

Dr. Husni Mubarrak A. Latief Lc., MA

BELAJAR MUDAH
FIKIH
KONTEMPORER

Catatan Kritis Dinamika Metode
Penalaran Hukum Islam

LKKI Publisher
2019

BELAJAR MUDAH FIKIH KONTEMPORER

Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam

LKKI Publisher

vi + 144 hlm. 14,5 x 21 cm.

Cetakan Pertama, Desember 2019

ISBN. 978-623-92554-1-1

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

All rights Reserved

Penulis : Dr. Husni Mubarrak A. Latief Lc., MA

Editor : Dr. Faisal Yahya, MA

Tata Letak Isi : Muhammad Sufri

Desain Cover : Syahreza

Diterbitkan oleh:

LKKI Publisher

SEKRETARIAT LEMBAGA KAJIAN KONSTITUSI INDONESIA (LKKI)

Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry

Jl. Syekh Abdul Rauf, Kopelma Darussalam, Banda Aceh,

Provinsi Aceh. Kode Pos: 23111 Telp/Fax: 0651-7557442

Email: ikki@ar-raniry.ac.id

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA PASAL 72

KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000,00 (lima ratus juta rupiah).

UCAPAN TERIMA KASIH

Tiada kata yang pantas terucap selain puji dan syukur ke hadirat Allah Swt., atas berkat limpahan rahmat-Nya, buku ini berhasil dirampungkan dan kini berada di hadapan pembaca. Selawat beriring salam senantiasa tercurahkan ke haribaan Baginda Nabi Besar Muhammad Saw., beserta keluarga dan Sahabatnya.

Sebelumnya penulis pernah menerbitkan pula buku bertajuk “Fiqh Islam dan Problematika Kontemporer” (terbitan NASA dan Ar-Raniry Press), tahun 2012, berangkat dari pengalaman yang penulis lalui dalam mengajarkan mata kuliah yang sama, dengan menyajikan beberapa contoh problematika kontemporer dalam bidang kedokteran, ekonomi Islam dan muamalat di dalamnya. Hanya saja, kali ini buku ini berbeda. Buku ini sama sekali tidak mengajukan contoh kasus per kasus dari masing-masing bidang yang ramai dijumpai permasalahannya di masa kontemporer ini, melainkan lebih kepada pengenalan apa itu fikih kontemporer, ditambah diskusi perangkat ilmu dan metode penalaran yang dibutuhkan dalam menyelesaikan berbagai permasalahan kontemporer. Karenanya buku ini diberi judul “Belajar Mudah Fikih Kontemporer: Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam”.

Buku ini awalnya merupakan kumpulan bahasan dan diskusi ringan yang penulis sajikan dalam pengajaran mata kuliah “Fikih Kontemporer” di Kampus Fakultas Syariah dan

Hukum, Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry, Banda Aceh. Bahasan ini ditujukan untuk mengkaji problematika kontemporer yang terus bermunculan, tumbuh dan bergerak kencang, tunggang-langgang, akibat kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan pelbagai penemuan ilmiah lainnya pada berbagai sisi kehidupan, untuk kemudian dibahas secara tinjauan hukum Islam. Dulunya, kajian ini lebih dikenal dengan “Masail Fiqhiyyah Haditsah” atau “Qadhaya Fiqhiyyah Mu’asharah”.

Lama sudah keinginan penulis untuk menyiapkan buku yang tidak hanya bisa dibaca dan dipahami oleh anak sekolahan, pelajar dan mahasiswa, sekalipun materi di dalamnya bahan pelajaran perkuliahan. Akan tetapi menjadi buku yang bisa ditulis dengan mudah, renyah, dengan langgam bahasa populer sehingga bisa dinikmati oleh khalayak umum dari berbagai latar belakang sebagai pengetahuan.

Penulis mengucapkan terima kasih yang seluasnya kepada Muhammad Siddiq, Ph.D, Dekan Fakultas Syariah dan Hukum (FSH) UIN Ar-Raniry yang terus menyemangati penulis untuk menyiapkan buku ini. Sebagaimana terima kasih juga dihaturkan kepada adinda Zahlul Pasha yang telah membantu memfasilitasi penerbitan buku ini. Juga kepada mahasiswa yang terlibat dalam pengajaran mata kuliah Fikih Kontemporer atas segala diskusi, masukan dan pertanyaan yang diajukan.

Buku ini saya persembahkan kepada kedua orang tua (alm. H. Abdul Latief Ben dan alm. Hj. Fauziah Hamid), semoga menjadi amal jariah atas segala pengajaran dan bimbingannya; istri (Safrinawati Zamzami); anak-anak (Fauza Khairatun Hisan, Faiza Taqiya, Ahsana Sidqiya, Muhammad Faza Shiddiq). Juga terima kasih kepada para Guru, Kakanda dan Abangda, serta teman-teman yang telah membantu saya dalam penerbitan buku ini. Semoga ini menjadi amal kebaikan kelak. *Amin*.

Daftar ISI

UCAPAN TERIMA KASIH ~ III
DAFTAR ISI ~ V

PENDAHULUAN ~ 1

BAB SATU : FIKIH SEBAGAI PRODUK HUKUM ISLAM ~ 11

- A. Perkembangan Pengertian Fikih ~ 11
- B. Istilah Berkaitan: Hukum Islam (Islamic Law) - Hukum Syariat ~ 17
- C. Produk Hukum Islam Selain Fikih: Fatwa - Qadha' - Tahkim - Taqnin ~ 21
- D. Divisi Pembahasan Bab Fikih ~ 28

BAB DUA : MENGENAL FIKIH KONTEMPORER ~ 35

- A. Apa yang Dibahas dalam Fikih Kontemporer? ~ 35
- B. Kebutuhan Zaman Pada Fikih Kontemporer ~ 42
- C. Perangkat Keilmuan Utama: Ushul Fikih - Kaedah Fikih - Fikih Maqashid ~ 44
- D. Contoh Persoalan Fikih Kontemporer ~ 55

BAB TIGA : METODE PENALARAN HUKUM ISLAM ~ 65

- A. Dinamika Penalaran Hukum Islam ~ 65
- B. Macam-macam Penalaran Hukum Islam: Bayaniy -

Ta'liliy - Istishlahiy ~ 72

- C. Penalaran Istishlahiy Menjawab Permasalahan Fikih Kontemporer? ~ 77
- D. Perlunya Dukungan Multi Approach dalam Kajian Fikih Kontemporer ~ 83

BAB EMPAT : STUDI KASUS FIKIH MUAMALAT KONTEMPORER ~ 89

- A. Kaedah Fikih Umum dalam Muamalat ~ 89
- B. Karakteristik Fikih Kontemporer dalam Muamalat ~ 93
- C. Menjaga Rambu Muamalat: Bahaya "MaGhRib" ~ 109
- D. Prinsip Muamalat: Memudahkan atau Menyulitkan? ~ 122

PENUTUP ~ 125

DAFTAR PUSTAKA ~ 127

BIODATA PENULIS ~ 143

PENDAHULUAN

Membincangkan persoalan hukum Islam secara akademik selalu menarik minat dan perhatian banyak pihak, terlebih bagi kalangan pegiat kajian hukum dan pemerhati studi keislaman. Perhatian kerapnya tertuju bukan hanya pada kesimpulan hukum yang dihasilkan berupa “boleh atau tidak boleh”; “halal maupun haram”; “sah ataupun batal” secara pandangan hukum agama Islam, namun juga terkadang meluas kepada cara menghasilkan hukum tersebut, pertimbangan dalil dan hujjah yang dikemukakan, diskusi dan sanggahan atas argumen, hingga ke pertimbangan kemasalahatan dan kemanfaatan serta menghindari kesulitan dan kemudaratan yang, sejatinya memang menjadi tujuan utama dari pemberlakuan hukum Islam itu sendiri.

Hal yang sama menarik perhatian pula, ketika hukum Islam dihadapkan dan diuji untuk piawai serta elegan dalam menjawab permasalahan kontemporer yang terus bermunculan, bergerak maju dan berkembang pesat belakangan ini. Problematika semasa itu galibnya muncul buah dari kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi, berupa temuan dan invensi baru menyangkut pelbagai aspek kehidupan manusia, baik di bidang kedokteran, politik dan ekonomi. Berbagai capaian dan penemuan masing-masing bidang itu pada gilirannya menuntut hukum Islam untuk memberi pandangan, tinjauan dan pespektif hukumnya tersendiri.

Dalam senarai ilmu-ilmu keislaman, studi hukum Islam masih menempati posisi yang sangat penting dan begitu sentral dibanding pelbagai disiplin ilmu lainnya. Hal ini tidak terlepas dari asumsi bahwa “Islam itu sendiri adalah agama hukum”. Berdasarkan fakta tersebut, dapatlah dimaklumi betapa hukum mendapat perhatian besar dalam agama Islam, bahkan menjadi hal yang utama, sehingga tidaklah berlebihan kemudian bila Charles J. Adams (1924-2011 M)—seorang sarjana Barat yang banyak menekuni studi tentang agama—menyatakan: “Tidak ada subyek yang lebih penting bagi pelajar Islam selain dari apa yang disebut “hukum” Islam.”¹

Mengenai pentingnya hukum dalam agama Islam, setidaknya terdapat beberapa interpretasi para sarjana yang dapat menerangkan kepada kita sebab fenomena dominasi kajian hukum Islam tersebut, antara lain: *pertama*, Islam adalah agama hukum; *kedua*, merupakan hal mustahil untuk dapat memahami pemikiran dan minda umat Islam, masyarakat Muslim, politik dan cita-citanya tanpa disokong pengetahuan yang kuat dan kokoh mengenai hukum agama tersebut; *ketiga*, hukum adalah jantungnya agama Islam dan proposisi ini telah diterima secara umum; *keempat*, bagi para penganut Islam, baik kalangan tradisional maupun modernis, agama “Islam tanpa hukum” rasa-rasanya sesuatu hampir tak dapat dibayangkan (*unimaginable*); *kelima*, syariat adalah pedoman hidup (*way of life*); serta hukum Islam tetap akan menjadi salah satu yang terpenting sebagai subjek studi yang terus dipelajari oleh para pelajar Muslim.²

Dalam kajian studi Islam, ilmu hukum Islam disebut dengan ilmu fikih (*fiqh*) yang sumber utamanya digali dan

- 1 Lihat Akhmad Minhaji, “Modern Trends in Islamic Law”, dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 39, January – June 2001, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001, hlm. 2
- 2 Akhmad Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1959)*, disertasi Ph.D., Canada: Universitas McGill, 1997, hlm. 20 - 21

didapatkan daripada hukum syariat Islam. Hukum syariat sendiri bukanlah buatan manusia, namun dalam keyakinan umat Islam berdasarkan kepada wahyu (*revelation*) yang diturunkan, sebagaimana terhimpun dalam dua sumbernya, kitab suci Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhamamd Saw. Karenanya, dapatlah dipahami jika pembahasan hukum Islam (fikih) nantinya sedikit banyak akan memakai dalil ayat al-Qur'an dan hadits Nabi dalam penjelasannya. Hal ini pulalah yang sekaligus membedakan antara hukum Islam dan hukum positif seperti dikenal luas sekarang, di mana yang terakhir berpulang kepada dalil dan ayat konstitusi (undang-undang), sementara yang pertama kepada dalil dan ayat kitab suci.

Terma *syariat* sendiri secara etimologi terambil dari akar kata *syara'a* yang berarti "jalan tempat keluarnya air untuk minum".³ Kata ini dikonotasikan dengan "jalan lurus yang harus dituruti".⁴ Sementara secara terminologi (istilah), syariat pada mulanya dipahami sebagai sekumpulan aturan yang ditetapkan Allah terhadap hamba-Nya agar manusia menggunakannya dalam menata hubungan dengan Tuhan-nya, hubungan dengan sesama Muslim dan dengan sesama manusia lainnya serta hubungan dengan alam sekitar.⁵ Akan tetapi dalam perkembangan lanjutan, pengertian syariat yang komprehensif itu kemudian menyempit, hanya sebatas dipahami sebagai "hukum-hukum yang bersifat praktis". Penyempitan makna demikian untuk membedakan syariat dengan unsur agama Islam yang mencakup selain persoalan hukum-hukum praktis, seperti mencakup hukum-hukum aqidah (teologi) dan akhlak.

3 Ibnu Mandhur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar Shadir, 8/175; Al-Fayrouz Abadi, *al-Qamus al-Muhith*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1/946

4 Al-Raghib Al-Isfahani, *Mufradat Alfadh Al-Qur'an*, Damascus: Dar el-Nasyr. hlm. 450-451. Lihat juga Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hlm. 7

5 Mahmud Syaltout, *Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Cairo: Dar el-Qalam, 1966, hlm. 12

Sungguhpun sumber hukumnya berdasarkan kitab suci, tetapi hukum syariat Islam mestilah logis dipahami dan dapat dinalar (*mu'allalah*) akan hal yang melatari, asbab penerapan maupun tujuan pemberlakuan, kecuali dalam permasalahan hukum yang berkaitan dengan aspek ibadah, di mana lebih ditekankan pada pencarian aspek hikmah dan kearifan yang dikandung di dalamnya.⁶ Sebab hukum syariat yang diturunkan kepada segenap manusia pada dasarnya bertujuan untuk kemaslahatan, kemanfaatan dan kebaikan hamba dalam menjalani hidupnya, baik di dunia maupun akhirat. Sekaitan hal ini, Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, seorang ulama bermadzhab Hanbali pada abad pertengahan (691–751 H/ 1292–1350 M), menuliskan:

”فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.”⁷

“Sesungguhnya syariat itu berlandaskan kepada hikmah dan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat. Semua ajaran syariat itu mengandung keadilan, rahmat, kemaslahatan serta hikmah. Maka segala hal yang mengeluarkan syariat dari keadilan kepada kedhaliman, rahmat kepada sebaliknya, maslahat kepada mafsadat (kemudharatan), hikmah kepada kesia-siaan, maka ia bukanlah tergolong ke dalam syariat, meski dicoba pahami dengan cara hermeneutik (ta’wil).”

Pernyataan Ibnu Al-Qayyim di atas dapatlah dijadikan sebagai patron atau formula utama yang mesti dipahami dalam mengkaji syariat (hukum Islam), sebab hukum yang dibangun itu, sejatinya jauh dari unsur-unsur ketidakadilan,

6 Ahmad Raisuniy, *al-Fikr al-Maqashidiy – Qawa'iduhu wa Fawaiduhu*, Rabath: Mansyurah Jaridah Zaman, 1999, hlm. 22-23

7 Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lamu al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Jil, 1973, jld. 3, hlm. 3

ketimpangan, despotisme, kesia-siaan, otoritarianisme. Hal ini pulalah yang sejatinya mesti dipahami secara utuh oleh para pelajar dan pegiat kajian hukum Islam, sehingga pengetahuan yang dimilikinya tidak kontraproduktif dengan dasar-dasar pensyariatan sebuah hukuman, atau barangkali malah membenturkannya bahwa hukum dalam Islam tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM); tidak sejalan dengan konsep kesetaraan gender, atau bahkan tidak menyemai nilai-nilai persamaan (egalitarianisme) terutama dalam isu perempuan dan partisipasinya dalam peran sosial-politik di masyarakat, dll. Padahal hukum syariat Islam itu memang sedari dasarnya diturunkan dan ditetapkan oleh Allah demi kemaslahatan dan keadilan hidup manusia.

Selintas penjelasan tersebut terasa sangat apologetik dan sedikit membela diri, memang. Namun satu hal yang mesti dimaklumi bersama bahwa hukum syariat yang terhimpun dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. tidaklah serta-merta secara otomatis langsung bisa diterapkan menjawab pelbagai persoalan hukum dalam kehidupan. Selain dalil hukum syariat itu terbatas dan hanya memuat panduan hukum secara garis besar yang tidak mendetail, sementara permasalahan baru terus bermunculan seiring pertumbuhan kebutuhan dan kehidupan manusia. Di sinilah ruang bagi akal dan rasio untuk menalar maksud dan tujuan hukum syariat (*maqashid syariat*) serta fasih menggunakan kaedah penalaran hukum Islam atau lebih dikenal dengan *ushul fikih* menemukan signifikansinya. Yang terpenting, setiap hukum yang ditetapkan mestilah bisa dijelaskan penalarannya (*reasoning*) secara logis untuk sampai pada kesimpulan hukum yang berkeadilan, berkemanfaatan dan berkemaslahatan tersebut.

Dalam pada itu, mengingat *ushul fikih* sebagai proses penalaran yang melibatkan penggunaan rasio manusia dalam memahami *nash syariat*, maka pelbagai kesimpulan hukum fikih nantinya pasti akan beragam, dan karenanya,

perbedaan pendapat (*ikhtilaf*), pada gilirannya, menjadi sesuatu yang lumrah dan tidak dapat dihindari. Sungguhpun dalam proses menghasilkan hukum fikih itu sendiri telah ditempuh secara otoritatif, serta didukung metode penalaran hukum yang ilmiah dan bertanggungjawab.

Selanjutnya, fikih sebagai kesimpulan hukum Islam dalam perkembangan kontemporeranya bukan dalam posisi melawan atau bertentangan dengan segala capaian atau temuan ilmu pengetahuan modern, namun lebih bersifat apresiatif dan akomodatif, asalkan tidak melanggar rambu syariat. Sekalipun ayat dan hukum syariat sebagai sumber ide hukumnya telah berakhir dan tidak bertambah lagi, sementara persoalan baru terus bermunculan yang menuntut kesigapan hukum Islam dalam menanggapi dan menyikapinya, maka kehadiran fikih sebagai turunan atas pemahaman dalil syariat yang dipadukan dengan intensitas memahami realitas persoalan yang tengah dihadapi secara komprehensif, diharapkan bisa menjadi jalan keluar dari kebuntuan hukum Islam dalam menghadapi kemajuan zaman dan ilmu pengetahuan.

Realitas problematika kontemporer yang dihadapi hukum fikih saat ini sebenarnya tidak bisa dilepaskan pula akibat dari krisis peradaban yang sedang dihadapi umat Islam. Sebab seperti disinyalir Ibnu Khaldun (1331-1406 M) dalam magnum opusnya, *Muqaddimah*, bahwa kemajuan peradaban satu bangsa atau suatu umat sangat berkait erat dengan capaian ilmu pengetahuan yang dihasilkannya. Sebab peradabanlah yang menciptakan produk, bukan produk yang menghasilkan peradaban, seperti dinyatakan oleh pemikir Muslim asal Aljazair, Malik Bin Nabi (1905-1973 M). Berhubung peradaban umat Islam tengah berada di senja kehadirannya, maka hukum Islam kerap hanya menjadi objek yang dituntut untuk cakap dan piawai dalam menuntaskan pelbagai persoalan kontemporer dari sisi perspektif

hukumnya, atas segala temuan dan invensi modern yang galibnya diciptakan atau dihasilkan oleh Peradaban Barat. Di sini, dalam penyelesaiannya, harus diperhatikan betul persoalan kontemporer tersebut dari kesesuaiannya secara hukum Islam (*sharia compliance*) serta tidak membentur rambu-rambu agama.

Bahwa syariat dan fikih saling berkait erat satu sama lainnya, terang dipahami bersama. Kendati demikian, terdapat perbedaan yang asasi dan fundamental antara fikih dan syariat. Kapankah hukum Islam itu disebut *syariat* dan bilamana pula ia disebut *fikih* merupakan pertanyaan yang sering muncul manakala diperhadapkan dengan realitas beragamanya terma yang dipakai untuk menyatakan hukum Islam: *fikih, syariat, al-ahkam al-Islamiyyah (Islamic law)*. Keseluruhan istilah ini, sungguhpun kerap dipersepsikan sama dan sinonim, namun memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda satu dan lainnya.

Pada satu sisi, syariah, fikih dan hukum Islam memiliki persamaan, yaitu sama-sama membahas tentang hukum Islam yang berkenaan dengan perbuatan manusia sebagai objek kajian hukum. Namun perbedaan mendasar antara istilah-istilah tersebut adalah, syariat lebih merupakan seperangkat hukum sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits Nabi untuk dijadikan sebagai pedoman dan kerenanya, lebih merupakan teks-teks suci (*al-nushush al-muqaddasah*); sementara fikih lebih kepada hasil pemahaman dan produk pemikiran para pengkajinya (ulama) terhadap bunyi teks Al-Qur'an dan Hadits (*fahm al-nushus*) dalam pengumpulannya dengan realitas lingkungan yang dijumpainya (*fiqh al-waqi'*) melalui cara penalaran (*ijtihad/istinbath*). Penalaran ini menjadi kata kunci dalam proses menghasilkan hukum fikih. Dengan kata lain, fikih lebih merupakan produk hukum yang dihasilkan dari pemahaman nash dan pemahaman terhadap realitas beragam yang dijumpai para sarjana penelaahnya di

segala tempat dan zaman yang berbeda-beda, dan karenanya sangat mungkin untuk berubah. Sementara syariat lebih merepresentasikan seperangkat hukum Allah yang memang ditujukan demi kemaslahatan kehidupan manusia di dunia dan akhirat serta bersifat abadi (*eternal*), sedangkan fikih lebih bersifat temporal.⁸

Jika pun mau ditambahkan perbedaan berikutnya, maka syariat yang abadi itu bersifat ilahi (*divine*) yang statis, sementara fikih sebagai hasil kerja penalaran dan interpretasi sarjana pengkajinya adalah kerja manusia (*human*) yang dinamis. Penalaran, sekali lagi, menjadi kata kunci dalam proses menghasilkan hukum fikih. Terma “penalaran” ini dalam kajian hukum syariat lebih sering diistilahkan dengan *ijtihad*⁹, suatu elan vital yang kian menghilang dalam etos keilmuan sarjana Muslim. Sengaja kata penalaran ini yang dipilih dalam penulisan buku ini ketimbang *ijtihad*, sekalipun maksud dan tujuannya sama, guna menghindari perdebatan panjang pada layak dan masih bisakah *ijtihad* dilakukan?¹⁰

8 Mahmud Syaltout, *Al-Islam 'Aqīdat wa Syari'at*, hlm. 12

9 Secara bahasa, kata *ijtihad* merupakan bentuk derivatif dari kata *jahada-yajhadu-juhdu* yang bermakna mengerahkan segala kemampuan untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan. Menurut al-Farra (144-209 H.), kata *al-juhdu* berarti kemampuan (*thaaqah*) dan kata *al-jahdu* berarti kesulitan (*masyaaqqah*). Kedua makna ini sekaligus menyiratkan bahwa dalam melakukan *ijtihad* dipersyaratkan kemampuan dan kualifikasi dasar untuk menjawab persoalan hukum agama yang rumit, sulit dan tidak mudah. Secara pengertian umum, *ijtihad* adalah mengerahkan segala kemampuan dan energi sampai dalam batas maksimal untuk dapat memahami dan menuntaskan suatu persoalan agama (hukum Islam). Muhammad Iqbal, yang didaulat sebagai salah seorang pembaharu pemikiran Islam abad 19, mengartikan *ijtihad* sebagai usaha penuh sungguh dengan maksud memperoleh sebuah keputusan yang bebas (independen) tentang suatu masalah hukum (*to exert with a view to form an independent judgement on a legal question*). Lihat Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1971, hlm. 148

10 Lihat Wael Hallaq, “Was the Gate of *Ijtihad* Closed?”, *International*

Fikih lebih merefleksikan semangat penalaran (*ijtihad*) dan interpretasi ulama terhadap ajaran dan hukum syariat itu sendiri dengan melihat konteks realita yang melingkupinya. Dengan kata lain, fikih lebih merupakan produk hukum yang dihasilkan dari pemahaman nash dan pemahaman terhadap realita beragam yang dijumpai para ulama pengkaji (*mujtahid*) di segala tempat dan zaman yang berbeda-beda. Sementara syariat lebih merepresentasikan seperangkat hukum Allah yang memang ditujukan demi kemaslahatan kehidupan manusia di dunia dan akhirat serta bersifat abadi. Hukum syariat dalam Al-Qur'an atau Sunnah Nabi Saw. itu belum bercampur sedikitpun dengan pemahaman dan interpretasi para ulama, sementara fikih adalah hasil pemahaman para ulama mujtahid terhadap nash dan realita yang relatif berbeda dan beragam.

Untuk mengetahui keseluruhan hukum yang dikehendaki Allah berkenaan dengan tingkah laku manusia, haruslah ada pemahaman yang mendalam tentang hukum syariat, sehingga nantinya segala hukum itu, secara praktik dapat dilaksanakan dalam kondisi dan situasi apapun. Hasil pemahaman hukum syariat itu kemudian tertuang dalam bentuk ketentuan rinci, diramu dan diformulasikan sebagai hasil terhadap pemahaman syariah yang disebut dengan *fikih*.

BAB SATU

FIKIH SEBAGAI PRODUK HUKUM ISLAM

A. Perkembangan Pengertian Fikih

Sebagai suatu disiplin ilmu yang mendalami hukum Islam, pengertian “fikih” pada mulanya muncul dan berkembang, tidaklah dalam bentuknya yang tunggal. Sekalipun derivat kata *faqih* – *yafqahu* bermakna dasar memahami, namun pengertiannya terus meluas, sebagaimana juga dalam penggunaannya. Terlebih ketika fikih menjadi suatu disiplin ilmu independen dengan memiliki metodologi, objek kajian dan buku rujukan yang dapat dipelajari, pengertian fikih terus mengikuti evolusi sesuai dengan perkembangan kebutuhan penggunaan akan terminologi tersebut.

Untuk membantu memahami pengertian fikih secara lengkap dan komprehensif, ada baiknya dipahami dan ditelaah secara lebih mendalam sejarah kemunculan ilmu fikih dan pemakaian terma tersebut di kalangan sarjana atau ulama Islam.

Istilah fikih sendiri berasal dari kata bahasa Arab (فقه – يفقه – فقها), suatu kata yang tak asing didengar, sebab sering didapati dalam banyak ayat Al-Qur’an maupun pelbagai riwayat hadits Nabi Muhammad Saw. Secara pengertian dasarnya (etimologi), fikih sedikitnya memiliki 4 makna, sebagai berikut:

- 1) Memahami maksud dari perkataan si pembicara (*fahm ghardh al-mutakallim min kalāmihi*).¹¹
- 2) Memahami segala sesuatu secara teliti dan detail (*fahm al-asyyā' al-daqiqah*).¹²
- 3) Pemahaman (merupakan makna bahasa sebenarnya sebagaimana terdapat dalam ayat Al-Qur'an, surat An-Nisa' ayat 78; Hud ayat 91; dan Al-Isra' ayat 44).¹³
- 4) Pemahaman dan pengetahuan sebagaimana terdapat dalam surat Thaha ayat 27 dan 28.¹⁴

Dari serangkaian ayat Al-Qur'an di atas yang mengutip kata *faqih* – *yafqahu* dapatlah disimpulkan bahwa makna dasarnya memang memahami. Hal ini dipertegas lagi dengan hadits Rasulullah Saw. tatkala beliau mendoakan anak pamannya yang juga merupakan periwayat hadits terbanyak, yaitu Abdullah bin 'Abbas, dalam sebuah doa Rasulullah Saw. yang cukup terkenal:

اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل

("Ya Allah, berikanlah dia pemahaman yang baik dalam hal agama serta ajarkanlah dia akan takwil").

Kata fikih ini juga kerap ditemukan pula dalam hadits Nabi Muhammad Saw. yang lain, dan sering mengisi di halaman pembuka kitab-kitab fikih madzhab klasik yang berbunyi sebagai berikut:

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

"Barangsiapa yang Allah Swt. kehendaki kebaikan pada diri seseorang, maka Allah akan berikan dia pemahaman yang baik

11 Jamaluddin Abdurrahman Al-Asnawi, *Nihāyatu al-Suul*, Cairo: Dar Mushtafa al-Halabiy, t.t., jld. 1, hlm. 15

12 *Idem*

13 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, *al-Musthashfa*, Cairo: Dar Mushtafa al-Halabiy, t.t., jld. 1, hlm. 4

14 Saifuddin Al-Amidy, *al-Ihkām fi Ushul al-Ahkām*, Cairo: Dar Mushtafa al-Halabiy, t.t., jld. 1, hlm. 7

tentang agama ini.”

Karenanya dalam perkembangan awal pemakaian terma fikih, istilah ini jamak dikenal dan dipakai sejak masa Sahabat Nabi Muhammad Saw. sebagai pengakuan kepada seseorang yang memiliki kapasitas pemahaman yang luas mengenai agama ini di pelbagai aspeknya, atau setidaknya mengerti (*faqih*) akan hal yang halal dan haram dalam agama.¹⁵

Pemahaman seperti tersebut di atas sejak masa Sahabat kemudian berlanjut ke masa Tabi'in ketika fikih mulai dipelajari menjadi suatu disiplin ilmu hingga kemudian dibukukan (kodifikasi), fikih tak hanya sekadar *malakah* (penguasaan) atau pengetahuan praktis mengenai pelbagai aspek agama Islam. Makanya dapatlah ditemukan, misalkan, Abu Hanifah (80-150 H.) yang dianggap sebagai generasi pertama fikih madzhab beraliran *ahlu ra'yi* (rasionalisme) di Baghdad, Irak, dalam kitabnya, *al-Fiqh al-Akbar*, fikih diartikan sebagai berikut:

معرفة النفس ما لها وما عليها

“Pengetahuan diri mukallaf akan apa yang menjadi hak dan kewajibannya (dalam agama).”

Pengertian fikih seperti ini amatlah luas, mengingat segala pernak-pernik yang berkaitan dengan urusan agama, dapatlah mencakup aspek keyakinan atau aqidah yang menjadi domain daripada *ilmu tauhid* (teologi). Sebagaimana juga dapat mencakup pengetahuan tentang hukum Islam (*fikih*), serta pengetahuan yang berkaitan dengan akhlak dan etika yang menjadi ranah ilmu *tasawuf*.

Pemadanan kata fikih dengan *ma'rifah* (pengetahuan) atau *'ilm* (ilmu) seperti disebutkan dalam takrifan di atas juga terang mengisyaratkan bahwa hanya pemahaman mendalam dan penguasaan luas yang menjadi pembentuk kepribadian

15 Lihat Ahmad Raisuniy, *Muhadharat fi Maqashid Syari'ah*, Cairo: Dar el-Kalimah li Nasyr wa Tawzi', 2014, hlm. 33

dan jiwa yang mumpuni dalam memahami pesan agama (*malakah fiqhiyyah*) secara utuh dan menyeluruh. Tidak terkecuali dalam hal aspek kepemimpinan (*leadership*), kekuasaan dan politik pemerintahan, yang kemudian juga menjadi bagian dalam pembahasan “*siyasah syar’iyyah*”, juga memerlukan fikih. Dalam hal ini, tepatlah perkataan Umar bin Khattab dalam pesannya yang masyhur mengenai pentingnya *fikih* dalam kepemimpinan sekalipun, sebagaimana berikut:

تَفَقَّهُوا قَبْلَ أَنْ تَسُودُوا

“Pahamilah! (bekalilah dirimu dengan ilmu!) sebelum engkau memimpin.”

Dalam perkembangan selanjutnya, pengertian fikih mulai menyempit seiring perkembangan dan kemunculannya menjadi disiplin ilmu yang lebih spesifik membahas hukum Islam *an sich*, sehingga fikih lebih difokuskan kepada kajian hukum Islam yang bersifat praktis di mana perbuatan manusia mukallaf (yang telah dibebani hukum agama) sebagai objek kajiannya. Maka, dalam masa ini, fikih kemudian didefinisikan oleh Imam Syafi’iy (150-204 H.) sebagai:

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Ilmu tentang hukum syariat yang bersifat praktis (*‘amaliyyah*) yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang terperinci.”

Pengertian lain dari fikih yang dapat memberikan kita gambaran perkembangan dan karakteristiknya adalah definisi yang terdapat dalam karya Imam Al-Syiradzi (393-476 H.) sebagai berikut:

معرفة الأحكام الشرعية العملية التي طريقها الاجتهاد¹⁶

“pengetahuan tentang hukum syariat yang bersifat praktis (*‘amaliyyah*) yang perolehannya ditempuh melalui jalan *ijtihad*.”

16 Abu Ishaq Al-Syiradzi, *al-Luma’ fi Ushul al-Fiqh*, Cairo: Muhammad Ali Shabih, t.t.

Penyebutan kata *ijtihad* dalam definisi di atas sangat penting dan terang menjelaskan kepada kita, bahwa fikih itu dinamis, sebab dihasilkan melalui proses *ijtihad* dalam mekanisme yang dikenal dalam *uhsul fikih* berupa perpaduan pemahaman *nash* dan penalaran atas realitas persoalan yang dihadapi, sehingga pada gilirannya kelahiran keragaman pendapat dan pandangan dalam menyikapi masalah adalah sesuatu yang niscaya sehingga menuntut sikap toleransi yang tinggi dalam menghargai perbedaan tersebut.

Prinsip toleransi atas hasil *ijtihad* ini pula yang dipegang teguh oleh para imam dan ulama fikih (*fuqaha*); sehingga muncullah ucapan yang sangat populer di kalangan mereka, “Pendapat kami benar, tetapi mengandung kemungkinan salah; dan pendapat selain kami salah, tetapi (juga) mengandung kemungkinan benar” (*ra’iyi shawab yahtamilu al-khatha’ wa ra’yu ghairiy khatha’ yahtamilu al-shawab*). Pernyataan ini sejalan dengan status hukum fikih sebagai produk *ijtihad* yang statusnya *dhanny*, artinya kebenarannya tidak bersifat absolut; ia benar tetapi mengandung kemungkinan salah; ia salah tetapi mengandung kemungkinan benar. Hal ini, sekali lagi, sebagai akibat dari fikih adalah hasil *ijtihad* pemikiran dan penalaran *fuqaha*. Hanyasaja, porsi kebenaran *ijtihad*nya lebih dominan/*rajih*. Perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) dalam hukum Islam sebagai hasil dari *ijtihad* inilah yang ditegaskan Nabi akan membawa rahmat (kelapangan bagi umat) sebagaimana ditegaskan dalam sebuah perkataan, “Perbedaan pendapat di kalangan umatku akan membawa rahmat.”

Perlu ditambahkan pula di sini, bahwa *ijtihad* untuk menghasilkan hukum fikih hanya boleh dilakukan dalam hal-hal berikut, antara lain:

1. Masalah-masalah baru yang hukumnya belum ditegaskan oleh *nash* Al-Qur’an atau Sunnah secara jelas.
2. Masalah-masalah baru yang hukumnya belum

disepakati (*ijma'*) oleh ulama atau imam mujtahid.

3. Nash-nash *dhanny* (samar-samar) dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan.
4. Hukum Islam yang *ma'qulat al-ma'na / ta'aqquly* (kausalitas hukumnya/'illat-nya dapat dinalar dan diketahui oleh mujtahid).¹⁷

Sementara itu, pengertian lain yang diberikan mengenai fikih dalam perkembangan lanjutannya sebagai suatu disiplin ilmu adalah sebagai berikut:

مجموعة الأحكام الشرعية المستفادة من أدلتها التفصيلية¹⁸

"Kompilasi hukum syariat praktis yang digali dari dalil hukumnya yang terperinci".

