

# FIKIH KONTEMPORER

## *Sebuah Dialektika*

Fikih merupakan produk yang lahir dari dinamika kehidupan manusia, dalam kaidah ushuliyah disebutkan:

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال

artinya : *"Dinamika perubahan hukum di tengah masyarakat tidak terlepas dari dinamika perubahan waktu, tempat dan kondisi sosial masyarakat tersebut."*

Realitas masyarakat yang berkembang terus menerus mulai dari masyarakat purbakala yang primitif sampai dengan masyarakat yang maju dan moderen saat ini. Kita harus menyadari bahwa fikih adalah benda mati tidak berwujud yang menjadi bagian dari karya dan karsa manusia. Artinya, karena fikih bukan sumber hidup dan tidak pada posisi untuk mengubah dirinya, apabila fikih tidak diubah dan dimoderenisasi maka fikih tidak akan pernah moderen. Hal ini bermakna bukan hanya fikih dalam arti kaidah atau regulasi, melainkan fikih yang merupakan derifasi Syari'at Islam dalam tataran hakiki, yaitu fikih sebagai pandangan hidup.

Syariat Islam yang merupakan produk prerogatif Allah SWT yang selanjutnya dikemas dalam bentuk fikih, diharapkan memberikan kontribusi besar terhadap pembaharuan hukum dan mewarnai positif dalam setiap kali terjadi reformasi yuridis di negara-negara berpenduduk Islam atau negara Islam dan bahkan di negara non muslim sekalipun.

Harapan besar bahwa buku yang ada ditangan saudara ini tentang problematika kontemporer bagi umat Islam belakangan ini diharap mampu menjawab persoalan-persoalan yang sedang berkembang.

Diterbitkan Oleh:  
**CV. MANHAJI**  
Medan 2017



ISBN 978-602-6918-61-1



9 786026 918611

FIKIH KONTEMPORER  
*Sebuah Dialektika*

Dr. H. Muhammad Jamil, MA., dkk

# FIKIH KONTEMPORER

## *Sebuah Dialektika*

Dr. H. M. Jamil, MA., dkk

Herian Sani, MA (Ed.)



Kata Pengantar:

Prof. Dr. K.H. Saidurrahman, M.Ag. (Rektor UIN Sumatera Utara)

Prof. Dr. Syukur Kholil, M.A (Direktur Program Pascasarja UIN Sumatera Utara)



Dr. H. Muhammad Jamil, MA., dkk

# FIKIH KONTEMPORER

## *Sebuah Dialektika*

Herian Sani, MA.(Ed)



Diterbitkan Oleh:  
**CV. MANHAJI**  
Medan  
2017

# **FIKIH KONTEMPORER**

## *Sebuah Dialektika*

### **Tim Penulis**

- |                                |                                     |
|--------------------------------|-------------------------------------|
| 1. Dr. H. M. Jamil, MA.,       | 2. Imam Muhardinata, M.H.I.         |
| 3. Drs. Ishaq, M.A.,           | 4. Amrar Mahfuzh Faza, M.A.         |
| 5. Abdi Samra Caniago, MA.,    | 6. Rasta Kurniawati Br. Pinem, M.A. |
| 7. Adelina Nasution, M.A.,     | 8. Maysarah Nasution, M.H.          |
| 9. H. Asyura, M.H.I.,          | 10. Ali Akbar, M.Ag.                |
| 11. Masrul Zuhri Sibuea, M.H., | 12. Syofiaty Lubis, M.H.            |
| 13. Afifa Rangkuti, M. Hum.,   | 14. Syafaruddin, M.H.               |
| 15. Herian Sani, MA.,          | 16. Anizar, M.A.                    |

### **Editor**

Herian Sani, MA.

