



ANALISIS PEMIKIRAN ABÛ AS-SA'ÛD AL-ĀFANDĪ (893-983 H/ 1493-1574 M) TENTANG WAKAF UANG

ANALYSIS OF THE THOUGHTS OF ABÛ AS-SA'ÛD AL-ĀFANDĪ (893-983 H/ 1493-1574 M) ABOUT CASH WAQF

Achmad Siddiq

UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto

Email: siedqachmad@uinsaizu.ac.id

INFO ARTIKEL

ABSTRAK

Kata Kunci:

Pemikiran, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī,
Wakaf uang.

Tulisan ini mendiskusikan pokok pemikiran Abû as-Sa'ûd al-Āfandī tentang wakaf uang untuk dianalisis sejauhmana kontribusi pemikirannya tersebut dalam kancah pemikiran wakaf uang yang populer saat ini. Tulisan ini adalah kepustakaan (Library Research) dengan pendekatan normatif dan analisis deskriptif kualitatif. Tulisan ini menyampaikan temuan bahwa Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī membolehkan wakaf uang dengan argumentasi dalil istihsân dan 'urf serta prinsip keabadian yang melekat pada hukum wakaf. Pemikiran Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī tentang wakaf uang yang demikian adalah tidak jauh dari para pendahulunya terutama Mazhab Hanafi. Ia hanya menguatkan alasan-alasan para ulama mazhab Hanafi dan lainnya dalam mengokohkan pendapat tentang kebolehan wakaf uang. Hanya saja di sini ia memberikan tambahan penjelasan tentang syarat keabadian (at-ta'bid). Keabadian yang dimaksud adalah pengambilan manfaat yang tidak harus terkait esensi materi sebuah benda (al-intifâ' bi al-'ain) secara eksklusif, namun harus diartikulasikan nilai manfaat dari suatu benda (al-intifa' bi ghallat al-'ain). Oleh karena itu, ia memberlakukan kaidah hukum nuzzila baqâi Amtâlihâ bi baqâ'i a'yânihâ (bahwa hukum kekekalan hal yang serupa dengan suatu benda adalah hukum kekekalan benda itu sendiri).

Copyright © 2022 JSR. All rights reserved.

ARTICLE INFO**Keywords:**

Thought, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī, Cash waqf.

ABSTRACT

This paper discusses the main thoughts of Abû as-Sa'ûd al-Āfandī about cash waqf to analyze the extent of his contribution to the current popular thought of cash waqf. This paper is a library (Library Research) with a normative approach and qualitative descriptive analysis. This paper conveys the findings that Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī allows cash waqf with the arguments of istihsân and 'urf and the principle of immortality attached to waqf law. Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī's thoughts on such cash waqf are not far from those of his predecessors, especially the Hanafi School. It only strengthens the reasons of Hanafi scholars and others in strengthening the opinion about the permissibility of cash waqf. It's just that here he provides an additional explanation of the conditions for immortality (at-ta'bîd). Immortality in question is the taking of benefits that do not have to be related to the material essence of an object (al-intifâ' bi al-'ain) exclusively, but must articulate the value of the benefits of an object (al-intifâ' bi ghallat al-'ain). Therefore, he enforces the legal principle of nuzûl baqâi Amtâlihâ bi baqâ'i a'yânihâ (that the law of the immutability of things similar to an object is the law of the object's immutability).

Copyright © 2022 JSR. All rights reserved.

PENDAHULUAN

Perbincangan tentang wakaf uang atau wakaf tunai mulai mengemuka dalam beberapa tahun terakhir. Hal ini terjadi seiring dengan perkembangan sistem perekonomian dan pembangunan yang lazim memunculkan inovasi-inovasi baru (Pamungkas, 2022). Wakaf uang sebagai instrumen finansial (*financial instrument*), keuangan sosial dan perbankan sosial (*social finance and voluntary sector banking*) dipelopori oleh seorang pakar ekonomi asal Bangladesh bernama M.A. Mannan. Wakaf uang yang digagas oleh Mannan ini telah menunjukkan keberhasilannya dalam mengentas kemiskinan di daerahnya (Khair & Munawar, 2022; Mahfudz & Musayyidah, 2019). Keberhasilan ini menjadi daya tarik bagi berbagai negara berkembang termasuk Indonesia untuk menjadikannya sebagai tauladan dalam upaya mewujudkan kesejahteraan warganya (Islamy et al., 2021; Raharjo & Mugiyati, 2022).

Seiring dengan kondisi perkenomian Indonesia yang masih membutuhkan perjuangan untuk meningkatkan kesejahteraan warganya, wakaf uang kemudian menjadi helatan wacana yang menarik diperbincangkan disamping filantropi Islam lain seperti institusi zakat, sadaqah sekalipun wakaf (Wahab, 2021; Asri et al., 2021). Tepatnya pada tahun 2001, wakaf uang mulai dibahas melalui seminar yang dimotori oleh Program Studi Timur Tengah dan Islam Program Pascasarjana Universitas Indonesia (Nadjib, 2006; Faisal, 2021).

Wacana ini kemudian bergulir hingga pada tahun 2002, Pemerintah yang dalam hal ini Direktur Pengembangan Zakat dan Wakaf Depag RI melalui suratnya Nomor Dt.1.IIU5/BA.03.2/2772/2002, tanggal 26 April 2002, meminta fatwa kepada Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang legalitas wakaf uang. Permintaan ini direspon oleh MUI dengan mengeluarkan fatwa kebolehan wakaf uang yang disahkan pada tanggal 28 Shafar 1423 H bertepatan dengan tanggal 11 Mei 2002 M. Fatwa MUI tersebut

merupakan upaya MUI dalam memberikan pengertian dan pemahaman umat Islam bahwa wakaf uang dapat menjadi alternatif untuk berwakaf, terlebih uang merupakan variabel penting dalam pembangunan ekonomi masyarakat (Depag, 2009). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa fatwa MUI menempati posisi penting dalam menentukan perkembangan wakaf uang di Indonesia pada tahapan selanjutnya.

