanda-tanda ini termanifestasi, individu tersebut secara yuridis telah menyandang status *bāligh*. Perbedaan pandangan di kalangan ulama muncul dalam situasi di mana tidak satu pun dari indikator fisik tersebut tampak. Dalam kondisi demikian, batasan usia kronologis digunakan sebagai standar, di mana jumbuh ulama (*mayoritas*) termasuk dari mazhab Syafi'i dan Hanbali menetapkan usia pubertas jatuh pada saat genap 15 tahun berdasarkan kalender bulan (*qamariyah*). Sebagai perbandingan, terdapat pandangan berbeda mengenai batas usia, seperti yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah (18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan) serta dalam mazhab Maliki (18 tahun).³¹

Namun, perlu digarisbawahi bahwa tercapainya kedewasaan fisik (*balaghun-nikāh*) dalam ayat ini hanyalah merupakan prasyarat awal yang wajib disempurnakan oleh kriteria selanjutnya, yaitu kematangan intelektual (*rusydan*). Fase yang paling menentukan dalam mekanisme penyerahan harta ini adalah verifikasi atas kematangan intelektual, yang diekspresikan melalui frasa *Fa in ānastum minhum rusydan* (maka jika menurut pandanganmu mereka telah cerdas). Secara linguistik, terminologi *rusydan* berakar dari kata *Rasyada*, yang mengandung konotasi lurus, cerdas, dan berada pada jalan yang benar. Makna ini selaras dengan definisinya dalam terminologi yurisprudensi Islam, di mana *rusydan* diartikan sebagai kapabilitas ganda, yakni kemampuan untuk mengelola aset secara bijak (*husnu al-tasarruf fi al-mal*) sekaligus memelihara komitmen religiusnya (*Salah al-Din*). Dengan demikian, Al-Qur'an secara tegas mengintroduksi sebuah standar ganda untuk kedewasaan dalam konteks perwalian: tidak cukup hanya dengan kematangan fisik (*bulugh*), tetapi juga harus disertai dengan kematangan mental-finansial (*rusydan*).³²

Kedua kriteria ini, kematangan fisik dan intelektual merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, seorang individu yang mungkin saja telah mencapai akil balig secara fisik, namun masih memperlihatkan tendensi konsumtif, tidak memiliki kapabilitas untuk membedakan antara transaksi yang profitabel dan yang merugikan, atau rentan terhadap penipuan, akan diklasifikasikan sebagai *safih* (individu yang belum memiliki kecakapan hukum finansial). Berdasarkan konsensus (*ijma'*) para yuris Islam, aset yang dimiliki oleh seorang *safih* dilarang untuk diserahkan kepadanya, sekalipun secara kronologis ia telah dianggap dewasa. Tindakan penundaan penyerahan aset ini bukanlah bersifat hukuman, melainkan merupakan sebuah langkah protektif untuk menjaga harta tersebut dari potensi kehancuran. Kebijakan ini selaras secara langsung dengan salah satu tujuan fundamental syariat Islam (*Maqasid al-Syari'ah*), yaitu pemeliharaan harta (*Hifzhu al-Mal*).³³

²⁹ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Jilid V, hlm. 36.

³⁰ Ismail ibn Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), Jilid II, hlm. 222.

³¹ Al-Zuhayli, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Edisi ke-4 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), Jilid IV, hlm. 2895-2897.

³² As-Syatibi, Ibrahim ibn Musa, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. (Beirut: Dar Ibn Affan, 2004).

³³ Auda, J. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought, 2008, hlm. 4-5.

Para ahli tafsir telah menguraikan berbagai tolok ukur yang bersifat aplikatif untuk mengevaluasi tercapainya kondisi *rusydan*. Parameter-parameter ini tidak bersifat teoretis, melainkan merupakan hasil atau kesimpulan yang ditarik dari proses asesmen (*ibtilla'*) yang sebelumnya telah dijalankan oleh wali. Sebagai contoh, Ath-Thabari, dengan mengutip pandangan dari sejumlah cendekiawan salaf, mendefinisikan *rusydan* sebagai sebuah perpaduan antara dua elemen kunci: kapasitas intelektual dan pengalaman praktis dalam manajemen aset.³⁴