Berangkat dari beberapa pengertian fikih di atas, secara sederhana dapatlah dirumuskan esensi dari fikih itu sebagai berikut:

- a) Fikih adalah ilmu tentang hukum syariat.
- b) Yang menjadi obyek bahasannya adalah hal-hal yang bersifat '*amaliyyah furu'iyah*, yaitu perbuatan manusia.
- c) Pengertian tentang hukum Islam itu digali dari dalil-dalil terperinci, baik dari Al-Qur'an dan Sunnah atau melalui *ijtihad/istinbath* dengan menggunakan metode panalaran dalam ushul fikih.

Dalam perkembangan lanjutan, terma fikih menjadi jamak dipakai dalam pelbagai aspek hukum Islam dalam kehidupan, sehingga dikenallah beberapa bentuk pemakaian dari kata fikih ini, seperti "Fikih Ibadah", "Fikih Shalat", "Fikih Puasa", "Fikih Zakat", "Fikih Haji", "Fikih Muamalah",

17 KH. Ibrahim Hosen, "Taqlid dan Ijtihad, Beberapa Pengertian Dasar" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994

18 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Qalam, 1978, hlm. 11

“Fikih Jinayah”, dsbnya. Belakangan, terma fikih kerap pula dipakai dalam menyikapi permasalahan sosial dengan menjadikan *stressing* hukum fikih sebagai alat tinjauannya. Bisa disebutkan di sini, seperti istilah: “Fikih Anti Traficking”, juga terma “Fikih Anti Korupsi” dan “Fikih Pandemi” untuk menjelaskan tinjauan hukum fikih mengenai praktik kriminal perdagangan manusia; lalu menyangkut kejahatan kerah putih (*white collar*) seperti korupsi dan cuci uang (*money laundering*); serta segala aspek menyangkut hukum Islam ketika kondisi sedang dilanda wabah (tha’un).

Sebagaimana kata fikih juga sering dipakai dalam kajian *sirah nabawiyyah* (biografi sejarah hidup Nabi Muhammad Saw), sehingga dikenal istilah “*Fiqh al-Ibtla’*” (ujian) dan “*Fiqh Tawaqqu’at*” (prediksi masa depan berdasar informasi dan data yang diperoleh dari masa lalu dan sekarang, atau lebih dikenal dengan istilah *forecasting* pada masa kini). Penggunaan terma fikih seperti ini akan terus berkembang sesuai kebutuhan penggunaan dan penempatan makna fikih dalam kehidupan keseharian kontemporer.

B. Istilah Berkaitan: Hukum Islam (*Islamic Law*)-Hukum Syariat

Dalam kajian hukum Islam, terdapat sejumlah terma yang berdekatan artinya dalam pemakaian, kerap digunakan untuk maksud yang sama, sekalipun dalam maknanya, berbeda. Penyebutan itu amatlah beragam, mulai dari istilah *hukum Islam*, *hukum fikih*, *hukum syariat*, *ahkam fiqhiyyah*, *ahkam syar’iyyah*, serta sebutan umum *Islamic law*.

Kapankah hukum Islam itu disebut *syariat* dan bilamana pula ia disebut *fikih* merupakan pertanyaan yang sering muncul manakala diperhadapkan dengan realitas beragamnya terma yang dipakai untuk menyatakan hukum Islam: *fikih*, *syariat*, *al-ahkam al-Islamiyyah* (*Islamic law*) tersebut? Keseluruhan istilah ini, sungguhpun

kerap dipersepsikan sama dan sinonim, namun memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda satu dan lainnya.

Fikih lebih merefleksikan semangat ijtihad dan interpretasi sarjana hukum Islam dan ulama terhadap ajaran dan hukum syariat itu sendiri (*fahm al-nushus*) dengan melihat konteks realita di mana hukum itu akan diterapkan (*fiqh al-waqi'*). Karena merupakan hasil dari interpretasi, maka sifatnya sangatlah dinamis, bisa berubah-ubah, serta bersifat temporal.

Sedangkan syariat itu abadi, bersifat ilahi (*divine*) dan statis, sementara fikih sebagai hasil kerja penalaran dan interpretasi sarjana pengkajinya adalah kerja manusia (*human*) yang dinamis. Penalaran, sekali lagi, menjadi kata kunci dalam proses menghasilkan hukum fikih. Terma “penalaran” ini dalam kajian hukum syariat lebih sering diistilahkan dengan *ijtihad*, suatu elan vital yang kian menghilang dalam etos keilmuan sarjana Muslim.

Dengan kata lain, fikih lebih merupakan produk hukum yang dihasilkan dari pemahaman nash dan pemahaman terhadap realita beragam yang dijumpai para ulama mujtahid di segala tempat dan zaman yang berbeda-beda. Sementara syariat lebih merepresentasikan seperangkat hukum Allah yang memang ditujukan demi kemaslahatan kehidupan manusia di dunia dan akhirat serta bersifat abadi.¹⁹ Hukum syariat dalam Al-Qur'an atau sunnah itu belum bercampur sedikitpun dengan pemahaman dan interpretasi para ulama, sementara fikih adalah hasil pemahaman para ulama mujtahid terhadap nash dan realita yang relatif berbeda dan beragam, sesuai kondisi waktu dan zaman.

Untuk mengetahui keseluruhan hukum yang dikehendaki Allah berkenaan dengan perbuatan manusia sebagai *mukallaf*, haruslah ada pemahaman yang utuh dan

19 Mahmud Syaltout, *Al-Islam 'Aqīdat wa Syari'at*, Cairo: Dar el-Qalam, 1966, hlm. 12

mendalam tentang hukum syariat terlebih dahulu, sehingga nantinya segala hukum itu, secara praktik dapat dilaksanakan dalam kondisi dan situasi apapun. Hasil pemahaman hukum syariat itu kemudian dituangkan dalam bentuk ketentuan rinci, dipahami, diramu dan diformulasikan melalui sejumlah kaedah penalaran *ushul fikih*, hingga akhirnya menghasilkan hukum yang disebut dengan *fikih*. Dalam bahasa Arab, hal ini dikenal dengan istilah *al-ahkam al-fiqhiyyah*.

Dalam perkembangan selanjutnya, fikih kemudian menjadi sebuah disiplin ilmu, di mana fikih dipelajari dan didalami guna menerangkan segala bentuk ketetapan hukum syariat atas setiap tindak laku perbuatan mukallaf yang menjadi objek bahasannya.²⁰

Akan halnya istilah hukum Islam merupakan kata majemuk, di mana masing-masing katanya berasal dari bahasa Arab, yaitu hukum dan Islam. Namun, penggunaan kedua kata tersebut dalam bentuk kata majemuk hanya terdapat dalam bahasa Indonesia, sebab dalam bahasa Arab sendiri tidak dikenal penggunaan kata majemuk tersebut, melainkan sebutan sifat *al-ahkam al-Islamiyyah* ataupun padanan terma *Islamic law* dalam bahasa Inggris.

Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, didapati penjelasan bahwa yang dimaksud dengan hukum Islam adalah: “peraturan-peraturan dan ketentuan-ketentuan yang berkenaan dengan kehidupan berdasarkan Al-Qur’an; hukum syara’.” Tentu saja definisi demikian belum sepenuhnya memenuhi pengertian hukum Islam yang lazim dipahami oleh para akademisi dan pegiat ilmu fikih. Sebab sumber hukum Islam tidak saja berasal dari Al-Qur’an semata, tetapi juga dari Sunnah, serta melalui berbagai metode penalaran hukum yang dikenal dalam “ushul fikih”.

Dari sini, mulai tampak perbedaan mencolok antara hukum syariat (*al-ahkam al-syar’iyyah*) dan hukum fikih

20 Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushl al-Fiqh*, hlm. 5

(*al-ahkam al-fiqhiyyah*). Syariat lebih merupakan hukum sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits untuk dijadikan sebagai pedoman dan kerennanya, lebih merupakan teks-teks suci (*al-nushush al-muqaddasah*); sementara fikih lebih kepada hasil interpretasi (*ijtihad*) dan produk pemikiran para ulama mujtahid terhadap teks Al-Qur'an dan Hadits dalam pengumpulannya dengan realitas lingkungan yang dijumpainya melalui cara penalaran (*ijtihad*). Ijtihad ini, sekali lagi, menjadi kata kunci dalam proses menghasilkan hukum fikih.

Berdasarkan uraian pengertian dari syariat, fikih dan hukum Islam di atas, dapatlah disimpulkan persamaan dan perbedaan antara istilah-istilah tersebut, yaitu:

- a) Fikih dan hukum Islam merupakan dua istilah yang memberikan pengertian yang sama, yaitu ketentuan dan aturan hukum Islam itu sendiri yang digali dari dalil-dalinya yang terperinci.
- b) Pada satu sisi, syariat, fikih dan hukum Islam memiliki persamaan, yaitu sama-sama membahas tentang hukum Islam yang berkenaan dengan perbuatan manusia. Namun perbedaan mendasar antara istilah-istilah tersebut adalah, syariat lebih merupakan hukum murni sebagaimana terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits untuk dijadikan sebagai pedoman dan kerennanya, lebih merupakan teks-teks suci (*al-nushush al-muqaddasah*); sementara fikih dan hukum Islam lebih kepada hasil pemahaman dan produk pemikiran para ulama yang mengkaji hukum dari teks Al-Qur'an dan Hadits dalam pengumpulannya dengan realitas lingkungan yang dijumpainya melalui cara penalaran (*ijtihad/istinbath*). Dengan kata lain, fikih dan hukum Islam lebih merupakan produk hukum turunan yang dihasilkan dari pemahaman nash dan pemahaman terhadap realita beragam yang dijumpai para ulama

dan sarjana hukum Islam di segala tempat dan zaman yang berbeda-beda. Sementara syariat lebih merepresentasikan seperangkat hukum Allah yang memang ditujukan demi kemaslahatan kehidupan manusia di dunia dan akhirat serta bersifat abadi.

- c) Hukum syariat adalah hukum sumber (*mashdar*) yang absolut dan tidak akan berubah; sementara hukum fikih adalah turunan penjabarannya yang dihasilkan melalui penalaran dan interpretasi *nash* (Al-Qur'an dan Sunnah) melalui mekanisme *ushul fikih* serta membukumkannya dalam tataran kehidupan dan konteks sosial serta waktu. Karenanya, tidaklah mengherankan jika kesimpulan hukum fikih bisa beraneka pendapat, beragam, dan berbeda-beda, sungguhpun dari seorang ahli fikih, bisa jadi memiliki pendapat berbilang dalam suatu permasalahan, sebab fikih adalah hasil dari pemahaman dan interpretasi. Di sinilah penting dan sangat diperlukan pemahaman utuh mengenai *ushul fikih* untuk bisa “menjelaskan alasan” (*reasoning*) dalam penetapan suatu hukum, dan bukannya “hanya dihafalkan” kesimpulan hukum fikihnya semata.

C. Produk Hukum Islam Selain Fikih: *Fatwa - Qadha' - Tahkim - Taqnin*

Dalam kajian hukum Islam, selain fikih, terdapat pula beberapa produk hukum lain yang memiliki kemiripan serta dekat, baik secara proses maupun kesimpulan yang dihasilkannya dengan fikih, antara lain: *fatwa*, *qadha'* (putusan mahkamah atau pengadilan), *tahkim* (arbitrase), serta *taqnin* (legislasi atau perundang-undangan). Di bagian berikut akan dijelaskan secara lebih luas pengertian masing-masing istilah tersebut untuk kemudian dijelaskan perbedaannya dari fikih.

Fatwa (*fatwa* atau *futya*; kata jamaknya: *fatawa* =

berarti petuah, nasihat, jawaban pertanyaan hukum), berasal dari akar kata *afta* yang berarti menerangkan sesuatu hal karena ingin menjelaskannya.²¹ Ada yang berpendapat pula bahwa kata fatwa ini berasal dari kata *fata*, bermakna pemuda yang tumbuh kekar lagi kuat, seolah-olah seorang *mufti* (yang memberikan fatwa itu) mestilah tegar dan kokoh dalam menjelaskan hal yang musykil untuk diterangkan.²²

Sedangkan pengertian fatwa secara terminologi lebih merupakan pemberitahuan hukum atau pendapat mengenai suatu hukum dalam Islam yang merupakan tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa dan tidak mempunyai daya ikat (*binding*).²³ Hal ini disebabkan antara lain: fatwa seorang mufti atau ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa biasanya cenderung dinamis karena merupakan tanggapan terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tetapi minimal fatwa itu responsif.

Sungguhpun fatwa lebih bersifat pemberitahuan hukum atas persoalan tertentu yang tidak bersifat mengikat (*non binding*), namun penerbitan fatwa tentulah juga mempertimbangkan prioritas kebutuhan; mengetahui secara rinci kasus yang dipertanyakan sebab memahami duduk masalah dengan baik akan sangat membantu menyelesaikan

21 Al-Fayrouz Abadiy, *al-Qamus al-Muhith*, 4/375

22 Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, 15/148

23 Lihat Quthb Raisuniy, *Shina'at al-Fatwa fi al-Qadhaya al-Mu'asharah – Ma'alim wa Dhawabith wa Tashihat*, Beirut: Dar Ibn Hazmin, 2014, hlm. 26. Lihat juga Wael B. Hallaq, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: a Development Account", in *Islamic Legal Interpretations, Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S Powers, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005); MK Masud, BM Messick, and DS Powers, *Islamic Legal Interpretation*, (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996).

setengah daripada persoalan (*al-hukm 'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi*); mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa; kondisi lingkungan yang mengitarinya; serta tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut.

Sebagaimana fatwa yang, sekalipun dalam ranah hukum Islam lebih bersifat pemberitahuan hukum semata dan bersifat tidak mengikat (*ghayr mulzimah*), namun dalam proses penetapannya, sebuah fatwa tentulah juga telah melewati proses pergumulan (dialektika) antara semangat pemahaman nash (*fahmun nushus*) dan pemahaman realita (*fiqh al-wāqi'*) dalam paduan rasionalitas hukum kajian ushul fikih, serta dengan mempertimbangkan urgensi prioritas kebutuhan untuk dikeluarkannya fatwa tersebut.

Tindakan memberi fatwa disebut *futya* atau *ifta*, suatu istilah yang juga merujuk pada profesi memberi nasihat. Orang yang memberi fatwa disebut *mufti* atau ulama, sedangkan yang meminta fatwa disebut *mustafti*. Peminta fatwa bisa berupa perorangan, lembaga ataupun siapa saja yang membutuhkannya.

Pada dasarnya *futya* adalah profesi independen, namun di banyak negara Muslim menjadi terkait dengan otoritas kenegaraan dalam berbagai cara. Dalam sejarah Islam, dari abad pertama sampai dengan ketujuh Hijriah, negaralah yang mengangkat ulama yang bermutu sebagai *mufti*. Namun pada masa-masa selanjutnya, pos-pos resmi dari *futya* diciptakan, sehingga mufti menjadi jabatan kenegaraan yang hierarkis, namun tetap dalam fungsi keagamaan.

Kedua istilah (*fikih* dan *fatwa*) memiliki banyak kemiripan, baik sebagai pemakluman hukum Islam mengenai suatu persoalan, maupun proses yang mesti dilalui dalam menghasilkannya: melalui suatu upaya penalaran (*ijtihad*). Hanyasaja ada ciri khas lain yang membedakan antara keduanya, di mana *fikih* lebih merupakan seperangkat pengetahuan mengenai hukum Islam secara utuh di pelbagai

aspek bidang bab-bab fikih, sementara fatwa biasanya, lebih bersifat kasuistik, mencakup persoalan hukum maupun sosial, serta fatwa galibnya muncul berangkat dari adanya pertanyaan atau diterbitkan guna menyikapi suatu keadaan tertentu.

Terma produk hukum lain berikutnya yang mirip dan berdekatan secara makna adalah *qadha'* (pengadilan) dan *tahkim* (arbitrase). Kedua istilah ini adalah produk hukum berupa putusan yang mengikat (*binding*) bagi para pihak yang terlibat dalam suatu silang sengketa. Istilah *qadha'* berakar kata dari *qadha* – *yaqdhiy* – *qadha'an* – *qudhyatan* yang secara etimologi bermakna memutuskan dan menetapkan, atau menunaikan.²⁴ Sedangkan pengertian *qadha'* secara terminologi adalah: pemakluman atau pemberitahuan hukum suatu perkara yang bersifat mengikat (*binding*). Dalam takrifan lain disebutkan bahwa *qadha'* adalah memutuskan sengketa dan menetapkan perkara secara khusus (resmi). Adapula yang mengartikan *qadha'* dalam pengertian istilahnya sebagai putusan hukum mengikat yang dikeluarkan melalui jalur kekuasaan resmi (di bawah pemerintah).²⁵

Sementara *tahkim* atau lebih dikenal sekarang dengan istilah arbitrase adalah bentuk lain dari mediasi atau menengahi suatu pertikaian atau sengketa, namun lebih bersifat non-pengadilan, sehingga sering juga disebut sebagai bentuk penyelesaian masalah atau konflik alternatif yang bersifat non-litigasi (*alternative dispute resolution*). *Tahkim* ini memiliki akar kuat dalam ajaran Islam sebab secara etimologi terambil dari akar kata *hakama* – *yahkumu* – *hakkama* – *yuhakkimu* – *tahkim* yang bermakna memutuskan dan menetapkan.²⁶ Pelaku praktik *tahkim* ini disebut sebagai

24 Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, 12/132

25 Lihat Abdul Kariem Zaydan, *Nidham al-Qadha' fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Amman: Muassasah al-Risalah dan Maktabah al-Basyair, 1989, hlm. 12

26 Ibnu Mandhur, *Lisan al-'Arab*, 18/147

hakam yaitu orang yang dipilih dan disepakati bersama oleh para pihak untuk menyelesaikan sengketa antar pihak yang bertikai.

Di dalam ajaran Islam sendiri, perintah untuk menggunakan mediasi dan *tahkim* ini dapat ditemui dalam ajarannya mengenai penyelesaian sengketa dan kegaduhan dalam urusan rumah tangga dengan mengutus seorang penengah dari pihak suami dan seorang lagi juru damai dari pihak istri untuk membicarakan penyelesaian masalah dalam keluarga, sebagaimana tersebut dalam Al-Qur'an Surat An-Nisa': 35. Selanjutnya, semangat dan praktik *tahkim* ini meluas dan turut diadopsi dalam pelbagai kasus sengketa para pihak, termasuk dalam kasus ekonomi syari'ah di Indonesia, yang selain bisa diselesaikan secara pengadilan (mahkamah), juga bisa diselesaikan melalui jalur Arbitrase Syariah. Baik *tahkim* maupun *qadha'*, setiap putusan yang dihasilkannya adalah bersifat mengikat (*binding*) bagi pihak yang bersengketa, hanya saja *qadha'* (pengadilan) ditempuh secara jalur resmi di bawah pemerintahan dalam suatu negara, sedangkan *tahkim* mesti disepakati bersama terlebih dahulu oleh para pihak yang bertikai siapa yang akan ditunjuk dan dijadikan sebagai wasit atau penengah (*hakam*) dalam permasalahan yang nantinya akan memutuskan perkara secara mengikat pula.

Akan halnya istilah *taqnin*, belumlah begitu menyeruak ke permukaan sehingga dikenal luas seperti istilah fikih dan lainnya di atas, kecuali dalam hitungan beberapa dekade terakhir belakangan ini, seiring semangat orang kebanyakan membicarakan proses legislasi hukum syariat ke dalam aturan undang-undang tertulis yang mengikat dalam konteks negara-bangsa modern.²⁷ Setidaknya, terdapat sejumlah kata yang kerap digunakan untuk menggambarkan proses *taqnin* hukum Islam atau hukum syariat ini, mulai dari

27 Lihat Tawfiq Al-Syawi, *Fiqh al-Syura wa al-Istisarah*, Manshourah: Dar el-Wafa, 1992, hlm. 192

terma “legislasi” (bahasa Inggris: *to legislate*) yang berarti mengundangkan hukum Islam sebagai aturan tertulis yang berlaku dan mengikat dalam negara. Juga sering dipakai kata “inkorporasi” (bahasa Inggris: *to incorporate*) yang bermakna memasukkan unsur hukum Islam (baik materil sanksi atau lainnya) dalam aturan perundang-undangan.

Kata lain yang acap digunakan juga adalah “positivitas” dengan maksud menjadikan hukum Islam yang berlandaskan kepada syariat itu menjadi basis hukum positif dalam bernegara; serta kata “Islamisasi hukum” atau “Syariatisasi hukum” yang lebih menggambarkan bagaimana hukum Islam atau hukum syariat itu bisa menjadi pedoman dan hukum tertulis yang mengikat dalam suatu negara, menggantikan hukum positif kolonial yang kebanyakan dari luar Islam, baik *continental* ataupun *anglo-saxon*. Dari keseluruhan istilah di atas, *taqin* dalam makna legislasi lebih mendekati dan lebih sering digunakan dalam pemakaian.

Kata *taqin* sendiri berasal dari bahasa yang Arab merupakan derivasi dari lema *al-qann*, secara etimologi berarti mengikuti dan menyusuri berita (*tatabbu’ al-akhbar*).²⁸ Kata ini bisa pula diartikan sebagai jalan, cara, serta parameter (*miqyas*). Namun adapula yang menganggap akar kata ini bermuara pada bahasa Persia (*canon*), seperti *canon Hamurabi* di Babilonia, kata ini bermakna parameter segala sesuatu serta aturan jalan dan pedomannya (*miqyas kulli syay’in wa thariquhu*). Dalam bahasa Arab kemudian dikenal istilah “*qanun*” yang sering diterjemahkan menjadi kata undang-undang dalam bahasa Indonesia.

Kendati demikian, oleh pakar hukum pidana Islam, Abdul Qadir ‘Awdah dalam karyanya, *al-Tasyri’ al-Jinaiy al-Islamiy* sedikitnya meringkas tiga hal yang membedakan antara *qanun* dengan *syariat*, sebagai berikut:

- 1) Qanun atau undang-undang, sebaik apapun tetaplah

28 Ibnu Mandhur, *Lisan al-‘Arab*, 12/205-206

buatan manusia, sementara syariat adalah hukum yang telah ditetapkan oleh Allah Swt.

- 2) Qanun lebih menggambarkan aturan temporal yang disepakati dan dibuat oleh sekelompok manusia untuk memenuhi kebutuhannya, dengan kata lain qanun lahir setelah kehadiran manusia. Sementara syariah adalah aturan hukum yang bersifat kekal untuk kebaikan dan kemaslahatan manusia dan tidak akan berubah.
- 3) Qanun dihasilkan dari konsensus bersama dalam bernegara yang tidak mengabaikan pula kebiasaan, tradisi serta sejarahnya. Sedangkan syariah tidaklah hanya ditujukan untuk mengurus komunitas dan manusianya, melainkan syariat juga sebagai konsep dan aturan pokok itu bertujuan membentuk pribadi dan komunitas yang baik, hingga melahirkan negara yang bebas, adil dan merdeka.

Seiring semangat untuk kembali memberlakukan hukum Islam dalam ranah kehidupan sosial-politik dalam konteks berbangsa dan bernegara modern, maka semakin kencang seruan dan desakan untuk menjadikan hukum Islam bukan hanya sebagai pengetahuan semata (*fikih*), atau hanya sebagai pemakluman hukum Islam atas suatu masalah (*fatwa*), namun diharapkan hukum Islam itu juga menjadi suatu aturan hukum tertulis lagi mengikat (*binding*) untuk membawa perubahan di tengah masyarakat sehingga lebih serius dan bersungguh-sungguh dalam menjalankan serta mengamalkan hukum Islam dalam kehidupan keseharian. Jika halnya demikian, maka tidak bisa tidak, segala aturan yang terdapat dalam *fikih Islam* ataupun *fatwa* yang diterbitkan lembaga agama atau ulama otoritatif, mestilah dilegislasikan (*taqnin*) menjadi aturan undang-undang yang kuat dan mengikat (*qanun*). Untuk maksud ini pun, bukanlah berarti kemudian hukum fikih Islam itu dicangkok secara mentah menjadi *qanun*, namun mestilah ada tahapan proses politik

hukum sehingga sama sekali tidak bisa mengabaikan pula proses negosiasi, persuasi hingga konfigurasi politik yang melahirkan qanun. Dengan kata lain, walaupun hukum Islam atau hukum syariat itu dilegislasikan (*taqnin*) menjadi undang-undang (*qanun*) yang mengikat, tidaklah murni seratus persen seperti terdapat dalam hukum syariat, tapi lebih merefleksikan hukum Islam yang diadopsi serta disepakati bersama untuk menjadi aturan undang-undang tertulis yang mengikat.²⁹

D. Divisi Pembahasan Bab Fikih

Bila merujuk pada perkembangan pengertian ilmu fikih di masa awal, dapatlah dipahami bahwa pengkajian fikih mulanya mencakup banyak aspek tentang agama Islam, baik yang berkaitan dengan persoalan akidah (ilmu tauhid), hukum (ilmu fikih) dan akhlak. Sebab yang dimaksud menguasai fikih pada masa mula-mula, adalah memahami agama ini dengan baik sehingga orangnya layak disebut sebagai *faqih*.

Namun dalam perkembangan berikutnya, terma fikih hanya ditujukan kepada pemahaman dan penguasaan ilmu hukum Islam saja, sehingga ketika disiplin ilmu ini mulai dikodifikasikan, menjadi hanya sebatas mengkaji pemasalahan hukum Islam di bidang ibadah kepada Allah Swt. dan muamalah menyangkut hubungan dan interaksi antar sesama manusia.

Selanjutnya, manakala fikih madzhab yang telah memiliki basis penalaran hukum (metodologi ushul fikih tersendiri) mulai diperkenalkan hingga dapat berkembang luas, kajian fikih hanya memuat tinjauan hukum Islam dalam perspektif madzhab masing-masing. Hingga kemudian barulah muncul kitab fikih madzhab yang juga menyebut atau mengupas pendapat dari madzhab atau tokoh madzhab yang

29 Lihat Husni Mubarrak A. Latief, "Sengkarut Hukuman Rajam dalam Rancangan Qanun Jinayat Aceh", *Jurnal Sosio-Religia*, Vol. 9, NO. 3, 2010

berbeda dengannya sebagai studi perbandingan (*dirasah muqaranah*), seperti dapat ditemui dalam karangan Imam al-Kasani al-Hanafi (587 H.) yang berjudul *Bada'i al-Shana'i fi Tartib al-Syara'i*; juga Ibnu Rusydi al-Maliki (520-595 H.) dalam *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtaashid* serta Ibnu Qudamah al-Maqdisi al-Hanbali (541-620 H.) dalam kitabnya, *al-Mughniy* (lebih jauh lihat lampiran nama-nama kitab fikih madzhab yang *mu'tabar* di bagian akhir buku).

Secara umum, para ulama fikih telah mencoba mengadakan pembidangan dan pem-bab-an ilmu fikih secara sistematis dan tertib. Sistematika pembahasan fikih itu terdiri dari beberapa bab besar dalam *ilmu fikih*. Ada yang membaginya menjadi dua bagian besar, yaitu:

- 1) Ibadah, yakni segala perbuatan yang dikerjakan untuk mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ila Allah*), seperti shalat, puasa, zakat, haji dan jihad.
- 2) Muamalah, yakni segala persoalan yang berkaitan dengan urusan duniawi dan undang-undang.³⁰

Ada pula yang membagi fikih dalam garis besarnya kepada tiga, yaitu:

- 1) Ibadah, bagian ini melengkapi lima persoalan pokok, yaitu shalat, zakat, puasa, haji dan jihad.
- 2) Muamalah, bagian ini terdiri dari: *mu'awadhah maliyah* (*barter*), *munakahat* (pernikahan), *mukhashamat* (persengketaan), dan *tirkah* (harta peninggalan).
- 3) 'Uqubat, bagian ini terdiri dari: *qishash*, *had* pencurian, *had* zina, *had* menuduh zina (*qadzif*), *ta'zir* (hukuman yang jenis dan berat sanksi hukumannya diserahkan kepada pemimpin/*waliyyul amri*), tindakan terhadap pemberontak (*bughat*) dan pembegal (*hirabah* atau

30 Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997, cet. 1, hlm. 31

qath'u al-thariq).³¹

Namun jika ingin dirinci lebih jauh dengan merujuk pelbagai literatur kitab fikih, baik klasik maupun modern, maka sistematika pembahasan fikih setidaknya menyajikan beberapa bab-bab besar yang dibahas dalam fikih, sebagai berikut:

- 1) Ibadah, bagian ini menyangkut pembahasan hukum yang mengikat antara hamba dengan Tuhannya. Dengan kata lain, pembahasan ibadah dalam bab fikih lebih tertuju kepada pembahasan ibadah *mahdhah* (ritual murni), seperti: bersuci (*thaharah*), shalat, puasa, zakat dan haji. Karena ini menyangkut ibadah dan ketundukan hamba pada perintah dan aturan dari Tuhannya, maka segala perbuatan dalam ibadah lebih bersifat ketundukan dan ibadah (*ta'abbudiy*). Sebab dalam ibadah sangat ditekankan kesesuaian amalan dengan mematuhi perintah dan mencontoh amalan Rasulullah Saw., karena ibadah pada dasarnya adalah bahaya atau haram, kecuali memang ada dalil yang membolehkannya (*al-ashl fi al-'ibadah al-hathr, illa maa dalla al-dalil ala ibahatihi*). Atas dasar ini, maka dalam persoalan ibadah tidak boleh ditambah-tambah, direkayasa atau dikreasi sendiri oleh manusia, melainkan sejatinya berdasarkan tuntunan dan contoh dari Sunnah Rasulullah Saw.
- 2) Mu'amalah, bagian ini menyangkut hubungan antar sesama manusia. Biasanya dalam kitab-kitab fikih dimulai dari pembahasan jual-beli, pinjam-meminjam, sewa-menyewa, hutang, hibah dan seterusnya. Karena menyangkut kebutuhan antar manusia, maka inovasi dan kreasi sangat dianjurkan untuk dikembangkan, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah, seperti: tidak mengandung unsur "MaGhRib"

31 Lihat Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam Jilid I*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1980, cet. Ke-6, hlm. 46

(*maysir*/spekulatif, *gharar* dan *riba*). Karena inovasi dan kreasi pengembangan praktik muamalah sangat dianjurkan, maka segala persoalan muamalah pada dasarnya adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya (*al-ashl fi al-mu'amalah al-ibahah, illa maa dalla al-dalil 'ala tahrimihi*). Karenanya pula, dalil-dalil dalam persoalan muamalah lebih mudah dinalar secara rasio (*ta'aqquliy/ma'qulat al-ma'na*).

- 3) Al-Aḥwal al-Syakhsiyyah atau disebut juga dengan istilah *Islamic Family Law* (hukum keluarga). Pembahasan bab ini dalam kitab fikih lazimnya dimulai dengan bahasan tentang peminangan (*khithbah*) dan tata caranya, nikah, *thalaq* (cerai), *'iddah* (masa menanti bagi perempuan yang diceraikan suaminya, baik cerai hidup maupun cerai mati), *khulu'* (tuntut cerai), *fasakh*, *ila'*, *dhihar*, *li'an* dan seterusnya.
- 4) Jinayat, menyangkut hukum pidana dalam Islam. Pembahasan hukum fikih dalam bab ini berkenaan dengan *hudud* (hukuman yang telah ditentukan macam dan jumlahnya serta menjadi hak Allah. Hukuman itu telah ditetapkan kadarnya oleh *nash*, tidak ada batas terendah dan tertinggi dan tidak dapat diganti dengan hukuman lain karena merupakan hak Allah); dalam Fikih Jinayat juga dibahas masalah *ta'zir* (hukuman yang jenis dan berat sanksi hukumannya diserahkan kepada penguasa/*waliyyul amri*); serta *qishash* (tuntutan pembalasan bunuh atas tindakan pidana pembunuhan sengaja); *diyat* (ganti rugi materil atas darah yang ditumpahkan) dan seterusnya.
- 5) Al-Siyasat al-Syar'iiyyah, menyangkut sistem politik dan pemerintahan dalam Islam serta mengelola kekuasaan. Biasanya pembahasan dalam bab ini menyangkut tentang sistem pemilihan pemimpin dan pola pemerintahan dalam Islam seperti yang pernah dikenal dalam sejarah, namun juga harus diijtihadkan

dengan konteks kontemporer, baik menyangkut persoalan *khilafah* atau *imamah*; selanjutnya juga membahas tentang kriteria dan syarat-syarat pemimpin, *ahlul hilli wal 'aqdi* dan seterusnya.

- 6) Jihad, atau lebih dikenal dengan *Kitab al-Sayr* dalam bahasan kitab fikih klasik, ada dari kalangan ulama yang memasukkannya ke dalam kajian ibadah, dan adapula yang menganggapnya terpisah dan berdiri sendiri. Bab jihad di sini janganlah dipahami sebatas pengertian perang suci (*holy war*) sebagaimana pemahaman yang berkembang—dan dikembangkan—tentang jihad dalam Islam, dengan melakukan agresi atau penyerangan terhadap kalangan yang berbeda paham dan agama dengan Islam. Bab jihad dalam fikih sebenarnya lebih menyangkut pembahasan tentang makna, hukum, adab dan etika yang harus dimiliki, membentengi dan melindungi agama, serta mental yang harus dipersiapkan seorang Muslim dalam kehidupannya untuk bersungguh-sungguh mengamalkan ajaran Islam, namun puncak perjuangan tertinggi tetaplah *jihad fi sabiliLlah*. Dengan pemahaman komprehensif tentang jihad demikianlah, sejarah telah mencatat keteladanan Ali bin Abi Thalib yang enggan menghunuskan pedangnya ke tubuh musuhnya, sekalipun ia telah dalam keadaan bebas untuk melakukan demikian, hanya karena ingin membalas telah diludahi wajahnya oleh musuhnya tersebut. Dalam posisi yang demikian menang, Ali mengurungkan niatnya untuk menghunuskan pedang ke tubuh musuh itu karena khawatir apa yang dilakukannya itu bercampur antara amarah dan niat semula jihad fi SabiliLlah.³²

Selain keteladanan adab dan etika dalam jihad fi

32 Lihat Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right with Islam is What's Right with America*, New York: Harper One, 2005, hlm. 67

Sabillillah, jika dipulangkan ke dalam Al-Qur'an Surat At-Taubah ayat 122, dapatlah dipahami pula bahwa jihad fi Sabillillah merupakan bukti pengorbanan tertinggi dalam agama. Belajar menuntut ilmu dengan serius dan sungguh-sungguh serta mendalami ilmu agama dan disiplin ilmu-ilmu lainnya, selama diniatkan tulus ikhlas hanya kepada Allah, pada dasarnya juga bernilai pahala jihad.

Berangkat dari pembabakan yang telah disusun para ahli fikih sejak zaman silam, persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi pada masa sekarang juga tidak terlepas dari bab-bab besar fikih di atas. Boleh jadi permasalahan fikih yang timbul pada masa sekarang adalah masalah yang telah ada dalam khazanah kitab fikih klasik, hanya saja perlu diperkaya dengan perspektif dan interpretasi baru. Seperti dalam masalah ukuran jarak yang membolehkan untuk menjamak dan mengqashar shalat yang menuntut kepada pemahaman dan penelaahan baru tentang pengertian dan batasan jarak tentang hal tersebut ataukah boleh dipulangkan kepada alasan kesulitan (*masyaqqah*).