Secara normatif, fatwa MUI di atas mendasarkan klausula keputusannya pada pendapat ulama hanafiyah secara umum dan pendapat Ibn Syihâb az-Zuhrî (51-124 H/ 671-741 M) secara khusus yang membolehkan wakaf dinar dan dirham. Sayangnya, pencantuman pendapat para ulama hanafiyah dalam fatwa MUI tersebut terbilang sangat sederhana dan minim pembahasan, sehingga menghauskan kajian legalitas normatif terhadap legalitas wakaf uang itu sendiri (Kurniati & Lita, 2019; Safitri & Fikriawan, 2021). Bahkan referensi penting yang sepatutnya dijadikan rujukan bagi para pengkaji wakaf uang, tidak tersentuh dan tidak tercantum dalam klausula fatwa MUI tersebut. Referensi tersebut adalah karya Abû as-Sa'ûd al-Âfandî (898 H- 982 H) yang diberi judul *Risâlah fî Jawâz waqf an-Nuqûd*.

Kajian tentang pemikiran hukum wakaf tunai sudah semestinya menyangkutpautkan karya Abû as-Sa'ûd di atas, karena pemikiran hukum wakaf tunai tidak akan lepas dengan mazhab Hanafi selaku punggawa hukum wakaf tunai, dan referensi tersebut adalah satu-satunya referensi yang mengupas secara tuntas baik secara substansi maupun secara metodologis tentang perdebatan dan pemikiran wakaf tunai yang memang sudah berkembang sejak masa awal Islam (Asri et al., 2021; Rambe, 2021).

Sayangnya, karya Abû as-Sa'ûd tersebut jarang dilibatkan dalam kajian-kajian fikih kontemporer yang membahas wakaf tunai, bahkan penulis tidak menemukan pembahasan atau setidaknya pencantuman karya Abû as-Sa'ûd tersebut dalam fikih-fikih kontemporer seperti al-Fiqh al-Islâmi wa adillatuhu dan mausû'ah al-Fiqh al-Islâmî al-Mu'âshirah yang keduanya adalah karya Wahbah az-Zuhaili (Rosadi, 2019; Syafi'i, 2019). Dengan demikian, kajian khusus terhadap pemikiran Abû as-Sa'ûd al-Âfandî (898 H- 982 H) dalam karya *Risâlah fî Jawâz waqf an-Nuqûd* menjadi penting adanya. Dengan demikian pemikiran Abû as-Sa'ûd al-Âfandî tentang wakaf uang dalam karyanya *Risâlah fî Jawâz waqf an-Nuqûd* dan sumbangsih pemikirannya layak dibahas dalam tulisan ini.

METODE

Jenis Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library Research*) yang mana sumber datanya diperoleh dari kepustakaan dengan mengumpulkan buku-buku yang berkaitan dengan masalah wakaf khususnya wakaf uang untuk kemudian dianalisis menjadi sebuah kesimpulan. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan normatif, yakni fikih ijthadi untuk kemudian dikaji secara fikih manhaji. Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif yang bersumber pada data primer dan data sekunder. Sumber data primer yaitu sumber data yang diperoleh dari karya utama Abû as-Sa'ûd al-Âfandî (898 H- 982 H) yakni *Risâlah fî Jawâz waqf an-Nuqûd*. Sedangkan sumber data sekunder diperoleh dari referensi penunjang yang dapat melengkapi sumber data primer melalui kajian literatur fikih dan literatur-literatur lainnya baik dari buku maupun media lainnya (Makhrus et al., 2021; Saputra, 2021). Data dikumpulkan melalui studi dokumen yakni penelusuran data

yang didahului dengan koleksi atau inventarisasi data baik dari sumber-sumber hukum Islam maupun bahan-bahan pustaka lainnya. Data yang telah terkumpul, akan diolah secara triangulasi, pemeriksaan data (*editing*) dan diikuti dengan rekonstruksi dan sistematisasi data. Data yang dihasilkan di atas, akan dianalisis secara diskriptif-kualitatif, yakni dengan menggambarkan keadaan obyek penelitian berdasarkan fakta-fakta yang ada dalam data yang dihasilkan dari penelusuran data. Di samping itu, model juga digunakan analisis konten terutama dalam pembacaan dan penafsiran terhadap data.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi dan Latar Belakang Sosial Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī

Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī adalah nama sebutan terkenal untuk seorang bernama lengkap Muḥammad bin Muḥammad bin Muṣṭafâ Al-'Imâdî Al-Āfandī. Ia terlahir dalam keluarga ilmuwan dan terhormat hingga dikatakan ia terdidik dalam ruang keilmuan. Ayahnya sendiri adalah ulama di zamannya dan tergolong orang spesial di Lembaga Pendidikan yang didirikan oleh Sultan Bâyezîd di Istanbul. Ia lahir di sebuah desa dekat Konstantinopel tepatnya daerah İskilip pada Tahun 893 Hijriah. Ia merupakan Ulama Besar Turki sekaligus salah seorang *Qâdî* serta Syaikh al-Islâm pada masa Daulah Uthmâniyah.

Pendidikan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī diawali dengan berguru kepada orang tuanya yakni Syaikh Abû Muhammad Muhyî al-Dîn al-'Imâdî al-Askalîbî al-Hanafî yang dikenal sebagai seorang sufi dan ulama besar pada masanya. Latar belakang keluarga yang demikianlah menjadikan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī tumbuh dan berkembang menjadi seorang yang agamis. Selepas wafat ayah beliau, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī melanjutkan kepemimpinan ayahnya di madrasah Sultan Bâyezîd. Ketika keilmuan dan keunggulan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī telah tersebar luas dan mulai mengajar di beberapa madrasah di Turki, khalifah pada masa itu mengangkatnya sebagai kepala hakim di Kota Bursa dan beberapa kota lainnya. Peran sebagai hakim ini dilakoni oleh dilakoni Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī kurang lebih selama tiga puluh tahun.

Di samping peran sebagai Hakim, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī merupakan administrator ulung. Hal ini dinampakkan olehnya dalam mengadministrasikan administrasi Majelis Fatwa Daulah Uthmâniyah secara rapi ketika ia menjadi pimpinan di lembaga tersebut. Di Majelis itu juga, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī juga menunjukkan kepaiawaiannya dalam hal menjawab pertanyaan masyarakat, bahkan Sultan Sulaiman I pernah mengumpulkan ulama-ulama untuk memberikan kritik dan perdebatan kepada Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī hingga akhirnya ulama-ulama tersebut mengakui keunggulan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī.