Imam Syafi'i memberikan elaborasi yang lebih konkret dengan menguraikan bahwa *rusydan* terdiri dari dua komponen utama. Komponen pertama adalah integritas keagamaan, yang berfungsi sebagai benteng moral untuk mencegah individu menggunakan asetnya untuk tujuan-tujuan yang dilarang. Komponen kedua adalah kapabilitas untuk memproteksi aset tersebut dari potensi kerusakan maupun kerugian finansial. Penilaian terhadap kedua komponen ini, menurutnya, dapat diobservasi secara empiris melalui cara individu tersebut menjalankan aktivitas niaga, mengelola pertanian, atau bentuk manajemen aset lainnya. Apabila ia terbukti mampu mempertahankan nilai pokok aset (modal) sembari memperoleh profit yang rasional, maka hal tersebut dapat dianggap sebagai bukti nyata atas tercapainya kondisi *rusydan*.³⁵

Oleh karena itu, pemberlakuan kriteria ini secara fundamental mentransformasikan proses serah terima aset. Dari yang semula hanya merupakan formalitas berbasis usia, ia kini menjadi suatu proses transfer tanggung jawab yang substantif, yang hanya dapat dilakukan setelah adanya bukti kapabilitas dan kematangan yang terverifikasi secara objektif. Kajian terhadap mekanisme yang terkandung dalam Surah An-Nisa' ayat 6 mengkonstruksikan sebuah kerangka hukum perwalian yang detail. Kerangka ini berasaskan pada prinsip-prinsip fundamental seperti amanah (*trust*), *prudensial* (kehati-hatian), dan akuntabilitas. Salah satu konsekuensi yuridis utamanya adalah afirmasi atas obligasi seorang wali untuk tidak melakukan penyerahan aset waris secara prematur. Transfer aset baru dapat dianggap sah apabila dua kriteria kumulatif telah terpenuhi: kematangan fisik (*bulugh*) dan kematangan intelektual (*rusydan*). Ini berarti, seorang wali memiliki obligasi yuridis untuk terus menahan aset bahkan ketika sang anak yatim secara fisik telah dewasa, jika ia dinilai belum memperlihatkan kapabilitas yang memadai dalam manajemen finansial. Kewajiban penundaan ini berperan sebagai instrumen protektif yang esensial, dirancang untuk menghalangi anak yatim yang belum matang dari menyia-nyiakan kekayaan yang menjadi haknya.³⁶

D. Kewajiban Wali dan Hak Anak Yatim

Analisis mendalam terhadap mekanisme hukum dalam Surah An-Nisa' ayat 6 menghasilkan berbagai konsekuensi yuridis yang mengatur hubungan antara wali dan anak yatim, yang berlandaskan pada prinsip amanah, kehati-hatian, dan akuntabilitas. Salah satu implikasi signifikan adalah adanya dispensasi bagi wali yang mengalami kesulitan ekonomi. Firman Allah, *wa man kāna faqīran falya'kul bil-ma'rūf*, memberikan legitimasi syar'i bagi wali untuk mengambil kompensasi dari harta yang dikelolanya. Para ahli fikih, seperti Wahbah Al-Zuhayli, menafsirkan standar *bil-ma'ruf* (secara patut) sebagai imbalan yang proporsional dan tidak berlebihan, setara dengan upah profesional untuk pekerjaan sejenis (*ujrah al-mitsl.*) atau sebatas untuk mencukupi kebutuhan subsisten wali beserta keluarganya.³⁷ Para mufasir klasik seperti Ibnu Katsir juga menegaskan bahwa pengambilan harta tersebut harus

³⁴ Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan*. Jilid VII, hlm. 556.

³⁵ Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris, *Al-Umm*. (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), Jilid IV, hlm. 85.

³⁶ Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah*. Volume 2, hlm. 385.

³⁷ Wahbah Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Edisi ke-4. (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), Jilid VIII, hlm. 150.

didasarkan pada kebutuhan riil dan dilakukan dengan cara yang paling baik, tanpa pemborosan.³⁸

Di sisi lain, bagi wali yang memiliki kelapangan finansial (*Wa man kāna ghaniyyan falyasta'fif*, Al-Qur'an menetapkan standar etika yang lebih tinggi dengan memerintahkan mereka untuk menahan diri sepenuhnya dari harta anak yatim. Perintah untuk falyasta'fif (menjaga kehormatan diri) ini mentransformasikan tugas perwalian dari sekadar kewajiban hukum menjadi sebuah pengabdian yang bernilai ibadah dan manifestasi dari ketakwaan. Prinsip ini menggarisbawahi bahwa perwalian adalah sebuah amanah agung yang menuntut integritas moral tertinggi, di mana wali yang mampu diharapkan untuk memprioritaskan kemaslahatan anak yatim di atas kepentingan pribadi sebagai bentuk tanggung jawab sosial dalam Islam.³⁹ Dengan demikian, ayat ini membangun sebuah sistem perwalian yang adil, fleksibel, sekaligus menjunjung tinggi nilai-nilai moralitas.