Ada pula di antara permasalahan kontemporer itu yang sama sekali baru, belum pernah dibahas dalam kitab fikih sebelumnya, sehingga menuntut kepada pengkajian dan penalaran mendalam atas setiap dalil hukum guna menjawab permasalahan kontemporer tersebut. Di sinilah peran dan posisi "fikih kontemporer" menemukan signifikansinya. Dengan kata lain, fikih kontemporer bukanlah bab baru dalam sistematika pembahasan fiqh, melainkan hanya bagian dari bab-bab fikih yang telah ada sebelumnya, namun menuntut kepada penuntasan dan penelaahan mendalam akan tinjauan fikih Islam atas berbagai permasalahan baru tersebut.

BAB DUA

MENGENAL FIKIH KONTEMPORER

A. Apa yang Dibahas dalam Fikih Kontemporer?

Perkembangan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi akhir-akhir ini telah menghasilkan banyak inovasi dan penemuan baru yang belum pernah dijumpai atau dikenal pada masa-masa sebelumnya. Karena penemuan itu merupakan hasil kreasi dan inovasi manusia, maka sedikit banyak ada unsur-unsur baru yang diciptakan, yang boleh jadi tidak dikenal atau bahkan berbeda jauh dari masa-masa dahulu. Di antara perkembangan pesat yang banyak terjadi itu adalah di bidang kedokteran, ekonomi, muamalah dan politik.

Perkara-perkara baru dalam bidang kedokteran banyak bermunculan belakangan ini, mulai dari permasalahan bayi tabung dan inseminasi buatan, sewa rahim, kloning, transplantasi organ tubuh manusia, bedah mayat, transfusi darah, bank ASI (Air Susu Ibu), vaksinasi dan imunisasi, vasektomi, tubektomi, abortus, operasi penggantian dan penyempurnaan kelamin dan lain-lain. Perkembangan pesat di bidang keilmuan itu, khususnya kedokteran, sayangnya kurang diimbangi secara akselerasi oleh tinjauan hukum Islam yang hanya termampakan menghasilkan pandangan hukum pada boleh tidaknya; atau halal-haramnya atas temuan kedokteran baru itu dalam perspektif hukum Islam.

Hal demikian dapatlah dipahami, sebab perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam tiga abad terakhir, kebanyakannya berada dalam kendali para saintis dan ilmuwan non-Muslim. Maka dapatlah ditebak kemudian, jika umat Islam masa sekarang lebih bersikap “menanti” setiap temuan baru itu terlebih dahulu; baru kemudian mencari dalil dan alasan hukum yang tepat dan sesuai berkenaan dengan temuan baru dan inovasi tersebut.

Dengan kata lain, realitas problematika kontemporer yang dihadapi hukum fikih saat ini sebenarnya tidak bisa dilepaskan akibat dari krisis peradaban yang sedang dihadapi umat Islam, bukan Islam itu sendiri. Sebab seperti disinyalir Ibnu Khaldun (1331-1406 M) dalam magnum opusnya, *Muqaddimah*, bahwa kemajuan peradaban satu bangsa atau suatu umat sangat berkait erat dengan capaian ilmu pengetahuan yang dihasilkannya. Sebab peradabanlah yang menciptakan produk, bukan produk yang menghasilkan peradaban, seperti dinyatakan oleh pemikir Muslim asal Aljazair, Malik Bin Nabi (1905-1973 M). Berhubung peradaban umat Islam tengah berada di senja kehadirannya, maka hukum Islam kerap hanya menjadi objek yang dituntut untuk cakap dan piawai dalam menuntaskan pelbagai persoalan kontemporer dari sisi perspektif hukumnya, atas segala temuan dan invensi modern yang galibnya diciptakan atau dihasilkan oleh Peradaban Barat.

Berbeda halnya dengan kondisi umat Islam pada abad pertengahan, di mana keilmuan tumbuh dengan pesat dan marak di pelbagai lapangan disiplin ilmu. Juga melahirkan ilmuwan dan ulama yang cakap menguasai lebih dari satu disiplin, sehingga setiap penemuan ataupun kreasi baru yang muncul, dengan cepat dapat ditanggapi dan disikapi dalam perspektif hukum Islam.

Sementara dalam masa modern sekarang, umat Islam lebih berposisi sebagai obyek, di mana setelah segala inovasi

dan penemuan baru dihasilkan dari luar, barulah kemudian dipulangkan kepada fikih Islam untuk dimintai pandangan dan tinjauannya dari sisi kebolehan-ketidakbolehan; halal-haram penemuan tersebut dalam perspektif hukum fikih.

Kondisi ini, sayangnya, hampir merata di segala aspek keilmuan, di luar dari ilmu agama, di mana umat Islam lebih berperan sebagai obyek. Karena itu, untuk merajut kembali peradaban Islam dan memajukan umat Islam, maka semangat belajar, meneliti, mengembangkan ilmu dan spirit ilmiah harus kembali ditumbuhkan dan dikembangkan di kalangan umat Islam agar nantinya bisa berposisi sebagai “subjek” dan “produsen ilmu” yang menghasilkan ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi umat manusia dan kemanusiaan, sebagaimana pernah diwujudkan oleh para ulama dan ilmuwan Muslim pada abad pertengahan.

Perkembangan pesat ilmu pengetahuan itu juga meluas ke bidang-bidang lainnya, seperti dalam masalah ekonomi. Fungsi ilmu pengetahuan yang memang bertujuan memudahkan mekanisme kerja manusia benar-benar terasa dengan terciptanya banyak kemudahan dalam bertransaksi secara ekonomi. Sebagai contoh kecil yang dapat diberi di sini adalah: jika dahulu sistem pembayaran dalam berbelanja mulanya hanya mengenal sistem barter; kemudian berganti dengan uang dinar (emas) dan dirham (perak); lalu uang kuartal atau *fiat money* (uang kertas dan logam), maka kemudian dikenal sistem pembayaran dengan menggunakan kartu kredit (*credit card*) yang sama sekali tidak memiliki deposit uang di dalamnya. Bagaimana hukum transaksi ini jika dipulangkan ke dalam tinjauan hukum Islam: apakah kartu kredit itu dipulangkan kepada akad penanggungan (*kafalah*); hutang (*qardh*) ataukah pengalihan hutang (*hawwalah*)? Belakangan ini muncul pula tawaran transaksi baru dengan menggunakan bit coin dan uang virtual (*virtual currency*).

Perkembangan pesat itu tidak saja terjadi dalam hal

media transaksi, namun juga meluas ke model jual-beli. Jika dalam pemahaman klasik dan tradisional mengharuskan terpenuhinya rukun jual-beli agar suatu transaksi jual-beli itu menjadi sah: di mana terdapat penjual, pembeli, barang yang dijual dan barang untuk membayarnya (*ma'qud 'alayh*) serta ijab qabul; maka berkat kemajuan teknologi pada masa modern telah memungkinkan perbelanjaan dan jual-beli secara *on-line*. Dalam hal jual-beli *on-line* yang kemudian lebih dikenal dengan *e-commerce*, sama sekali tidak terpenuhi syarat dan rukun layaknya pemahaman fikih klasik di atas, di mana *deal* dan kesepakatan jual-beli berlangsung di dunia maya.

Satu hal yang mesti digarisbawahi di sini, bahwa dalam persoalan seperti ini (muamalat), fikih mengedepankan kaedah yang cenderung lebih lentur dan fleksibel. Karenanya inovasi dan kreasi manusia sangat dikedepankan dan diterima, selama memenuhi kebutuhan manusia. Berbeda halnya dalam masalah ibadah murni (*mahdhah*) yang mengikat antara manusia dengan Tuhannya, di mana ketundukan dan mencontoh perbuatan Rasulullah Saw. menjadi prasyarat utama agar ibadah itu diterima, sebagaimana ibadah itu tidak boleh dikembangkan sesuka hati manusia. Kaedah yang jamak dirujuk terkait hal ini adalah:

الأصل في العبادة الحظر إلا ما دل الدليل على إباحته. والأصل في
المعاملة الإباحة إلا ما دل الدليل على تحريمه

"Hukum dasar dalam ibadah adalah haram, kecuali ada dalil yang membolehkannya. Sebaliknya hukum dasar dalam muamalat adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya."

Sementara menyangkut persoalan muamalah kontemporer lain yang berkembang belakangan ini adalah boleh tidaknya mengambil dan memanfaatkan dana yang dihasilkan dari bunga bank konvensional? Pada gilirannya,

peninjauan terhadap pemanfaatan dana yang berasal dari bunga bank konvensional menuntut kepada peninjauan kembali hukum bunga bank konvensional itu sendiri terlebih dahulu, serta menguraikan fatwa dan pendapat yang ada mengenai hukum bunga bank tersebut.

Demikian pula halnya dalam persoalan muamalah lain seperti masalah hukum asuransi, hukum zakat dan pajak, hukum penyaluran zakat untuk pembangunan dan pemugaran masjid, hukum pengalihan harta wakaf, hukum wakaf tunai serta investasi harta wakaf. Begitu pula persoalan kontemporer merembet ke ranah hukum keluarga kala ditanyakan hukum nikah secara on-line dengan memanfaatkan alat telekomunikasi terkini, serta hukum nikah beda agama untuk kehidupan global yang kian terbuka masyarakatnya (*open society*) dan menganggap agama lebih sebagai ranah privat.

Akan halnya perkembangan kontemporer dalam sistem politik, banyak berkenaan dengan bahasan mengenai sistem demokrasi, sistem pemilihan pemimpin langsung oleh setiap warga negara, yang boleh jadi sama sekali baru dan tidak dikenal dalam pelbagai literatur fikih klasik. Sungguhpun, secara konsep terdapat banyak kesamaan antara prinsip demokrasi modern dengan konsep musyawarah (*syura*) dalam Islam, namun terdapat pula beberapa ketidaksamaan antara keduanya. Ketidaksamaan itu tampak antara lain, terutama dalam hal sumber kekuasaan, di mana musyawarah dalam Islam tetap berpegang kepada Allah dan mesti sejalan dengan perintah, nilai dan ajaran-Nya. Sementara sistem demokrasi modern cenderung mengabaikan nilai-nilai ketuhanan dan lebih mengedepankan suara rakyat (mayoritas) sebagai sesuatu yang tertinggi dan di atas segalanya, yang boleh jadi, belum tentu sejalan dengan nilai agama.

Di luar masalah yang telah disinggung di atas, masih banyak permasalahan kontemporer lain yang muncul akhir-

akhir ini, terutama di bidang kedokteran dan ekonomi. Atas segala persoalan modern dan kontemporer itu dibutuhkan suatu kajian mendalam tentang tinjauan hukum fikih atas setiap permasalahan tersebut. Sebab jika dipulangkan kepada *nash* (Al-Qur'an atau hadits), hampir-hampir tidak ditemukan jawaban yang secara tegas dan langsung mengupas hukum masalah tersebut, apalagi jika dipulangkan kepada bahasan kitab-kitab fikih klasik. Maka dari itu, segala persoalan kontemporer tersebut harus terus dikaji secara saksama dan mendalam, untuk kemudian diputuskan hukumnya, dengan menggunakan metode penalaran dalam ushul fikih.

Berangkat dari sini, fikih kontemporer yang berisi tinjauan hukum Islam atas segala persoalan kontemporer yang muncul belakangan ini menemukan signifikansinya. Permasalahan-permasalahan yang sama sekali baru tersebut harus dengan serius diijtihadkan dan dinalar untuk kemudian dicari dan dibuat putusan hukumnya. Banyak kasus dan permasalahan baru terus bermunculan seiring perkembangan zaman, namun hukumnya belum dijelaskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah serta belum dibahas oleh ulama-ulama terdahulu, sehingga tidak dapat diketahui bagaimana status hukumnya, kecuali dengan mengembangkan penalaran (*reasoning*) dan metodologi pengambilan hukum dalam ushul fikih. Hanya dengan mengkaji demikian, hukum Islam akan selalu berkembang dan tumbuh subur serta sanggup menjawab segala tantangan zaman.

Dari paparan dan penjelasan di atas, dapatlah dipahami bahwa fikih kontemporer merupakan kajian hukum Islam untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang terjadi di masa sekarang. Sebagaimana diyakini, bahwa hukum Islam itu diturunkan untuk kebaikan dan kemaslahatan hidup manusia, di dunia dan akhirat. Maka dengan demikian, hukum Islam itu juga tetap terjaga dan lestari di segala tempat dan zaman (*shalih li kulli zaman wa makan*). Salah satu bukti

kelayakannya di segala tempat dan zaman adalah fikih Islam mampu menjawab pelbagai persoalan kontemporer yang muncul dengan memberikan pemahaman dan tinjauan hukum Islam yang tepat dan sesuai atas segala persoalan baru tersebut, tentu didukung dengan penalaran ilmiah dan alasan yang logis melalui metode penalaran ushul fikih.

Di banyak perguruan tinggi Islam di Timur Tengah, kajian fikih kontemporer ini telah lama diajarkan dalam pembelajaran kuliah universitas dan dijadikan sebagai mata kuliah khusus dengan judul “Qadhaya Fiqhiyyah Mu’asharah” (problematika fikih kontemporer), seperti berlangsung di Universitas Al-Azhar, Mesir dan universitas Islam dunia lainnya. Model pembelajaran yang disajikan dalam pengajaran fikih kontemporer ini adalah mengupas detail persoalan yang dihadapi; kemudian menampilkan pendapat atau pemikiran ulama (baik yang setuju maupun menolak); berikutnya argumen dari masing-masing pihak atas pandangan dan pendapat yang dikemukakannya, baru kemudian diuraikan pendapat terpilih atau pendapat yang lebih kuat (*rajih*). Dalam hal ini, pola pembelajaran dan pengajaran demikian lebih mirip dengan pembelajaran *fiqh muqaran* (*Islamic comparative law*) atau lebih dikenal dengan studi perbandingan hukum dan madzhab.

Di Indonesia sendiri, kajian mengenai fikih kontemporer juga telah lama disajikan di bawah judul *masail fiqhiyyah*. Untuk menyebut beberapa buku yang pernah ditulis mengenai persoalan fikih kontemporer ini adalah buku Masail Fiqhiyyah, masing-masing karangan Masjfuk Zuhdi³³, Abuddin Nata³⁴ (editor), dan Ali Ghuftron³⁵. Adapula

33 Lihat Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah*, Jakarta: CV Haji Masagung, 1988

34 Lihat Abuddin Nata (ed.), *Masail Al-Fiqhiyyah*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2003

35 Lihat M. Ali Hasan, *Masail Fiqhiyyah: Zakat, Pajak, Asuransi dan Lembaga Keuangan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2003

buku yang memakai judul Fiqh Kontemporer, seperti buku karangan Sapiudin Shidiq³⁶, Kutbuddin Aibak³⁷, dan Ahmad Zahro³⁸. Permasalahan yang diangkat dalam buku-buku itu juga cenderung beragam, namun tetap dalam koridor pembahasan masalah-masalah kontemporer dan aktual dalam tinjauan fikih Islam.

B. Kebutuhan Zaman Pada Fikih Kontemporer

Berangkat dari gambaran tentang lingkup bahasan dan pengertian dari fikih kontemporer, dapatlah disimpulkan bahwa kajian ini sangat penting dan menemukan signifikansinya, terutama untuk menjawab permasalahan-permasalahan baru yang tengah dihadapi manusia di zaman sekarang untuk kemudian ditelaah dari segi tinjauan hukum fikih.

Bila ditilik lebih jauh, kunci penyelesaian persoalan fikih kontemporer yang terus mengalami dinamika yang begitu kompleks dan terus berkembang tanpa henti, seiring perubahan dan perkembangan kebutuhan manusia, adalah dengan terus mengkaji dan mengembangkan penalaran hukum yang rasional (*legal reasoning*) sehingga pada gilirannya nanti dapat menjawab berbagai masalah kontemporer yang muncul di pelbagai aspek kehidupan.

Ketertutupan sikap (*close minded*) atau tidak terbuka atas berbagai pembaruan sisi metodologi penalaran hukum Islam dalam ushul fikih, hanya akan menyebabkan fikih Islam kesulitan dan kepayahan dalam menuntaskan pelbagai problematika kontemporer, padahal ciri khas dari fikih seperti yang telah disebutkan di atas adalah, dinamis dan senantiasa berubah sesuai kondisi tempat dan waktu.

36 Lihat Sapiudin Shidiq, *Fikih Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2016

37 Lihat Kutbuddin Aibak, *Kajian Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia, 2017

38 Lihat Ahmad Zahro, *Fiqih Kontemporer*, Jombang: Unipdu Press, 2014

Di samping itu, mengingat persoalan kontemporer yang dihadapi juga beragam dan variatif, maka penggunaan banyak pendekatan keilmuan dan penyelesaian secara kolektif (*jama'iy*) akan semakin memperkaya diskusi dan pandangan fikih sehingga perspektifnya tidak tunggal, kaku, maupun stagnan.

Adapun urgensi kajian fikih kontemporer, antara lain:

- a) Melalui fikih kontemporer dapat membantu menjelaskan bahwa fikih Islam mampu menjawab segala tantangan zaman, khususnya yang berkenaan dengan permasalahan kontemporer yang dihadapi manusia. Pada gilirannya, ini sekaligus akan membuktikan bahwa fikih Islam itu fleksibel (*murunah*) sehingga tetap sesuai di segala tempat dan zaman (*shalih li kulli zaman wa makan*).
- b) Mengetahui pola penalaran dan ijtihad yang dikembangkan oleh para ulama atau fukaha untuk menjawab persoalan kontemporer tersebut.
- c) Mengetahui alasan dan argumen hukum yang dikemukakan para ulama atas setiap putusan hukum fikih kontemporer yang dibuat.
- d) Memahami keragaman fatwa yang dihasilkan para ulama untuk satu persoalan kontemporer tertentu sebagai akibat dari perbedaan pola pemahaman dan penalaran yang dipakai dalam menggali hukum fikih terhadap permasalahan tersebut.
- e) Melakukan suatu perbandingan pendapat di antara ulama atas keragaman pandangan dan alasan yang dikemukakannya terkait permasalahan kontemporer tertentu, untuk kemudian dicari pendapat yang paling kuat (*rajih*) berdasarkan dalil dan hujjah.

Selain hal-hal di atas, masih banyak urgensi dan signifikansi lain yang didapat dari pembelajaran fikih

kontemporer, sehingga lebih luas dirasakan manfaatnya, baik oleh pelajar dan mahasiswa syariah ataupun para pegiat dan pengkaji hukum Islam.

C. Perangkat Keilmuan Utama: *Ushul Fikih - Kaedah Fikih - Fikih Maqashid*

Karena fikih merupakan produk hukum yang diperoleh melalui kajian metodologis penalaran (*istinbath*) secara mendalam yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka segala kesimpulan hukum fikih tidak bisa dilepaskan dari proses kajian metodologis ushul fikih. Dengan kata lain, ushul fikih merupakan proses untuk dapat mencapai produk hukum fikih.

Guna menghasilkan produk hukum fikih, selain mengkaji dalil *nash* Al-Qur'an dan Sunnah, juga dibutuhkan perangkat metodologis dan dalil lainnya, antara lain: *qiyas* (analogi), *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *'urf*, *istishab*, *sadd al-dzara'i*, *fath al-dzara'i* dan lain sebagainya³⁹. Dengan menggunakan berbagai pendekatan dan metode penalaran dalam kajian ushul fikih tersebut, memungkinkan ulama untuk menggali hukum dari dalil sumber (Al-Qur'an dan Hadits) dan realitas permasalahan yang dihadapi. Sebab Al-Qur'an tidak memerinci setiap jawaban atas segala permasalahan yang dihadapi manusia secara sangat detail, bahkan terkadang masih bersifat global. Namun melalui bantuan metodologi dan penalaran ushul fikih yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, memungkinkan ulama dan sarjana hukum Islam untuk mengkaji dan menetapkan hukum Islam atas segala persoalan baru dan modern, sehingga kelestarian dan dinamika hukum Islam dapat terus dipelihara dan dipertahankan hingga akhir zaman.

Secara etimologi, ushul fikih berasal dari bahasa Arab

39 Lihat Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh Islamiy*, Beirut: Dar el-Fikr al-Mu'ashir, 2001

yang terdiri dari dua kata: *ushul* dan *fikih*. Ushul merupakan bentuk plural (jamak) dari kata *ashl* yang bermakna: dasar, pijakan, fondasi atau landasan. Sedangkan makna fikih secara kebahasaan—sebagaimana telah disinggung sebelumnya—bermakna pemahaman mendalam.

Sedangkan makna ushul fikih secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang sangat representatif untuk memberikan pemahaman utuh tentang ushul fikih dan objek yang dikaji dalam ushul fikih, sebagai berikut:

معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد⁴⁰

(Ushul fikih adalah pengetahuan tentang dalil-dalil fikih secara global; pengetahuan tentang proses pemanfaatan dan penggalan hukum dari dalil-dalil tersebut serta pengetahuan syarat dan kualifikasi ilmu yang harus dipunyai oleh seorang ulama atau mujtahid untuk melakukan ijtihad).

Secara sederhana, berdasar definisi tersebut di atas, setidaknya ada tiga hal penting yang menjadi objek dalam kajian ushul fikih, yaitu:

- a) Mencari dalil hukum dari dua sumber utama: Al-Qur'an dan sunnah/hadits Rasulullah Saw. dan metode penalaran lainnya;
- b) Menggali hukum (*istinbath*) dari dalil-dalil tersebut dengan cara mengoptimalkan seluruh kemampuan dan daya upaya seorang mujtahid dalam melakukan ijtihad; serta
- c) Menetapkan syarat dan kualifikasi ilmu yang harus dimiliki seorang mujtahid sehingga pantas dan layak untuk melakukan proses penalaran hukum (ijtihad).

Di luar tiga objek bahasan tersebut, masih terdapat satu hal lagi yang menjadi fokus kajian ushul fikih, yaitu membuat kaedah-kaedah ushul fikih guna memudahkan pengambilan

40 Al-Qadhi Al-Baydhawi, *Minhaj al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar Ibn Hazmin, 2008, hlm. 51

kesimpulan hukum berdasarkan pemahaman kebahasaan (*lughawiyah*) terhadap dalil Al-Qur'an dan hadits. Karenanya, ushul fikih dalam kesempatan lain sering pula didefinisikan sebagai:

العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية
من أدلتها التفصيلية⁴¹

(Ushul fikih adalah ilmu tentang kaedah-kaedah syariat yang dapat mengantarkan seseorang yang telah memiliki kualifikasi ijtihad untuk menggali hukum Islam yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci).

Mengingat Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab (Q. S. Yusuf: 2), maka disepakati pula oleh para ulama dan ahli ushul fikih, bahwa pengetahuan bahasa Arab yang cakap dan mumpuni merupakan prasyarat utama sekaligus pintu masuk (*entry point*) dan pengantar (*madkhal*) dalam kajian ushul fikih. Sebab melalui pemahaman cita-rasa (*sense*) bahasa Arab yang baik, akan lebih memudahkan penemuan maksud dan tujuan dari pensyariaan setiap dalil hukum Al-Qur'an dan hadits.

Kaedah yang jamak dipakai untuk menggambarkan pentingnya pemahaman bahasa Arab dalam mengkaji ushul fikih untuk menelaah dalil Al-Qur'an dan hadits adalah:

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

(sesuatu hal yang bisa menjadi media atau perantara (dalam hal ini bahasa Arab) untuk mengetahui dan menyempurnakan hal-hal yang wajib (pengetahuan dalil hukum Al-Qur'an dan hadits), maka media itu dengan sendirinya menjadi pengantar yang wajib dipelajari pula).

Atas alasan ini pula, di banyak perguruan tinggi di Dunia Barat yang memfokuskan kajian pada *Islamic studies* (studi

41 Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Qalam, 1978, hlm. 5

Islam), mengharuskan para pelajar dan mahasiswanya untuk mengambil kursus pengantar dan pementapan bahasa Arab terlebih dahulu, sehingga nantinya lebih mudah memahami dan menggali pelbagai literatur dan referensi utama dalam berbagai kajian keilmuan Islam.

Pada akhirnya, dapatlah disimpulkan bahwa ushul fikih merupakan proses yang mesti dilalui sebelum menghasilkan putusan hukum Islam atas suatu permasalahan; dimulai dari pencarian dalil (Al-Qur'an dan hadits), proses penggalan hukum dari dalil, perumusan kaedah-kaedah, serta pemenuhan syarat dan kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid sebelum melakukan ijtihad. Sedangkan fikih lebih merefleksikan hasil atau produk hukum yang diperoleh setelah menempuh ushul fikih. Dengan kata lain, ushul fikih merupakan jawaban dari pertanyaan: "mengapa" dan "bagaimana" dikonklusikan hukum Islam? Sedangkan fikih lebih merupakan jawaban dari pertanyaan: "apa" hukumnya?

Dengan demikian, melalui mekanisme keilmuan mendalam yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah serta pendekatan metodologis ushul fikih, para ulama dan mujtahid dapat mengkaji dalil-dalil hukum Al-Qur'an dan hadits, memahami maksud *khithab* (firman Allah) dengan menggunakan pendekatan pemahaman kebahasaan (*lughawiyyah* dan *qarinah*) terhadap ayat-ayat hukum dan hadits yang bersifat perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*); baik itu secara tersurat (*manthuq*) maupun tersirat (*mafhum*); menelaah indikasi-indikasi (*dalālah*) hingga kaedah-kaedah kebahasaan dalam bahasa Arab serta pelbagai pendekatan penalaran lainnya untuk kemudian menetapkan produk hukum fikih.

Contoh sederhana yang dapat dikemukakan di sini adalah firman Allah yang memerintahkan manusia untuk mendirikan shalat. Di banyak ayat Al-Qur'an, Allah hanya berfirman: "Dirikanlah shalat" (*aqimuu al-shalāt*)!

Dengan pendekatan kebahasaan dapatlah dipahami bahwa ayat itu berbentuk perintah (*fi'il amr*) yang berasal dari Allah, ditujukan kepada hamba manusia mukallaf. Secara kebahasaan, manakala perintah itu berasal dari Yang Maha Tinggi (Allah) kepada manusia, lazimnya mengandung makna pengwajibkan. Lalu dibuatlah kaedah bahwa pada dasarnya segala bentuk lafadh perintah itu berfaedah sebagai wajib (*al-ashlu fil amri lil wujub*).

Pada akhirnya, melalui kaedah itu dapatlah disimpulkan bahwa ibadah shalat merupakan suatu kewajiban agama yang harus dilaksanakan oleh seorang Muslim. Proses pemahaman yang dimulai dari pemahaman dalil *nash*, berupa firman Allah di atas hingga tersimpulkan kaedah bahwa perintah pada dasarnya mengandung pengwajibkan; semua ini merupakan bagian dari *ushul fikih*. Sedangkan kesimpulan akhir bahwa shalat itu wajib merupakan produk hukum *fikih*.

Dengan kata lain, ushul fikih lebih merupakan disiplin ilmu yang berkaitan dengan metodologi penalaran hukum fikih yang ditempuh dengan cara penalaran (*istinbath*); baik penalaran secara kebahasaan (*bayāniy*); penalaran dengan mencari *'illat* (rasio legis) yang lebih dikenal dengan penalaran *ta'liliy*; serta penalaran yang menggunakan ayat Al-Qur'an atau hadits Nabi yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil pijakannya, yang lebih dikenal dengan penalaran *istishlāhiy*.⁴²

Terkait kajian fikih kontemporer, keberhasilan seorang ulama atau sarjana hukum Islam dalam menerapkan ushul fikih guna menghasilkan produk hukum fiqh sedikitnya mengandung tiga kemungkinan:⁴³

Pertama, hukum fikih yang dihasilkan merupakan

42 Muhammad Ma'ruf al-Duwaylibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushl Fiqh*, Cairo: Dar Syawwaf li Nasyr wa Tawzi', 1995, hlm. 347-361

43 Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Penerbit Amzah, 2011, hlm. 19-20

repetisi dan pengulangan dari apa yang telah dihasilkan para mujtahid terdahulu. Dalam hal ini, penerapan ilmu ushul fikih yang dilakukan lebih bermakna sebagai memahami cara-cara menemukan hukum fikih melalui ushul fikih yang dipraktikkan para ulama mujtahid terdahulu.

Kedua, dengan menerapkan ushul fikih, memungkinkan penemuan hukum fikih baru yang berbeda dari apa yang ditemukan ulama atau mujtahid terdahulu. Hal ini dimungkinkan terjadi, sebab adanya perbedaan waktu, tempat, keadaan serta kondisi dari peristiwa hukum yang terjadi pada masa mujtahid terdahulu dengan waktu, tempat dan keadaan yang dihadapi pada masa sekarang. Dengan demikian, meskipun secara sepintas tampak bahwa peristiwanya sama, namun hukum fikih yang dihasilkan sangat mungkin berbeda.

Ketiga, hukum fikih yang dihasilkan sama sekali baru dan belum pernah dikaji dan dihasilkan para ulama dan mujtahid terdahulu. Dalam konteks inilah, revitalisasi ushul fikih untuk kajian fikih kontemporer menemukan signifikansinya. Dalam hal ini, ushul fikih digunakan untuk menjawab persoalan hukum fikih atas peristiwa baru dan kontemporer yang muncul akhir-akhir ini. Permasalahan modern dan kontemporer tersebut sama sekali belum pernah terjadi sebelumnya, sehingga tidak ditemukan bahasan dan hukum atas permasalahan tersebut dalam pelbagai literatur fikih madzhab klasik. Permasalahan hukum kontemporer banyak berkenaan dengan bidang kedokteran, ekonomi dan politik.

Selanjutnya, perangkat keilmuan utama lain yang juga sangat dibutuhkan dalam mengkaji fikih kontemporer adalah pemahaman, pengetahuan dan penguasaan yang memadai mengenai *qawa'id fiqhiyyah*. Terdiri dari dua kata dalam bahasa Arab, yaitu *qawa'id* dan *fiqhiyyah*. *Qawa'id* merupakan bentuk kata plural (jamak) dari kata *qa'idah* yang telah menjadi kata serapan dalam bahasa Indonesia menjadi

kaedah, secara kebahasaan berarti: dasar, aturan atau patokan umum. Sementara kata *fiqhiyyah* berasal dari *fiqh*, berarti pemahaman yang mendalam.

Sedangkan makna *qawa'id fiqhiyyah* secara terminologis (istilah) adalah: hukum syara' dalam bentuk *qadhiyyah* (preposisi) yang bersifat dominan, yang dengan preposisi tersebut dapatlah diketahui ketentuan hukum mengenai peristiwa-peristiwa hukum yang berada dalam ruang lingkupnya (*hukmun syar'iyyun fi qadhiyyah aghlabiyyah yuta'arrafu minha ahkam mā dakhala tahtaha*). Dalam definisi lain disebutkan, bahwa *qawa'id fiqhiyyah* adalah dasar-dasar fiqh yang bersifat umum, yang mengandung hukum-hukum syariat yang bersifat umum pula dalam berbagai bidang, dalam bentuk preposisi-preposisi (*qadhiyyah*) yang menjadi bagian ruang lingkupnya (*ashl fiqhiyyun kulliyyun yatadhammanu ahkaman tasyri'iyyah āmmah min abwābin muta'addidat fi al-qadhaya al-lati tadkhulu tahta mawdhu'ihī*).⁴⁴

Pengetahuan yang utuh dan mumpuni mengenai *qawa'id fiqhiyyah* ini sangat penting, sebab wilayah pembahasan dan masalah-masalah hukum Islam sangat luas, sehingga untuk mengingat atau menghafalnya satu-persatu amatlah berat, maka solusi yang dapat dilakukan menengahi masalah ini adalah dengan merumuskan kaedah-kaedah fikih yang merangkum secara general (umum) masalah fikih tersebut, dan dari setiap generalisasi kaedah fikih itu menampung masalah yang serupa. Di sini, dikenallah sebuah ungkapan inspiratif bahwa masalah-masalah fikih hanya bisa dipahami dengan mudah melalui *qawaid fiqhiyyah*. Karena itu, menghafal kaedah tersebut akan sangat membantu dan bermanfaat dalam menyelesaikan berbagai permasalahan fikih.

44 Ali Ahmad An-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah Mafhumuha Nasy'atuha Tathawwuruha; Dirasat Muallafatiha Adillatiha Muhimmatiha Tathbiqaatiha*, Damascus: Dar el-Qalam, 1986, hlm. 43-45

Dalam *qawaid fiqhiyyah* terdapat lima kaedah induk yang telah disusun oleh para ulama agar lebih mudah dihafal, diurutkan berdasarkan urutan kaedah yang paling banyak masuk dalam berbagai bab fikih, atau sering digunakan. Masing-masing kaedah itu sebagai berikut.⁴⁵

- (١) الأمور بمقاصدها
- (٢) اليقين لا يزال بالشك
- (٣) المشقة تجلب التيسير
- (٤) الضرر يزال
- (٥) العادة محكمة

- 1) Segala urusan itu sesuai maksud dan tujuannya (niat)
- 2) Keyakinan tidak akan terhapus dengan keraguan
- 3) Kesulitan menghendaki adanya kemudahan
- 4) Kemudaratan mesti dihilangkan
- 5) Adat kebiasaan atau tradisi bisa jadi (pertimbangan) hukum

Kelima kaedah induk fikih itu dikenal dengan istilah *qawaid kulliyah kubra* atau disebut juga dengan *Islamic legal maxims*. Selain dikarenakan tiap-tiap kaedah tersebut dipakai dan berlaku di banyak bab-bab fikih, kaedah-kaedah itu juga memiliki kaedah turunan yang menjabarkan hukum masalah terkait secara lebih mendetail.

Satu hal yang patut dipahami pula, bahwa selain *qawaid fiqhiyyah*, terdapat pula *dhawabith fiqhiyyah* yang fungsinya hampir sama, namun pada dasarnya berbeda, seperti kaitan atau relasi antara “umum dan khusus”. Jika halnya satu kaedah fikih dapat berlaku dan diterapkan di banyak bab-bab fikih, seperti kaedah “kesulitan menghendaki adanya kemudahan” (*al-masyaqqah tajlibu al-taysir*) dapat berlaku dalam bab fikih

45 Jalaluddin Al-Suyuthiy, *al-Asybah wa al-Nadhair fi Qawa'id wa Furu' Fiqh Syafi'iyah*, Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, 1983

ibadah, di mana seseorang boleh menjamak dan mengqashar shalatnya bila dalam keadaan musafir, untuk memudahkan. Kaedah ini berlaku pula dalam bab fikih lain, seperti muamalat, *ahwal syakhsiyyah* (hukum keluarga) dan lain sebagainya. Sementara satu dhabit fikih hanya bisa berlaku dan diterapkan dalam satu bab fikih saja, seperti dhabit fikih muamalah yang berbunyi: “apa yang boleh diperjualbelikan, maka juga boleh untuk digadaikan” (*mā jāza bay’uhu jāza rahnuhu*).