Kelebihan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī yang demikian telah mengantarkannya menjadi mufti Daulah Uthmâniyah dan menjadi *Syaikh al-Islâm* pada tahun 952 Hijriah. Ia pun tertahbiskan menjadi seorang mufti rujukan atas setiap fatwa sehingga setiap produk hukum yang diundangkan pada masa itu tidak lepas dari kontribusi pemikirannya. Kedudukan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī di atas, semakin mendekatkan hubungannya dengan khalifah pada masa itu yakni Sultan Sulaiman I, hingga dapat dikatakan bahwa Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī adalah orang kepercayaan kesultanan Uthmâniyah. Meski karir Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī sangat mulus secara lahiriyah, namun ia tidak

melupakan kesuksesannya dalam bidang spiritual. Ia banyak menimba ilmu tasawuf dari Maslakhu al-Dîn al-Qujawî dan Ibrahîm al-Qaishirî. Pada masa penghujung usianya, ia banyak menghabiskan waktu sebagai seorang sufi. Pada sepertiga malam terakhir hari ahad tepatnya tanggal 5 Jumadil 'Ula Tahun 982 H, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî wafat ketika berada di Istana Konstantinopel pada masa kekuasaan sultan Salim dan dimakamkan di Istambul Turki berdampingan dengan makam Abu Ayyûb al-Anşâri.

Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî meninggalkan reputasi yang baik. Tak ayal jika beliau mendapatkan catatan positif bagi generasi ulama setelahnya. Syaikh Qutb al-Dîn al-Mufti (wafat 988 H.) menilai bahwa Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî merupakan hakim dan intelektual yang fasih berbahasa arab dan unggul dalam berbagai bidang keilmuan. Al-Ūrinî (wafat 1024 H.) menilai bahwa Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî telah membawa daulah Uthmâniyah bersinar dan menjadikan kesultanan Sulaiman cerah. Sedangkan as-Syaukânî (wafat 1250 H.) menyatakan bahwa popularitas Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî terdengar hingga pada kerajaan Romawi dan mampu menjadi rujukan segala keilmuan."

Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî hidup pada masa kebangkitan, pertumbuhan dan ekspansi Turki Usmani di mana ibu kotanya Konstantinopel merupakan kota terbesar dan termakmur di Eropa. Masa hidup Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî lebih banyak dialaminya ketika kesultanan Turki Usmani di pegang oleh Sultan Sulaiman al-Qânûnî (926 H- 974 atau 1520 M - 1566 M).

Pada masa pemerintahan Sultan Sulaiman, wilayah kekuasaan kerajaan Utsmani dapat dikatakan semakin meluas hingga mencapai Eropa, Asia, dan Afrika. Pada tahun 927 H/1521 M, Utsmani berhasil menguasai wilayah Belgrade (ibu kota Serbia sekarang). Tahun 935 H/1529 pasukan Utsmani mengepung Kota Vienna (ibu kota Austria sekarang) walaupun tidak berhasil menguasainya (Munandar, 2021; Muhlis & Anas, 2021). Di kesempatan berikutnya upaya menaklukkan Vienna kembali dilakukan, namun hasilnya tetap sama. Kemudian Budapest, ibu kota Hungaria menjadi salah satu propinsi Utsmani. Di Asia, Sultan Sulaiman menghadapi tiga kali peperangan besar dengan negara Syiah, Kerajaan Shafawi. Dimulai pada tahun 941 H/1534 M yang mengakibatkan Irak menjadi bagian dari Daulah Utsmaniyah. Kemudian tahun 955 H/1548 M, Tabriz (wilayah Iran) menjadi bagian dari Utsmani. Dan pada tahun 962 H/1555 M, Sultan Sulaiman berhasil memaksa Shah Tahmasp I (Raja Iran) untuk mengikat perjanjian perdamaian sekaligus menjadikan Utsmani berkuasa penuh atas Arywan, Tabriz, dan Anatolia. Ekspansi yang dicapai oleh Sultan Sulaiman meliputi Irak, Bergrado, Pulau Rodhes, Tunisia, Budapest, dan Yaman. Maka luas wilayah Turki Usmani mencakup Asia Kecil, Armedia, Irak, Syiria, Hijaz, Mesir, Libya, Tunis, dan al Jazair, serta di wilayah Eropa meliputi Bulgaria, Yunani, Yugoslavia, Albania, Hongaria dan Romania.

Sultan Sulaiman juga menghadapi Portugal di Samudera Hindia dan Teluk Arab. Pada tahun 953 H/1546, Yaman, Oman, Ahsa, dan Qatar menjadi propinsi-propinsi Daulah Utsmani. Hal ini menyebabkan semakin kecilnya pengaruh Portugal di Timur Tengah. Di Afrika, Libia, sebagian besar Tunisia, Eritria, Jibouti, dan Shomalia menjadi bagian wilayah Turki Utsmani di masa pemerintahan Sultan Sulaiman al-Qonûnî.

Dari aspek Hukum, Turki Usmani juga mengalami kemajuan di masa Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî hidup. Pada saat itu, sistem hukum Utsmaniyah mengakui sistem hukum

Islam maupun sistem hukum sekuler yang kesemuanya termaktub dalam sebuah *Qânûn*. Upaya *Qânûn*isasi ini ditunjukkan oleh Sultan Sulaiman yang pernah meminta Ibrahim al-Ḥalabî untuk menyusun sebuah kitab undang-undang (*Qânûn*) yang kemudian diberi nama *Multaqâ al-Abrâr*. Kitab ini menjadi dasar hukum bagi kekaisaran Turki Usmani hingga datangnya reformasi pada abad ke 19.

Atas upaya legislasi dalam bentuk perundang-undangan ini, penguasa yang ketika itu dipegang oleh Sulaiman mendapat julukan al-Qonûnî, atau *The Magnificent* dan *The Great* dalam istilah orang-orang eropa. Pada akhir abad ke-19, sistem hukum Utsmaniyah dirombak besar-besaran. Reformasi hukum Utsmaniyah sangat dipengaruhi model Perancis sebagaimana hal ini terlihat dari penggunaan sistem pengadilan tiga tingkat, kemudian adanya sistem kompetensi terpisah antara agama dan sipil di mana segala urusan keagamaan diserahkan ke pengadilan agama dan urusan sipil diserahkan ke pengadilan negeri atau di sebut Nizamiye (Hadi, 2020; Islamy et al., 2021).