Pada tahap akhir proses perwalian, Al-Qur'an melembagakan prinsip akuntabilitas melalui instruksi *Fa izā dafa'tum ilaihim amwālahum fa asyhidū 'alaihim* (apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, hendaklah kamu adakan saksi-saksi). Perintah untuk melakukan persaksian ini bukanlah sekadar formalitas seremonial, melainkan sebuah perangkat yuridis yang esensial untuk memastikan transparansi dan memitigasi potensi sengketa di kemudian hari. Para mufasir, seperti Al-Maraghi, menjelaskan bahwa mekanisme ini memiliki fungsi proteksi ganda: ia menjadi pelindung bagi wali dari kemungkinan tuduhan penyelewengan, sekaligus berfungsi sebagai afirmasi kepastian hukum bagi anak yatim bahwa hak-haknya telah dipenuhi secara utuh.⁴⁰ Sayyid Qutub menambahkan bahwa persaksian ini meneguhkan kejelasan dan ketelitian dalam muamalah, menutup celah bagi keraguan dan perselisihan yang dapat merusak hubungan sosial.⁴¹

Meskipun jumhur ulama fikih, sebagaimana dianalisis oleh Al-Jassas, mengklasifikasikan status hukum perintah ini sebagai anjuran yang sangat ditekankan (*mandūb*) dan bukan kewajiban mutlak (*wajib*), praktik ini secara substantif mencerminkan asas kehati-hatian (*ihtiyat*) yang fundamental dalam transaksi finansial Islam (*muamalah*).⁴² Implementasinya merupakan langkah preventif yang selaras dengan salah satu tujuan utama syariat (*Maqasid al-Syari'ah*), yaitu perlindungan dan pemeliharaan harta (*Hifzhu al-Mal*).⁴³ Prinsip akuntabilitas duniawi ini kemudian disempurnakan oleh penegasan teologis dalam frasa penutup, *Wa kafa billahi hasiba* (Cukuplah Allah sebagai pengawas), yang berfungsi sebagai pengingat transendental bahwa di atas segala bentuk pengawasan manusia, terdapat pengawasan dan perhitungan Ilahi yang bersifat absolut dan tidak dapat dielakkan.⁴⁴

Maqasid Syariah berfungsi sebagai kerangka kerja metodologis utama dalam upaya modernisasi hukum Islam, menawarkan pergeseran dari pendekatan tekstualis yang sering dianggap kaku. Para pemikir kontemporer mengkritik *ushul fiqh* tradisional karena dianggap mengabaikan konteks, sehingga mendorong rekonstruksi yang menempatkan *maqasid* sebagai inti. Pendekatan modern ini menolak pemahaman literal yang kaku, dan sebaliknya memposisikan aturan syariat sebagai instrumen untuk mencapai nilai-nilai universal seperti

³⁸ Ismail ibn Umar Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), Jilid II, hlm. 225.

³⁹ Yusuf Al-Qaradawi, *Fiqh al-Zakah: A Comparative Study of Zakah, Regulations and Philosophy in the Light of Qur'an and Sunna*. (London: Dar Al Taqwa, 1999), Jilid I, hlm. 345.

⁴⁰ Ahmad Musthafa Al-Maraghi, *Tafsir Al-Maraghi*. (Beirut: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi, Jilid IV, hlm. 230.

⁴¹ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*. (Kairo: Dar al-Shuruq, 1992), Jilid I, hlm. 595.

⁴² Abu Bakar Ahmad ibn 'Ali al-Razi Al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*. (Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi, 1999), Jilid III, hlm. 88.

⁴³ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*. (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003), hlm. 430

⁴⁴ Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 250.

keadilan dan kesejahteraan sosial.⁴⁵ Dalam paradigma ini, *maqasid* tidak lagi hanya berfokus pada 'pelestarian' (*Hifzhu*) dalam arti sempit, tetapi bertransformasi menjadi paradigma yang 'bertujuan' (*purposeful paradigm*) yang berorientasi pada pengembangan dan hak-hak. Dengan demikian, *maqasid* digunakan sebagai filosofi meta-legal untuk perubahan hukum yang transformatif, memastikan hukum Islam tetap relevan dan responsif terhadap tantangan kontemporer seperti hak asasi manusia dan keadilan sosial.