Akan halnya *fiqh maqashid* atau dikenal pula dengan istilah *maqashid syari’at* adalah memahami serta menangkap maksud, tujuan serta rahasia dibalik pemberlakuan hukum syariat kepada manusia. Seperti dimaklumi sebelumnya, bahwa tujuan hukum syariat adalah untuk mewujudkan kemaslahatan, kebaikan, kemanfaatan dan hikmah; bukan kemudaratannya, keburukan, kerusakan serta kesia-siaan.

Tujuan hukum syariat ini kemudian diformulasikan oleh para ulama sarjana Muslim dengan pengklasifikasian pada tiga tingkatan: asasi (*dharuriyyat*), primer (*hajjiyyat*) dan sekunder (*tahsiniyyat*). Penekanan *dharuriyyat* begitu penting sebab ini sekaligus menentukan tegak atau tumbangannya kemaslahatan hidup dunia dan akhirat, di mana syariat bertujuan melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta serta kehormatan. Bentuk perlindungan syariat atas komponen-komponen tersebut melalui dua cara: menciptakan dan merealisasikannya (produktif) serta mempertahankan dan menjaganya (preventif).

Perlindungan terhadap akal misalnya, tidak melulu berarti menjaganya dari segala hal yang dapat melemahkan atau merusak fungsinya seperti larangan minuman keras, narkoba, dll. Tetapi perlindungan juga diberikan dengan memberikan kesempatan kepada akal untuk bereksplorasi seluas-luasnya mengembangkan serta meningkatkan ilmu pengetahuan. Demikian juga halnya dengan perlindungan

terhadap harta, tidak mesti selalu dipahami dengan larangan mencuri, penipuan (*al-ghisyysy*), khianat atau makan riba sebagaimana lazimnya dijumpai dalam referensi fikih dan ushul fikih klasik. Namun yang harus menjadi perhatian juga dalam perlindungannya adalah, bagaimana meningkatkan kemakmuran ekonomi dan kualitas hidup.

Fikih maqashid bukanlah barang baru, sebab ia merupakan warisan ulama Islam masa silam yang dapat dilacak pada masa awal-awal dalam karya Imam al-Haramyn Al-Juwaini (478 H) dalam kitabnya, *al-Burhān*, yang secara eksplisit menegaskan bahwa hukum syariat berasaskan kepada kemaslahatan (*al-syarī'ah mabniyyatun 'alā al-istishlah*). Dilanjutkan kemudian oleh muridnya, Abu Hamid Al-Ghazali (505 H.) dalam kitabnya yang terkenal, *Syifā'ul Ghalīl*. Usaha ini kemudian ditambahkan oleh 'Izzuddin bin Abdussalam yang bergelar *Sulthān 'Ulamā* (660 H.) dalam karyanya *Qawā'id al-Ahkām fī Mashalih al-Anām* serta muridnya Syihabuddin Al-Qurafi (684 H.) dalam bukunya, *al-Furūq*. Kehadiran Imam Al-Syathibi (790 H.) kemudian mensistematikkan dan menyempurnakan usaha para pendahulu tentang perumusan *maqashid syarī'ah* ini dalam dua karyanya, *al-Muwāfaqāt* dan *al-I'tishām*. Sebagaimana masing-masing Ibnu Taimiyah (728 H.) dalam *Majmū' Fatāwā* beserta muridnya, *Ibnul Qayyim Al-Jawziyyah* (751 H.) melalui karyanya, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamīn* memiliki saham yang tidak sedikit dalam menyempurnakan dan mematangkan *fikih maqashid* ini.⁴⁶

Imam Al-Syathibi telah merumuskan pula patron yang mesti diperhatikan dalam kajian *maqashid syarī'ah* berdasarkan skala prioritas dengan mempertimbangkan kemaslahatan-kemudaratannya, bahwa *maqashid dharūriyyāt* (asasiah) haruslah lebih utama dan didahulukan ketimbang *maqashid hājjīyyāt* (primer) dan *maqashid tahsīniyyāt* (skunder). *Maqashid dharūriyyāt* secara sederhana dapatlah

46 Ahmad Raisuniy, *Nadhariyyatul Maqashid 'inda al-Imam al-Syathibi*, Cairo: Dar el-Kalimah li Nasyr wa Tawzi', 2014, hlm. 32-39

dipahami bahwa segala hal asasi yang harus terpenuhi dalam hidup untuk tercapai kemaslahatan dunia dan akhirat. *Maqashid dharūriyyāt* ini mencakup lima hal mulai dari melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta sehingga lebih dikenal dengan sebutan *al-dharuriyyat al-khams*.

Sedangkan *maqashid hājjīyyāt* lebih menerangkan kepada kemaslahatan yang sejatinya juga harus terpenuhi, sebab jika hilang atau tiada, maka tidak serta-merta melenyapkan kehidupan, hanya saja membuat kehidupan yang dijalani menjadi lebih sulit dan payah. Termasuk dalam kategori *maqashid* ini adalah kebolehan berbuka puasa bagi orang yang sedang mengandung atau menyusui, serta boleh menjamak dan mengqashar shalat, bagi orang yang sedang melakukan perjalanan (musafir).

Akan halnya *maqashid tahsīniyyāt* lebih kepada kebiasaan atau hal yang dianggap baik oleh tradisi dan adat lokal serta memenuhi kriteria *murū'ah* (kelayakan sosial) sehingga tetap terpelihara dan terjaga. Sekaitan *maqashid tahsīniyyāt* ini biasanya lebih banyak berkaitan dengan kearifan lokal di suatu tempat atau kebiasaan baik yang diwariskan turun-temurun di masyarakat, dan ini sejalan dengan kaedah fikih "adat kebiasaan atau tradisi bisa jadi (pertimbangan) hukum" (*al-'adat muhakkammah*).

Dari sini, dapatlah ditarik kesimpulan kemudian, bahwa kehilangan salah satu pilar *maqashid dharūriyyāt* akan berimbas kepada pemenuhan *maqashid hājjīyyāt* dan *maqashid tahsīniyyāt* secara absolut, namun tidak sebaliknya. Sementara kehilangan dua *maqashid* yang disebut terakhir sedikit banyak akan memunculkan kesulitan dalam mewujudkan *maqashid dharūriyyāt* pada tingkatan tertentu, namun tidak sepenuhnya. Sebagaimana memelihara *maqashid hājjīyyāt* dan *maqashid tahsīniyyāt* demi mewujudkan tercapainya *maqashid dharūriyyāt* adalah sesuatu yang sangat

dianjurkan.⁴⁷

Akan halnya keadaan yang membenturkan maslahat-mudarat manakala keduanya diketemukan dalam satu kasus tertentu, maka sejumlah kaedah berikut kerap dijadikan sebagai acuan dalam pembentukan kesimpulan hukum, antara lain: “kemaslahatan umum lebih diprioritaskan ketimbang kemaslahatan khusus” (*al-mashlahah al-’āmmah tuqaddamu ’alā al- mashlahah al-khāshah*); “menanggung kemudaratannya khusus guna (menghindari terjadi) kemudaratannya umum” (*yutahammal al-dharar al-khāsh li daf’i al-dharar al-’āmm*); kemudaratannya besar dihilangkan dengan mengeliminir kemudaratannya yang lebih ringan (*al- dharar al-asyadd yuzālu bi al- dharar al-akhaff*); “keadaan darurat itu dipulangkan kepada kadar/tingkatannya (secara proporsional) (*al-dharūrāt tuqaddaru bi qadarihā*); serta “keadaan darurat (terpaksa) membolehkan (konsumsi) hal yang diharamkan” (*al-dharūrāt tubīh al-mahdzūrāt*).

D. Contoh Persoalan Fikih Kontemporer

Di antara persoalan hukum Islam kontemporer yang masih menjadi perdebatan hukum akan kebolehan dan ketidakbolehan di kalangan umat Islam adalah terkait hukum imunisasi dan vaksinasi. Setidaknya terdapat dua kutub pendapat yang saling berlawanan dalam menjelaskan permasalahan hukum ini dengan alasan pertimbangan hukum masing-masing yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Untuk membantu lebih jauh memahami persoalan imunisasi, akan dipaparkan terlebih dahulu pengertian dan lingkup imunisasi guna memudahkan pemahaman penjelasan hukumnya kemudian, sesuai dengan asas kaedah *al-hukm*

47 Al-Syathibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fi Ushl al-Syari’ah*, Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.; Lihat pula Husni Mubarrak A. Latief, “Revitalisasi Maqasid Syari’ah: Hukum Islam Berbasis Teoantroposentris”, *Jurnal Jurisprudensi*, Vol. 2, Edisi 1, Januari-Juni 2010..

'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi (pemahaman detail persoalan merupakan bahagian dari penyelesaian masalah tersebut).

Secara sederhana, imunisasi dalam tinjauan kesehatan pada dasarnya merupakan suatu usaha memberikan kekebalan bayi dan anak terhadap penyakit. Dalam perspektif medis, imunisasi adalah suatu tindakan dengan sengaja memasukkan vaksin berupa mikroba hidup yang sudah dilemahkan, di mana imunisasi dapat menimbulkan kekebalan terhadap tubuh. Imunisasi juga dapat dikatakan suatu tindakan dengan sengaja memasukkan vaksin yang berisi mikroba hidup yang sudah dilemahkan pada balita. Pada gilirannya, imunisasi merupakan salah satu bentuk pencegahan penyakit infeksi senus yang paling efektif, sebab imunisasi merupakan salah satu cara untuk menjadikan kebal pada bayi dan anak dari berbagai penyakit, diharapkan anak atau bayi tetap tumbuh dalam keadaan sehat.

Sungguhpun pada dasarnya dalam tubuh manusia sudah memiliki pertahanan secara mandiri agar berbagai kuman yang masuk dapat dicegah, meliputi pertahanan non spesifik dan pertahanan spesifik, namun imunisasi diberikan guna menambah kekebalan tubuh. Imunisasi sendiri terdiri dari imunisasi aktif dan pasif. Yang aktif, ada imunisasi alami dan buatan. Selain imunisasi aktif alami berupa imunitas dan daya tahan tubuh seseorang untuk kebal dan tahan dari penyakit setelah sebelumnya pernah mengalami sakit; juga ada ada imunisasi aktif buatan, inilah yang disebut vaksinasi. Vaksinasi yaitu kuman, bakteri atau virus diolah, ada yang dimatikan, ada yang dijinakkan, adapula yang diambil komponennya dan ada yang dibuat mirip, kemudian disuntikkan ke dalam tubuh manusia. Sedangkan imunisasi pasif adalah dengan memberikan suntikan immunoglobulin. Sebagaimana ada lagi bentuk lain dari imunisasi pasif, yaitu ASI (Air Susu Ibu).⁴⁸

48 Atikah Proverawati dan Dwi Andhini Citra Setyo, *Imunisasi dan Vaksinasi*, Yogyakarta: Nuha Medika, 2010

Dalam permasalahan hukum imunisasi bagi bayi setidaknya terdapat dua polar pandangan hukum Islam di kalangan ulama terkait persoalan tersebut, di mana ada kelompok yang menghalalkannya dan ada pula yang mengharamkannya, masing-masing dengan dalil dan hujjah tersendiri.

Di antara alasan yang dikemukakan kelompok yang menghalalkan, bahwa imunisasi merupakan sebetulnya tindakan preventif guna memperkuat daya tahan tubuh si bayi (imunitas) untuk menghindari penyakit yang sewaktu-waktu bisa menyeranginya. Telah dimaklumi pula bahwa tindakan preventif lebih baik ketimbang kuratif. Selain itu, alasan rendahnya standar kesehatan di beberapa negara tertentu tak ayal meniscayakan perlunya imunisasi sejak dini atau vaksinasi lainnya guna menghindari terjangkitnya epidemik (wabah) penyakit infeksi yang susah diberantas. Pandangan yang menghalalkan ini kemudian dijustifikasi pula oleh sejumlah fatwa ulama baik berasal dari kalangan perorangan maupun lembaga keagamaan.

Akan halnya kalangan yang mengharamkan pemberian imunisasi bagi bayi mengajukan argumen bahwa imunisasi dan vaksinasi galibnya menggunakan zat dan benda najis seperti ginjal kerbau, babi, aborsi bayi, darah orang yang tertular penyakit infeksi dan lain-lain. Ini semua tentunya haram dipakai secara syari'at. Selanjutnya alasan yang kuat pula mengapa imunisasi diharamkan adalah bahwa tindakan tersebut merupakan suatu hal yang *redundant*, mengingat manusia pada dasarnya telah memiliki kekebalan tubuh alami tersendiri. Akibatnya, imunisasi atau vaksinasi buatan yang disuntikkan pada gilirannya akan menyerang kekebalan tubuh alami manusia sehingga menimbulkan kemudharatan yang lebih besar. Ditambah lagi, dalam alasan kalangan yang mengharamkan, imunisasi umumnya berasal dari kalangan Non-Muslim atau negara-negara Barat sehingga tak pelak

menyebabkan nuansa konspirasi tertentu yang ditujukan untuk merusak generasi Muslim kebanyakan. Padahal dalam ajaran Islam terdapat pengobatan ala Nabi (*thibbun nabawiy*) seperti penggunaan madu, zaitun, kurma, habbatussauda, dll yang diyakini lebih ampuh memperkuat daya tahan tubuh manusia.

Bertolak dari sini, sungguhpun terdapat perbedaan pendapat yang tajam berikut penolakan terkait hukum imunisasi, namun kritikan yang ditujukan bukan kepada praktik imunisasi (*harām li dzātihi*), melainkan lebih dikarenakan komposisi yang menjadi bahan pokok dari imunisasi terbuat dari benda bernajis yang diharamkan (*harām li ‘āridh*). Dari kedua polar pandangan hukum Islam terkait penggunaan imunisasi di atas, menghasilkan perbedaan pendapat (*ikhtilāf*) tentang kebolehan dan ketidakbolehan. Perbedaan sudut pandang kedua pendapat hukum di atas menarik dikaji lebih jauh secara akademis tentang hukum imunisasi yang berfungsi sebagai penguat daya tahan tubuh sekaligus pencegah penyakit di masa mendatang untuk sesuatu yang belum tentu dan belum pasti terjadi (*ikhtiyāthiy*) berasaskan pada parameter “maslahat-mudarat”. Hanyasaja kemudian unsur “berjaga dan menghindari” penyakit dijadikan hujjah kemaslahatan oleh kalangan yang **membolehkan** imunisasi. Sementara pada sisi lain, persoalan dampak dan efek samping yang muncul dari pemberian vaksin imun tubuh untuk sesuatu yang belum terjadi, lebih besar mengandung mudarat dan unsur *maysir* di dalamnya, yang sejatinya perlu dihindari, sehingga pada titik ini, berujung pada kesimpulan hukum **mengharamkannya**.

Contoh lain dari persoalan fikih kontemporer yang dapat dihadirkan di sini adalah, hukum memanfaatkan bunga bank konvensional untuk keperluan sosial. Sebab persoalan yang masih terus menghangat diperbincangkan dan diperdebatkan sejak awal abad ke-XX M. hingga saat ini adalah persoalan

hukum bunga bank konvensional: apakah bunga bank itu tergolong ke dalam riba atau tidak? Permasalahan berikutnya yang menyusul kemudian adalah bagaimana tinjauan hukum Islam atas penggunaan dan pemanfaatan bunga bank konvensional tersebut?

Kemunculan persoalan kontroversial ini dapatlah dipahami, sebab sistem perbankan konvensional dengan penetapan suku bunga bank telah terlebih dahulu ada, berkembang dan dikenal pesat, termasuk di banyak negara yang didiami masyarakat Muslim. Sementara konsep perbankan yang sesuai dan berlandaskan nilai-nilai syariah belum dikenal hingga awal abad ke-XX M. ketika rintisan perbankan syariah mulai mewujud nyata di Mesir pada dekade 1960-an dan beroperasi sebagai *rural-social bank* (semacam lembaga keuangan unit desa di Indonesia) dengan nama Mit Ghamr Bank.⁴⁹ Jika dalam perbankan konvensional menggunakan sistem penetapan bunga bank, maka dalam perbankan syariah diperkenalkan sistem bagi hasil (*loss and profit sharing*) yang dirasa lebih berkeadilan bagi para pihak yang terlibat dalam transaksi.

Terkait bunga bank konvensional ini, beberapa lembaga besar Islam internasional, masing-masing *Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah* Al-Azhar Cairo (Lembaga Riset Islam), *Majma' al-Fiqh al-Islamiy* (Lembaga Kajian Fiqh Islam) yang berada di bawah naungan OKI (Organisasi Konferensi Islam), serta *al-Majma' al-Fiqhiy* (Lembaga Kajian Fiqh) di bawah naungan *Rabithah 'Alam Islamiy* sejak paruh tahun 1960-an, atau tepatnya pada tahun 1965 telah menfatwakan bahwa bunga bank adalah riba yang haram.

Untuk konteks di Indonesia sendiri, beberapa organisasi keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (sejak 2003) dan Muhammadiyah (sejak 2010) juga menfatwakan hal yang

49 Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hlm. 19

sama tentang keharaman bunga bank konvensional. Namun karena putusan masing-masing organisasi Islam tersebut—baik di level internasional maupun nasional—bersifat fatwa yang tidak lain bermakna pemberitahuan hukum suatu masalah yang tidak memiliki kekuatan hukum yang mengikat (*unbinding*), maka tingkat kepatuhan masyarakat Muslim terhadap putusan fatwa hukum keharaman bunga bank konvensional itu masih berada di level yang masih rendah. Lain halnya jika putusan fatwa itu diundang-undangkan secara hukum negara sebagaimana telah berlaku di negara Sudan sejak tahun 80-an, tentu akan lebih memiliki kekuatan hukum yang mengikat (*binding*) bagi setiap warga negaranya dan juga menuntut setiap unit usaha perbankan yang beroperasi di negaranya mesti dikembangkan dengan konsep perbankan syariah.

Sekalipun geliat perbankan syariah kian meningkat dalam beberapa tahun terakhir, terbukti dengan semakin banyaknya bank konvensional yang membuka *windows* pelayanan syariah (seperti HSBC, dll.) sebagai bagian dari pelayanan perbankan yang ditawarkannya, namun tingkat pertumbuhan dan perkembangan bank syariah masih tertinggal jauh dari perkembangan bank konvensional. Karenanya dukungan untuk pengembangan bank syariah mesti terus digalakkan di kalangan masyarakat Muslim. Selain itu, pemahaman tentang bunga bank dan hukumnya berikut hukum pemanfaatannya mesti terus disosialisasikan di tengah-tengah masyarakat Muslim agar keputusan dalam mengambil produk syariah nantinya bukan didasarkan kepada sikap sentimen atau emosional semata, namun lebih dikarenakan pilihan bertanggungjawab atas dasar pemahaman yang baik pula.

Untuk membahas persoalan hukum pemanfaatan bunga bank konvensional, maka tidak bisa dilepaskan dari pemahaman utuh tentang hukum bunga bank konvensional

itu sendiri. Pertanyaan yang kerap diajukan, mengapa bunga bank konvensional dianggap sebagai riba yang haram. Atas dasar apa penetapan hukum demikian dilakukan, sebagaimana terdapat di banyak fatwa para ulama dan lembaga-lembaga Islam?

Persoalan kontemporer seperti ini akan terus melahirkan silang pendapat dan perbedaan dengan mengandalkan argumen dan hujjah masing-masing. Sungguhpun banyak yang berpandangan bahwa bunga bank itu sebagai riba yang haram, namun masih saja ada kalangan yang mencoba membenarkan (justifikasi) pengambilan bunga uang tersebut, sehingga membolehkan pula penggunaannya untuk kepentingan sosial dengan beberapa alasan berikut:⁵⁰

1. Dalam keadaan darurat, bunga halal hukumnya (ini sejalan dengan kaedah fikih: *"darurat membolehkan yang dilarang" / al-dharurat tubihu al-mahdhurat*).
2. Hanya bunga yang berlipat ganda saja yang dilarang, sedangkan suku bunga yang "wajar" dan tidak menzalimi, diperkenankan!
3. Untuk menggairahkan pertumbuhan ekonomi, maka diperlukan skema "bunga".

Di sini, fikih kontemporer dituntut untuk benar-benar cermat, saksama dan teliti dalam memilih dan memilah dalil yang diajukan (baik dari yang *mengharamkan* ataupun *membolehkan*). Segala penilaian hukum mestilah didasarkan pada pertimbangan dalil yang diajukan serta alasan (*legal reasoning*) yang menjadi latar belakang dan pertimbangan dalam penetapan hukum.

Contoh permasalahan kontemporer lain yang sering ditanyakan pula dan kerap muncul silang pendapat tentang hukumnya, adalah mengenai persoalan hukum asuransi konvensional. Hal ini tidak lain disebabkan, asuransi modern

50 *Ibid.*, hlm. 54-57

yang berkembang sekarang, banyak dikritisi oleh para ulama dan sarjana hukum Islam akan keharaman hukumnya, karena memakai pola relasi yang tidak memenuhi kriteria *syar'iy* antara perusahaan asuransi sebagai “penanggung” dan peserta asuransi sebagai “tertanggung”.

Sekalipun cikal bakal asuransi seperti dalam praktik yang dikenal sekarang muncul pertama kali sejak pertengahan abad ke-XIII M di kota Florence, Italia, berbentuk asuransi transportasi laut dalam perkapalan⁵¹, namun pemikiran dan gagasan akan kebutuhan asuransi telah ada dan berakar kuat sejak zaman kuno sebelum Masehi hingga kemudian peraturannya diundangkan dalam Kodeks Hammurabi yang terkenal di Babilonia.⁵² Latar belakang kehadiran dan kebutuhan akan asuransi ini dapatlah dimaklumi, mengingat konsep asuransi pada dasarnya merupakan bagian dari mempermudah kebutuhan transaksi di antara manusia, yang dalam syariat dikenal dalam lingkup muamalat. Selanjutnya asuransi konvensional itu pun terus berkembang di Eropa dalam beragam bentuknya, baik asuransi kerugian (*general insurance*) maupun asuransi jiwa (*life insurance*) hingga kemudian meluas ekspansinya ke Dunia Islam pada abad ke-XIX M. seiring kolonialisasi dan kebutuhan praktik perdagangan antara Dunia Barat dan Timur pada masa itu.⁵³ Perlu ditambahkan pula, bahwa secara gagasan, asuransi konvensional itu tidaklah bertentangan dengan syariat yang mengajarkan banyak hal, tentang pentingnya mempersiapkan diri dan waspada sebelum menghadapi kondisi parah dan teruk yang mungkin saja terjadi di masa mendatang dengan menyiapkan dan menyimpan bekal persiapan dan kebutuhan

51 Ramadhan Abu Sa'ud, *Ushūl Ta'mīn*, (Alexandria: Dār al-Mathbū'āt al-Jāmi'iyah, 2000), hlm. 48.

52 Fadhil Syakir Ahmad, “‘Aqd al-Ta'mīn wa Mu'ālajāt al-Syubuhāt al-Syar'iyah Hawlahu”, dalam *Majallah Kulliyah Shari'ah*, Universitas Baghdad, Vol. 9, 1986, hlm. 59.

53 Gharib Jamal, *al-Ta'mīn al-Tijārī wal Badīl Islāmī*, (Cairo: Dār al-I'tshām, 1979), hlm. 20.

sedari sekarang. Dalam hal ini, asuransi adalah salah satu bentuk jalan keluar persiapan keuangan.

Hanya saja, di antara alasan yang paling jamak dikemukakan terkait pandangan keharaman asuransi konvensional adalah transaksinya yang menggunakan akad *mu'awadhah* (saling mengganti) antara perusahaan asuransi konvensional selaku pihak penanggung (*insurer*) dengan peserta asuransi selaku pihak tertanggung (*insured*) yang telah membayarkan premi sehingga berhak mendapatkan klaim. Dalam pendefinisian asuransi sendiri, seperti halnya di Indonesia, asuransi kerap dimaknakan sebagai perjanjian antara dua pihak atau lebih, di mana pihak penanggung mengikatkan diri kepada tertanggung, dengan menerima premi asuransi, untuk memberikan penggantian kepada tertanggung karena kerugian, kerusakan atau kehilangan keuntungan yang diharapkan.⁵⁴ Keharaman skema akad *mu'awadhah* pada asuransi konvensional ini adalah transaksinya yang tidak terlepas dari unsur “MaGhRib” (*maysir, gharar* dan *riba*), tiga hal yang sangat dilarang dan diwanti-wanti untuk dijaui dalam bertransaksi menurut syariat.⁵⁵ Penjelasan mengenai hukum asuransi konvensional yang terkena unsur “MaGhRib” ini akan diuraikan pada Bab Empat tentang bahaya “MaGhRib”.

Pada akhirnya, kesimpulan hukum yang diputuskan mestilah melihat dan memperhatikan pelbagai sisi dan aspek sehingga kesimpulan hukum benar-benar mewujudkan kemaslahatan dan kemanfaatan, bukannya membenarkan kelaliman ataupun pertimbangan keuntungan sepihak, namun haruslah dilihat dalam kacamata utuh dan menyeluruh

54 Dewan Asuransi Indonesia, *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1992 dan Peraturan Pelaksanaan tentang Usaha Perasuransian*, 2003, hlm. 2-3.

55 Lihat Husni Mubarrak, “Kontroversi Asuransi di Indonesia: Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial”, *Tsaqafah*, Vol. 12, No. 1, Mei 2016, hlm. 105-130

sehingga menghasilkan hukum Islam yang berkeadilan dan membawa rahmat, sesuai dengan misi dari hukum syariat itu sendiri. Jika ternyata kesimpulan hukum yang dihasilkan menyatakan bahwa pendapat yang mengharamkan lebih kuat (*rajih*), maka mesti juga ada *solusi alternatif* sebagai jalan keluar dari kekusutan praktik transaksi yang tidak sesuai syariat tersebut.

BAB TIGA

METODE PENALARAN HUKUM ISLAM

A. Dinamika Penalaran Hukum Islam

Sebagai pedoman dan rujukan utama hukum Islam, Al-Qur'an tidak hanya memuat persoalan hukum dalam ayat-ayatnya, melainkan juga mencakup permasalahan aqidah, kisah-kisah umat terdahulu (*qashash*), sejarah, akhlak, dll. Berdasar kajian ulama terhadap isi kandungan Al-Qur'an, ditemukan bahwa ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum hanya berkisar sepersepuluh dari keseluruhan isi Al-Qur'an. Selebihnya Al-Qur'an membicarakan permasalahan beragam di atas.

Dari sini, terang diperlukan perangkat lain berupa penalaran metodologi ushul fikih sebagai penopang metode *istinbath* (penggalian hukum Islam) bagi dua sumbernya: Al-Qur'an dan hadits, terutama untuk menjawab persoalan baru dan muncul belakangan, yang tidak ditemukan jawabnya secara langsung, baik dari Al-Qur'an maupun hadits. Dari sini pula, kebutuhan kepada *ijtihad* sebagai "ruh" (*elan*) dalam menggali dan mengkaji hukum Islam menjadi sesuatu yang niscaya.

Istilah *ijtihad* bukanlah terminologi asing di kalangan

umat Islam, terlebih seiring geliat gaung Kebangkitan Dunia Islam awal abad ke-XV Hijriah yang marak disuarakan di berbagai belahan dunia Islam. Di antara gaung yang bergema berkenaan dengan ijtihad, terkait dengan kebangkitan Islam itu adalah seruan untuk “membuka kembali pintu ijtihad” guna menghidupkan kembali pemikiran kreatif umat Islam serta agar mampu menjawab pelbagai persoalan baru dan modern sehingga umat Islam tetaplah bisa mengikuti kemajuan di segala tempat dan zaman.

Seruan membuka kembali pintu ijtihad itu sendiri bukannya tidak beralasan, sebab jika ditelisik dalam sejarah Islam dapatlah ditemui bahwa ijtihad merupakan kegiatan yang marak ditekuni para ilmuwan dan ulama Muslim dalam periode keemasan sejarah Islam, khususnya pada masa Dawlah Abbasiyyah di Baghdad hingga melahirkan aliran-aliran fikih (*madzhab*) yang diakui dalam Islam.

Bukan hanya itu, kemunculan madzhab-madzhab fikih dalam sejarah keemasan fiqh Islam juga ditandai dengan kehadiran berbagai aliran/*madrasah* dalam pengembangan kajian pemikiran hukum Islam. Di antara beragam aliran itu adalah *madrasah ahlul ra’yi* yang berkembang di Iraq dengan memberikan porsi lebih kepada pemahaman rasio logis atas setiap dalil *nash*. *Madrasah* ini melahirkan madzhab Hanafi di Iraq dari generasi Tabi’in. Sementara di pusat Ibukota Pemerintahan Islam masa silam, Madinah, berkembang aliran yang lebih mengutamakan penggunaan hadits Nabi ketimbang rasio sebagai rujukan hukum, sehingga muncullah *madrasah ahlul hadits* yang melahirkan madzhab Maliki di Madinah. Generasi sesudahnya memunculkan madzhab Syafi’i yang berhasil memadukan dua aliran yang telah berkembang sebelumnya: *aliran ahlul ra’yi* dan *aliran ahlul hadits*; serta terakhir madzhab Hanbali yang lebih berpegang dan mengutamakan hadits sebagai pijakan madzhabnya.⁵⁶ Di

56 Rasyad Hasan Khalil dan Abdul Fattah Abdullah Al-Barsyumi, *al-Samiy fi Tarikh al-Tasyri’ al-Islamiy*, Cairo: Universitas Al-Azhar,

luar madzhab empat yang dikenal luas ini, masih terdapat pula sejumlah madzhab lain dengan metode penalaran ushul fikihnya tersendiri, seperti: madzhab Dhahiri, Syi'ah dan lain-lain.

Namun sayangnya, geliat pemikiran Islam di bidang hukum itu kemudian mengalami kemandegan (stagnasi) seiring gelombang invasi penjajahan ke berbagai wilayah Dunia Islam serta munculnya fanatisme madzhab dan taklid buta hingga berujung pada lahirnya diktum: "pintu ijtihad telah tertutup"! Padahal kemunculan madzhab-madzhab fikih abad pertengahan tidak terlepas dari berkembangnya ijtihad serta independensi metodologis masing-masing madzhab dalam mengkaji dalil *nash* dan penalaran yang kemudian dipakai untuk menetapkan hukum fikih.

Sungguhpun dalam konteks modern, kata ijtihad dipakai secara luas, di mana tidak hanya terbatas pada penggalian hukum baru, namun juga merambah ke persoalan pembaruan pemikiran; gugatan atas praktik dan pola keberagamaan yang kaku; maupun pemahaman tradisional yang dianggap jumud, sempit serta mengerangkeng akal; akan tetapi, ijtihad pada dasarnya hanya berlaku pada permasalahan hukum Islam. Hanya saja penggunaan kata ini kemudian dipakai meluas, mewakili upaya menjawab segala persoalan yang dihadapi umat Islam di masa modern. Hal ini tidak lepas dari konteks ijtihad yang diyakini sangat representatif untuk memutuskan mata rantai kebekuan pemikiran dan kemunduran (*backwardness*) umat Islam sekaligus sebagai penanda kebangkitan umat Islam.

Secara bahasa, kata ijtihad merupakan bentuk derivatif dari kata *jahada-yajhadu-juhdu* yang bermakna mengerahkan segala kemampuan untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan. Menurut ahli linguistik, al-Farra (144-209 H.), kata *al-juhdu* berarti kemampuan (*thāqah*) dan kata *al-jahdu*

berarti kesulitan (*masyaqqah*). Kedua makna ini sekaligus menyiratkan bahwa dalam melakukan ijtihad dipersyaratkan kemampuan dan kualifikasi dasar untuk menjawab persoalan hukum agama yang rumit, sulit dan tidak mudah. Secara pengertian umum, ijtihad adalah mengerahkan segala kemampuan dan energi sampai dalam batas maksimal untuk dapat memahami dan menuntaskan suatu persoalan agama (hukum Islam).

Secara substansi, pengertian ijtihad dapat ditelusuri dalam definisi para ulama terdahulu di zaman klasik, seperti Al-Amidiy dalam karyanya, *al-Ihkām fī Ushul Ahkām*; Al-Syaukaniy (*Irsyādul Fuḥul ila Tahqīiq al-Haqq min ‘Ilm al-Ushul*), serta Imam Al-Ghazali (*al-Mustashfa*). Imam Al-Ghazali (450-505 H./ 1058-1111 M.) mendefinisikan ijtihad sebagai:

الاجتهاد هو بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة

"Ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan oleh seorang mujtahid dalam mendapatkan pengetahuan tentang hukum syari'at."

Sayfuddin Al-Amidiy (1156-1233 M.) mengartikan ijtihad sebagai:

الاجتهاد هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه

"Ijtihad adalah pengerahan kemampuan secara maksimum dalam menemukan hukum syara' yang bersifat dhanniy, hingga merasa tidak mampu lagi menghasilkan yang lebih dari temuan tersebut."

Imam Al-Syathibi (790 H.) yang dianggap sebagai tokoh *fikih maqashid* mendefinisikan ijtihad sebagai:

الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع إما في درك الأحكام

"Ijtihad adalah mengerahkan seluruh daya upaya dan kemampuan, baik dalam memperoleh hukum syariat, maupun dalam menerapkannya."

Sementara Imam Al-Syaukaniy (1759-1834 M.) memberikan pengertian ijtihad sebagai berikut:

الاجتهاد هو بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط⁵⁸

"Ijtihad adalah pengerahan kemampuan dalam mencapai hukum syara' yang bersifat praktis dengan menggunakan metode penalaran (istinbath)."

Sedangkan Abu Zahrah (1898-1974 M.) menuliskan pengertian ijtihad sebagai berikut:

الاجتهاد هو بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية⁵⁹

"Ijtihad adalah pengerahan kemampuan seorang ahli fikih untuk menggali hukum syariat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci."

Dari beberapa pengertian dan definisi yang dikutip di atas, dapatlah dipahami bahwa yang dimaksud dengan ijtihad, memiliki beberapa unsur penting, sebagai berikut:

- a) Pengerahan segala daya dan upaya dalam penalaran hukum syariat secara maksimum dari orang yang berpredikat mujtahid;
- b) Menggunakan metode penalaran dan penggalan hukum (*istinbath*);

57 Imam al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushl al-Syari'ah*, Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, 2004

58 Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Syaukaniy, *Irsyaadul Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar el-Fikr, t.t., hlm. 250

59 Muhammad Abu Zahrah, *Ushl al-Fiqh*, Cairo: Dar el Fikr el-'Arabiyy, t.t., hlm. 357

- c) Tujuan berijtihad adalah untuk menemukan hukum syara' yang berkaitan dengan masalah-masalah 'amal^{al}iyah (praktis) atau mengenai perbuatan mukallaf (bukan yang berkaitan dengan akidah atau akhlak).
- d) Hukum syara' yang dihasilkan melalui ijtihad bersifat *dhanny*, artinya kebenarannya tidak bersifat absolut; ia benar tetapi mengandung kemungkinan salah; ia salah tetapi mengandung kemungkinan benar. Hal ini, sekali lagi, sebagai akibat dari fikih adalah hasil ijtihad pemikiran dan penalaran fukaha. Hanyasaja, porsi kebenaran ijtihadnya lebih dominan/*rajih*.