Di samping kemajuan politik maupun Hukum. Turki Usmani di bawah kepemimpinan Sultan Sulaiman al-Qonuni khususnya, telah mengalami perkembangan sastra maupun seni arsitektur dan budaya. Hal tersebut tak lepas dari kemahiran Sulaiman dalam menggubah syair, menulis kaligrafi, dan penguasaannya terhadap beberapa bahasa timur, seperti bahasa Arab. Di samping itu ia membangun beberapa bangunan utama seperti benteng di Rhodes, Belgrade, dan di wilayah Iran. Ia juga membangun masjid-masjid di wilayah Aden, Yaman, dan al-Qanatir al-Khayriyya, Mesir serta di berbagai penjuru wilayah Turki Utsmani. Khususnya di Damaskus, Mekah, dan Baghdad. Pada masa Sulaiman juga banyak dibangun masjid, sekolah, rumah sakit, gedung-gedung, pemakaman, saluran air, villa dan permandian umum terutama dikota-kota besar. Bahkan hingga tercatat 235 buah dari bangunan itu dibangun dibawah kordinator hojasinan. Seorang arsitek asal Anatolia.

Pokok-Pokok Pikiran Abû as-Sa'ûd al-Āfandî tentang wakaf uang

Pokok-pokok pemikiran Abû as-Sa'ûd al-Āfandî tentang wakaf uang tertuang dalam risalahnya yang berjudul *Risâlah fî Jawâz waqf an-Nuqûd*. Sebagaimana lazimnya, risalah tersebut Abu saud ini di dahului dengan pujian kepada Allah dan salawat pada Rasul Allah. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa hukum wakaf benda bergerak (*al-manqûl*) mengikuti hukum wakaf benda yang tetap atau tidak bergerak yakni tanah dimana benda bergerak tersebut melekat di atasnya. Misalnya hukum bangunan yang diwakafkan akan mengikuti hukum atas tanah di mana bangunan itu melekat di atasnya, begitu juga hukum alat-alat pertanian yang diwakafkan akan mengikuti hukum wakaf atas lahan pertanian di mana alat-alat pertanian itu berada. Pendapat ini banyak dikikuti ulama fikih kecuali kecuali Imam Abû Ḥanîfah.

Adapun hukum atas wakaf benda bergerak saja dalam arti tidak memiliki ikatan dengan benda tetap atau benda tidak bergerak adalah tidak diperkenankan. Hal ini di sebabkan benda bergerak tersebut tidak memenuhi syarat kelangengan atau keabadian (*at-ta'bid*) yang menjadi syarat utama dari keabsahana sebuah wakaf. Hal ini sesuai dengan pendapat yang disampaikan oleh Abî Yûsuf. Ketentuan ini mengecualikan benda-benda bergerak yang diwakafkan karena dibunyikan oleh *naşş* atau ketentuan Hadits nabi seperti senjata.

Sejalan dengan pandangan Abî Yûsuf, Muhammad Asy-Syaibânî menambahkan bahwa benda apapun boleh diwakafkan asalkan benda tersebut telah menjadi obyek yang biasa di kenal dan digunakan serta dipraktikkan dalam muamalah atau kegiatan masyarakat atau disebut juga dengan istilah *mā ta'ārafuhu an-nāsu*. Lain halnya dengan Imam Syafii, ia membolehkan wakaf atas benda apapun baik bergerak maupun yang tidak bergerak dengan syarat benda yang diwakafkan tersebut memenuhi syarat kelanggengan atau keabadian (*at-ta'bîd*), tak terlepas dirham maupun dinar. Kebolehan ini bersifat mutlak dalam arti baik benda itu sudah dijelaskan dalam *naṣṣ* maupun masuk dalam kategori *mā ta'ārafuhu an-nās*.

Lebih ekstrim lagi, seorang ulama Mazhab Hanafi yaitu Muhammad al-Bazzāzî membolehkan wakaf atas benda apapun termasuk dirham dan dinar tanpa harus dibatasi ketentuan *mā ta'ārafuhu an-nās*. Pendapat ini mendapat kritik dari Abû as-Sa'ûd al-Āfandî melalui pernyataannya bahwa wakaf atas benda apapun harus mengikuti syarat atau batasan *mā ta'ārafuhu an-nās*. Jika tidak demikian maka hal tersebut jelas keluar dari dasar-dasar fatwa ulama-ulama Mazhab Hanafiyyah.

Secara kronologis, sebetulnya pendapat yang memperbolehkan wakaf dinar dan dirham tersebut, dapat dinisbatkan kepada Zufar (teman Abu Hanifah) sebagaimana dikenal dalam referensi-referensi Mazhab Hanafiyyah. Sedangkan legalitas keabsahan wakaf dinar dirham tersebut merujuk kepada Ibn Syihâb az-Zuhri sebagaimana dijelaskan oleh al-Bukhari dalam Kitab *ṣaḥîḥ*-nya (*Kitāb al-Waṣāyā*) bahwa orang yang menetapkan 1.000 dinar *fî sabilillāh* (wakaf) dan memberikan 1.000 dinar tersebut kepada seorang budaknya yang berdagang, lalu budaknya mengelolanya. Kemudian orang tersebut menetapkan keuntungannya sebagai sedekah kepada orang-orang miskin dan familinya, maka orang tersebut tidak boleh makan dengan menggunakan keuntungannya 1.000 dinar tersebut tersebut (Zahara, 2019).

Hadits di atas menunjukkan bahwa az-Zuhri berpendapat tentang seseorang menjadikan 1000 dinar untuk sabilillah, uang tersebut diberikan kepada seorang pedagang untuk digunakan bisnis dan keuntungannya diberikan kepada fuqarā' dan para miskin, maka seorang tersebut tidak boleh memakan uang tersebut. Atas fenomena ini, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî berkomentar bahwa lafaz wakaf meskipun tidak diucapkan dan tidak dijelaskan secara eksplisit dalam pernyataan Az-Zuhri di atas, namun 1000 dinar yang dijadikan sebagai uang pokok sedang hasil keuntungan dari 1000 dinar itulah yang akan didermakan sebagai sedekah, merupakan hal yang cukup jelas untuk menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan perbuatan seseorang tersebut adalah cerminan bahwa ia berwakaf. Oleh karena itu, seorang wakif atas 1000 dinar tersebut tidak berhak mengambil keuntungan adalah modal 1000 dinar yang telah ia berikan secara jelas.

Secara praktis, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî setuju apa yang disampaikan Muhammad Asy-Syaibânî. Menurutny, kaidah yang disampaikan oleh Muhammad Asy-Syaibânî yakni *mā ta'ārafuhu an-nās* di atas sangat memudahkan dalam penentuan hukum dan meminimalkan biaya perundang-undangan. Sedangkan secara normatif, apa yang dikaidahkan Muhammad Asy-Syaibânî yakni *mā ta'ārafuhu an-nās* tersebut cukup untuk menjadi dasar diperbolehkannya wakaf benda bergerak (*al-manqûl*). Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî kemudian mengemukakan pernyataan as-Sarakhsî bahwa legalitas kebolehan wakaf benda bergerak ini didasarkan atas dalil '*urf* sekaligus *istiḥsân*, seperti halnya wakaf atas kitab pada tempat yang diketahui, peralatan jenazah,

mushaf dan sebagaimana, sedangkan yang benda yang belum menjadi 'urf tidaklah boleh diwakafkan.