Implikasi *Maqasid al-Syari'ah* terhadap hukum waris anak yatim secara fundamental berkaitan dengan realisasi dua tujuan pokok (*darūriyyāt*), yaitu perlindungan harta (*Hifzhu al-Mal*) dan perlindungan keturunan (*Hifzhu al-Nasl*). Hukum Islam menetapkan regulasi yang sangat ketat mengenai pengelolaan harta pusaka anak yatim, yang bertujuan utama untuk menjamin keadilan dan memastikan aset mereka terkelola secara produktif dan aman hingga mereka mencapai usia dewasa atau cerdas (*rusydan*).⁴⁶ Perlindungan hukum ini merupakan implementasi langsung dari *Hifzhu al-Mal*, yang melarang segala bentuk eksploitasi dan menjamin hak ekonomi mereka. Lebih jauh, perlindungan finansial ini tidak dapat dipisahkan dari *Hifzhu al-Nasl*. Dengan mengamankan harta mereka, syariah berupaya mencegah anak yatim jatuh ke dalam kemiskinan atau kerentanan, yang dapat menghambat tumbuh kembang, pendidikan, dan potensi mereka. Memastikan kesejahteraan ekonomi dan pendidikan anak yatim adalah esensial untuk melahirkan generasi penerus yang kuat dan tidak lemah (*zurriyyatan dī'āfan*), yang merupakan inti dari pemeliharaan keturunan.⁴⁷

Maqasid al-Syariah berfungsi sebagai kerangka kerja metodologis utama dalam upaya modernisasi hukum Islam, menawarkan pergeseran dari pendekatan tekstualis yang sering dianggap kaku. Para pemikir kontemporer mengkritik *Ushul Fikih* tradisional karena dianggap mengabaikan konteks, sehingga mendorong rekonstruksi yang menempatkan *maqasid* sebagai inti. Pendekatan modern ini menolak pemahaman literal yang kaku, dan sebaliknya memposisikan aturan syariat sebagai instrumen untuk mencapai nilai-nilai universal seperti keadilan dan kesejahteraan sosial.⁴⁸ Dalam paradigma ini, *maqasid* tidak lagi hanya berfokus pada 'pelestarian' (*Hifzhu*) dalam arti sempit, tetapi bertransformasi menjadi paradigma yang 'bertujuan' (*purposeful paradigm*) yang berorientasi pada pengembangan dan hak-hak. Dengan demikian, *maqasid* digunakan sebagai filosofi meta-legal untuk perubahan hukum yang transformatif, memastikan hukum Islam tetap relevan dan responsif terhadap tantangan kontemporer seperti hak asasi manusia dan keadilan sosial.⁴⁹

5. Kesimpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Surah An-Nisa' ayat 6 mengintroduksi sebuah revolusi yuridis yang mentransformasi status anak yatim dari objek pasif menjadi subjek hukum aktif yang kemandiriannya harus diverifikasi. Temuan kunci adalah bahwa mekanisme penyerahan harta waris tidak hanya didasarkan pada kedewasaan fisik semata (*balaghun-nikāh*), tetapi secara kumulatif bergantung pada verifikasi kematangan intelektual-

⁴⁵ Azhar, A, Islamic Law Reform in Indonesia from the Perspective of Maqāṣid Al-Sharī'ah: Kerinci's Intellectual Views. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 8, No. 2, (2024), 750–769.

⁴⁶ Ester Stevany Putri Sinlae, Illa Fatika Syahda, Rizki Dwi Putra, Tazkia Suhaila Syifa, Muhammad Fauzi, Mahipal, Perlindungan hukum terhadap anak dalam ekonomi Islam: Pengelolaan harta dan santunan. *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah*, Vol. 7, No. 1, (2024), 44–50.

⁴⁷ Huda, M., Ahmad, N., & Suhartini, A, Konsep Maqashid Syari'ah Dan Implikasinya Pada Pendidikan Islam. *JPIT (Jurnal Pendidikan dan Teknologi Informasi)*, Vol. 9, No. 1, (2021), 58–69.