Sebenarnya jika dikaji lebih jauh, penggunaan kalimat “pintu ijtihad telah tertutup” ataupun seruan “membuka kembali pintu ijtihad” sebagaimana disebut di bagian awal tulisan ini kuranglah tepat, sebab pintu ijtihad tetaplah selalu terbuka menganga bagi siapa saja yang berkemampuan dan berkompeten menjalankannya, serta memenuhi syarat dan kualifikasi sebagai *mujtahid*, setidaknya dilakukan secara kolektif yang melibatkan banyak ahli dan pakar (*ijtihad jama'iy*).

Ini juga berarti, ijtihad bukanlah suatu proses yang dengan mudahnya dapat dilakukan oleh siapapun terutama dari kalangan awam, namun haruslah ditempuh oleh seseorang yang memiliki jiwa kefiqhian (*malakah fiqhiyyah*); mampu memahami maksud nash Al-Qur'an dan hadits (*fahmun nushush*) serta memahami persoalan realita yang dihadapi (*fiqh al-waqi'*) untuk kemudian menggali dan menetapkan hukum Islam yang tepat dan sesuai.

Menutup pintu ijtihad sama halnya menjadikan hukum Islam yang semestinya lincah dan dinamis menjadi kaku dan beku; sehingga hukum Islam pada gilirannya akan ketinggalan zaman. Hal ini disebabkan akan banyak kasus dan permasalahan baru yang terus bermunculan seiring

perkembangan zaman, namun hukumnya belum dijelaskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah serta belum dibahas oleh ulama-ulama terdahulu, sehingga tidak dapat diketahui bagaimana status hukumnya kecuali dengan jalan melakukan penalaran hukum yang rasional (ijtihad).

Menutup pintu ijtihad juga berarti menutup kesempatan bagi ulama dan fukaha Muslim untuk menciptakan pemikiran-pemikiran kreatif yang baik dalam memanfaatkan dan menggali sumber atau dalil hukum Islam. Sebaliknya dengan membuka pintu ijtihad, maka setiap permasalahan baru yang dihadapi umat akan dapat diketahui hukumnya. Dengan demikian, maka hukum Islam akan selalu berkembang dan tumbuh subur serta sanggup menjawab segala tantangan zaman. Sebab, ijtihad pada dasarnya merupakan sarana yang paling efektif untuk mendukung tetap tegak dan eksisnya hukum Islam serta menjadikannya sebagai tatanan hidup yang *up to date*, yang sanggup menjawab tantangan zaman (*shalih li kulli zaman wa makan*).

Adapun mengenai sejarah perkembangan dan pertumbuhan model-model penalaran hukum Islam, dapatlah dibaca beberapa rujukan berikut, seperti karya Ali Jum'ah⁶⁰ mengenai pengantar studi madzhab fikih Islam, juga karya Umar Sulaiman Al-Asyqar⁶¹ mengenai sejarah perkembangan fikih Islam sejak dari awal masa pembentukan, pertumbuhan, perkembangan, hingga mencapai periode keemasan (*golden age*) dengan berkembangnya model penalaran (*ijtihad*) yang dimiliki masing-masing madzhab fikih secara independen, hingga muncul kemudian zaman kelesuan dan kemunduran untuk beberapa lama, selanjutnya baru diikuti dengan periode kebangkitan kembali.

Sebagai perbandingan, boleh pula ditelusuri beberapa

60 Lihat Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ila Dirasat al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, Cairo: Dar el-Salam, 2012

61 Lihat Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, Amman: Dar el-Nafais dan Kuwait: Maktabah al-Falah, 1990

rujukan asing berbahasa Inggris untuk mengkritisi tahapan kemunculan dan pembentukan penalaran hukum Islam itu, seperti buku yang dituliskan oleh N.J. Coulson⁶² mengenai sejarah yurisprudensi Islam. Demikian pula karya Joseph Schacht⁶³ tentang akar sejarah pembentukan hukum Islam. Salah satu karya berbahasa Inggris yang ditulis oleh seorang sarjana Muslim yang, baik pula untuk dibaca dan dikritisi, adalah karya Ahmad Hasan asal Pakistan berjudul *Jurisprudence in the Early Phase of Islam*, yang merupakan tesis yang dipertahankannya di kampus Universitas Karachi tahun 1970-an. Buku ini telah diterjemahkan dan diterbitkan pula dalam bahasa Indonesia dengan judul yang sedikit menantang dan provokatif, berjudul *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*.⁶⁴

B. Macam-macam Penalaran Hukum Islam: *Bayaniy - Ta'liliy - Istishlahiy*

Dengan merujuk pada pengelompokan dan pengklasifikasian penalaran sebagaimana disebutkan oleh Al-Duwaylibi dalam bukunya, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushul Fiqh*, maka pola penalaran hukum Islam sedikitnya dapat dicerna kepada tiga macam, yaitu:⁶⁵

- 1) *Penalaran al-Bayaniy*, yaitu suatu kegiatan penelaahan dan penalaran hukum fikih dengan bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan (semantik) yang telah dikembangkan sedemikian rupa dalam bahasan

62 Lihat N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971

63 Lihat Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950

64 Lihat Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1970. Lihat juga Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (terj. Agah Garnadi), Bandung: Penerbit Pustaka, 1994

65 Muhammad Ma'ruf al-Duwaylibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushl Fiqh*, Cairo: Dar Syawwaf li Nasyr wa Tawzi', 1995, hlm. 347-361

al-qawa'id al-lughawiyyah atau *al-qawa'id al-istinbathiyyah* yang dapat diartikan secara bebas dengan “kaedah semantik untuk penalaran fikih”. Di dalam qawa'id itu dibahas tentang makna kata; arti dan maksud perintah (*al-amr*) serta larangan (*al-nahy*); arti kata secara etimologis (*haqiqat lughawiyyah*), leksikal, denotatif, konotatif (*majaziyy*) dan seterusnya. Juga turut dijelaskan cakupan makna kata yang bersifat universal (*'am*), partikular (*khas*) atau bahkan memiliki pengertian lebih dari satu makna (*musytarak*). Dalam hubungan ayat dengan ayat; atau ayat dengan hadits turut dibahas pula keterkaitan antar dalil tersebut dalam bingkai pengkhususan yang umum (*takhsis al-'am*); pembatasan yang mutlak/absolut (*taqyid al-ithlaq*) atau penjelasan yang global (*tabyin al-ijmal*).

Selanjutnya penalaran *al-bayaniy* ini terbagi ke dalam beberapa bentuk, seperti berikut:⁶⁶

- *bayan taqrir* (menegaskan bila maksud *nash* adalah dalam pengertiannya yang hakiki, bukan majaz; atau bila maksudnya adalah pengertian secara khusus dan bukan umum);
- *bayan taghyir* (berupaya memahami maksud keseluruhan daripada *nash* dan bukannya sebahagian, agar tidak terjadi perubahan maupun kontradiksi yang muncul kemudian);
- *bayan tabdil* (memahami dalil syara' yang datang beriringan namun membawa hukum berbeda dengan dalil syara' yang telah ada sebelumnya. Pembahasan *nasikh-mansukh* termasuk ke dalam kategori ini);
- *bayan dharurat* (model penjelasan atas hal yang belum diterangkan sebelumnya);

66 Salim Bin Nushayrah, *al-Ijtihad al-Istishlahiy fi al-Tasyri' al-Islamiy*, Beirut: Dar el-Syamiyah, 2018, hlm. 8-9

- *bayān tafsir* (menjelaskan ssuatu yang tersembunyi, seperti menjalaskan yang *mujmal*, *musytarak*, *khafiy*, dsbnya).

2) *Penalaran al-Ta'liliy* atau *al-Qiyasiy*, yaitu pola penalaran yang berusaha mencari '*illat* (rasio legis) yang melatarbelakangi suatu ketentuan dalam Al-Qur'an atau hadits. Sebab dalam pandangan ulama, setiap ketentuan hukum Allah mesti ada '*illat*-nya, karena tidak pantas Allah memberikan suatu hukum dan aturan tanpa tujuan dan maksud baik. Beberapa '*illat* hukum terkadang disebutkan secara tegas dalam ayat Al-Qur'an dan hadits. Tetapi ada pula '*illat* hukum yang hanya diisyaratkan saja atau bahkan tidak disebutkan sama sekali sehingga mesti terus dicari melalui perenungan dan penelaahan secara mendalam. Umumnya, kebanyakan aturan hukum syariat yang tidak diketahui '*illat*-nya adalah aturan di bidang ibadah *mahdhah* (murni), sehingga lebih bersifat *ta'abbudiy* (bernilai ibadah) ketimbang *ta'aqquliy* (dapat dinalar). Berbeda halnya dengan perkara muamalat yang sangat terbuka untuk ditelaah dan dinalar (*ma'qulat al-ma'na*), seperti tentang hukum membayar zakat fitrah dengan makanan pokok (*qut*) ataukah bisa ditukar dengan yang senilai (*qiyamah*) dalam bentuk lainnya, seperti uang, dll.

Dengan kata lain, pemberlakuan suatu hukum melalui penalaran *al-ta'liliy* ini berpulang pada ada atau tidak adanya '*illat* yang menghendaki hukum tersebut. Dalam ushul fikih, kaedah ini dikenal dengan, "al-hukmu yaduru ma'a al-'*illat* wujudan wa '*adaman*" (hukum itu berlaku sangat bergantung pada ada atau tidak adanya '*illat* yang menghendaki pemberlakuan hukum tersebut). Satu hal yang mesti dipahami pula, bahwa penalaran *al-ta'liliy* sekalipun ditempuh dengan mencari '*illat* hukum terlebih dahulu, namun penalaran ini

hanya bisa dilakukan bila terdapat *nash* nya, baik dari Al-Qur'an ataupun hadits. Berbeda halnya dengan penalaran *al-istishlahiy* yang dipulangkan kepada prinsip umum syariat Islam, berupa perwujudan kemaslahatan, kebaikan serta kemanfaatan, bukannya kemudharatan.

- 3) *Penalaran al-Istishlahiy*, yaitu penalaran yang menggunakan ayat Al-Qur'an atau hadits-hadits yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya, seperti ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil; tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain (*laa dharara wa laa dhiraara*); tujuan suatu peraturan hukum adalah demi kemaslahatan dan seterusnya. Lazimnya, penalaran ini dipakai kalau ada masalah yang dikualifikasi dan diidentifikasi tidak dapat dipulangkan kepada sesuatu ayat atau hadits tertentu secara khusus. Dengan kata lain, aturan untuk masalah baru yang dibuat itu tidak punya padanannya yang dapat dicontoh dari zaman Nabi atau melalui Sunnahnya. Namun mengatur masalah baru tersebut—baik menerimanya atau menolaknya— adalah diperlukan karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Maka ayat-ayat atau hadits yang berkenaan dengan masalah tersebut dikumpulkan dan digabungkan satu sama lain hingga menghasilkan kesimpulan "prinsip-prinsip umum".

Prinsip umum itu lalu dideduksikan pada persoalan yang ingin diselesaikan tadi, dengan melihat kategori kemaslahatan yang menjadi sasaran dari semua perintah dan larangan Allah, berupa terpenuhinya *dharuriyyat* (asasiah); *hajjiyyat* (primer) dan *tahsiniyyat* (skunder). Secara umum untuk menyelesaikan persoalan dengan penalaran *istishlahiy*, dilakukan terlebih dahulu dengan penentuan kategori mana persoalan yang akan dikualifikasi itu berada. Baru kemudian diteliti, apakah penerimaan atau penolakan itu menimbulkan

kemaslahatan atau kemudharatan bagi manusia. Sekiranya menimbulkan kemudharatan dalam tingkatan yang lebih tinggi, maka perbuatan itu dengan sendirinya menjadi terlarang. Termasuk ke dalam pola penalaran *istishlahiy* ini adalah dalil-dalil *mashlahah al-mursalah*, *sadd al-dzara'i*, 'urf dan *istishab*. Pertimbangan utama penerimaan kesemua dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Sebagai contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah bahasan tentang hukum merokok. Manakala tidak ditemukan dalil nash yang secara spesifik membahas masalah tersebut, maka ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi yang mengandung prinsip umum tentang menghindari kemudharatan lalu dikumpulkan untuk diberlakukan ke dalam hukum merokok. Manakala tinjauan medis dan kesehatan menyatakan bahwa mudarat yang ditimbulkan rokok—dapat dibuktikan secara ilmiah—lebih besar bahayanya ketimbang manfaat yang ditimbulkannya, maka dengan sendirinya hukum merokok pun menjadi terlarang (baik menjadi *makruh* atau bahkan *haram*).

Sementara bila ditinjau dari segi kuantitas orang yang melakukan proses penalaran hukum Islam atau *ijtihad* (*mujtahid*), maka dapat dibedakan kepada dua, yaitu:

- a) *Penalaran secara fardiy*, yaitu penalaran yang dilakukan oleh seseorang yang berupaya sekuat daya upaya untuk menggali hukum syara' dari suatu peristiwa yang belum diketahui ketentuan hukumnya. Pada masa silam, model penalaran inilah yang paling banyak ditekuni sehingga melahirkan para imam madzhab empat yang cukup dikenal.
- b) *Penalaran secara jama'iy*, yaitu kegiatan penalaran yang melibatkan banyak ulama untuk menemukan hukum suatu permasalahan atau peristiwa yang terjadi. Dalam konteks zaman modern sekarang yang menuntut kepada spesialisasi disiplin ilmu tertentu,

maka penalaran secara *jama'iy* mungkin pula dilakukan dengan melibatkan banyak pakar dan ilmuwan dari pelbagai latar belakang disiplin ilmu, selain ulama dan mujtahid di bidang fikih. Hal ini diperlukan agar melalui kehadiran mereka dapat menguraikan terlebih dahulu permasalahan kontemporer secara keilmuan, baru kemudian dituntaskan hukumnya secara fikih Islam.

Dalam konteks permasalahan kontemporer di zaman sekarang, penalaran secara *jama'iy* (kolektif) sangat dianjurkan untuk dilakukan, guna menjawab persoalan kontemporer kekinian yang tidak ditemukan jawabnya secara langsung dalam sumber dalil *nash*, melainkan harus menggunakan penalaran dalam ushul fikih. Persoalan-persoalan kontemporer itu banyak muncul di bidang kedokteran, muamalat, ekonomi dan politik, sehingga mau tidak mau, menuntut kehadiran pakar-pakar di masing-masing bidang tersebut untuk menjelaskan detail persoalan itu terlebih dahulu, sebelum kemudian ditelaah dan dicari jawabnya oleh para pakar fikih Islam secara *ijtihad* (penalaran) dan *istinbath* (penggalan hukum).⁶⁷

C. Penalaran *Istishlahiy* Menjawab Permasalahan Fikih Kontemporer?

Seperti telah disinggung sebelumnya, bahwa setiap putusan hukum dalam kajian Fikih Islam mestilah melewati proses penalaran (*legal reasoning*) yang telah jamak dikenal dan dihimpun dalam ilmu Ushul Fikih. Sungguhpun dibahasakan secara berbeda dalam metodologi penalaran hukum yang ramai dikenal di pelbagai literatur ushul fikih klasik yang membedakan antara sumber (*mashdar*) hukum otoritatif yang disepakati (yaitu *nash* Al-Qur'an dan Sunnah) serta dalil (*adillah*) hukum: baik yang disepakati (*al-muttafaq*

67 Lihat Yusuf Al-Qaradhawi, *al-Ijtihad al-Mu'ashir: bayn al-Indhibath wa al-Infirath*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1994

'*alayha*) seperti *ijmak* dan *qiyas*, maupun yang diperselisihkan (*al-mukhtalaf fiha*) sebagai kerangka metodologi ke dalam beberapa bentuk dalil hukum, seperti *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *istishab*, *sadd al-dzarā'i*, '*urf*, dsbnya; namun proses penalaran hukum Islam tersebut—seperti dijabarkan Al-Duwailibī di atas—setidaknya dapat dikategorikan dan disederhanakan ke dalam tiga bentuk penalaran: *al-bayani* atau *lughawiy*; *al-ta'liliy* atau *al-qiyasiy*; serta *al-istishlahiy*.

Secara sederhana, penalaran *al-istishlahiy* adalah penalaran terhadap *nash* (Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw.) yang bertumpu pada penggunaan pertimbangan *mashlahat*, baik berupa pemenuhan kemaslahatan, perlindungan kepentingan, mendatangkan kemanfaatan serta menghindari kemudharatan. Dengan demikian, penalaran *al-istishlahiy* adalah penalaran yang menggunakan ayat Al-Qur'an atau hadits-hadits yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya, seperti ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil; tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain (*lā dharara wa lā dhirāra*); tujuan suatu peraturan hukum adalah demi kemaslahatan dan seterusnya. Lazimnya, penalaran ini dipakai kalau ada masalah yang dikualifikasi dan diidentifikasi tidak dapat dipulangkan kepada sesuatu ayat atau hadits tertentu secara khusus. Dengan kata lain, aturan untuk masalah baru yang dibuat itu tidak punya padanannya yang dapat dicontoh dari zaman Nabi atau melalui Sunnahnya. Namun mengatur masalah baru tersebut—baik menerimanya atau menolaknya—adalah diperlukan karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Maka ayat-ayat atau hadits yang berkenaan dengan masalah tersebut dikumpulkan dan digabungkan satu sama lain hingga menghasilkan kesimpulan "prinsip-prinsip umum".

Prinsip umum itu lalu dideduksikan pada persoalan yang ingin diselesaikan tadi, dengan melihat kategori

kemaslahatan yang menjadi sasaran dari semua perintah dan larangan Allah, berupa terpenuhinya *dharuriyyat* (asasiah); *hajjiyyat* (primer) dan *tahsiniyyat* (skunder). Secara umum untuk menyelesaikan persoalan dengan penalaran *al-istishlahiy*, dilakukan terlebih dahulu dengan penentuan kategori mana persoalan yang akan dikualifikasi itu berada. Baru kemudian diteliti, apakah penerimaan atau penolakan itu menimbulkan kemaslahatan atau kemudharatan bagi manusia. Sekiranya menimbulkan kemudharatan dalam tingkatan yang lebih tinggi, maka perbuatan itu dengan sendirinya menjadi terlarang. Termasuk ke dalam pola penalaran *al-istishlahiy* ini adalah dalil-dalil *mashlahah mursalah*, *istihsan*, *istishāb*, *sadd al-dzarā'i*, 'urf. Pertimbangan utama penerimaan kesemua dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Secara otoritas, konsep maslahat secara praktik sudah berlaku sejak zaman Nabi Muhammad Saw, terus berlanjut ke masa Sahabat dan Tabi'in, kendati belum berwujud proses penalaran teknis seperti dikenal sekarang.⁶⁸ Sungguhpun tidak ditemukan lafaz "mashlahah" dalam Al-Qu'ran, tetapi akar kata lain yang seakar dengannya: *sha-lu-ha* digunakan secara berulang di banyak ayat Al-Qur'an. Dalam banyak literatur *tārikh tasyri'*, umumnya, para sahabat relatif menerima penetapan hukum yang didasarkan pada maslahat. Bahkan diskusi yang mereka lakukan pada masa itu bukan lagi berkutat pada boleh tidaknya menjadikan maslahat sebagai pertimbangan untuk menetapkan hukum, tetapi lebih mengarah kepada apakah penetapan hukum tersebut telah *betul-betul mengandung dan mendatangkan maslahat atau belum*. Demikian pula masa selanjutnya, di generasi imam madzhab tabi'in, yang ditandai dengan kehadiran Imam Malik sebagai tokoh yang paling banyak menggunakan lafaz maslahat dalam penalarannya, sekalipun belum termampakan sehingga lebih tampak bersifat penggunaan lafaz semata

68 Ahmad Raisuniy, *Muhadharat fi Maqashid Syari'ah*, Cairo: Dar el-Kalimah wa Nasr, 2014, hlm. 47-49

untuk menunjukkan pemakaian lafaz atau istilah *ra'yu/logika*.⁶⁹

Mengingat fleksibilitas dan kelenturan yang dimiliki terma masalahat sehingga terkesan sedikit absurd dalam menerangkan jenis kemaslahatan mana yang dapat dibenarkan secara syariat, maka istilah masalahat itu sendiri secara hukum setidaknya harus mengandung tiga hal, yaitu:

Pertama, masalahat tersebut bukanlah hawa nafsu, atau upaya untuk memenuhi kepentingan orang-perorang;

Kedua, masalahat mengandung aspek positif dan negatif, karenanya menolak kemudaratan sama maknanya dengan mendatangkan kemanfaatan; dan

Ketiga, semua masalahat yang dilindungi syari'at, secara langsung atau tidak, berhubungan dengan lima masalah dasariah (*dharūriyyāt*) bagi kehidupan manusia, yaitu: perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁷⁰

Untuk mempermudah identifikasi masalahat dalam proses penalaran hukum Islam, Imam Al-Syathibi dan ulama pendukung lainnya kemudian sepakat mengklasifikasikan masalahat kepada tiga jenis (*mu'tabarah, mulghāh, mursalah*) serta membagikan masalahat kepada tiga tingkatan: *dharūriyyāt* (asasiah); *hājjiyyāt* (primer) dan *tahsīniyyāt* (skunder) yang diperoleh secara pasti melalui *istiqrā' ma'nawī* (induksi utuh menyeluruh) atas seluruh *nash* Al-Qur'an dan hadits Rasulullah yang berkaitan. Dari sini, penggunaan masalahat yang bersumberkan kepada *nash* Al-Qur'an dan Sunnah tadi, ada yang dapat diterima dan diakui oleh karena bersesuaian dengan *nash*, ada pula yang ditolak karena bertentangan dengan *nash*; atau bahkan didiamkan tanpa penjelasan detail

69 Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fikih*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012, hlm: 36-37

70 Musthafa Zayd, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islamiy wa Najm al-Din al-Thufi*, Cairo: Dar el-Fikr el-'Arabiyy, 1964, hlm. 22

apakah diterima atau ditolak, namun dapat dibenarkan secara syariat karena terdapat kemaslahatan di dalamnya.

Pembagian maslahat demikian secara rinci dikenal sebagai berikut:

pertama, mashlahah mu'tabarah, yaitu maslahat yang diterima dan diakui keberadaannya oleh nash, seperti maslahat pernikahan untuk melahirkan generasi penerus serta larangan mencuri untuk menjaga dan melindungi harta setiap manusia;

kedua, mashlahah mulghāh, yakni maslahat yang ditolak atau diingkari oleh nash Al-Qur'an atau Sunnah, seperti manfaat yang muncul dari minum khamar. Sungguhpun diketahui ada kenikmatan maupun manfaat yang didapat dari minum khamar, namun Al-Qur'an menolaknya, bahkan menyatakan mudarat yang ditimbulkan lebih besar ketimbang manfaatnya (Q.S. al-Baqarah: 219); serta

ketiga, mashlahah mursalah, berupa kemaslahatan yang tidak disinggung secara jelas (ditolak ataukah diterima), namun secara tersirat didukung atau paling tidak sejalan dengan prinsip umum yang dikandung oleh nash. Bentuk maslahat yang terakhir (*mashlahah mursalah*) inilah yang juga dikenal dengan penalaran *al-istishlahiy*⁷¹, seperti aturan berlalu lintas dan pentingnya catatan akta nikah serta dokumentasi penting lainnya.

Untuk persoalan kontemporer kekinian, galibnya penyelesaian hukumnya menggunakan penalaran *al-istishlahiy* dengan cara memulangkan setiap permasalahan kepada kerangka manfaat-mudarat, maslahat-mafsadat. Dari sini, sekiranya disederhanakan, maka penalaran *al-istishlahiy* untuk dapat menjadi sebuah metode penalaran yang sistematis, komprehensif dan praktis yang diharapkan dapat memenuhi keperluan masa kini, maka setidaknya ia

71 Muhammad Abu Zahrah, *Uhsul Fiqh*, Cairo: Dar el-Fikr el-Arabiy, t.t., hlm. 279

meniscayakan terpenuhinya syarat-syarat berikut:

pertama, penalaran tersebut bertumpu pada pertimbangan maslahat yang hakiki, bukan maslahat yang semu, maka diperlukan ketelitian dan kejelian dalam membedakannya;

kedua, maslahat yang terdapat dalam perbuatan itu mesti sejalan dengan maslahat yang ada di dalam nash (sesuai prinsip syariah);

ketiga, kesesuaian antara maslahat tersebut dengan langkah-langkah yang mesti ditempuh dalam penalaran *al-istishlahiy*, mulai dari pengetahuan tentang kategori kemaslahatan yang menjadi tujuan Allah dalam pensyariaan hukum; mengidentifikasi perbuatan yang ingin dicari hukum syariatnya dengan sungguh-sungguh; kemudian menghimpun segala nash yang berkaitan dengan masalah tersebut untuk kemudian dijadikan sebagai prinsip umum; juga patut disebut pula sebagai perbandingan dan pertimbangan yang akan memperkaya, dengan turut meneliti dan mengkaji pendapat para ulama masa silam yang berkenaan dengan masalah tersebut; memahami dan mempelajari adat dan tradisi setempat yang sejalan dengan hukum syariat (*al-‘ādat syarī‘ah muhakkamah*); mengaitkan dan menggunakan kajian ilmu pengetahuan dan teknologi modern dengan masalah kontemporer berkenaan untuk memudahkan pertimbangan maslahat-mudarat; serta memverifikasi dan menguji ulang temuan hukum sebelum ditetapkan melalui penalaran *al-istishlahiy*; serta syarat

keempat, capaian kesimpulan yang diambil melalui penalaran *al-istishlahiy* mestilah menemukan atau memberikan pandangan hukum syariat atas suatu perbuatan hukum, atau setidaknya membuat suatu definisi dan konsepsi atas suatu perbuatan hukum.⁷²

72 Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah...*, hlm. 76-78

D. Perlunya Dukungan *Multi Approach* dalam Kajian Fikih Kontemporer

Di antara kearifan yang diajarkan dalam fikih Islam ketika hendak menjawab berbagai persoalan hukum adalah, terlebih dahulu mengerti dan memahami dengan baik segala detail persoalan yang dihadapi, menelaah berbagai dalil *naqli* dan *aqli* serta membangun alasan hukum secara tepat dan rasional, baru kemudian menetapkan hukum yang tepat dan sesuai atas permasalahan tersebut. Proses itu dikenal dalam satu kaidah yang cukup bisa dimaklumi bersama bahwa *al-hukm 'an al-syay'i far'un 'an tashawwurihi*, atau memahami duduk suatu permasalahan secara baik, merupakan setengah dari menjawab persoalan itu.

Terkait permasalahan kontemporer yang muncul belakangan atau dalam beberapa masa terakhir ini, banyak di antara persoalan baru tersebut yang tidak bisa dipulangkan langsung dalil hukumnya kepada *nash* Al-Qur'an ataupun hadits Nabi Muhammad Saw. Terkadang tidak pula bisa didekati secara analogi, dengan mengkiaskan masalah yang baru muncul sekarang dengan kasus yang mirip atau serupa yang ada *nash* nya, baik dalam Al-Qur'an maupun hadits Nabi. Namun penalaran hukum Islam masih memiliki ruang yang lebih longgar dan selesa dengan memberikan kesempatan bagi akal untuk menalar dan menangkap prinsip umum hukum syariat yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan, kemanfaatan, kebaikan, sehingga kesimpulan hukum bisa diputuskan secara lebih fleksibel dengan memakai kerangka *mashlahat-mudharat*. Bila masalah yang dikaji itu mengandung banyak kebaikan dan kemaslahatan akan cenderung disimpulkan "boleh". Sebaliknya, jika terdapat di dalamnya banyak bahaya dan kemudharatan, maka akan disimpulkan sebagai "haram" atau "tidak boleh".

Begitu pula dalam menyelesaikan permasalahan yang bercampur antara maslahat dan mudarat; halal dan haram

di dalam satu kasus tertentu, atau kerap diistilahkan ranah persoalan yang berada di wilayah *grey zone* (*syubuhah*), terlebih dalam konteks *darurat*, maka untuk menjawabnya melalui penalaran *al-istishlahiy* akan ditempuh cara pembentukan kesimpulan hukum dengan menjadikan beberapa acuan prioritas, antara lain kaedah: “kemaslahatan umum lebih diprioritaskan ketimbang kemaslahatan khusus atau kemaslahatan tertentu”; lalu “menanggung kemudharatan khusus guna (menghindari terjadi) kemudharatan umum”; kemudian “kemudharatan yang lebih besar mesti dihilangkan (sekalipun terpaksa) mengambil kemudharatan yang lebih ringan; setelah itu “keadaan darurat itu dipulangkan kepada kadar/tingkatannya (secara proporsional)”; serta “keadaan darurat (terpaksa) membolehkan (konsumsi) hal-hal yang diharamkan”.

Sungguhpun demikian, penggunaan penalaran *al-istishlahiy* untuk penyelesaian problema kontemporer yang mencerminkan kelenturan dan fleksibelitas penalaran hukum fikih dengan menggunakan skala dan parameter *mashlahat-mafsadat*, *manfaat-mudarat*, juga tidak terlepas dari berbagai tantangan dan cabaran dari sisi penerapan. Setidaknya, apa dan bagaimana ukuran sesuatu itu bisa ditetapkan sebagai *maslahat* atau *mafsadat*, terutama dalam keadaan darurat?⁷³ Apa tolok ukurnya? Bagaimana pula ukuran pastinya? Sebab bila ditilik dalam kajian fikih Islam klasik sekalipun, ketiadaan ukuran secara pasti tak ayal menyebabkan banyak kesimpulan didasarkan pada ukuran *besar*nya *dugaan* atau *sangkaan semata* (*ghalabat al-dhann*), dan ini tentu menyiratkan keadaan yang berbeda-beda antara seseorang dengan yang lainnya.

Dalam hal ini, fikih kontemporer tidaklah berdiri terpisah dan menyelesaikan sendiri permasalahan kontemporer tersebut, namun bisa dibantu dan ditopang oleh

73 Lihat Wahbah Zuhaili, *Nadzariyyat Dharurat Syar’iyyah*, Beirut: Maktabah Risalah, 1995

perangkat pelbagai disiplin keilmuan lain (*multi approach*) sebagai pendekatan untuk memahami persoalan secara utuh dan komprehensif, untuk kemudian memberi pandangan dalam tinjauan hukum Islam. Sebagai contoh kasus yang bisa dipaparkan di sini adalah: praktik transfusi darah. Bagaimana cara mengukur sesuatu itu boleh atau tidak boleh untuk dilakukan tranfusi darah, bila tidak disokong keilmuan medis yang akurat untuk dapat mengetahui tingkat hemoglobin (Hb) darah pada tingkat tertentu, sehingga saat itu dianggap sangat mendesak serta perlu dilakukannya transfusi darah demi kemaslahatan. Penyelesaian persoalan hukum transfusi darah seperti ini tergolong ke dalam model penalaran *mashlahah mursalah*.

Di samping pemahaman detail akan maslahat dan mudarat, untuk keperluan penalaran *al-istishlahiy*, juga perlu menghubungkan dan menggunakan kajian ilmu pengetahuan dan teknologi modern dengan masalah kontemporer berkenaan untuk memudahkan pertimbangan maslahat-mudarat; serta memverifikasi dan menguji ulang temuan hukum sebelum ditetapkan, merupakan kunci agar keputusan hukum yang diambil benar-benar dalam *framework* syariat serta mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Kendati dalam literatur ushul fikih klasik, masih dipakai suatu ukuran yang absurd dalam penentuan masalah-mudarat dengan terma *ghalabat al-dhann*, maka melalui bantuan integrasi-interkoneksi pelbagai disiplin ilmu modern *cum* ilmu syariah akan sangat membantu menghasilkan putusan hukum Islam melalui penalaran *al-istishlahiy* secara lebih berkeadilan, maslahat, hikmah dan rahmat.

Kendati penalaran *al-istishlahiy* lebih luwes dan fleksibel dalam menjelaskan hukum persoalan kontemporer dengan menimbang sisi maslahat-mudarat, namun dalam proses penetapan hukumnya mestilah dibantu oleh alat bantu disiplin ilmu lain yang berkenaan agar pertimbangan hukum

yang diputuskan lebih tepat, akurat dan rasional serta dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, sehingga terhindar dari segala bentuk kesewenang-wenangan (*authoritarian*) dalam menghasilkan kesimpulan hukum Islam. Pada gilirannya, penggunaan disiplin ilmu lain yang berkenaan secara integratif-interkoneksi akan sangat memperkaya tinjauan dan perspektif putusan hukum Islam.

Mengingat pentingnya dukungan perangkat keilmuan lain untuk menyokong memahami detail masalah kontemporer secara lebih utuh dan menyeluruh, terutama seperti di bidang kedokteran dan ekonomi, makanya sejak lama telah berkembang pula desakan dan harapan untuk mengembangkan proses penalaran yang melibatkan banyak ahli dan pakar dalam pelbagai disiplin ilmu masing-masing, atau lebih dikenal dengan penalaran yang dilakukan bersama secara kolektif (*al-ijtihad al-jama'i*). Di samping, perkembangan modern yang menuntut spesialisasi disiplin ilmu tertentu pada setiap orang, yang berbeda dengan zaman dahulu, terang menghajatkan kondisi kolektif *jama'i* demikian.

Salah satu bentuk upaya penyelesaian masalah kontemporer melalui pendekatan *multi approach* juga adalah usaha yang dilakukan sejumlah sarjana Muslim untuk melakukan proses integrasi-interkoneksi pelbagai disiplin keilmuan Islam dan kontemporer (*contemporary knowledge*) secara lebih serius sehingga lebih bisa memahami persoalan serta piawai dalam menyelesaikan masalah kekinian, seperti yang tengah digalakkan di banyak kampus Universitas Islam Negeri (UIN) dan Perguruan Tinggi Keislaman lainnya di Indonesia. Untuk mejadikan contoh, dapatlah disebutkan di sini yang tengah gencar diupayakan di kampus UIN Sunan Kalijaga di Yogyakarta mengenai interkoneksi ini, seperti dalam karya Prof. Syamsul Anwar⁷⁴ tentang studi hadits dan

74 Lihat Syamsul Anwar, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011

astronomi, serta buku Dr. Sahiron Syamsuddin⁷⁵ tentang studi ulumul Qur'an dan hermeneutika.