Sisi lain, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî dalam karya risalahnya di atas mengemukakan bahwa Ibn Syihab az-Zuhri adalah sosok ulama atau Imam besar yang patut dijadikan sebagai pegangan atau standar perkataan dan perbuatan. Dalam Riwayat Muhammad bin Abdullah, Az-Zuhri pernah mewakafkan harta atau yang diserahkan pada seorang majikan, lalu majikan tersebut meninggal saat az-Zuhri hidup, kemudian aku (Muhammad bin Abdullah) dijadikan pengganti kedudukan majikan tersebut.

Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî juga menanyakan mengapa wakaf dinar maupun dirham menjadi perdebatan di dalam pengkategorianya apakah ia termasuk benda bergerak (*al-manqûl*) atau bukan, padahal sudah jelas bahwa dinar dan dirham merupakan nama sebuah benda yang menjadi bagian dari benda-benda yang bergerak. Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî berpendapat bahwa dinar dan dirham adalah sebuah istilah yang sangat jelas sebagai benda bergerak. Baik secara 'urfi maupun syar'i, dinar dan dirham telah dipergunakan dalam praktik muamalah masyarakat secara mutlak. Al-Imam al-Asytrûsyunî (murid Abû Bakr al-Jaṣṣāṣ) dalam kitabnya al-Fuṣûl menjelaskan bahwa ia pernah ditanya tentang hukum dari seseorang yang mewakafkan dua puluh dinar untuk masjid tertentu. Ia kemudian menjawab bahwa perbuatan tersebut tidak boleh karena wakaf dua puluh dinar adalah termasuk kategori wakaf benda bergerak (*al-manqûl*), dan wakaf *al-manqûl* hanya diperbolehkan pada hal-hal yang telah dijadikan kebiasaan oleh masyarakat. Hal ini merupakan aplikasi atas prinsip atau dasar hukum *istihsân*.

Mengenai prinsip keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bîd*), Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî menyatakan bahwa jika wakaf dinar dan dirham mempersoalkan ketiadaannya dalam memberikan manfaat karena alasan bahwa materi benda tersebut tidak mengandung sifat kekekalan atau keabadian, maka Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî menjawab dengan kaidah *nuzzila baqāi Amtālihā bi baqā'i a'yānihā* yang artinya hukum kekekalan benda yang serupa dengan benda yang kekal dapat menduduki kedudukan hukum kekekalan benda yang kekal. Bukti bahwa dinar maupun dirham adalah dapat menjamin kekelannya adalah kemampuan dinar dan dirham untuk dioperasionalkan atau ditasarrufkan kepada fakir miskin melalui skema *qirāḍ* ataupun *mudharabah* sehingga hasil dari skema tersebut dapat disalurkan atau disedekahkan kepada para masyarakat yang berhak (*mustahiq*).

Keabadian atau kekekalan barang yang dalam status tanggungan *mustaqrid* maupun *mudharib* sama seperti kedudukan barang yang memiliki sifat langgeng atau kekal. Hal ini mengisyaratkan bahwa pemberian hutang kepada masyarakat merupakan bentuk pemanfaatan benda wakaf itu sendiri (*al-intifā' bi 'ain al-waqf*), pemberian dalam bentuk mudharabah dapat disebut sebagai pemanfaatan nilai-nilai yang dihasilkan dari mudharabah (*al-intifā' bi ghallat al-waqf*).

Selanjutnya, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî menjelaskan bahwa pemanfaatan nilai barang sesungguhnya adalah manifestasi atas pemanfaatan barang itu sendiri, oleh karena itu Maḥmūd al-Ḥanafî dalam kitab az-Zakhîrah menjelaskan pendapat Muḥammad Asy-Syaibânî bahwa jika sebidang tanah wakaf sulit dikembangkan maka diperbolehkan menjual tanah tersebut untuk kemudian nilai penjualan tanah tersebut dibeli tanah lain yang lebih menguntungkan (*istibdāl al-waqf*). Dengan demikian, Jika pemanfaatan nilai barang yang demikian dianggap sama dengan pemanfaatan benda yang memiliki

sifat keabadian maka sangatlah patut wakaf dinar dan dirham yang nota bene adalah pemanfaatan nilai atas barang, dapat disejajarkan dengan dengan wakaf atas tanah atau benda tetap lain yang nota bene adalah pemanfaatan materi benda itu sendiri.

Pada bagian akhir tulisan, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî menyimpulkan bahwa perdebatan legalitas wakaf benda bergerak (*al-manqûl*) tak terkecuali wakaf dinar dan dirham, dikembalikan pada alasan hukumnya. Sebagian ulama seperti asy-Syafi'i menyatakan bahwa keabsahan wakaf bergantung pada dua unsur, yakni unsur *imkân al-intifâ* dan unsur *baqâi 'ainihi* sehingga wakaf akan berstatus sah secara hukum manakalah memenuhi kriteria dapat dimanfaatkan dan kriteria dapat terjaga kelanggerannya. Sedangkan sebagian ulama seperti Abû Yusuf berargumentasi dengan menggunakan dalil *istihsân bi al-naşş*, dalam arti bahwa keabsahan wakaf benda bergerak atau wakaf benda lainnya tidak berkaitan dengan sifat keabadian benda, namun ditentukan oleh sejauh mana teks syariah (*an-naşş*) mengatur. Selama tidak ada teks syariah (*an-naşş*) yang melarang maka hal tersebut boleh dilakukan sebagaimana hal ini terjadi dalam wakaf dinar dan dirham.

Adapun Muhammad Asy-Syibani menggunakan alasan hukum 'urf atau *mā ta'ārafuhu an-nās* dalam mengamati persoalan ini. Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî mengatakan bahwa *mā ta'ārafuhu an-nās* adalah hal yang bersifat inderawi (*Hissî*) dalam arti ada dan tidaknya bukan berpijak pada pendapat mujtahid, namun sangat bergantung pada kenyataan atau praktik masyarakat di samping berpangkal pada dalil *istihsân*. *Mā ta'ārafuhu an-nās* atau *at-ta'āruf* dapat diartikulasikan sebagai kesepakatan mayoritas masyarakat dalam mempraktikkan suatu persoalan, demikian juga dinar dan dirham telah menjadi hal yang praktis dilakukan masyarakat dalam melakukan transaksi bisnis maupun kegiatan-kegiatan lain dalam bermuamalah (Saprida et al., 2022).