⁴⁸ Azhar, A, Islamic Law Reform in Indonesia from the Perspective of Maqāṣid Al-Sharī'ah: Kerinci's Intellectual Views. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 8, No. 2, (2024), 750–769.

⁴⁹ Al-Turabi, U. M., & Auda, J. Toward a Maqāṣid-based legal reform: Systemic thinking for social transformation in the modern Muslim world. *Indonesian Journal of Islamic Law (IJIL)*, Vol. 8, No. 2 (2025), 209–228.

finansial (*rusydan*). Kematangan rusydan ini diidentifikasi sebagai kapabilitas ganda yang wajib diuji oleh wali melalui proses ibtila' (*asesmen formatif*), yang mencakup dua dimensi utama: kemampuan praktis dalam mengelola dan mengembangkan aset (*husnu al-tasarruf*) serta integritas agama dan moral (*Salah al-Din*).

Konsekuensi yuridis paling signifikan dari mekanisme ini adalah obligasi hukum bagi seorang wali untuk menahan aset, bahkan dari individu yang telah mencapai usia balig, jika ia masih tergolong safih (belum cakap finansial). Tindakan penundaan ini merupakan langkah protektif yang selaras dengan prinsip *Hifzhu al-Mal* (perlindungan harta). Selain itu, hubungan perwalian diatur secara akuntabel, di mana wali yang fakir berhak mengambil kompensasi secara patut (*bil-ma'ruf*), sementara wali yang mampu secara finansial diperintahkan untuk menahan diri (*falyasta'fif*). Proses serah terima harta pada akhirnya diwajibkan untuk dilembagakan melalui persaksian (*fa asyhidū 'alaihim*) sebagai instrumen transparansi dan mitigasi sengketa.

Penelitian ini berkontribusi dalam menegaskan bahwa kerangka hukum Al-Qur'an menyediakan mekanisme perwalian yang akuntabel dan protektif, yang melampaui sekadar penetapan batas usia kronologis. Dengan menjadikan rusydan sebagai syarat substantif, syariat Islam memastikan bahwa otonomi finansial hanya diberikan berdasarkan kapabilitas objektif yang terverifikasi. Penegasan ini menguatkan implementasi *Maqasid al-Syari'ah*, khususnya perlindungan harta (*Hifzhu al-Mal*) dan perlindungan keturunan (*Hifzhu al-Nasl*), yang bertujuan fundamental untuk menjamin kemandirian ekonomi generasi penerus dan mencegah lahirnya generasi yang lemah (*žurriyyatan dī'āfan*).

6. Daftar Pustaka

- Abu Bakar Ahmad ibn 'Ali al-Razi Al-Jassas. (1999). *Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi.
- Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir Ath-Thabari. (2000). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Ahmad Musthafa Al-Maraghi. *Tafsir Al-Maraghi*. Beirut: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsir Al-Maraghi*. Beirut: Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Qaradawi, Yusuf. (1999). *Fiqh al-Zakah: A Comparative Study of Zakah, Regulations and Philosophy in the Light of Qur'an and Sunna*. London: Dar Al Taqwa.
- Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Jilid V.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1964). *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah.
- Al-Turabi, U. M., & Auda, J. (2025). Toward A Maqāsid-Based Legal Reform: Systemic Thinking For Social Transformation In The Modern Muslim World. *Indonesian Journal Of Islamic Law (IJIL)*, Vol. 8, No. 2, 209–228. <https://doi.org/10.35719/fhw10v84>
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad. (2008). *Asbabun Nuzul*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Zuhaylī, W. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. (1985). Juz VIII. (Bayrūt: Dār al-Fikr).
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. (1997). Edisi ke-4. Damaskus: Dar al-Fikr.
- As-Syatibi, Ibrahim ibn Musa. (2004). *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*. Beirut: Dar Ibn Affan.
- Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan*. Jilid VII.
- Auda, J. (2008). *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.