Hal yang yang perlu mendapat perhatian pula dalam penggunaan *multi approach* ini adalah keadaan yang berlaku dalam penyelesaian kasus *darurat*. Secara istilah keilmuan, lema *dharūrāh*, secara lesikal, berarti kebutuhan (mendesak), bentuk jamak dari kata tersebut adalah *dharūrāt* yang berarti kesulitan (*masyaqqah*) yang sukar dihindari.⁷⁶ Sedangkan dalam terminologi juris, *dhrūrāh* adalah keadaan sulit yang dihadapi manusia yang dapat mengancam agama, jiwa, akal, keturunan, harta dan kehormatannya (perkara *dharūriyyāt*) sehingga dibolehkan baginya (konsumsi) hal yang diharamkan; meninggalkan kewajiban atau bahkan mengundur waktunya guna menghindari terjadi kemudaratan lebih besar bagi dirinya dalam koridor yang dibenarkan secara syariat.⁷⁷

Untuk memfungsikan kondisi darurat yang mendapat pembenaran secara syariat, maka mesti diperhatikan hal-hal berikut sebagai rambu (*dhawābith*) dari pemberlakuan kondisi darurat, antara lain:

pertama, keadaan darurat yang dimaksud benar-benar dihadapi dalam waktu sekarang serta mengancam salah satu dari lima perkara *dharūriyyāt*: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta;

kedua, kondisi darurat itu memaksakan hukum yang bertentangan dengan syariat sebagai satu-satunya jalan keluar;

ketiga, keadaan darurat itu menjadi sandaran guna menghindari cedera jiwa dan anggota tubuh;

keempat, terpaksa dalam kondisi darurat tidak berarti

75 Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017

76 Muhammad Murtadha Zubaidi, *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*, Kuwait: Wizarah l'Iam, 1972, 3/249

77 Wahbah Zuhaily, *Nadzariyyat Dharurat Syar'iyyah...*, hlm. 65

menghalalkan prinsip-prinsip asasi syariat yang berkaitan dengan hak orang lain, keadilan, penunaian amanah, menghindari kemudharatan yang lebih besar serta menjaga prinsip agama dan akidah. Maka dari sini segala bentuk perilaku zina, kafir dan *ghasab* tidak dibenarkan dalam bentuk apapun, sekalipun darurat, sebab semua bentuk perilaku itu tergolong *mafsadah* yang menyalahi prinsip syariat; serta

kelima, sesuatu yang dikonsumsi dalam keadaan darurat mestilah didasarkan pada ambang batas minimal atau yang sepantasnya untuk menjaga kelangsungan hidup (*survival*), sesuai dengan kaedah “keadaan darurat itu dipulangkan kepada kadar/tingkatannya (secara proporsional) (*al-dharūrāt tuqaddaru bi qadarihā*). Sedangkan dalil pembenaran keadaan darurat ini dipahami dari prinsip umum yang terkandung dalam Q. S. Al-An’am: 119 dan 145 serta Q. S. Al-Nahl: 115.⁷⁸

78 *Ibid.*, hlm. 67

BAB EMPAT

STUDI KASUS FIKIH

MUAMALAT KONTEMPORER

A. Kaedah Fikih Umum dalam Muamalat

Di antara persoalan kontemporer yang berkembang dan melesat cepat dalam beberapa dekade terakhir adalah permasalahan muamalat. Banyak permasalahan baru itu muncul yang menuntut tinjauan hukum Islam mengenai keabsahannya. Permasalahan muamalat ini sendiri berprinsip pada asas kemudahan, asalkan memenuhi kebutuhan manusia (*sadd hajat al-nas*), sehingga lebih dirasa luwes dan fleksibel dalam penerapan hukumnya. Selain itu, banyak pula perkembangan muamalat dan transaksinya itu yang muncul duluan dan berkembang pesat, baru kemudian ditanyakan tinjauan hukum fikihnya.

Persoalan fikih muamalat kontemporer itu beragam seperti hukum boleh tidaknya mengambil dan memanfaatkan dana yang dihasilkan dari bunga bank konvensional? Demikian pula halnya dalam persoalan muamalat lain seperti masalah hukum asuransi; hukum zakat dan pajak; hukum penyaluran zakat untuk pembangunan dan pemugaran masjid; hukum pengalihan harta wakaf; hukum wakaf tunai. Dalam jual beli, dikenal pula jenis baru seperti *bay' al-murabahah lil amir bi al-syira*⁷⁹ sebagaimana berlaku di perbankan syariah; juga jual beli *muzayadah* (lelang) serta jual beli *on-line* dan *letter of*

79 Lihat Sami Hasan Ahmad Mahmud, *Tathwir al-A'mal al-Mashrafiyyah bi Ma Yattafiqu wa al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Cairo: Maktabah Dar al-Turats, 1991

credit (L/C). Ada pula praktik dan transaksi perbankan syariah kontemporer seperti transaksi *mudharabah*, *musyarakah* dan *al-qardh al-hasan* yang mengalami modifikasi, juga dikenal dalam bahasan fikih klasik.

Dalam penyelesaian berbagai kasus kontemporer di bidang muamalat tersebut, perlu diperhatikan bersama sejumlah kaedah fikih umum dalam muamalat berikut, guna menghasilkan hukum fikih yang lebih membawa keadilan dan kemaslahatan. Adapun kaedah utama fikih muamalat tersebut sebagai berikut:

الأصل في العبادة الحظر إلا ما دل الدليل على إباحته. والأصل في المعاملة الإباحة إلا ما دل الدليل على تحريمه

"Hukum dasar dalam ibadah adalah haram, kecuali ada dalil yang membolehkannya. Sebaliknya hukum dasar dalam muamalah adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya."

Kaedah ini merupakan kaedah yang sangat umum dalam perkara muamalat, di mana semua akad pada dasarnya boleh, kecuali bila dijumpai kemudian dalil yang kuat yang dengan terang-benderang melarang transaksi tersebut.

Berikutnya adalah kaedah:

العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني

"Yang dilihat dalam akad-akad itu adalah maqashid (tujuannya) dan makna (hakikat dan substansinya), bukan pada bentuk formalnya."

Melalui kaedah ini, mestilah dipahami bahwa segala sesuatu bergantung kepada maksud atau tujuannya. Dengan kata lain, jika dalam satu transaksi, mesti dibedakan antara akad formalistik dan substantif (*maqashid*). Dari sini, aspek lahiriah menjadi penentu sahnya akad, sementara niat/maksud dari pelakunya merupakan aspek batiniah. Karenanya

menurut pandangan madzhab, seperti Syafi'iyyah dan Hanafiah: "suatu akad itu menjadi sah atau rusak berdasar lahiriahnya. Tapi, jika tujuan dari akad itu mengarah kepada yang terlarang, maka itu menjadi haram. Sementara jika tujuan dari akad itu mengarah kepada yang *masyru'* (legal), maka itu boleh dan sah".

Kaedah berikutnya adalah:

تحريم أكل أموال الناس بالباطل

"Diharamkan makan harta orang lain secara batil."

Di antara praktik batil yang dilarang secara syariat adalah: *riba*, *gharar*, *maysir*, monopoli (*ihtikar*), transaksi perdagangan yang tidak sesuai dengan nilai syariat, dll. Penjelasan mengenai bagian ini akan dihadirkan pada bagian berikut dari Bab Empat ini tentang bahaya "MaghRib".

Selanjutnya kaedah berikutnya:

لا ضرر و لا ضرار

"Tidak boleh membahayakan (diri sendiri) dan tidak membahayakan (orang lain)."

Kaedah ini merupakan kaedah umum fikih yang mencerminkan keadilan hukum syariat yang dengan tegas melarang segala bentuk kemudaratatan dan kecurangan. Makanya dalam muamalat dikenal pula kaedah "segala (akad) yang mengandung ketidakjelasan sehingga dapat membawa kepada perselisihan, maka ia dapat merusak akad" (*kullu jahalah tufdhiy ila al-munaza'ah fa hiya mufsidah li al-'aqdi*).

Kaedah selanjutnya adalah:

التخفيف والتيسير لا التشديد والتعسير

"Memperingan dan mempermudah, bukan memperberat atau mempersulit."

Kaedah ini berpulang pada pesan firman Allah (Q.S. Al-

Baqarah: 185 dan Q.S. Al-Hajj: 78) serta beberapa hadits Nabi Muhammad Saw. yang menghendaki kepada memudahkan dan menebar kegembiraan serta kebahagiaan dalam praktik beragama. Kaedah ini secara aplikatif, bisa didapati dalam hal *rukhsah* (keringanan yang dibenarkan dalam agama); tidak mempersempit hal yang diperselisihkan; bila pun kemudian menjadi sempit, maka mesti diberi kelonggaran dan keleluasaan.

Berikutnya kaedah:

رعاية الضرورات والحاجات

“Memperhatikan keterpaksaan dan kebutuhan.”

Kaedah ini berkaitan dengan mesti menjaga dan memelihara perkara yang menjadi *dharuriyat* (asasi) dalam hidup seperti agama, nyawa, akal, keturunan dan harta. Perlu diperhatikan pula hal yang berkenaan dengan kebutuhan (*hajjiyyat*) seperti kebolehan akad *ijarah* (sewa-menyewa) atas manfaat yang *ma’dum* (hanya terwujud setelah akad); *ju’alah* (royalti) serta jual-beli *wafa’*.

Kaedah selanjutnya adalah:

مراعاة العادات والأعراف فيما لا يخالف الشرع

“Memperhatikan tradisi dan kebiasaan masyarakat (‘urf) yang tidak menyalahi syariat.”

Kaedah ini sangat penting, sebab syariat juga menimbang dan mengakomodir kearifan lokal yang baik dan telah tumbuh lama di suatu masyarakat, asalkan tidak bertentangan dengan nilai-nilai syariat. Yang sering dijadikan dalil pembenar untuk kaedah ini adalah: “segala hal yang dianggap baik (oleh orang Muslim), tentulah baik (pula) di sisi Allah.”

Untuk keberakuan kaedah ini, perlu diperhatikan pula beberapa syarat berikut:

- 1) 'Urf tidak bertentangan dengan *nash* syariat;
- 2) 'Urf mengandung kemaslahatan;
- 3) 'Urf berlaku pada orang banyak;
- 4) 'Urf telah duluan tumbuh dan berkembang pada masa itu;
- 5) 'Urf tidak bertentangan dengan syarat yang dibuat dalam transaksi.

Di antara beberapa praktik 'urf yang dibenarkan adalah seperti: adanya garansi dalam pembelian barang elektronik; jual beli *mu'athah* (seperti di super market); memproteksi setiap pembiayaan dengan asuransi syariah, dll.

B. Karakteristik Fikih Kontemporer dalam Muamalat

Sebagai bagian dari pembahasan fikih, kajian muamalat lebih menekankan penelaahan mengenai hukum Islam dalam hubungan antara manusia dengan sesamanya. Sesuai asal-usul kata, *mu'amalat* terambil dari akar kata *'āmala* yang berarti saling berbuat atau melakukan secara timbal balik. Bila kata *mu'amalat* ini dikaitkan dengan kata fikih, maka secara sederhana dapatlah dipahami sebagai aturan hukum Islam yang mengatur hubungan seorang manusia dengan lainnya dalam pergaulan hidup di dunia (*ḥablun min al-nās*). Fikih muamalat ini merupakan imbalan dari fikih ibadah yang mengatur hubungan seorang manusia mukallaf dengan Allah Sang Pencipta (*ḥablun min Allah*).

Terkait persoalan muamalat, syariat Islam tidaklah merincikan setiap detail persoalan tersebut layaknya dalam masalah ibadah, sebab muamalat sangat mungkin berkembang dan berubah seiring inovasi, kebutuhan dan permintaan serta perkembangan zaman. Namun syariat Islam telah menetapkan prinsip-prinsip umum yang harus dipatuhi dan dipenuhi dalam bertransaksi muamalat agar terhindar dari praktik perdagangan dan atau transaksi muamalat

lainnya yang dilarang secara hukum syariat. Sebagai contoh sederhana yang dapat diberikan di sini adalah: hendaknya dalam setiap transaksi perdagangan atau jual beli haruslah terpenuhi unsur kesalingrelaan antardua belah pihak yang bertransaksi (*'an-tarādhin*) sebagaimana termaktub dalam ayat Q.S. An-Nisa': 29, sehingga kesepakatan yang dicapai bukan karena unsur paksaan dari luar ataupun penipuan yang menyebabkan kerugian dan penipuan bagi salah satu pihak yang bertransaksi.

Kajian mengenai fikih muamalat dalam pelbagai buku dan kitab fikih biasanya dimulai dengan bahasan mengenai harta dalam Islam. Hal ini dapatlah dimaklumi mengingat kecenderungan manusia kepada harta demikian besar dan karena harta, galibnya kerap menimbulkan persengketaan antarsesama manusia. Dari itu, persoalan mengenai harta mestilah diatur menurut hukum Islam agar dapat menimbulkan kestabilan dalam pergaulan hidup antar sesama manusia serta mewujudkan kemaslahatan, baik dari sisi cara memperoleh harta maupun kehalalan jenis harta yang didapatnya. Di samping itu, penggunaan harta juga dapat bernilai ibadah bila digunakan sesuai kehendak Allah yang berkenaan dengan harta tersebut.

Pembahasan tentang harta biasanya memaparkan dua sisi: pemilikan dan pemanfaatannya. Dari sisi pemilikan, harta yang secara sederhana mengandung arti sesuatu yang dapat dimiliki, merupakan salah satu sendi bagi kehidupan manusia di dunia. Karena tanpa harta, secara khususnya makanan, manusia tidak akan dapat bertahan hidup. Karenanya pula, Allah Swt. sebagai Pencipta dan Pemilik mutlak harta sebenarnya (Q. S. Ali Imran: 109) menyuruh manusia untuk memperolehnya, memilikinya dan memanfaatkannya bagi kehidupan manusia sekaligus menjadi sarana ibadah kepada Allah.

Dari segi bentuknya, harta dapat berwujud bukan

materi seperti hak-hak manusia dan dapat pula berwujud materi. Harta yang berwujud materi ini dapat diklasifikasikan lagi menjadi harta yang bergerak dan harta yang tidak bergerak. Selanjutnya manusia dituntut untuk bertebaran dan berusaha di permukaan bumi untuk mencari karunia Allah serta memperoleh harta tersebut (Q. S. Al-Jumu'ah: 10). Manakala manusia telah mendapatkannya, maka manusia berhak memiliki dan memanfaatkan harta tersebut sesuai dengan yang diridhai oleh Allah. Dari sini, harta yang didapat untuk dimiliki dan dimanfaatkan oleh manusia pada dasarnya terikat dengan dua syarat.⁸⁰

Pertama: harta itu adalah harta yang baik (*thayyib*), dalam arti baik zat dan materinya, tidak merusak diri sendiri dan tidak merusak orang lain (sesuai kaidah fikih bahwa kemudharatan itu mesti dihilangkan, serta kemudharatan tidak boleh membahayakan (diri sendiri) serta tidak boleh membahayakan orang lain (*al-dharar yuzāl* dan *lā dharara wa lā dhirāra*). Tentang kriteria pertama ini dapatlah dirujuk dalam firman Allah Surat Al-A'raf ayat 157:

وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ

"Dan (Dia) menghalalkan bagi mereka yang baik-baik dan mengharamkan atas mereka yang buruk-buruk".

Pengertian harta yang baik (*thayyib*) dapatlah juga dipahami sebagai sesuatu yang tidak buruk, yang dilarang oleh Allah untuk memakan dan memperolehnya. Secara spesifik Allah menyebutkan beberapa contoh *khabaits* (harta yang buruk) yang dilarang bagi manusia untuk memiliki dan memakannya, seperti bangkai, darah, daging babi, daging hewan yang disembelih atas nama selain Allah, dll. (Q. S. Al-Maidah: 3). Sementara hadits Nabi menguatkan pula contoh *khabaits* lainnya seperti binatang buas yang bertaring dan burung yang mencakar sebagai kategori yang tidak baik dan

80 Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2003, hlm. 177-181

haram dimakan.

Kedua: Harta itu diperoleh secara halal dalam artian tidak diperoleh secara bathil misalkan dengan mengambil hak-hak orang lain secara semena-mena (*aklu amwal al-naas bil bathil*) ataupun suatu transaksi muamalat yang didapat tanpa adanya kesalingrelaan antara dua belah pihak yang beraqad. Dalam beberapa ayat Al-Qur'an, Allah melarang manusia untuk memakan dan memperoleh harta secara batil di antaranya dalam Q. S. An-Nisa': 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu secara bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan rela suka sama suka."

Selanjutnya, harta yang telah diperoleh secara halal dan thayyib itu mestilah benar-benar dimanfaatkan untuk menunjang kehidupan manusia. Terkait pemanfaatan harta ini, terdapat beberapa petunjuk dari Allah tentang penggunaan harta sebagai berikut:⁸¹

Pertama: harta itu digunakan untuk kepentingan dan kebutuhan hidup manusia. Dari sini, maka syariat Islam melarang manusia untuk berlaku *isrāf*, yaitu berlebihan dalam menggunakan harta melampaui ukuran yang patut di luar hal yang menjadi kebutuhannya, meskipun untuk kepentingan hidupnya sendiri (Q. S. Al-A'raaf: 31). Sebagaimana syariat Islam juga melarang manusia untuk berlaku *tabdzir* atau boros dalam artian menghambur-hamburkan harta dalam hal sesuatu yang tidak bermanfaat atau tidak dibutuhkannya untuk kepentingan lain (Q. S. Al-Isra': 26-27).

Kedua: harta itu digunakan untuk memenuhi kewajibannya terhadap Allah, baik berupa kewajiban agama

81 *Ibid.*, hlm. 184-187

seperti membayar zakat atau nazar maupun kewajiban keluarga berupa memberikan nafkah.

Ketiga: harta itu dimanfaatkan bagi kepentingan sosial guna menciptakan keseimbangan sosial (*social equilibrium*) antara kalangan yang berpunya dan kaum papa melalui berbagai media seperti zakat, infak dan sedekah.

Sebagaimana halnya pemanfaatan harta, hukum syariat Islam juga telah menggariskan larangan penggunaan harta yang diperoleh dengan cara-cara berikut: *pertama*, Islam melarang penimbunan (*ihthikar*) dengan menimbun secara spekulatif barang kebutuhan dalam harga murah dan stabil untuk kemudian memonopoli dengan menjual dalam harga yang lebih tinggi di saat terjadi kelangkaan. *Kedua*, Islam juga melarang praktik penumpukan barang (*iddikhar*) untuk kepentingan sendiri sewaktu terjadi kelangkaan ketersediaan pangan dan bahan makanan.

Sejalan dengan semangat larangan menimbun dan menumpuk harta yang menjadi kebutuhan manusia di saat langka, syariat Islam juga sangat menganjurkan manusia untuk tidak mendiamkan harta, namun terus bekerja dan berusaha untuk mengembangkan hartanya dengan menggunakan skema akad-akad muamalat yang dibenarkan dalam Islam agar terjadi sirkulasi dan perputaran ekonomi, termasuk di dalamnya mengelola dan memanfaatkan lahan tidur. Dalam bahasan fikih muamalat, menghidupkan lahan tidur itu menjadi bahasan tersendiri dalam sub judul *ihyaul mawāt*.

Setelah pembahasan mengenai harta dalam Islam dilalui, kajian fikih muamalat selanjutnya melangkah ke berbagai macam transaksi dalam fikih muamalat yang biasanya dimulai dengan bahasan mengenai jual-beli (*bay'*); hutang-piutang (*qardh*); sewa-menyewa dan upah-mengupah (*ijarah*); pinjam-meminjam (*'ariyah*); penitipan (*wadi'ah*); gadai (*rahn*); perwakilan (*wakalah*); penanggungan (*kafalah*);

pengalihan hutang (*hawwalah*); upah komisi (*ju'alah*); perkongsian (*syirkah*) dengan segala bentuknya seperti *musyarakah*, *mudharabah*, *musaqah*, *muzara'ah*; hadiah dan hibah; wakaf; wasiat; menghidupkan lahan tidur (*ihya'ul mawāt*).

Lazimnya dalam setiap *item* bahasan macam-macam transaksi muamalat tersebut akan dimulai dengan pengertian masing-masing transaksi secara etimologi dan terminologi (istilah); dalil atau landasan syariat yang membolehkannya baik berupa ayat Al-Qur'an maupun hadits; lalu melangkah ke pembahasan mengenai rukun dan syarat yang harus terpenuhi agar dibolehkan dan disahkannya transaksi muamalat tersebut; selanjutnya tentang larangan yang mesti dihindari; hal-hal yang dapat membatalkan transaksi; serta hikmah dari pensyariaan transaksi tersebut.

Karena pembahasan yang seragam, dalam pelbagai buku dan kitab fikih, hampir tidak didapati perbedaan yang mencolok dalam susunan penulisan fikih muamalat seperti di atas, kecuali hanya dalam penjelasan pendapat hukumnya. Sebagian buku fikih menggunakan pendekatan yang berdasarkan dalil-dalil bersumberkan Qur'an dan Sunnah langsung serta berusaha sebisa mungkin menghindari kajian perbedaan pendapat dan pandangan madhazab seperti yang dituliskan Sayyid Sabiq dalam bukunya, *Fiqh Sunnah*. Sebagian yang lain juga dengan menghadirkan dalil-dalil bersumberkan Al-Qur'an dan Sunnah dalam setiap bahasan fikih muamalatnya, hanya saja ditambahkan dengan bahasan mengenai keragaman pandangan madhazab fiqh dan *ikhtilaf* di dalamnya sebagaimana terdapat dalam buku Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuhu*⁸². Sebagai contoh yang dapat disebutkan di sini adalah perbedaan pendapat madhazab fikih dalam menjelaskan unsur yang menjadi rukun

82 Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul yang sama, "Fiqh Islam Wa Adillatuhu" tebitan Gema Insani Press, Jakarta.

dan syarat tertentu dalam suatu transaksi muamalat. Bagi kalangan Juhum ulama (minus Hanafiyah), rukun dalam transaksi muamalat lazimnya terdiri dari empat elemen, yaitu: dua pihak yang melakukan transaksi (*al-'aaqidayn*), objek yang ditransaksikan (*ma'qud 'alayhi*) serta *shighat* (*ijab qabul*). Sedangkan kalangan madzhab Hanafiyah (pengikut Abu Hanifah) hanya memasukkan unsur *shighat* (*ijab qabul*) sebagai rukun dalam transaksi (*aqad muamalat*), sementara tiga hal lainnya digolongkan ke dalam syarat. Perbedaan pengklasifikasian ini tidak bisa dilepaskan dari perbedaan pemahaman ulama madzhab fikih dalam mendefinisikan pengertian dari “rukun” dan “syarat” itu sendiri. Bagi kalangan madzhab Hanafiyah, rukun adalah esensi dan substansi dari keberlangsungan suatu transaksi yang direpresentasikan melalui *shighat* (*ijab qabul*). Sedangkan tiga hal lainnya digolongkan sebagai syarat yang merupakan unsur yang berada di luar (*outside*) inti transaksi tersebut.

Mengingat fikih muamalat menyangkut kebutuhan antar manusia, maka inovasi dan kreasi sangat dianjurkan untuk dikembangkan, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Di antara prinsip syariah adalah melarang transaksi muamalat yang mengandung unsur “MaGhRib” (*maysir*/spekulatif, *gharar* dan *riba*). Karena inovasi dan kreasi pengembangan praktik muamalat ini sangat dianjurkan, maka segala persoalan muamalat pada dasarnya adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya (*al-ashl fi al-mu'amalah al-ibahah, illa ma dalla al-dalil 'ala tahrimihi*). Karenanya pula, dalil-dalil dalam persoalan muamalat lebih mudah dinalar secara rasio (*ta'aqquliy/ma'qulat al-ma'na*).

Berbeda halnya dengan persoalan ibadah yang hukum dasarnya adalah haram, kecuali ada dalil yang membolehkannya. Karena itu pula, dalam persoalan ibadah tidak boleh masuk unsur-unsur baru, baik ditambah ataupun direkayasa, jika tidak didapati contohnya dari Sunnah

Rasulullah Saw. sejalan dengan kaidah umum bahwa dalam persoalan ibadah hukum dasarnya adalah haram, kecuali ada dalil yang membolehkannya (*al-ashl fi al-'ibadah al-hathr, illa mā dalla al-dalil 'ala 'ibahatihi*). Karenanya pula, dalil-dalil dalam persoalan ibadah amat sukar untuk dinalar secara rasio, sebab penerimaan kita dalam perkara ibadah lebih bersifat ketundukan kepada hukum dan aturan Allah yang bernilai ibadah sebagai penerimaan yang tanpa *reserve* (*ta'abbudiy / ghairu ma'qulat al-ma'na*) seperti dalam masalah wudhuk dengan air yang mengenai empat anggota tubuh dan tayammum dengan tanah yang suci yang hanya mengenai dua anggota tubuh saja.

Sebagai wujud kreasi dan inovasi yang dihargai dalam fikih muamalat adalah perkembangan pesat yang dirasakan saat ini dalam masalah ekonomi. Sebagai contoh kecil yang dapat diberi di sini adalah: jika dahulu sistem pembayaran berbelanja dalam transaksi jual beli mulanya hanya mengenal sistem barter; kemudian berganti dengan uang dinar (emas) dan dirham (perak); lalu uang kwartal (uang kertas dan logam), maka kemudian dikenal sistem pembayaran dengan menggunakan kartu kredit (*credit card*) yang sama sekali tidak memiliki deposit uang di dalamnya. Hanyasaja antara pemakai kartu dan perusahaan penerbit kartu kredit itu telah terbangun kesalingpercayaan bahwa si pemakai kartu akan melunasi segala transaksi yang dilakukannya melalui kartu kredit pada bulan berikutnya. Hukum transaksi seperti ini mesti dipulangkan ke dalam tinjauan hukum Islam dalam bidang muamalat: apakah kartu kredit itu boleh dipulangkan kepada akad penanggungan (*kafalah*); hutang (*qardh*) ataukah pengalihan hutang (*hawwalah*)?

Perkembangan pesat itu tidak saja terjadi dalam hal media transaksi, namun juga meluas ke model jual-beli. Jika dalam pemahaman klasik dan tradisional mengharuskan terpenuhinya rukun jual-beli agar suatu transaksi jual-beli itu

menjadi sah: di mana terdapat penjual, pembeli, barang yang dijual dan alat untuk membayarnya (*ma'qud 'alayh*) serta ijab qabul; maka berkat kemajuan teknologi pada masa modern telah memungkinkan perbelanjaan dan jual-beli secara *on-line*. Dalam hal jual-beli *on-line* yang kemudian lebih dikenal dengan *e-commerce*, sama sekali tidak terpenuhi syarat dan rukun layaknya pemahaman fikih klasik di atas, di mana *deal* dan kesepakatan jual-beli berlangsung di dunia maya. Selintas praktik *e-commerce* itu memiliki kemiripan dengan jual beli pesanan (*bay' al-salam*) yang pada mulanya digolongkan ke dalam jual beli yang tidak ada objeknya (*bay' al-ma'dūm*), namun kemudian *bay' al-salam* mendapatkan legitimasi hukum kebolehan dari hadits Rasulullah asalkan praktik *bay' al-salam* itu disepakati dalam spesifikasi yang jelas, takaran yang jelas, timbangan yang jelas dan tempo waktu yang jelas sehingga terhindar dari penipuan dan *gharar* bagi salah satu pihak yang bertransaksi sebagaimana bunyi hadits Rasulullah Saw. berikut:

من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم وإلى أجل معلوم⁸³

"Barangsiapa yang berjual beli sesuatu secara salam, hendaklah ia melakukannya dengan takaran yang jelas, timbangan yang jelas dan dalam tempo yang jelas."

Di sini, kajian dan tinjauan fikih muamalat menemukan signifikansinya dalam menguraikan tinjauan hukum tentang kebolehan praktik *e-commerce* tersebut dari sisi hukum Islam.

Sementara pengertian bahwa persoalan muamalat adalah sesuatu yang mudah dan dapat dinalar secara rasio (*ta'aqquliy / ma'qulat al-ma'na*), sebab dalil-dalil hukum dalam persoalan fikih muamalat lebih banyak memuat prinsip-prinsip umum syariah serta hal-hal yang mesti

83 Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Bab al-Salam fi Kaylin Ma'lum (Jual Beli Salam dalam Takaran yang Jelas), hadits no. 2151; Muslim, *Shahih Muslim*, Kitab al-Musaqah (Penyiraman), hadits no. 3111

dihindari dalam bertransaksi. Berbeda halnya dengan dalil hukum dalam perkara ibadah yang lebih *fix* (tetap) dan kaku, persoalan muamalat lebih lentur dan fleksibel dipahami selama terpenuhi kebutuhan dan kemaslahatan manusia serta selama terhindar dari prinsip-prinsip yang bertentangan dengan syariat Islam.

Secara umum, syariat Islam telah menetapkan prinsip-prinsip kebolehan semua transaksi muamalat asalkan mewujudkan kemaslahatan dan merupakan kebutuhan bagi manusia. Yang menjadi kata kunci dalam perkara muamalat di sini adalah *ta'awun* (saling tolong-menolong) serta kebaikan (*mashlahat*) bagi manusia sebagaimana termaktub dalam Q. S Al-Maidah: 2. Namun dalam menjalankan prinsip-prinsip kebolehan itu, perlu diperhatikan pula larangan transaksi muamalat dalam syariat yang meliputi tiga kategori berikut⁸⁴:

- 1) Melingkupi zat atau barang terlarang untuk ditransaksikan (seperti memperdagangkan daging babi, dll.);
- 2) Meliputi semua objek usaha atau objek dagang yang terlarang (seperti praktik perdagangan minuman keras, dll.);
- 3) Melingkupi cara-cara dagang atau jual beli yang terlarang (mengandung unsur-unsur terlarang/ MaGhRib).

Untuk kategori pertama dan kedua dalam bentuk muamalat di atas dapatlah dengan mudah dipahami, sebab yang menjadi komoditi ataupun objek muamalat merupakan sesuatu yang memang terlarang dalam hukum Islam. Sungguhpun transaksi perdagangan atas jenis komoditi haram dan terlarang ini terpenuhi rukun dan syaratnya,

84 Hamzah Ya'qub, *Kode Etik Dagang Menurut Islam (Pola Pembinaan Hidup dalam Berekonomi)*, cet. 1, Bandung: Diponegoro, 1984, hlm. 111

sehingga dihukum secara sah menurut hukum agama. Namun dikarenakan benda yang diperjualbelikan tersebut merupakan sesuatu yang terlarang, maka praktik tersebutpun menjadi haram dengan sendirinya.

Persoalan larangan syariat Islam dalam transaksi muamalat banyak terjadi dalam kategori ketiga, di mana sering melibatkan ketidakpastian (*uncertainty*) dan kekaburan. Kurangnya informasi tentang segala sesuatu selama proses transaksi akan mendatangkan keragu-raguan dan ketidakpastian, dan karenanya hal ini akan menghilangkan keberkahan dan keadilan dalam praktik transaksi tersebut.

Transaksi muamalat yang mengandung unsur kesamaran informasi dan penipuan (*gharar*) akan menyebabkan spekulasi yang bersifat untung-untungan (*maysir*). Karenanya syariat Islam melarang beberapa bentuk muamalat yang pernah berkembang di masa Jahiliyyah, seperti muamalat dalam hal larangan Rasulullah Saw. atas jual beli dengan lemparan batu (*bay' al-hushāt*); menjual buah-buahan yang masih di pohonnya hingga masak (*bay' al-gharar*); larangan jual beli barang yang objeknya masih dalam benih jantan sebelum dikawinkan dengan betina (*bay' al-mulāqih*); larangan jual beli pura-pura menawar dengan harga yang lebih tinggi untuk mengelabui pembeli lainnya (*bay' al-najasy*); larangan jual beli dengan mencegat penjual di jalanan sebelum tiba di pasar sehingga si penjual tidak mengetahui harga pasaran (*talaqqi al-rukbān*), dll. Larangan berlaku *gharar* dalam tindakan itu disebutkan dalam sebuah hadits Nabi sebagai berikut:

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة وعن بيع الغرر
(رواه مسلم)⁸⁵

“Nabi Saw melarang dari jual beli melalui pelemparan batu (*bay' al-hushāt*) dan jual beli penipuan (*bay' al-gharar*)”. (H. R. Muslim)

85 Lihat Imam Nawawi, *Syarh Sahih Muslim*, Beirut: Dar el-Fikr, 1995, Kitab al-Buyu' (Jual Beli), hadits no. 1513

Dari penjelasan ini dapatlah dipahami kemudian kenapa pada awalnya praktik jual beli pesanan (*bay' al-salam*) lebih mencirikan kepada bentuk jual beli yang tidak ada objeknya (*bay' al-ma'dūm*) sehingga Nabi pun pernah melarang dalam sebuah hadits:

لا تبع ما ليس عندك⁸⁶

"Janganlah kamu memperjualbelikan sesuatu yang tidak ada padamu." (HR. Turmudzi)

Namun larangan hadits nabi riwayat Turmudzi di atas, lebih dimaksudkan kepada jual beli sesuatu yang bukan dalam tanggungan dan tidak bisa dijelaskan kriteria-kriterianya. Sementara *bay' al-salam* menjadi boleh, asalkan praktik *bay' al-salam* itu disepakati dalam spesifikasi yang jelas, takaran yang jelas, timbangan yang jelas dan tempo waktu yang jelas sehingga terhindar dari penipuan dan *gharar* bagi salah satu pihak yang bertransaksi.

Berangkat dari sini, dapatlah disimpulkan pula bahwa di antara hikmah diperbolehkan transaksi *as-salam* adalah untuk kepentingan mereka yang sedang membutuhkan, atau mereka yang sedang ditimpa kebangkrutan sehingga transaksi seperti ini sering disebut juga *bay' al-mahawij* (transaksi mereka yang sedang membutuhkan).

Transaksi seperti ini sangat menguntungkan kedua belah pihak (penjual dan pembeli), di mana misalnya pihak pertama yang tidak mempunyai uang tunai namun memiliki kemampuan untuk memproduksi barang-barang atau penghasilan bumi dalam jumlah yang cukup besar di masa mendatang, maka dalam kondisi seperti ini ia boleh mendapatkan uang tunai, dan dalam jangka waktu tertentu ia menyerahkan barang yang disepakati bersama kepada pembeli. Transaksi seperti ini, tentunya merupakan pemicu

86 At-Turmudzi, *Sunan At-Turmudzi*, Beirut: Dar Ihya' el-Turats el-'Arabiyy, t.t., 3/534

adanya daya produksi di berbagai bidang terutama bidang pertanian dan industri. Di lain sisi dapat mengatasi problem *menumpuk*, atau *minimnya ketersediaan barang*.

Bagi pembeli ia mendapatkan keuntungan dua kali, *pertama* ia dapat menginvestasikan harta yang selama ini sedang atau tidak berputar (sebab di dalam Islam dilarang “mendiamkan harta”), untuk kemudian dibelikan barang yang akan diambilnya pada saat yang ia inginkan dengan harga di bawah standar saat pembelian barang tersebut. *Kedua*, saat ia mencairkan uang kembali, di mana ia bisa menjual barang yang diterimanya dengan sistem jual-beli seperti biasa, yang tentunya dengan harga penjualan standar saat itu. Dengan demikian ia mendapatkan keuntungan *double*.

Kesimpulan yang dapat dikemukakan di sini, bahwa praktik jual beli pesanan (*bay' al-salam*) yang pada awalnya lebih mencirikan kepada bentuk jual beli yang tidak ada objeknya (*bay' al-ma'dūm*) menjadi boleh karena demi memudahkan kebutuhan manusia dan mewujudkan kemasalahatan manusia sesamanya asalkan praktik *bay' al-salam* itu disepakati dalam spesifikasi yang jelas, takaran yang jelas, timbangan yang jelas dan tempo waktu yang jelas sehingga terhindar dari penipuan dan *gharar* bagi salah satu pihak yang bertransaksi. Di sini, kian menandakan betapa lentur dan fleksibelnya persoalan muamalat dalam fikih Islam selama terhindar dari hal-hal terlarang dan yang diharamkan.