Analisis Pemikiran Abû as-Sa'ûd al-Āfandî tentang Wakaf Uang

Hemat penulis, apa yang telah dituangkan oleh Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî di dalam karyanya *Risâlah fi Jawâzi Waqf al-Nuqud* di atas, tidaklah jauh dari tulisan-tulisan fikih pada umumnya, yakni mengulas pergulatan argumentasi atas *problem solving* dari sebuah persoalan. Hal ini mengingatkan sosok Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî yang merupakan seorang mufti yang tidak hanya beracara baik di dalam pengadilan maupun di luar pengadilan, namun juga seorang mufti kerajaan yang dikenal dekat dan bahkan menjadi konsultan raja dalam bidang legislasi hukum.

Meski demikian, keluasan dan kecerdasan keilmuan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî nampak di dalam menguraikan permasalahan berikut argumentasinya. Di samping itu, hemat penulis Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî sangat adil dan seimbang dalam memposisikan mazhab-mazhab yang ada. Hal ini nampak dari tulisan maupun ulasannya dalam menanggapi argumentasi mazhab Asy-Syafii dalam menilai legalitas wakaf uang. Meski Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî bermazhab Hanafi, namun ia tidak lantas menyudutkan pendapat mazhab Asy-Syafii, akan tetapi justru ia menjelaskan pendapat tersebut dengan maksud lain yang dapat diterima secara rasional sehingga nampak tidak terlalu kontras dengan pendapat-pendapat di kalangan ulama Mazhab Hanafiyah.

Apa yang dihematkan penulis di atas dapat dideskripsikan sebagai berikut: Secara umum, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandî berpendapat bahwa hukum wakaf dinar atau dirham

adalah boleh. Secara argumen, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī banyak mengemukakan berbagai pendapat tentang wakaf dinar dan dirham yang sudah maklum di kalangan Mazhab Hanafi, di samping sedikit menyinggung pendapat mazhab lain semisal Asy-Syafii untuk kemudian ia jelaskan dengan penjelasan yang unik dan mengarah pada keabsahan wakaf dinar maupun dirham.

Secara garis besar. Argumen yang dikemukakan oleh Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī tentang legalitas wakaf dinar dan dirham ini dapat di sederhanakan sebagai berikut:

- a. Kebolehan wakaf dinar dan dirham dengan berpijak pada dalil *istihsân*. Tidak ada penjelasan yang detil yang disampaikan oleh Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī dalam mendeskripsikan alasan kebolehan wakaf uang melalui argumen dalil ini kecuali kutipan Asytrusynî yang menyatakan *la yaṣihhu waqf an-nuqûl illâ fi mâ ta'ârafû istihsânan* atau dengan kata lain bahwa tidak diperkenankan mewakafkan benda bergerak kecuali benda tersebut sudah menjadi kebutuhan masyarakat karena *istihsân*. Dalam teori hukum Islam, penganalogian wakaf ke hukum jual beli adalah lebih kuat daripada dianalogikan ke hukum sewa. Dalam hal ini penganalogian wakaf ke hukum jual beli di sebut *qiyas jaly* sedang penganalogian wakaf ke hukum sewa disebut *qiyas khafy*. Di sini, kelompok yang melegalkan wakaf uang lebih memilih *qiyas khafy* daripada *qiyas jaly* dengan pertimbangan masyarakat telah membutuhkannya hingga mempraktekkannya. Dalam teori hukum Islam, cara berpikir demikian dikenal dengan *istihsan bi al-'urf*, yakni mengunggulkan *qiyas khafy* atas *qiyas jaly* karena adanya dalil. Hukum asal dari wakaf yang lebih kuat adalah menghendaki keabadian (*muabbad*) sehingga tidak diperbolehkan mewakafkan harta bergerak yang cenderung binasa, seperti halnya uang, namun kepentingan publik yang membutuhkan instrument wakaf uang ini dapat dijadikan alasan untuk ber-*istihsan* sehingga wakaf uang menjadi boleh.
- b. Kebolehan wakaf dinar dan dirham dengan berpijak pada dalil *'urf*. Sebagaimana telah diakui oleh Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī di atas, bahwa argumentasi ini adalah argumentasi yang paling kuat baginya dalam melegalisir hukum wakaf dinar maupun dirham. Ia menisbatkan argumentasinya kepada pendapat tokoh sentral Mazhab Hanafi yaitu Muhammad Asy-Syaibânî. Pendapat tersebut adalah bahwa wakaf dinar atau dirham diperbolehkan karena uang atau dinar dan dirham adalah benda yang sudah dikenal dan dipergunakan dalam kebiasaan masyarakat ketika bermuamalah (*mâ ta'ârafuhu an-nâs*). at-Ta'âruf dapat diartikulasikan sebagai kesepakatan mayoritas masyarakat dalam mempraktikkan suatu persoalan, demikian juga dinar dan dirham telah menjadi hal yang praktis dilakukan masyarakat dalam melakukan transaksi bisnis maupun kegiatan-kegiatan lain dalam bermuamalah.
- c. Kebolehan wakaf dinar dan dirham dengan berpijak pada prinsip keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bîd*) obyek wakaf.

Dalam hal ini, sebagaimana banyak diketahui bahwa legalitas wakaf benda bergerak ataupun ketentuan wakaf lain seperti istibdal sering kali tidak mendapatkan legalitas "boleh" karena tidak memenuhi prinsip keabadian. Prinsip keabadian benda wakaf selalu menjadi pertanyaan besar dalam Mazhab Syafii seperti al-Mawardi misalnya, sehingga tak ayal jika Mazhab Syafii terkenal *strict* atau ketat dalam menerapkan

hukum wakaf, tak terkecuali wakaf uang. Namun dalam konteks ini, Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī tampil menjelaskan bahwa Keabadian wakaf uang ini terlihat dari kekekalan ketika uang tersebut berada dalam tanggungan *mustaqrid* atau *mudharib* jika pemanfaatan uang dioperasionalkan melalui skema qirad maupun mudharabah.