### **Design Cover & Lay Out**

Muhammad Hakiki, S.Kom

### **Penerbit & Percetakan**

**CV. Manhaji** Medan

Jl. IAIN/Sutomo Ujung No.8 Medan

e-mail: [cvmanhaji@yahoo.com](mailto:cvmanhaji@yahoo.com)

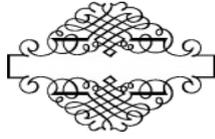
Cetakan Pertama, November 2017

Hak cipta pada penulis

Hak terbit pada penerbit

**ISBN: 978-602-0000-00-0**

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun. Tanpa izin dari penulis dan penerbit, termasuk dengan cara menggunakan mesin fotokopi.



## **KATA PENGANTAR**

### **Rektor UIN Sumatera Utara**

*Assalamu'alaikum Wr. Wb.*

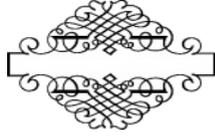
Syukur puji yang sebanyak-banyaknya dihaturkan kepada Allah swt., karena kita masih diberi taufiq dan hidayah-Nya. Shalawat dan salam kepada Rasulullha Muhammad saw., yang menjadi panutan dan taulan bagi kita dalam semua aspek kehidupan. Saya mengucapkan selamat dan terima kasih kepada saudara Dr. H. Muhammad Jamil, MA., dkk, yang telah berkenan menyumbangkan femikiran dan pemahaman beliau terhadap berbagai permasalahan yang ada di hadapan kita, terutama di perkotaan, khususnya dari sudut pandang agama. Mudah-mudahan karya beliau ini menjadi ilmu yang berguna bagi masyarakat Sumatera Utara, serta menjadi amal jariyyah.

Perkembangan jaman salah satu penyebab berkembangnya berbagai masalah, yang terkadang harus diselesaikan dengan hukum dan ada pula yang harus diselesaikan dengan adat istiadat, sebab semua permasalahan sesungguhnya dapat diselesaikan dengan agama, baik berupa nasehat atau berupa penjelasan tentang hukum-hukum yang berkenaan dengan permasalahan tersebut. Hukum-hukum agama ini diharapkan benar-benar menyadarkan masyarakat untuk tidak melakukan pelanggaran-pelanggaran. Saya berpendapat buku ini menjadi penting untuk dibaca dan dijadikan rujukan oleh pecinta ilmu, mahasiswa, dan terutama masyarakat pencari kebenaran, khususnya masyarakat Sumatera Utara.

Medan, 27 Nopember 2017

**Prof. Dr. H. Saidurrahman, M.Ag.**





## KATA PENGANTAR

### Direktur Program Pascasarjana UIN Sumatera Utara

*Assalamu`alaikum wr. wb.*

Alhamdulillah, puji syukur kepada Allah SWT atas segala nikmat dan rahmat-Nya yang tak terhingga. Dengan sifat-Nya *al-Hakim*, maka Allah Swt tidak membebani hamba-hamba-Nya dengan perintah dan larangan serta masalah di luar batas kemampuan manusia untuk melaksanakan dan menghadapinya. Shalawat beriring salam senantiasa ditujukan kepada junjungan kita Rasulullah Muhammad saw. Mudah-mudahan dengan izin Allah, *syafâ`at* beliau dapat menjadi penolong bagi siapa saja yang mau selalu bershalawat kepadanya, mengamalkan sunnah-sunnahnya, dan mentauladani budi pekertinya yang terpuji.

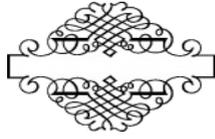
Ucapan selamat dan terima kasih kepada saudara Dr. H. Muhammad Jamil, MA., dkk, yang telah berkenan menyumbangkan pemikiran dan pemahamannya terhadap berbagai permasalahan yang ada di hadapan kita, sebab dalam kehidupan sehari-hari, seringkali terjadi perselisihan pendapat dalam masalah hukum Islam. Hal ini disebabkan oleh belum dibedakannya hukum Islam dalam pengertian *syari`ah* dan fikih. Padahal, keduanya memiliki karakteristik yang berbeda dan unik. Jika *syari`ah* bersifat tetap, kebenarannya pasti, dan berlaku menyeluruh; maka fikih sifatnya bisa berubah, kebenarannya merupakan dugaan kuat (*zhann*) mujtahid, dan berlaku kebanyakan bahkan terkadang jangkauannya hanya lokal. Oleh sebab itu, wajar jika watak fikih itu adalah berbeda pendapat. Fikih berbicara tentang hukum perbuatan mukallaf (Islam, baligh, berakal, dan mampu), maka tidak dapat