Perlu ditambahkan pula di sini, bahwa fleksibilitas hukum fikih mengenai transaksi muamalat kontemporer yang cenderung lebih lentur dan memudahkan—sekalipun transaksi itu sama sekali baru dan tidak dikenal sebelumnya—tidak lain disebabkan karena prinsip muamalat itu sendiri yang menghendaki kepada kemudahan, selama dapat menutupi serta memenuhi kebutuhan hidup manusia (*sadd hājat al-nās*), sehingga dalam banyak putusan hukum fikih kontemporer mengenai masalah muamalat, cenderung

banyak *membolehkan* dan *memudahkan*, asalkan dalam praktiknya selamat dan terjaga dari unsur *riba*, *maysir* dan *gharar*.

Selanjutnya, jika dalam suatu transaksi muamalat mengandung unsur *gharar*, maka akan memunculkan bahaya lain berikutnya, berupa *tadlis* (*unknown to one party*) di mana terjadi ketidakberimbangan informasi secara simetris (*asymmetric information*) antara dua belah pihak yang terlibat dalam transaksi sehingga dapat menimbulkan kecurangan dan penipuan akibat salah satu pihak tidak mengetahui adanya informasi secara tepat. Pada gilirannya, kondisi ketidakberimbangan informasi secara simetris (*asymmetric information*) antara kedua belah pihak yang bertransaksi akan melanggar prinsip kerelaan (*al-taradhiy*).

Dalam tataran praktis, perilaku *tadlis* dapat berlaku dalam empat kategori berikut: kuantitas, kualitas, harga dan waktu penyerahan.

Tadlis secara kuantitas dapat terjadi karena adanya pedagang yang mengurangi takaran atau timbangan atas barang yang dijualnya. Sementara *tadlis* secara kualitas terjadi dikarenakan adanya ketidakjujuran yang menyembunyikan cacat barang yang ditawarkan. Adapun *tadlis* yang dapat terjadi dalam kategori harga, adanya kenaikan harga barang yang melebihi harga pasar, di mana kenaikan tersebut tidak diketahui oleh pembeli atau disebut dengan *ghaban*. Akan halnya *tadlis* dilihat dari waktu penyerahan berkenaan dengan perjanjian atas sesuatu yang pada saat kontraknya memang dimilikinya, tetapi pihak tersebut mengetahui bahwa ia tidak sanggup untuk melaksanakan pekerjaan tersebut sesuai dengan kontraknya pada saat kontrak tersebut berakhir.⁸⁷

Selanjutnya yang termasuk ke dalam bentuk transaksi

87 Adiwarman Azwar Karim, *Bank Islam Analisa Fiqh dan Keuangan*, Cet. 1, Jakarta: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) Indonesia, 2003, hlm. 35

muamalat yang dilarang dalam Islam adalah transaksi yang berbentuk spekulasi sehingga mengandung unsur perjudian dan untung-untungan (*gambling*) yang melibatkan resiko ketidakpastian. Termasuk ke dalam praktik *maysir* adalah *qimar* (taruhan menang-kalah/namun taruhan ini berposisi sebagai subjek di mana pihak yang bertaruh saling mengadu kekuatan untuk menjadi pemenang). Demikian pula halnya bentuk *maysir* yang lain, seperti *murahanah* (taruhan menang-kalah/ namun pihak yang bertaruh di sini berposisi sebagai obyek atau penonton). Semua itu dilarang dalam Al-Qur'an dalam Surat Al-Maidah 90-91 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ. إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ
بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ
وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu beruntung. Dengan minuman keras dan judi itu, setan bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, dan menghalang-halangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan shalat. Maka tidakkah kamu mau berhenti?"

Bentuk transaksi muamalat yang dilarang lainnya adalah perdagangan yang melanggar prinsip *lā tadhlīmun wa lā tudhlamun* (tidak saling mendhalimi dan menganiaya). Praktik seperti ini tercermin antara lain pada: praktik rekayasa pasar berupa monopoli komoditi (*ihtikār*), *taghrir* dan *riba*.⁸⁸

Pada garis besarnya, segala permasalahan yang berhubungan dengan aktivitas muamalat dan perekonomian

merujuk pada prinsip-prinsip keadilan dan *fair play* serta mempertimbangkan nilai-nilai kegunaan dan kepentingan publik sehingga tidak menimbulkan kemudharatan dan kerugian bagi pelaku transaksi ekonomi.⁸⁹

Berangkat dari penjelasan di atas, teranglah bahwa segala persoalan muamalat dalam syariat Islam ternyata lebih lentur dan fleksibel, di mana syariat hanya menetapkan prinsip-prinsip umum yang harus dijaga dan ditaati agar terhindar dari praktik dan aktivitas yang dilarang secara hukum Islam. Di antara bentuk terlarang itu adalah praktik *maysir*, *gharar* dan *riba* atau lebih sering disingkat menjadi “MaGhRib”; serta perdagangan yang melanggar prinsip *lā tadhlimun wa lā tudhlamun* (tidak saling mendhalimi dan menganiaya) seperti praktik rekayasa pasar berupa monopoli komoditi (*ihtikār*).

Karena kelenturan dan fleksibilitas yang lebih dikedepankan, maka inovasi dan pengembangan segala bentuk transaksi muamalat menjadi sesuatu yang niscaya pula. Sebab permasalahan muamalat pada dasarnya adalah boleh, kecuali jika ditemukan dalil yang mengharamkannya (*al-ashl fi al-mu’amalat al-ibahah illa mā dalla al-dalil ‘ala tahrimihi*).

Demikian penjelasan dan pijakan dasar dalam melakukan transaksi perdagangan menurut tinjauan hukum syariat yang tujuan dasarnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup manusia. Pada gilirannya, hal ini berarti bahwa dengan menerapkan setiap aturan, etika dan norma tersebut akan menciptakan kebaikan dan kesejahteraan bersama bagi seluruh umat manusia.

89 Adiwaman Azwar Karim (ed.), *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, cet. 2, Jakarta: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) Indonesia, 2002, hlm. 7

C. Menjaga Rambu Muamalat: Bahaya “MaGhRib”

Di antara hal yang harus diperhatikan dengan saksama dalam pembahasan fikih kontemporer muamalat adalah, keselamatan setiap transaksi yang dilakukan dari berbagai bahaya *maysir*, *gharar* dan *riba*, yang sering disingkat menjadi “MaGhRib”. Berikut akan dijelaskan pengertian dan bentuk-bentuk rinci dari masing-masing larangan syariat dalam bermuamalat tersebut:

1) Pengertian *Gharar*

Bentuk larangan syariat yang pertama adalah larangan berlaku *gharar* yang dilarang dengan tegas dalam hadits Nabi Muhammad Saw, sebagaimana telah disebut di bagian sebelumnya. Kata *gharar* merupakan derivat dari kata *gharra-yaghirru-gharran-ghurūr* yang secara leksikal bermakna: menipu (*khada’a*). Kata *gharar* sendiri adalah bentuk kata sumber (*ism mashdar*) dari kata *taghrīr* yang berarti: bahaya (*khathr*) atau penipuan (*khid’ah*). Sedangkan pengertian terminologi, terdapat pembahasan yang beragam, sekalipun memiliki maksud dan tujuan sama. Dalam *al-Ta’rīfāt*, Al-Jurjāni (1009-1078 M.) mendefinisikan *gharar* sebagai:

الغرر هو ما يكون مجهول العاقبة لا يدري أ يكون أم لا⁹⁰

“*Gharar* adalah sesuatu yang tidak diketahui pasti apakah akan terjadi atau tidak.”

Sedangkan dalam terminologi Fukaha, *gharar* diartikan oleh Al-Kasani Al-Hanafi (1191 M.) sebagai:

الغرر هو الخطر الذي استوى فيه طرفا الوجود والعدم⁹¹

“*Gharar* adalah keadaan setara akan “ada” atau “tidak adanya” bahaya (*khathr*) pada tingkatan sangsi (*syakk*).”

90 Al-Jurjani, *al-Ta’rīfāt*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 164.

91 Alauddin Ahmad Al-Kasani, *Badā’i’u Shanāi’ fi Tartīb al-Syarāi’*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy, 1982), 5/263.

Sementara Ibrahim Ad-Dusuki Al-Miliki (1255-1296 M.) menakrifkan *gharar* sebagai:

الغرر هو ما يحتمل حصوله و عدم حصوله⁹²

"Gharar adalah keserbamungkinan (possibilities) sesuatu akan terjadi atau tidak terjadi sama sekali."

Sementara Imam Ar-Rafi'i Al-Syafi'i (1160-1226 M.) mengartikan *gharar* sebagai:

الغرر هو ما انطوى عن الشخص عاقبته⁹³

"Gharar adalah sesuatu yang urusannya tidak diketahui (mengenai sesuatu) dan tersembunyi akibatnya."

Sedangkan Abu Ya'la Al-Hanbali (990-1066 M.) mengartikan *gharar*:

الغرر هو ما تردد بين الأمرين ليس أحدهما أظهر⁹⁴

"Gharar adalah sesuatu yang disangsikan di antara dua perkara, yang satu tidak lebih mungkin dari yang lain."

Dari pelbagai definisi di atas, pengertian *gharar* yang dilarang secara syariat dapatlah dipahamkan karena mengandung ketidakjelasan, ketidakpastian (*uncertainty*). Karenanya kehadiran *gharar* dapat merusak transaksi dalam pandangan syariat. Dalam fikih sendiri, bentuk *gharar* ini bermacam-macam, di antaranya: *gharar fi al-wujud* (ketidakjelasan posisi akad); *gharar fi al-hushul* (ketidakjelasan ada tiadanya kompensasi); *gharar fi miqdar al-'iwadh* (ketidakjelasan nilai dan ukuran kompensasi); serta *gharar fi al-ajal* (ketidakjelasan tempo waktu).⁹⁵

92 Ahmad bin Arafah Ad-Dusuqi, *Hāsiyah ad-Dusūqī 'ala al-Syarh al-Kabīr*, (Cairo: Mathba'ah al-Bābi al-Halabī, t.t.), 25.

93 Muhammad Al-Rafi'i, *Fath al-'Azīz fī Syarh al-Wajīz*, (Cairo: Munīriah, t.t.), 8/127.

94 Musthafa bin Sa'ad bin Abdul Al-Suyuthiy, *Mathālib Ulin Nuhā*, Damascus: al-Maktab al-Islamiy, t.t., 3/25

95 Lihat Al-Shadiq Muhammad Amin Al-Dharir, *al-Gharar wa Atsaruhu*

Dalam kasus asuransi konvensional misalkan, *gharar* terjadi manakala kedua belah pihak (peserta asuransi selaku *tertanggung* dan perusahaan pengelola asuransi selaku *penanggung*) saling tidak mengetahui apa yang akan terjadi (apakah akan ada musibah sehingga muncul klaim ataukah tidak), sebab kontraknya dibuat berasaskan pengandaian (*ihtimal*) semata (*gharar fil wujūd*). Juga *gharar* pada asuransi konvensional dapat terjadi, pada besar kecilnya klaim yang didapat (mungkin lebih besar atau mungkin lebih kecil) ketimbang premi yang dibayarkan, tergantung pada besar kecilnya klaim serta frekwensi sedikit banyaknya klaim resiko yang ditanggung (*gharar fil hushūl* dan *gharar fī miqdār al-’iwadh*).⁹⁶

2) Pengertian *Maysir*

Secara bahasa, *maysir* artinya memperoleh sesuatu dengan sangat mudah tanpa kerja keras, karenanya *maysir* kerap pula diartikan sebagai sesuatu yang mengandung unsur judi (*gambling*). Pada beberapa literatur, istilah *maysir* disandingkan dengan *qimar* atau *game of chance* (untung-untungan). Dalam pengertian yang lebih luas, *maysir* dapat dipahami sebagai transaksi yang dilakukan oleh dua pihak untuk kepemilikan suatu benda atau jasa yang menguntungkan satu pihak dan merugikan pihak lain dengan cara mengaitkan transaksi tersebut dengan suatu tindakan atau kejadian tertentu. Pelarangan *maysir* dalam transaksi muamalah antar manusia disebutkan dengan jelas dalam Al-Qur’an (Al-Maidah: 90).

Jika ditilik kembali ke persoalan hukum asuransi

fi al-’Uqud, Beirut: Dar el-Jil, 1990

- 96 Lihat Muhammad Baltaji, *’Uqūd Ta’min min Wihāt al-Fiqh al-Islāmiy*, (Kuwait: Dār al-’Arūbah, 1982), hlm. 72. Lihat juga Husni Mubarrak, “Kontroversi Asuransi di Indonesia: Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial”, *Tsaqafah*, Vol. 12, No. 1, Mei 2016, hlm. 121

konvensional, dalam industri asuransi, adanya *maysir* (*gambling*) yang bersifat untung-untungan disebabkan adanya *gharar* sistem dan mekanisme pembayaran klaim. Dalam hal ini, unsur *gharar* menimbulkan *al-qimar* yang artinya sama dengan *maysir* (*gambling*/perjudian). Artinya, salah satu pihak untung, namun ada pula pihak lain yang dirugikan.

Dalam perkara asuransi konvensional, para pihak yang terlibat dalam transaksi asuransi, saling mengikatkan diri untuk membayar sejumlah uang (baik pembayaran premi dari peserta ataupun klaim dari perusahaan) atas suatu resiko yang belum terjadi dan belum pasti terjadi. Akibat lebih jauh, tidak diketahui secara pasti, mana yang lebih besar mendapatkan keuntungan dari membayar premi atau klaim: pesertakah atau perusahaan? Sebab itu sangat bergantung pada besar kecilnya serta banyak sedikitnya resiko yang terjadi dalam masa pertanggungan, hal itu dikarenakan pula oleh aqad yang dipakai adalah '*aqd mu'awadhah* (saling mengganti).⁹⁷

Secara lebih spesifik, *maysir* dalam asuransi konvensional dapat terjadi dalam tiga hal berikut: (a) Ketika peserta pemegang polis mendadak mendapat musibah dan resiko sehingga berhak mendapat klaim, sungguhpun baru sedikit membayar premi dan baru menjadi klien asuransi, maka dalam kondisi ini, peserta diuntungkan; (b) Sebaliknya, jika hingga akhir masa perjanjian dan pertanggungan, namun tidak terjadi suatu klaim sekalipun sementara premi telah dibayar lunas oleh peserta, maka dalam keadaan demikian, perusahaan yang diuntungkan; (c) *in case* peserta asuransi pemegang polis karena hal-hal tertentu membatalkan kontraknya sebelum masa *reserving period*, maka uang premi yang telah dibayarkan (*cash value*) tidak akan dikembalikan kecuali sebahagian kecil saja, bahkan uangnya dianggap

97 Husain Hamid Hassan, *Hukm al-Syariah al-Islamiyyah fi 'Uqud al-Ta'min*, Cairo: Dar el-I'tisham, 1976, hlm. 85.

hangus.⁹⁸

Adanya unsur spekulatif (*maysir*) dalam asuransi konvensional, karena boleh jadi peserta asuransi konvensional mendapatkan pembayaran klaim yang lebih besar dari premi yang dibayarkannya; atau bahkan perusahaan asuransi konvensional yang untung lebih besar karena minim atau tidak adanya klaim dari peserta, menyebabkan asuransi ini tergolong ke dalam praktik *qimar* (taruhan menang-kalah/ namun taruhan ini berposisi sebagai subjek/pemain), *murahanah* (taruhan menang-kalah/ namun taruhan ini berposisi sebagai obyek atau penonton) dan *maysir* (untung-untungan).

3) Pengertian Riba

Secara bahasa, “riba” (dari akar kata *rabaa-yarbuu*) mengandung arti: tambahan atau *ziyadah*. Dalam pengertian lain, secara linguistik, riba juga berarti tumbuh atau *numuww* dan membesar atau *irtifaa’*. Hal ini terdapat dalam beberapa firman Allah dalam Al-Qur’an sebagai berikut:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَظَتْ غَزْلَهُمَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ
دَخْلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ
لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Dan janganlah kamu seperti seorang perempuan yang menguraikan benangnya yang sudah dipintal dengan kuat menjadi cerai-berai kembali, kamu menjadikan sumpah (perjanjian) mu sebagai alat penipu di antaramu, disebabkan adanya satu golongan yang **lebih banyak** jumlahnya dari golongan yang lain. Sesungguhnya Allah menguji kamu dengan hal itu. Dan sesungguhnya di hari kiamat akan dijelaskan-Nya kepadamu apa yang dahulu kamu perselisihkan itu.” (Q.S. An-Nahl: 92)

98 Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah (Life and General) Konsep dan Sistem Operasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, hlm. 52

Juga firman Allah dalam ayat lainnya:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا
وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ
يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ
فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

"Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalirlah air di lembah-lembah menurut ukurannya, maka arus itu membawa buih yang mengembang. Dan dari apa (logam) yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat, ada (pula) buihnya seperti buih arus itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan (bagi) yang benar dan yang bathil. Adapun buih itu, akan hilang sebagai sesuatu yang tak ada harganya; adapun yang memberi manfaat kepada manusia, maka ia tetap di bumi. Demikianlah Allah membuat perumpamaan-perumpamaan." (Q.S. Ar-Ra'd: 17)

Dalam ayat lainnya Allah juga berfirman:

وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ
مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

"Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila Kami telah turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah." (Q.S. Al-Hajj: 5).

Adapun secara terminologi, terdapat beragam pengertian riba, di antaranya:

الرِّبَا هُوَ فَضْلٌ خَالٍ عَنْ عَوَضٍ بِمَعْيَارٍ شَرْعِيٍّ مُشْرُوطٍ لِأَحَدٍ
الْمُتَعَاقِدِينَ فِي الْمَعَاوِضَةِ (كتاب تنوير الأبصار)

"Riba adalah tambahan/fadhl yang disyaratkan tanpa adanya 'iwadh (padanan/tukaran yang sepadan) yang dibenarkan syariat, bagi salah seorang yang melakukan 'akad dalam transaksi mu'awadhah/pertukaran/jual beli/bisnis."

الربا هو عقد على عوض مخصوص غير معلوم التماثل في معيار
الشرع حالة العقد أو مع تأخير في البدلين أو أحدهما

"Riba adalah akad atas 'iwadh (pertukaran) tertentu (emas, perak, gandum, tepung, kurma, garam - sesuai yang disebut dalam hadits Nabi Saw.) yang tidak berimbang/sepadan dalam timbangan syariat, baik itu saat melakukan transaksi maupun keterlambatan/nasi'ah penyerahan obyek transaksi oleh salah satu pihak."

الربا هو الزيادة على رأس المال (المفردات في غريب القرآن
للاغب الإصفهاني)

"Riba adalah penambahan atas harta pokok/modal."

Pemilihan ketiga definisi riba secara terminologi (istilah) di atas dikarenakan beberapa definisi tersebut sangat representatif (*jāmi' māni'*) sebagaimana menjadi syarat definisi dalam disiplin ilmu logika (*manthiq*) dengan menggambarkan jenis dan macam-macam riba. Dari beberapa definisi riba tersebut, jenis-jenis riba dapat diklasifikasikan menjadi 2 kelompok. Masing-masing adalah **riba hutang-piutang** dan **riba jual beli**.⁹⁹ Selanjutnya *riba hutang-piutang* terbagi lagi menjadi:

- a) **Riba Qardh**: yaitu manfaat atau tingkat kelebihan tertentu yang disyaratkan terhadap yang berhutang (*muqtaridh*). Dalam konteks kekinian, praktik ini mirip dengan penentuan suku bunga di awal oleh bank konvensional terhadap kreditor.
- b) **Riba Jahiliyyah**: yaitu hutang yang dibayar lebih dari pokoknya karena si peminjam tidak mampu membayar hutangnya pada waktu yang ditetapkan. Riba ini disebut riba jahiliyyah karena riba ini yang acap dipraktikkan bangsa Arab Jahiliyyah, di mana

99 Lihat Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 41

seseorang yang berhutang diberi tempo untuk membayar hingga waktu tertentu. Jika telah tiba waktu pembayarannya sementara ia tidak sanggup melunasi, maka si pengutang mesti membayar biaya tambahan atas penangguhan. Jenis tambahan (riba) atas hutang ini persis seperti praktik rentenir atau tengkulak atau lintah darat yang dikenal dalam budaya masyarakat Melayu.

Akan halnya *riba jual beli* juga terbagi menjadi:

- a) **Riba Fadhl:** pertukaran antarbarang sejenis dengan kadar atau takaran yang berbeda, sedangkan barang yang dipertukarkan itu termasuk dalam jenis barang ribawi. Ada empat unsur yang menggolongkan suatu transaksi jual-beli mengandung riba fadhl, yaitu:
- Kedua barang yang ditransaksikan adalah barang ribawi
 - Keduanya satu jenis
 - Adanya kelebihan yang bernilai dalam kacamata syariat Islam dalam salah satu barang
 - Penyerahan barang itu pada saat akad, tanpa ditangguhkan
- b) **Riba Nasi'ah:** penangguhan penyerahan atau penerimaan jenis barang ribawi yang dipertukarkan dengan jenis barang ribawi lainnya. Jadi, riba nasi'ah mengandung dua unsur:
- Kedua barang tersebut adalah barang ribawi yang *'illat*-nya sama, tanpa memandang apakah satu jenis atau tidak.
 - Terdapat penangguhan waktu penyerahan (*ta'khir*) kedua barang atau salah satunya.

Dasar pelarangan dan pengharaman riba termasuk ancaman hukuman bagi pelakunya terdapat dalam banyak hadits Rasulullah Saw. sebagai berikut:

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء

Diriwayatkan oleh Abu Sa'id al-Khudriy bahwa Rasulullah Saw. bersabda, "Emas hendaklah dibayar dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, tepung dengan tepung, kurma dengan kurma, garam dengan garam, bayaran harus dari tangan ke tangan (cash). Barangsiapa memberi tambahan atau meminta tambahan, sesungguhnya ia telah berurusan dengan riba. Penerima dan pemberi sama-sama bersalah (H.R. Muslim)

حدثنا عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه رضي الله عنهم قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الفضة بالفضة والذهب بالذهب إلا سواء بسواء وأمرنا أن نبتاع الذهب بالفضة كيف شئنا والفضة بالذهب كيف شئنا

Diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Abu Bakar bahwa ayahnya berkata, Rasulullah Saw. melarang penjualan emas dengan emas dan perak dengan perak kecuali sama berat/kadarnya, dan membolehkan kita menjual emas dengan perak dan begitu juga sebaliknya (perak dengan emas) sesuai dengan keinginan kita (H.R. Bukhari)

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء

Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al-Khudriy bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda: "Janganlah kamu jual-belian emas

dengan emas; perak dengan perak kecuali dalam timbangan yang sama, kadar dan jenis yang sama.” (H.R. Muslim)

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى

Dari Abu Hurairah berkata, bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda: “Kurma dengan kurma, tepung dengan tepung, gandum dengan gandum, garam dengan garam, mestilah dalam kadar yang sama dan diserahterimakan secara tunai (cash). Barangsiapa memberi tambahan atau meminta tambahan, maka sesungguhnya ia telah berurusan dengan riba (H.R. Muslim)

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضة بالفضة وزنا بوزن مثلا بمثل فمن زاد أو استزاد فهو ربا

Dari Abu Hurairah berkata, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Emas dengan emas mesti sama timbangan dan kadarnya. Perak dengan perak mesti sama timbangan dan kadarnya. Barangsiapa memberi tambahan atau meminta tambahan, maka itu adalah riba.” (H.R. Muslim)

عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أكل تمر خيبر هكذا؟ قال: لا والله يارسول الله أنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بالثلاثة، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: لاتفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا

Dari Abu Sa'id al-Khudriy dan Abu Hurairah bahwasannya Rasulullah Saw. mempekerjakan seseorang di Khaibar, lalu dia datang dengan membawa kurma yang berkualitas baik. Lalu Nabi bertanya: “Apakah semua kurma di Khaibar berkualitas

baik seperti ini?" Lalu ia menjawab: "Tidak, ya Rasulullah! Kami menukar dua sha' kurma berkualitas rendah dengan satu sha' kurma ini, dan tiga sha' kurma biasa dengan dua sha' kurma ini. Lalu Nabi bersabda: "Jangan lakukan lagi demikian! Juallah semua kurma yang berkualitas rendah itu untuk mendapatkan uang dan kemudian gunakanlah uang tersebut untuk membeli kurma yang bermutu tinggi." (H.R. Bukhari)

عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الربا ثلاثة وسبعون بابا أيسرهما مثل أن ينكح الرجل أمه

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Riba itu mempunyai 73 pintu (tingkatan) dosa; yang paling rendah (dosanya) sama dengan seseorang yang melakukan zina dengan ibunya." (H.R. Al-Hakim)

عن جابر قال: لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه وقال: هم سواء

Dari Jabir berkata bahwa Rasulullah Saw. melaknat orang yang menerima riba, orang yang membayarnya, orang yang mencatatnya dan dua orang saksinya, lalu beliau bersabda: "Mereka itu semuanya sama." (H.R. Muslim)

Di dalam hadits-hadits riba di atas, disebutkan enam jenis barang yang dapat terjadi riba. Sebagian ulama membatasi riba hanya pada keenam barang tersebut (**emas, perak, gandum, tepung, kurma, garam**). Namun, mayoritas ulama berpendapat, riba juga dapat terjadi pada selain keenam barang tersebut, asalkan barang itu mengandung 'illat (rasio legis) sebagaimana salah satu barang yang disebutkan dalam hadits Nabi di atas, melalui proses penalaran *al-ta'liliy*, yaitu menggunakan *qiyas* (analogi). 'Illat adalah sifat dhahir yang pasti dan konsisten menampakkan suatu hukum (*washfun dhahirun mundhabithun mudhhirun lil hukmi*).

Kesimpulan umum dari pendapat ulama tentang 'illat benda ribawi adalah sebagai berikut:

- 1) *'Illat* pada emas dan perak adalah harga/mata uang (*tsamaniyyah*), artinya: nilai kedua logam mulia itu sebagai harga barang-barang. Dengan demikian, segala sesuatu yang menjadi 'harga' dapat dikiaskan kepada emas dan perak dalam haramnya riba, baik terbuat dari kertas (uang), kuningan, dll.
- 2) *'Illat* pada barang-barang yang lain adalah bahan makanan yang dapat disimpan (*qut*) seperti gandum, tepung, kurma, dll.

Pengetahuan tentang *'illat* ini cukup urgen untuk dapat mengatakan apakah suatu transaksi jual-beli mengandung *riba fadhl* atau *riba nasi'ah*. Berikut beberapa kaidah pertukaran barang-barang ribawi:¹⁰⁰

- a. **Jual beli antara barang-barang ribawi sejenis hendaklah dalam jumlah dan kadar yang sama serta tunai. Barang tersebut harus diserahkan saat transaksi jual beli.** Jika salah satunya terlambat/ditangguhkan diserahkan atau bukan di dalam majelis (saat transaksi dilakukan), maka termasuk ke dalam ***riba nasi'ah***. Jika benda ribawi yang ditukar, berat atau kadar salah satunya lebih besar saat transaksi, maka ia dikenai ***riba fadhl***.
- b. Jual beli barang ribawi yang berlainan jenis tapi masih satu *'illat*, diperbolehkan lebih kadar salah satunya tapi harus diserahkan pada saat akad. Misal: emas dengan perak; kurma dengan beras. Demikian pula dengan pertukaran valuta asing (*money exchange*) diperbolehkan asalkan diserahkan saat akad dilakukan agar tidak terjadi ***riba nasi'ah*** (bila ditangguhkan serah terima).

- c. Jual beli antara barang-barang ribawi yang berbeda

100 Uqinu Attaqi, "Riba Menurut Fikih Islam", dalam Tim PAKEIS (ed.), *Produk-produk Investasi Bank Islam Teori dan Praktek*, Cairo: PAKEIS ICMI Orsat Cairo, 2005, cet. 3, hlm. 6-7

'illat-nya, dan pasti jenisnya berbeda, tidak disyaratkan persamaan kadar dan penyerahan pada saat akad. Misalnya: mata uang (emas, perak, uang kertas) dengan beras, boleh dengan kadar yang berbeda dan ditanggihkan penyerahannya.

- d. Pertukaran barang tidak ribawi dengan barang tidak ribawi, misalnya pakaian dengan barang elektronik, tidak mengandung *riba fadhl* maupun *riba nasi'ah*. Jadi, boleh dipertukarkan bagaimanapun caranya. Kecuali menurut pendapat sebagian ulama yang mengatakan tidak boleh menukar barang dengan barang sejenisnya dengan kelebihan salah satunya meski barang tersebut bukan barang ribawi.

Kembali ke contoh kasus kontemporer, seperti asuransi yang dikembangkan dengan skema konvensional, dalam hal ini, sangat mungkin melahirkan berbagai jenis riba (selain gharar dan maysir seperti telah diterangkan di atas), baik ke dalam jenis riba jual beli maupun riba hutang-piutang. Riba *fadhl* mungkin terjadi dalam asuransi konvensional, sebab tambahan (*ziyadah*) dapat terjadi karena kelebihan suatu pertukaran (*ziyadah ahad al-'iwadhayn*), baik itu dari sisi pembayaran premi oleh peserta ataupun pertanggungan klaim yang dibayarkan oleh perusahaan asuransi. Hal ini terjadi, tidak terlepas dari konteks asuransi konvensional yang mengandung unsur gharar dan maysir. Sementara riba *nasi'ah* juga mungkin terjadi manakala suatu pertukaran sejenis (uang) ditunda (*ta'khir*) penyerahannya, padahal alat tukarnya sejenis (*ta'khir ahad al-'iwadhayn al-muttahidayn jinsan*). Dalam hal ini, premi berupa uang (yang termasuk benda ribawi dengan mengkiyaskannya kepada emas dan perak, sebab ia termasuk ke dalam benda berharga/*tsamaniyah*), diganti dan dibayarkan pula dengan uang (berupa tuntutan klaim) yang belakangan diserahkan, manakala terjadi musibah atau resiko.

Sebagaimana riba qardh dapat berlangsung pula pada asuransi konvensional jika dana asuransi yang ada, dikembangkan dan diinvestasikan dengan skema kredit atau hutang-piutang konvensional dengan mengandalkan return dari suku bunga yang disepakati di awal transaksi atau perjanjian. Penetapan denda (penalty) atas keterlambatan pembayaran premi peserta juga merupakan bentuk lain dari riba yang tidak dapat dibenarkan secara syariat.

Di luar itu semua, ketiadaan Dewan Pengawas Syariah pada model operasional asuransi konvensional, sangat rentan pula menyebabkan investasi dana peserta pada sektor-sektor yang tidak dibenarkan secara syariat, mengingat logika dalam investasi konvensional yang kurang memperhatikan keabsahan hukum dan kesesuaian syariat, asalkan investasi yang dilakukan dapat mendatangkan keuntungan maksimal semata.

D. Prinsip Muamalat: Memudahkan atau Menyulitkan?

Sebagai penutup bagian ini, ada beberapa hal penting yang harus diperhatikan dengan saksama dalam mengkaji dan menetapkan hukum fikih mengenai permasalahan muamalat kontemporer, termasuk juga di dalam ranah fatwa. Bahwa di antara hal yang sangat esensial dan substansial, membedakan antara muamalat dengan perkara lainnya seperti ibadah, adalah terwujudnya kemudahan dan terpenuhinya kebutuhan manusia. Karenanya dalam penyelesaian perkara muamalat cenderung lebih lentur dan fleksibel dengan mempertimbangkan prinsip ini.

Faktor memudahkan dan membolehkan dalam perkara muamalat kontemporer juga bisa disaksikan dalam pelbagai fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga majelis ulama atau lembaga fatwa independen lainnya. Setidaknya, di antara konsideran dan pertimbangan hukum yang dibuat oleh *lajnah fatwa* dalam masalah muamalat kontemporer, galibnya

beberapa kaedah fikih berikut, antara lain:

الأصل في المعاملة الإباحة إلا ما دل الدليل على تحريمه

"Hukum dasar muamalat adalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya."

المشقة تجلب التيسير

"Kesulitan menghendaki kepada kemudahan."

التخفيف والتيسير لا التشديد والتعسير

"Memperingan dan mempermudah, bukan memperberat atau mempersulit."

Beberapa kaedah di atas sebenarnya bersandar kepada pesan firman Allah dalam Al-Qur'an (Q.S. Al-Baqarah: 185 & 286 serta Q.S. Al-Hajj: 78) serta beberapa hadits Nabi Muhammad Saw. tentang pentingnya memudahkan urusan dan keperluan hidup yang sejalan dengan agama, tanpa harus mudah-mudahan. Kaedah ini secara aplikatif, bisa didapati, misalkan, dalam hal *rukhsah* (keringanan yang dibenarkan dalam agama); tidak mempersempit hal yang diperselisihkan; bila pun kemudian menjadi sempit, maka mesti diberi kelonggaran dan keleluasaan (*al-amru idzā dhāqa ittasa'a, wa idzā ittasa'a dhāqa*).

Selanjutnya, terdapat beberapa prinsip yang telah digariskan oleh syariat dan mesti terserap dalam mengkaji fikih muamalah, yaitu: *ibahah* (*permissibility*), *al-taysir* (*bringing ease*), *raf'ul haraj* (*removal hardship*), *qawaid kulliyah* (*legal maxims*), *hurriyyah al-ta'aqud* (*the freedom of contract*), dan *ta'lil* (*rationalization*).¹⁰¹

Beberapa prinsip tadi, merupakan asas penting yang telah digariskan syariah demi keberlangsungan praktik dan transaksi dalam bermuamalat yang selalu dipegangi, baik

101 Muhammad Hasim Kamil, *The Syari'ah Perspective on Commercial Transactions (Islamic Commercial Law)*, Cambridge: Islamic Text Society, 2000, hlm. 66

di masa lalu, kini maupun akan datang. Terlebih di saat keinginan dalam berekonomi untuk melakukan transaksi dengan menggunakan akad-akad syariah kontemporer yang kian tumbuh dengan pesatnya.

Sebagai contoh dalam muamalat kontemporer adalah penerapan jual beli *on-line* atau *e-commerce*. Kendati transaksi ini baru muncul dan dikenal pada era modern, ditandai dengan perkembangan pesat pada bidang teknologi informasi dan internet, namun bukan berarti persoalan kontemporer di bidang ekonomi ini tidak dapat dikaji secara hukum fikih. Menyangkut persoalan kontemporer seperti ini, lazimnya akan ditempuh terlebih dahulu dengan mengidentifikasi sebaik-baiknya pola praktik *e-commerce* untuk mengetahui lebih jauh substansi yang terdapat di dalamnya, untuk kemudian ditetapkan hukumnya dalam tinjauan fikih Islam.