- Azhar, A. (2024). Islamic Law Reform In Indonesia From The Perspective Of Maqāsid Al-Sharī'ah: Kerinci's Intellectual Views. *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam*, Vol. 8, No. 2, 750–769. <https://doi.org/10.22373/sjhk.v8i2.15051>
- Ester Stevany Putri Sinlae, Illa Fatika Syahda, Rizki Dwi Putra, Tazkia Suhaila Syifa, Muhammad Fauzi, Mahipal. (2024). Perlindungan hukum terhadap anak dalam ekonomi Islam: Pengelolaan harta dan santunan. *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah*, Vol. 7, No. 1, 44–50. <https://doi.org/10.30863/alkharaj.v4i1.6572>
- Fitria, A. (2020). Analisis Maqasid Al-Shariah Terhadap Peran Pemerintah Kota Surabaya dalam Mewujudkan Kota Layak Anak. *Al-Hukama': The Indonesian Journal of Islamic Family Law*, 10(1), 1-19. <https://jurnalfsh.uinsa.ac.id/index.php/alhukuma/article/view/886>
- Hamid, R. (2013). Kafalah Al-Yatim dari perspektif hadis nabi. *Al-Fikri: Jurnal Studi Agama, Sosial dan Budaya*, 17(1). <https://core.ac.uk/download/pdf/234742825.pdf>
- Hashim Kamali, Mohammad. (2003). *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Hidayatullah, S., & Barlian, E. (2022). Kajian Maqashid Al-Shari'ah terhadap nilai-nilai Islami pada sebuah transaksi. *HAKAM; Jurnal Kajian Hukum Islam*, 6(1), 72-87. https://risbang.unuja.ac.id/media/arsip/berkas_penelitian/4467-11902-1-PB.pdf
- Huda, M., Ahmad, N., & Suhartini, A. (2021). Konsep Maqashid Syari'ah Dan Implikasinya Pada Pendidikan Islam. *JPIT (Jurnal Pendidikan dan Teknologi Informasi)*, Vol. 9, No. 1, 58–69.
- Huda, Mahmud. (2014). "Yurisprudensi Isbat Nikah dalam Pasal 7 Kompilasi Hukum Islam". *Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam*, 5(1). <https://journal.unipdu.ac.id/index.php/religi/article/view/414>.
- Ismail ibn Umar Ibn Kathir. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- John L. Esposito, ed. (1995). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. New York: Oxford University Press.
- M. Chapra, Umer. (1992). *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The Islamic Foundation.
- N. J. Coulson. (1964). *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nasution, H. (2020). Kecakapan menerima hak dan melakukan perbuatan hukum dalam tinjauan ushul fiqh. *El-Ahli: Jurnal Hukum Keluarga*, 1(1), 1–13. <https://jurnal.stain-madina.ac.id/index.php/el-ahli/article/view/66>
- Nasution, Harun. (1995). *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan.
- Philip K. Hitti. (2002). *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. Edisi ke-10. New York: Palgrave Macmillan.
- Qutb, Sayyid. (1992). *Fi Zilal al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Shuruq.
- Rahman, Fazlur. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schacht, Joseph. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sidqi, I., & Witro, D. (2021). Membumikan Nilai-Nilai Maqashid Syariah dalam Fungsi Keluarga di Tengah Pandemi Covid-19. *Al-Qisthu: Jurnal Studi Hukum dan Sosial*, 19(1), 1-14. <http://dx.doi.org/10.32694/qst.v19i1.899>
- Sinlae, E. S. P. (2024). Perlindungan hukum terhadap anak dalam ekonomi Islam: Pengelolaan harta dan santunan. *Al-Kharaj : Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah*, 7(1), 44–50. <https://jurnal.iain-bone.ac.id/index.php/alkharaj/article/view/6572>

- Sugiyono. (2022). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta.
- Sugiyono. (2025). *Metode Penelitian & Pengembangan Berbasis AI*. Bandung: Alfabeta.
- Syarifuddin, Amir. (2004). *Hukum Kewarisan Islam*. Jakarta: Kencana.
- Syukri, M. (2024). Paradigma ekonomi dalam surah An-Nisa ayat 6: Perspektif tafsir dan implementasinya. *Jurnal Masharif al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, 9(1), 866–880. <https://journal.um-surabaya.ac.id/Mas/article/view/21423>
- W. Montgomery Watt. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Yatim, Badri. (2008). *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Zahro, U. K. (2024). Konsep dan implementasi pengangkatan anak (kafalah) dalam perspektif hukum Islam. *SAMAWA: Jurnal Studi Gender dan Anak*, 2(1). <https://ejournal.stisdafabondowoso.ac.id/ejurnal/index.php/samawa/article/view/150>
- Zubaidi, A. (2023). Kedudukan penyandang disabilitas pada lembaga keuangan di Indonesia: Subjek hukum, ahliyah dan telaah KHES. *Muslim Heritage*, 8(2), 481–508. <https://doi.org/10.21154/muslimheritage.v8i2.6924>