Senada dengan pemikiran Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī ini adalah pendapat al-Anṣārī (salah seorang sahabat Zufar) sebagaimana dikutip oleh Ibn Najīm al-Miṣri al-Ḥanafī di dalam karyanya yang berjudul *al-Baḥr ar-Râ'iq Syarḥ Kanz ad-Daqâ'iq*, yang memperkenankan wakaf dirham maupun dinar atau makanan atau segala sesuatu yang ditimbang atau ditakar. Kebolehan wakaf uang ini dapat dilakukan dengan cara menjadikan uang tersebut sebagai modal usaha dengan skema mudharabah dan keuntungannya disedekahkan kepada penerima wakaf. Sedangkan untuk makanan atau barang yang ditimbang atau ditakar dapat dilakukan dengan cara menjual barang tersebut lebih dahulu dan hasil penjualan tersebut dijadikan modal usaha. Senada dengan di atas, Apa yang menjadi pemikiran Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī tentang wakaf dinar dan dirham atas dasar alasan '*urf*' ini, juga mendapat respon dari ulama hanafiyyah lainnya seperti Muhammad 'Ala' ad-Dīn Ibn 'Alī dalam kitab *Dār al-Mukhtār Syarḥ Tanwīr al-Absār* yang mengatakan bahwa setiap benda bergerak yang diwakafkan dengan tujuan untuk muamalah dengan manusia, makai a termasuk wakaf uang. Bahkan apabila seorang Qadhi mefatwakan boleh mewakafkan benda-benda tersebut maka hukum demikian adalah boleh.

Di samping itu Keabadian tidak harus diartikulasikan dengan fisik atau esensi benda, namun kelanggengan juga dapat diartikulasikan dengan kelanggengan dalam pemberian manfaat (*al-intifa'*) baik berupa *al-intifâ' bi al-'ain* maupun *al-intifa' bi ghallat al-'ain*. Dengan demikian berlaku kaidah *nuzzila baqâi Amtâlihâ bi baqâ'i a'yânihâ* (bahwa hukum kekekalan hal yang serupa dengan suatu benda adalah hukum kekekalan benda itu sendiri) sebagaimana yang telah disampaikan oleh Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī.

Di samping aspek normatif fikih yang dikemukakan oleh Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī di atas, ia juga memperhatikan aspek praktis tentang kebolehan wakaf dinar dan dirham ini. Aspek praktis ini terlihat ketika Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī menyetujui pendapat yang disampaikan Muhammad Asy-Syaibânî yang menjadikan *mā ta'ārafuhu an-nās* sebagai dasar hukum legalitas wakaf dinar dan dirham. Menurutny, apa yang dikaidahkan oleh Muhammad Asy-Syaibânî tersebut memberikan kemudahan dalam penentuan hukum sekaligus dapat meminimalkan biaya legislasi perundang-undangan. Tidak ada penjelasan lanjut tentang pernyataan Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī ini, namun hemat penulis kemudahan dan efisiensi pembiayaan legislasi perundang-undangan negara tersebut dapat disubsidi dari hasil wakaf uang tersebut.

Meski pemikiran fikih wakaf uang dari Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī ini dapat dikatakan masih normatif lantaran hanya menampilkan pandangan-pandangan ulama mazhab khususnya ulama Mazhab Hanafi yang menjadi punggawa dalam mengawal wakaf dinar dan dirham. Namun setidaknya pemikiran Abû As-Sa'ûd Al-Āfandī dapat membuka wacana yang lebih mendalam dan spesifik dalam pembahasan wakaf uang, dan secara praktis pemikiran tersebut sangat diperlukan dalam konteks praksis kekinian. Dalam konteks keindonesiaan misalnya, wakaf uang mendapat legalitas dari fatwa MUI yang disahkan pada tanggal 28 Shafar 1423 H bertepatan dengan tanggal 11 Mei 2002 M.

Namun jika kita mengamati kandungan fatwa MUI tersebut maka akan ditemukan bahwa di samping fatwa tersebut mendasarkan dalil a-Quran maupun Hadits yang telah populer menjadi legalitas wakaf, fatwa MUI tersebut juga mempertimbangan dalam klausula "memperhatikan" tentang dasar pemikiran fikih dengan merujuk pada pendapat az-Zuhri (w. 124H.) membenarkan wakaf uang dengan cara menjadikan dinar tersebut sebagai modal usaha kemudian keuntungannya disalurkan pada *mauquf 'alaih*. Di samping itu, juga pendapat ulama mazhab Hanafi yang membolehkan wakaf uang dinar dan dirham atas dasar *Istihsan bi al-'Urfi*. Selain itu juga dikutip pendapat sebagian ulama mazhab al-Syafi'i yakni Abu Thaur meriwayatkan dari Imam al-Syafi'i tentang kebolehan wakaf dinar dan dirham (uang)".

Subtansi putusan fatwa MUI di atas terlihat lebih memihak pada pendapat ulama Hanafiyyah yang menggunakan dalil *istihsan bi al-'urfi*. Sedangkan pendapat mazhab asy-Syafi'i kurang dimunculkan lantaran (hemat penulis) karena mayoritas ulama Mazhab Syafii tidak membenarkan praktik wakaf benda bergerak (*al-manqūl*) seperti dinar dan dirham atau uang. Fatwa MUI seakan kurang respon dalam menggunakan mayoritas pendapat Mazhab Syafii yang menyatakan prinsip keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bīd*) benda wakaf sebagai syarat terpenting dalam praktik wakaf. Hal ini akan berbeda dengan pemikiran Abū As-Sa'ūd Al-Āfandī yang mana ia tidak mengingkari prinsip keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bīd*) tersebut, namun justru ia menjelaskan prinsip keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bīd*) secara berbeda dengan penjelasan keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bīd*) di kalangan mayoritas mazhab Syafii. Menurut Abū As-Sa'ūd Al-Āfandī, prinsip keabadian atau kelanggengan (*at-ta'bīd*) harus diartikulasikan dengan kelanggengan dalam pemberian manfaat (*al-intifa'*) baik berupa *al-intifa' bi al-'ain* maupun *al-intifa' bi ghallat al-'ain*. Dengan demikian, ia memunculkan adagium *nuzzila baqāi Amtālihā bi baqā'i a'yānihā* (bahwa hukum kekekalan hal yang serupa dengan suatu benda adalah hukum kekekalan benda itu sendiri). Dapat dikatakan bahwa apa yang telah dijelaskan Abū As-Sa'ūd Al-Āfandī di atas adalah sebuah hal yang tidak dijelaskan dalam fatwa MUI tentang wakaf uang. Dengan demikian, di sinilah peran praktis pemikiran Abū As-Sa'ūd Al-Āfandī khususnya dalam konteks keindonesian yaitu menambah kelengkapan argumen terhadap fatwa MUI tentang wakaf uang.