Setelah melalui pendalaman dan pengkajian, dapatlah disimpulkan bahwa secara substansi, jual beli secara *on-line* tersebut memiliki banyak kemiripan dengan salah satu akad yang dikenal dalam fikih muamalah, yaitu: akad *as-salam*. Proses penyamaan praktik ekonomi kontemporer ini dengan salah satu akad syariah yang terdapat dalam fikih muamalah, lazim disebut sebagai *takyif fiqhiy*. Sebagaimana akad *as-salam* dibolehkan dalam syariat, selayaknya transaksi *e-commerce* ini juga menjadi boleh. Dengan kata lain, secara sederhana, dapatlah disimpulkan bahwa jual beli *on-line* atau *e-commerce* ini termasuk ke dalam ranah persoalan muamalat yang lebih bersifat fleksibel, di mana pada dasarnya adalah boleh, kecuali jika memang ada dalil yang dengan tegas mengharamkannya (*al-ashl fi al-mu'amalah al-ibahah, illa maa dalla al-dalil 'ala tahrimih*).

PENUTUP

Seperti telah disinggung di bagian pendahuluan buku ini, bahwa membincangkan hukum Islam selalu menarik untuk dikaji dan diteliti. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari asumsi bahwa “Islam itu sendiri adalah agama hukum”, serta “Tidak ada subyek yang lebih penting bagi pelajar Islam selain dari apa yang disebut “hukum” Islam.” Karena itu, suatu hal yang mustahil untuk dapat memahami pemikiran dan minda umat Islam, masyarakat Muslim, politik dan cita-citanya tanpa disokong pengetahuan yang kuat dan kokoh mengenai hukum Islam, sebab hukum adalah jantungnya agama Islam dan proposisi ini telah diterima secara umum.

Setelah mengikuti uraian dan pembahasan mengenai pengenalan fikih kontemporer, berikut dinamika penalaran hukum Islam, maka di bagian penutup ini dapatlah dicatat beberapa hal penting sebagai berikut:

1. Kajian fikih kontemporer sangatlah penting dan urgen untuk mengetahui lebih jauh tinjauan hukum Islam terhadap permasalahan modern dan kontemporer yang tengah berkembang di tengah kehidupan manusia. Kemampuan fikih Islam dalam menjawab persoalan-persoalan baru tersebut akan membuktikan bahwa hukum Islam senantiasa tumbuh dinamis dan selaras di segala tempat dan zaman (*shalih li kulli zaman wa makan*).
2. Untuk menjawab segala persoalan kontemporer itu, sangat diperlukan ketajaman metodologi penalaran hukum Islam yang disebut: *ushul fikih*. Melalui *ushul*

fikih, dapatlah dikembangkan berbagai penalaran: baik *al-bayaniy*, *al-ta'liliy* maupun *al-istishlahiy*, sehingga setiap putusan hukum yang dihasilkan benar-benar merupakan hasil pergumulan dan dialektika antara pemahaman *nash* dan realita, dipadukan dengan menggunakan salah satu metode penalaran dalam ushul fikih tersebut, sehingga hasilnya bisa dipertanggungjawabkan secara keilmuan (akademis).

3. Di samping penguasaan penalaran *ushul fikih* dengan baik, perangkat keilmuan utama lainnya yang sangat diperlukan dalam mengkaji fikih kontemporer adalah pemahaman dengan baik tentang *qawaid fiqhiyyah* (*Islamic legal maxims*) dan *fikih maqashid* untuk bisa menempatkan segala sesuatu berdasarkan prioritas: asasi (*dharuriyyat*); primer (*hajjiyyat*) dan tertier (*tahsiniyyat*).
4. Melalui fikih kontemporer juga bisa dikembangkan studi mengenai *fiqh al-ikhtilaf* (fikih menghargai perbedaan pendapat) mengingat beragamnya pendapat yang muncul atas suatu persoalan kontemporer tertentu. Hal ini bisa dimaklumi, karena pola penyelesaian persoalan kontemporer tersebut galibnya menggunakan pendekatan penalaran *al-istishlahiy* dengan menimbang prioritas dan perbandingan lebih besaran mana antara unsur *mashlahat* dan *mafsadat*.
5. Melalui kajian yang mendalam, studi fikih kontemporer juga diharapkan akan menumbuhkan rasa toleransi dan menghargai keragaman pandangan dan perbedaan pendapat dalam menyelesaikan suatu persoalan, karena sesungguhnya *ikhtilaf* (perbedaan pendapat) itu sendiri merupakan sesuatu yang fitrah dan niscaya dalam diri dan kehidupan manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, Al-Fayrouz, *al-Qamus al-Muhith*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Abdul Rauf, Imam Feisal, *What's Right with Islam is What's Right with America*, New York: Harper One, 2005
- Abu Sa'ud, Ramadhan, *Ushul Ta'mīn*, Alexandria: Dār al-Mathbū'āt al-Jāmi'iyyah, 2000
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushl al-Fiqh*, Cairo: Dar el Fikr el-'Arabiyy, t.t.
- Abubakar, Al Yasa', *Metode Istislahiah-Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fikih*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012
- Ad-Dusuqi, Ahmad bin Arafah, *Hāsiyyah ad-Dusūqī 'ala al-Syarh al-Kabīr*, Cairo: Mathba'ah al-Bābi al-Halabī, t.t.
- Ahmad Mahmud, Sami Hasan, *Tathwir al-A'mal al-Mashrafiyyah bi Ma Yattafiqu wa al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Cairo: Maktabah Dar al-Turats, 1991
- Aibak, Kutbuddin, *Kajian Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Kalimedia, 2017
- Al-Amidy, Saifuddin, *al-Ihkām fi Ushul al-Ahkam*, Cairo: Dar Mushtafa al-Halabiy, t.t.
- Al-Asnawi, Jamaluddin Abdurrahman, *Nihāyatu al-Suul*, Cairo: Dar Mushtafa al-Halabiy, t.t.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*, Amman:

Dar el-Nafais dan Kuwait: Maktabah al-Falah, 1990

Al-Baydhawi, Al-Qadhi, *Minhaj al-Wushul ila 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar Ibn Hazmin, 2008

Al-Dharir, Al-Shadiq Muhammad Amin, *al-Gharar wa Atsaruhu fi al-'Uqud*, Beirut: Dar el-Jil, 1990

Al-Duwaylibi, Muhammad Ma'ruf, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushl Fiqh*, Cairo: Dar Syawwaf li Nasyr wa Tawzi', 1995

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, *al-Musthashfa*, Cairo: Dar Mushtafa al-Halabiy, t.t.

Al-Isfahani, Al-Raghib, *Mufradat Alfadh Al-Qur'an*, Damascus: Dar el-Nasyr

Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim, *I'lamu al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Jil, 1973

Al-Jurjani, *al-Ta'rīfāt*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000

Al-Kasani, Alauddin Ahmad, *Badā'i'u Shanā'i' fī Tartīb al-Syarā'i'*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1982

Al-Qaradhawi, Yusuf, *al-Ijtihad al-Mu'ashir: bayn al-Indhibath wa al-Infirath*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1994

Al-Rafi'i, Muhammad, *Fath al-'Aziz fī Syarh al-Wajiz*, Cairo: Muniriya, t.t.

Al-Suyuthiy, Jalaluddin, *al-Asybah wa al-Nadhair fī Qawa'id wa Furu' Fiqh Syafi'iyyah*, Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyyah, 1983

Al-Suyuthiy, Musthafa bin Sa'ad bin Abdul, *Mathālib Ulin Nuhā*, Damascus: al-Maktab al-Islamiy, t.t.

Al-Syathibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fī Ushl al-Syari'ah*, Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.

Al-Syaukaniy, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Irsyaadul Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar el-Fikr, t.t.

- Al-Syawi, Tawfiq, *Fiqh al-Syura wa al-Istisyyarah*, Manshourah: Dar el-Wafa, 1992
- Al-Syiradzi, Abu Ishaq, *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*, Cairo: Muhammad Ali Shabiḥ, t.t.
- An-Nadawi, Ali Ahmad, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah Mafhumuha Nasy'atuha Tathawwuruha; Dirasat Muallafatiha Adillatiha Muhimmatiha Tathbiqaatiha*, Damascus: Dar el-Qalam, 1986
- Anwar, Syamsul, *Interkoneksi Studi Hadis dan Astronomi*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2011
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam Jilid I*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1980
- _____, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997, cet. 1
- Attaqi, Uqinu, "Riba Menurut Fikih Islam", dalam Tim PAKEIS (ed.), *Produk-produk Investasi Bank Islam Teori dan Praktek*, Cairo: PAKEIS ICMi Orsat Cairo, 2005, cet. 3
- At-Turmudzi, *Sunan At-Turmudzi*, Beirut: Dar Ihya' el-Turats el-'Arabiyy, t.t.
- Azwar Karim, Adiwarmanto (ed.), *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, cet. 2, Jakarta: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) Indonesia, 2002
- _____, *Bank Islam Analisa Fiqh dan Keuangan*, Cet. 1, Jakarta: The International Institute of Islamic Thought (IIIT) Indonesia, 2003
- Baltaji, Muhammad, *'Uqūd Ta'mīn min Wijhāt al-Fiqh al-Islāmiyy*, (Kuwait: Dār al-'Arūbah, 1982)
- Coulson, N.J., *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971
- Dahlan, Abd. Rahman, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Penerbit Amzah,

2011

Dewan Asuransi Indonesia, *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1992 dan Peraturan Pelaksanaan tentang Usaha Perasuransian*, 2003

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997

Hallaq, Wael B., "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: a Development Account", in *Islamic Legal Interpretations, Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S Powers, (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005)

_____, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: a Development Account", in MK Masud, BM Messick, and DS Powers, *Islamic Legal Interpretation*, (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1996)

_____, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 16, No. 1

Hasan Khalil, Rasyad dan Abdul Fattah Abdullah Al-Barsyumi, *al-Samiy fi Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy*, Cairo: Universitas Al-Azhar, 2000

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (terj. Agah Garnadi), Bandung: Penerbit Pustaka, 1994

_____, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1970

Hasan, M. Ali, *Masail Fiqhiyyah: Zakat, Pajak, Asuransi dan Lembaga Keuangan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2003

Hassan, Husain Hamid, *Hukm al-Syariah al-Islamiyyah fi 'Uqud al-Ta'min*, Cairo: Dar el-I'tisham, 1976

Hosen, KH. Ibrahim, "Taqlid dan Ijtihad, Beberapa Pengertian Dasar" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta:

Yayasan Paramadina, 1994

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1971

Jamal, Gharib, *al-Ta'mīn al-Tijārī wal Badīl Islāmī*, (Cairo: Dār al-I'tshām, 1979)

Kamil, Muhammad Hasim, *The Syari'ah Perspective on Commercial Transactions (Islamic Commercial Law)*, Cambridge: Islamic Text Society, 2000

Khallaf, 'Abd al-Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Qalam, 1978

Mandhur, Ibnu, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir

Minhaji, Akhmad, "Modern Trends in Islamic Law", dalam *Jurnal Al-Jami'ah*, Vol. 39, January – June 2001, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001

_____, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1959)*, disertasi Ph.D., Canada: Universitas McGill, 1997

Mubarrak A. Latief, Husni, "Kontroversi Asuransi di Indonesia: Telaah Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang Badan Penyelenggara Jaminan Sosial", *Tsaqafah*, Vol. 12, No. 1, Mei 2016

_____, "Revitalisasi Maqasid Syari'ah: Hukum Islam Berbasis Teoantroposentris", *Jurnal Jurisprudensi*, Vol. 2, Edisi 1, Januari-Juni 2010

_____, "Sengkarut Hukuman Rajam dalam Rancangan Qanun Jinayat Aceh", *Jurnal Sosio-Religia*, Vol. 9, NO. 3, 2010

Muhammad, Ali Jum'ah, *al-Madkhal ila Dirasat al-Madzahib al-Fiqhiyyah*, Cairo: Dar el-Salam, 2012

Nata, Abuddin (ed.), *Masail Al-Fiqhiyyah*, Jakarta: Kencana

Prenada Media Group, 2003

Nawawi, Imam, *Syarh Sahih Muslim*, Beirut: Dar el-Fikr, 1995

Nushayrah, Salim Bin, *al-Ijtihad al-Istishlahiy fi al-Tasyri' al-Islamiy*, Beirut: Dar el-Syamiyah, 2018

Proverawati, Atikah dan Dwi Andhini Citra Setyo, *Imunisasi dan Vaksinasi*, Yogyakarta: Nuha Medika, 2010

Raisuniy, Ahmad, *al-Fikr al-Maqashidiy – Qawa'iduhu wa Fawaiduhu*, Rabath: Mansyurah Jaridah Zaman, 1999

_____, *Muhadharat fi Maqashid Syari'ah*, Cairo: Dar el-Kalimah li Nasyr wa Tawzi', 2014

_____, *Nadhariyyatul Maqashid 'inda al-Imam al-Syathibi*, Cairo: Dar el-Kalimah li Nasyr wa Tawzi', 2014

Raisuniy, Quthb, *Shina'at al-Fatwa fi al-Qadhaya al-Mu'asharah – Ma'alim wa Dhawabith wa Tashihat*, Beirut: Dar Ibn Hazmin, 2014

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Clarendon Press, 1950

Shidiq, Sapiudin, *Fikih Kontemporer*, Jakarta: Kencana, 2016

Syafi'i Antonio, Muhammad, *Bank Syariah: Dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004

Syakir Ahmad, Fadhil, "Aqd al-Ta'min wa Mu'alajât al-Syubuhât al-Syar'iyyah Hawlahu", dalam *Majallah Kulliyah Shari'ah*, Universitas Baghdad, Vol. 9, 1986

Syakir Sula, Muhammad, *Asuransi Syariah (Life and General) Konsep dan Sistem Operasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004

Syaltout, Mahmud, *Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Cairo: Dar el-Qalam, 1966

Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan*

- Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2017
- Syarifuddin, Amir, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2003
- Ya'qub, Hamzah, *Kode Etik Dagang Menurut Islam (Pola Pembinaan Hidup dalam Berekonomi)*, cet. 1, Bandung: Diponegoro, 1984
- Zahro, Ahmad, *Fiqih Kontemporer*, Jombang: Unipdu Press, 2014
- Zayd, Musthafa, *al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islamiy wa Najm al-Din al-Thufi*, Cairo: Dar el-Fikr el-'Arabiy, 1964
- Zaydan, Abdul Kariem, *Nidham al-Qadha' fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Amman: Muassasah al-Risalah dan Maktabah al-Basyair, 1989
- Zubaidi, Muhammad Murtadha, *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus*, Kuwait: Wizarah l'lam, 1972
- Zuhaily, Wahbah, *Nadzariyyat Dharurat Syar'iyah*, Beirut: Maktabah Risalah, 1995
- _____, *Ushul Fiqh Islamiy*, Beirut: Dar el-Fikr al-Mu'ashir, 2001
- Zuhdi, Masjfuk, *Masail Fiqhiyah*, Jakarta: CV Haji Masagung, 1988

Lampiran:

Nama-nama Kitab Fikih Madzhab

Sejarah kegemilangan fikih Islam abad pertengahan pernah melahirkan berbagai aliran pendapat dan madzhab yang pemikirannya kemudian dibukukan (*tadwin*/kodifikasi) sehingga bisa terus dipelajari oleh generasi berikutnya hingga saat ini. Di antara kitab-kitab fikih madzhab yang masih tersimpan dengan rapi itu adalah sebagai berikut:

A. Madzhab Hanafi:

1. Imam Muhammad bin Al-Hasan Al-Syaybani (meninggal tahun 189 H.), menulis 6 buku yang memuat dasar-dasar (*ushul*) dalam madzhab Hanafi, yaitu:
 - *Al-Mabsuth*: kitab ini banyak memuat persoalan *furuiyyah* (cabang) dalam madzhab Hanafi.
 - *Al-Jami' Al-Shaghir*: kitab ini banyak meriwayatkan apa yang disimak dan didengar langsung oleh Muhammad Al-Syaybani dari Abu Yusuf yang diriwayatkan dari Abu Hanifah.
 - *Al-Jami' Al-Kabir*: kitab ini merupakan kompilasi persoalan-persoalan terpenting di dalam fikih.
 - *Al-Ziyadat*: kitab ini ditulis sebagai pelengkap permasalahan yang luput dibahas dalam kitab *Al-Jami' Al-Kabir*.
 - *Al-Siyar Al-Kabir*
 - *Al-Siyar Al-Shaghir*: dikhususkan membahas persoalan hukum-hukum fikih yang berkaitan dengan peperangan, jihad, relasi umat Islam dengan non-Muslimin.

Selain keenam kitab di atas, Muhammad Al-Syaybani mempunyai beberapa kitab lain, di antaranya:

- *Al-Hujjah 'ala Ahl Al-Madinah*: kitab ini banyak memuat prinsip dan dasar dalam ilmu khilafiyah (perbedaan pendapat) di mana Muhammad Al-Syaybani banyak memaparkan dalam kitab ini *khilafiyah fiqhiyyah* antara ulama Kufah (Iraq) dan Ahlul Madinah.
 - *Al-Kafiy*: ringkasan terhadap enam kitab karangan Muhammad Al-Syaybaniy di atas.
2. Abu Bakr Muhammad bin Ahmad Al-Sarakhsy menulis kitab *Al-Mabsuth* yang merupakan penjelasan (*syarh*) kitab *Al-Kafiy*. Uniknya, Kitab *Al-Mabsuth* dirampungkan ketika Sarakhsy dikerangkeng di dalam penjara dengan cara mendiktekan isi kitab kepada murid-muridnya untuk kemudian ditulis menjadi kitab. Sarakhsy ditahan di dalam sel sebagai hukuman atasnya karena menasehati pemimpin (*amir muslimin*) kala itu, namun justru membawa berkah baginya (*blessing in disguise*) selama di penjara dengan menghasilkan ensiklopedi fikih madzhab Hanafi melalui kitab *Al-Mabsuth*.
 3. Alauddin Abu Bakr bin Mas'ud Al-Kasani (meninggal tahun 581 H.) dengan kitabnya, *Bada'iu Al-Shanai' fi Tartib Al-Syarai'*. Kitab ini memaparkan permasalahan *furu'iyah* dan menyinggung ikhtilaf (perbedaan pendapat) di kalangan fukaha madzhab Hanafi dan madzhab lainnya serta metode *istidlal* dari masing-masing madzhab secara ringkas, untuk selanjutnya mentarjih pendapat yang paling kuat dengan menggunakan terma "*lana*" (bagi kami).
 4. Burhan Al-Syari'ah Mahmud bin Ahmad Shadr Al-Syari'ah (meninggal tahun 673 H.) yang menulis *matn Wiqayat Al-Riwayah fi Masail Al-Hidayah*. *Matn* ini merupakan salah satu dari empat *matn* terpenting (nomor 4-7 berikut ini) dalam madzhab Hanafi

Mutaakhkhirin sehingga terus dipelajari dan dihafal.

5. Abu Al-Fadhl Majduddin Abdullah bin Mahmud Al-Muwshiliy (meninggal tahun 683 H.) menulis *matn Al-Mukhtar*. Di dalamnya, Al-Muwshiliy banyak memuat pendapat Abu Hanifah.
6. Mudhaffaruddin Ahmad bin Ali bin Tsa'lab (meninggal tahun 694 H.) atau lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Al-Sa'atay menulis *matn Majma'ul Bahrayn fi Multaqa Al-Nahrayn*. Di dalamnya, Mudhaffaruddin banyak memuat pendapat Abu Hanifah dan Abu Yusuf serta pertentangan pendapat keduanya.
7. Abu Al-Barakat Hafidhuddin Abdullah bin Ahmad bin Mahmud Al-Nasafiy (meninggal tahun 710 H.) mengarang *Kanz Al-Daqaiq*. Kitab ini selanjutnya disyarah oleh Zayla'iy melalui kitabnya, *Tabyiynul Haqaiq Syarh Kanz Al-Daqaiq*.
8. Al-Kamal bin Al-Humam Muhammad bin Abdul Wahid bin Abdul Hamid (meninggal 861 H.) menulis kitab *Fath Al-Qadir*. Hingga wafatnya, Al-Humam hanya merampungkan kitab ini hingga bab *Al-Wikalah*. Kemudian kitab ini disempurnakan oleh Syamsuddin Ahmad bin Tawrid.
9. Muhammad Amin atau lebih dikenal dengan Ibnu 'Abidin (meninggal 1252 H.) yang menulis *Hasyiyah Radd Al-Muhtar 'ala Al-Durr Al-Mukhtar Syarh Tanwir Al-Abshar*. Sekalipun berbentuk *hasyiyah*, kitab ini dianggap sebagai kitab madzhab Hanafi mutaakhkhirin terlengkap dan terbaik pada masanya, memuat banyak permasalahan *furu'iyah* yang penting serta menjelaskan pendapat yang *rajih* dan *marjuh*.

B. Madzhab Maliki:

1. *Al-Mudawwanah*, merupakan kitab rujukan terpenting

dalam madzhab Maliki. Mulanya, *Al-Mudawwanah* berasal dari apa yang diriwayatkan dan didengar oleh Qadhi Qayrawan (di Maroko), yaitu Asad bin Al-Furat dari Abdurrahman bin Al-Qasim. Qadhi Asad banyak menanyakan persoalan pelik kepada Abdurrahman bin Al-Qasim yang dijawab oleh Al-Qasim dengan *nash* (teks) pendapat Imam Malik: baik dari apa yang didengarnya dari sang Imam, diterimanya atau bahkan diqiaskannya kepada *ashl masalah*. Selanjutnya, Saḥnūn merekam segala hal yang diterima oleh Qadhi Asad dari Ibnu Al-Qasim tadi dan kemudian Saḥnūn sempat menjumpai Al-Qasim untuk memastikan kesahihan pendapat Imam, lalu membukukannya ke dalam bab-bab fikih serta meringkasnya. Dengan kata lain, *Al-Mudawwanah* tak ubahnya suatu karya besar (*masterpiece*) dalam fikih madzhab Maliki sebab merupakan persambungan *mata rantai sanad*: Malik, Ibnu Al-Qasim, Asad dan Saḥnūn.

2. Abdul Malik bin Sulaiman bin Ḥabīb (meninggal 238 H.), menulis kitab *al-Wadhihah*.
3. Muhammad Al-'Atabiy bin Aḥmad Al-Qurthubiy (meninggal 255 H.), mengarang kitab *Al-Mustakhrajah Al-'Atabiyyah 'ala Al-Muwaththa'*.
4. Syihabuddin bin Abu Al-'Abbas Ahmad bin Idris Al-Qurafi (meninggal 684 H.) memiliki banyak kitab terkenal, di antaranya: *Al-Dzakhirah*. Kitab ini dianggap ensiklopedi fikih, bukan saja dalam madzhab Maliki, melainkan juga dalam madzhab empat secara studi komparatif (*muqaranah*). Satu hal yang utuh diyakini oleh Al-Qurafi bahwa kebenaran (*al-ḥaqq*) bukanlah berarti monopoli kesesuaian dengan pendapat madzhabnya saja ataupun madzhab tertentu lainnya. Al-Qurafi juga menulis kitab kaidah-kaidah fikih (*qawaid fiqhiyyah*) yang dinamai *Al-Furuq*.

4. Ahmad bin Muhammad bin Ahmad Al-'Adawiy Al-Malikiy yang lebih dikenal dengan sebutan Al-Dardir (meninggal 1201 H.) Ahmad Al-Dardir menulis banyak kitab, antara lain: *Al-Syarh Al-Kabir 'ala Mukhtasar Sayyidi Khalil* yang di dalamnya banyak memuat pendapat kuat yang menjadi pegangan dalam madzhab Maliki. Selain itu, Al-Dardir juga mengarang kitab *Al-Syarh Al-Shaghir* sebagai syarah kitabnya yang lain berjudul: *Aqrabul Masalik li Madzhab Imam Malik*.
5. Muhammad bin Ahmad Ibnu Arafah Al-Dusuqiy (meninggal 1230 H.) mengarang kitab *Hasyiyah Al-Dusuqiy 'ala Al-Syarh Al-Kabir*.

C. Madzhab Syafi'iy:

1. Muhammad bin Idris Al-Syafi'iy (meninggal 204 H.) menulis kitab *Al-Umm* yang menjelaskan permasalahan fiqh ber-*istidlal*-kan dalil Al-Qur'an, Sunnah, Qiyas, dll untuk kemudian dapat digali hukumnya.
2. Abu Ishaq Ibrahim bin Ali Al-Syairadzi (meninggal 476 H.) mengarang kitab *Al-Muhadzzab* yang diterima secara luas di kalangan Syafi'iyah. Al-Syairadzi menulis: "Kitab Muhadzzab ini kusebutkan di dalamnya *ushl* madzhab Syafi'iy, dalil, permasalahan *furu'* serta alasan-alasannya."
3. Abu Al-Qasim Abdul Kariem Muhammad Al-Rafi'iy (meninggal 623 H.) salah seorang tokoh ulama madzhab Syafi'iy, menulis kitab *Al-Muharrar* dan *Fath Al-'Aziz*.
4. Abu Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf Al-Nawawiy (meninggal 676 H.) menulis kitab *Al-Majmu'* sebagai syarah dari kitab *Al-Muhadzzab*. Sebelum sempat menuntaskan seluruh kitab *Al-Majmu'* ini, Al-Nawawiy terburu berpulang ke Rahmatullah sehingga ia hanya

sanggup menuntaskan syarah kitab ini hingga *bab riba*, yang selanjutnya diselesaikan oleh Al-Subkiy.

Di samping itu, Al-Nawawiy juga menulis kitab *Raudhatu Al-Thalibin* yang merupakan ringkasan kitab *Fath Al-'Aziz Rafi'iy* serta kitab *Minhaj Al-Thalibin*, ringkasan kitab *Al-Muharrar Rafi'iy*.

5. Ahmad bin Muhammad bin Ali (meninggal 974 H.), lebih dikenal dengan Ibnu Hajar Al-Haitamiy, menulis kitab *Tuhfatul Muhtaj* sebagai syarah dari kitab *Minhaj Nawawiy*.
6. Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Al-Khatib Al-Syarbainiy (meninggal 977 H.) juga menulis syarah *Minhaj Nawawiy* yang diberi nama: *Mughniy al-Muhtaj ila Ma'rifat Alfadh Al-Minhaj*.
7. Syamsuddin Al-Jamal Muhammad bin Ahmad bin Hamzah (meninggal 1004 H.), lebih dikenal dengan sebutan Imam Al-Ramliy. Sama halnya seperti Al-Khatib Al-Syarbainiy, Imam Al-Ramliy juga menulis syarah *Minhaj Nawawiy* dalam kitabnya yang berjudul: *Nihayatul Muhtaj Syarah Minhaj*.

D. Madzhab Hanbaliy:

1. Kitab *Mukhtashar Al-Kharqiy* karya Abu Al-Qasim Umar bin Al-Husain bin Abdullah (meninggal 334 H.) *Mukhtashar* ini dianggap sebagai kitab yang pertama sekali ditulis pada bidang fikih dalam madzhab Hanbali.
2. Kitab *Syarah Al-Kharqiy* karangan Al-Qadhi Abu Ya'la Muhammad bin Al-Husain bin Al-Farra' (meninggal 458 H.).
3. Kitab *Al-'Umdah, Al-Muqni', Al-Kafiy, Al-Mughniy* yang ditulis oleh Muwaffaquddin Abdullah bin Muhammad bin Ahmad, lebih dikenal dengan Ibnu Qudamah

(meninggal 620 H.) Keempat kitab ini ditulis berdasar tingkatan kondisi pemahaman kalangan yang mempelajarinya: *Al-'Umdah* bagi pemula; *Al-Muqni'* setingkat di atas pemula, namun kitab ini hanya menyebutkan pelbagai riwayat pendapat dari Imam Ahmad dan belum menyajikan dalil dan argumen (*ta'lil*); *Al-Kafiy* bagi kalangan menengah di mana banyak dikemukakan dalil-dalil; serta *Al-Mughniy* yang di dalamnya banyak membahas berbagai pendapat dan persoalan ikhtilafiyah. Kitab *Al-Mughniy* dianggap pula sebagai ensiklopedi fikih, bukan saja dalam madzhab Hanbali, melainkan juga dalam studi perbandingan madzhab (*fiqh muqaran*).

4. Kitab *Majmu'at Al-Fatawa* karangan "Syaiikhul Islam" Ahmad bin Taimiyah (meninggal 728 H.). Kitab ini memuat fatwa-fatwa penting Ibnu Taimiyah, bermanfaat bukan saja dalam madzhab Hanbali tapi juga dalam *fiqh muqaran*.
5. Kitab *Al-Iqna'* oleh Musa bin Ahmad bin Musa Al-Hijawi Al-Maqdisi (meninggal 968 H.). *Al-Iqna'* merupakan salah satu kitab yang menjadi rujukan utama (*mu'tamad*) di kalangan mutaakhhirin madzhab Hanbali yang banyak memuat permasalahan, penjelasan dan perincian tanpa penyebutan dalil.
6. Kitab *Kasysyaful Qina' 'an Matn Al-Iqna'* karya Manshur bin Yunus bin Idris Al-Buhuti (meninggal 1051 H.). Kitab ini merupakan syarah kitab *Al-Iqna'*. Selain itu, Al-Buhuti juga menulis kitab lain *Syarah Muntaha Al-Iradat* yang khas dengan pemaparannya yang rinci beserta dalil dan argumen dalam kalimat-kalimat sederhana lagi mudah dipahami.

E. Madzhab Dhahiriyy:

1. Kitab *Al-Muhalla* karangan Abu Muhammad Ali

bin Ahmad bin Hazm Al-Dhahiriyy, lebih dikenal dengan Ibnu Hazmin. Sekalipun kitab ini menjadi rujukan utama dalam fikih madzhab Dhahiri, namun penulisnya memaparkan setiap permasalahan dengan menyertakan dalil Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', Atsar berupa perkataan Shahabat maupun Tabi'in, pendapat fukaha madzhab dan pandangan pengarang kitab ini sendiri dalam sebuah diskusi (*munaqasyah*) untuk kemudian memilih pendapat yang lebih disukainya, sehingga kitab *Al-Muhalla* lebih mirip ensiklopedi *fiqh muqaran*.

TENTANG PENULIS

HUSNI MUBARRAK A. LATIEF

Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum pada Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh ini lahir di Lhokseumawe, Aceh, pada 6 April 1982. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya di Madrasah Aliyah Keagamaan (MAKN) Banda Aceh-I tahun 1999, ia melanjutkan pendidikannya dengan mendalami bahasa Arab pada jurusan *al-I'dad al-Lughawiy* di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam Arab (LIPIA) Jakarta. Hanya setahun di LIPIA, kemudian ia melanjutkan kuliah Strata Satunya di Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar yang dirampungkannya awal tahun 2005. Selanjutnya, ia melanjutkan pendidikan S2 dan S3 nya di Kampus Universitas Islam Omdurman, Sudan, dengan mengambil konsentrasi *Fiqh Muqaran*, masing-masing dirampungkan tahun 2009 dan 2017.

Di tengah kesibukannya mengajar dan membimbing, ia pernah mengikuti beberapa kegiatan *short course* di luar, seperti: resolusi konflik dan perdamaian di Minadanao Peace Building Institute (MPI), Davao, Mindanao, pada Juni 2008. Juga pernah berpartisipasi dalam kegiatan Study of the United States Institute (SUSI) for Scholars (untuk kalangan dosen) on Religious Pluralism (Pluralisme Agama) di UCSB (University of California, Santa Barbara), Amerika Serikat, pada Juni hingga Juli 2011. Di penghujung tahun yang sama, 2011, *Alhamdulillah*, ia terpilih mengikuti kegiatan Refresher

Program bagi Dosen PTAI (Perguruan Tinggi Agama Islam) di Sri Santhya Sae Institute of Higher Learning (SSSIHL), Puttaparti, India, untuk mendalami lebih jauh manajemen berbasis kepemimpinan dan pengembangan pendidikan karakter.

Di awal tahun 2012, ia berkesempatan pula mengunjungi Australia melalui program Pertukaran Tokoh Muslim Muda Indonesia-Australia (*Muslims Exchange Program*) yang diselenggarakan oleh Australia-Indonesia Institute. Selanjutnya pada pertengahan 2014 sempat mengikuti *Dawrah Akuntansi Zakat* di Cairo-Mesir bersama Prof. Husein Husein Shahatha serta Worldview of Islam Series (WISE) Summer School di Center for Advanced Studies on Islam, Science and Civilisation di Kampus Universiti Teknologi Malaysia (UTM).

Sepulangnya dari menyelesaikan pendidikannya di Sudan, di pertengahan dan akhir tahun 2017, ia sempat pula mengikuti International Ilem Summer School (IISS) di Istanbul, Turki. Juga mengikuti Life of Muslem in Germany di Berlin, Jerman, yang diselenggarakan oleh Goethe Institut, serta Short Course on Academic Skills di Leiden University, Nederland.

Saat ini, selain menjadi pengajar tetap di Fakultas Syariah UIN Ar-Raniry Banda Aceh, ia tengah diamanahi pula menjadi Ketua Program Studi (Kaprodi) Perbandingan Madzhab dan Hukum (PMH). Beberapa artikelnya dimuat di Jurnal Ahkam UIN Jakarta, Jurnal Tsaqafah Unida Gontor, Jurnal Ijtihad IAIN Salatiga, Jurnal Heritage of Nusantara, Jurnal Sosio Religia serta Jurnal Jurisprudensi IAIN Langsa. Beberapa paper yang lain ada pula yang pernah dipresentasikan di beberapa konferensi internasional di Jakarta, Gontor Ponorogo dan Doha, Qatar. Dapat dihubungi di husnilatief@yahoo.com



REPUBLIK INDONESIA
KEMENTERIAN HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA

SURAT PENCATATAN CIPTAAN

Dalam rangka perlindungan ciptaan di bidang ilmu pengetahuan, seni dan sastra berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, dengan ini menerangkan:

Nomor dan tanggal permohonan : EC00202020389, 30 Juni 2020

Pencipta

Nama : **Dr. Husni Mubarrak Lc., MA**
Alamat : Jl. Ateung Tuha Ajuen Laksamana, Aceh Besar, Di Aceh, 23351
Kewarganegaraan : Indonesia

Pemegang Hak Cipta

Nama : **Dr. Husni Mubarrak Lc., MA**
Alamat : Jl. Ateung Tuha Ajuen Laksamana, Aceh Besar, Di Aceh, 23351
Kewarganegaraan : Indonesia
Jenis Ciptaan : **Buku**
Judul Ciptaan : **BELAJAR MUDAH FIKIH KONTEMPORER Catatan Kritis Dinamika Metode Penalaran Hukum Islam**

Tanggal dan tempat diumumkan untuk pertama kali di wilayah Indonesia atau di luar wilayah Indonesia : 16 Desember 2019, di Banda Aceh

Jangka waktu perlindungan : Berlaku selama hidup Pencipta dan terus berlangsung selama 70 (tujuh puluh) tahun setelah Pencipta meninggal dunia, terhitung mulai tanggal 1 Januari tahun berikutnya.

Nomor pencatatan : 000192291

adalah benar berdasarkan keterangan yang diberikan oleh Pemohon.

Surat Pencatatan Hak Cipta atau produk Hak terkait ini sesuai dengan Pasal 72 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.



a.n. MENTERI HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA
DIREKTUR JENDERAL KEKAYAAN INTELEKTUAL

Dr. Freddy Harris, S.H., LL.M., ACCS.
NIP. 196611181994031001