KESIMPULAN

Pemikiran Abū As-Sa'ūd Al-Āfandī tentang wakaf uang tidak jauh dari para pendahulunya terutama Mazhab Hanafi. Ia hanya menguatkan alasan-alasan para ulama mazhab Hanafi dan lainnya dalam mengokohkan pendapat tentang kebolehan wakaf uang. Hanya saja di sini ia memberikan tambahan penjelasan tentang syarat keabadian (*at-ta'bīd*). Keabadian yang dimaksud adalah pengambilan manfaat yang tidak harus terkait esensi materi sebuah benda (*al-intifā' bi al-'ain*) secara eksklusif, namun harus diartikulasikan nilai manfaat dari suatu benda (*al-intifa' bi ghallat al-'ain*). Oleh karena itu, ia memberlakukan kaidah hukum *nuzzila baqāi Amtālihā bi baqā'i a'yānihā* (bahwa hukum kekekalan hal yang serupa dengan suatu benda adalah hukum kekekalan benda itu sendiri)

DAFTAR PUSTAKA

- Asri, N. H., Maulidia, R., & Qurrota, V. A. (2021, June). Konsep pemikiran wakaf konvergensi ekonomi Islam dan Pancasila untuk kesejahteraan UMKM. In *Prosiding Seminar Nasional Ekonomi Pembangunan* (Vol. 1, No. 3, pp. 280-289).
- Faisal, A. (2021). Perkembangan Wakaf di Indonesia (Postivisasi Hukum Wakaf). *EKSYA: Jurnal Ekonomi Syariah*, 2(1), 76-93.
- Hadi, S. (2020). Dinamika Regulasi Wakaf di Indonesia dalam Konfigurasi Politik. *YUDISIA J. Pemikir. Huk. dan Huk. Islam*, 11(2), 271.
- Islamy, A., Setiawan, A., & Yazid, N. (2021). Memahami Pola Ijtihad dalam Modernisasi Hukum Wakaf di Indonesia. *Asy Syar'iyah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Perbankan Islam*, 6(1), 65-88.
- Islamy, A., Setiawan, A., & Yazid, N. (2021). Pola Ijtihad dalam Konstruksi Pembaharuan Hukum Wakaf di Indonesia. *Al-Muamalat: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah*, 6(2), 43-59.
- Khair, T., & Munawar, W. (2022). Peran Wisatawan Arab dalam Peningkatan Dana Wakaf di Kabupaten Bogor. *Jurnal Syarikah: Jurnal Ekonomi Islam*, 8(2), 268-275.
- Kurniati, N., & Lita, H. N. (2019). Pengembangan Wakaf Tanah dan Rumah Susun Berdasarkan Asas Pemisahan Horizontal. *Sosiohumaniora*, 21(2), 113-121.
- Mahfudz, S., & Musayyidah, M. (2019). Tinjauan Fiqih Pengelolaan Wakaf Uang pada Pusat Pengembangan Wakaf Daarut Tauhid. *Jurnal Hukum Ekonomi Syariah*, 2(1), 1-15.
- Makhrus, M., Mukarromah, S., & Istianah, I. (2021). Optimalisasi Edukasi Wakaf Produktif dalam Mendorong Kesejahteraan Masyarakat. *Dimas: Jurnal Pemikiran Agama Untuk Pemberdayaan*, 21(1), 1-20.
- Muhlis, M., & Anas, A. (2021). Pemikiran Ekonomi Imam Syafi'i Tentang Wakaf. *AT TAWAZUN (Jurnal Ekonomi Islam)*, 1(2), 16-39.
- Munandar, E. (2021). Perkembangan Pemikiran Wakaf Asuransi Syariah di Indonesia. *At-Tahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah*, 9(2), 64-71.
- Najib, T. A., & Al-Makassary, R. (2006). Wakaf, Tuhan, dan Agenda Kemanusiaan. *Center for the Study of Religion and Culture (CSRC) Jakarta*.
- Pamungkas, M. S. N. (2022). Peran Wakaf sebagai Penggerak Fasilitas Kesehatan dalam Peradaban Islam dan Penerapannya di Indonesia. *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah*, 4(1), 17-32.
- Raharjo, D. P., & Mugiyati, M. M. (2022). Penerapan Wakaf Saham di Indonesia dalam Perspektif Islamic Social Finance Abdul Manan. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 8(1), 402-410.
- Rambe, L. A. (2021). Pendekatan Sejarah Dalam Hukum Wakaf Imam Hanafi. *El-Faqih: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, 7(1), 38-58.

- RI, K. A. N. (2006). Proses Lahirnya Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf. *Jakarta: Departemen Agama RI*.
- Rosadi, A. (2019). *Zakat dan Wakaf: Konsepsi Regulasi, dan Implementasi*. Simbiosis Rekatama Media.
- Safitri, E. N., & Fikriawan, S. (2021). Jual Beli Harta Wakaf Bekas Bongkaran Masjid Perspektif Ulama Syafi'iyah. *Al-Musthofa: Journal of Sharia Economics*, 4(1), 22-34.
- Saprida, S., Raya, F., & Umari, Z. F. (2022). Manajemen Wakaf dalam Perspektif Hukum Islam dan Undang-Undang No. 41 Tahun 2004. *Ekonomica Sharia: Jurnal Pemikiran dan Pengembangan Ekonomi Syariah*, 8(1), 59-74.
- Saputra, R. R. (2021). *Menjual Tanah Wakaf untuk Madrasah Ditinjau dalam Hukum Islam dan UU No. 41 Tahun 2004 (Studi Kasus Pengalihan Tanah Kuburan Diganti Sarana Pendidikan di Desa Lialang Kec. Taktakan Serang)* (Doctoral dissertation, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten).
- Syafi'i, M. (2019). Metode Pengembangan Wakaf Tunai Menurut Pemikiran Monze Khaf. *At-Tasharruf; Jurnal Kajian Ekonomi dan Bisnis Syariah*.
- Wahab, A. (2021). Wakaf Tunai, Potensi dan Pemberdayaannya: Sebuah Pemikiran. *Jurnal Masharif Al-Syariah: Jurnal Ekonomi dan Perbankan Syariah*, 5(2).
- Zahara, R. A. (2019). Perkembangan Hukum Wakaf di Indonesia. *Legitima: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 1(2), 18-39.