dipungkiri kajian tentang fikih terus berkembang seiring dinamika zaman dan perubahan kondisi masyarakat. Apalagi pada dasarnya, tidak ada satu pun aktifitas manusia yang lepas dari hukum yang lima (wajib, sunnah, mubah, makruh, haram). Untuk merespon kebutuhan hukum masyarakat dalam menghadapi berbagai problematika hidup yang terus berubah mulai masalah ibadah, muamalah, munakahat, jinayah, siyasah, iqtishadiyah, dan lainnya, maka para ulama fikih sejak zaman dahulu hingga kini selalu menggalakkan ijtihad untuk menghasilkan fikih yang aplikatif dan membumi serta mampu menjawab masalah-masalah hukum baru yang terus bermunculan, terutama di era kontemporer. Dengan demikian, diharapkan hukum Islam (fikih) dapat memainkan perannya secara signifikan tidak hanya sekedar menjawab permasalahan yang muncul, tapi juga sebagai sarana perubahan sosial menuju kehidupan yang lebih baik dan bermartabat.

Buku ini hadir dengan mengupas beberapa masalah fikih kontemporer yang dekat dan akrab dengan kehidupan sehari-hari. Oleh sebab itu, buku ini penting dibaca oleh siapa saja, baik dari kalangan terpelajar seperti mahasiswa, dosen, dan praktisi hukum, maupun masyarakat luas yang membutuhkan kepastian hukum dalam segala aktifitasnya.

Medan, 27 Nopember 2017

**Prof. Dr. Syukur Kholil, M.A.**



## KATA PENGANTAR EDITOR

*Assalamu`alaikum wr. wb.*

Syukur puji dipanjatkan kepada Allah swt., yang telah memberikan berbagai nikmat dan karunia-Nya kepada makhluk se-jagat raya ini, mulai dari nikmat yang sekecil-kecilnya samapi nikmat yang sebanyak-banyaknya, mulai dari nikmat yang sengaja diusahakan sampai nikmat yang diberikan Allah swt., dengan cara cuma-cuma dan tak disangka-sangka. Sholawat dan salam selalu di haturkan kepada Nabi Muhammad saw., sebagai tokoh dan pejuang yang layak untuk di tauladani sebab beliau telah di bimbing oleh Allah swt., dalam setiap gerak lahir bathin, ucapan maupun pengakuannya.

Perkembangan masa yang sedang memperbincangkan perkembangan hukum saat ini, hadir dihadapan kita buku yang di tulis oleh pemikir-pemikir hukum civitas UIN Sumatera Utara yang berjudul "FIKIH KONTEMPORER (*Sebuah Dialektika*)". Kehadiran buku ini akan menjawab persoalan-persoalan yang sedang berkembang dalam masyarakat. Dalam buku ini terlihat upaya tekun dari para penulis untuk memberikan solusi dari problematika modern, sebab sangat relevan dengan kondisi kehidupan bermasyarakat yang sedang kita hadapi.

Lahirnya buku ini merupakan keinginan para penulis untuk mengapresiasi tulisan-tulisannya yang bersumber dari buah pemikiran dalam sebuah buku yang nantinya dapat diambil pengetahuannya oleh orang lain. Akhirnya, saya mengucapkan terima kasih yang tiada terhingga kepada seluruh pihak yang turut berpartisipasi dan penulisan dan penerbitan buku ini. Semoga buku yang di hadapan kita ini dapat memberikan manfaat berbagai problematika hukum

yang sedang berkembang saat ini. Dan saya memohon ampun kepada Allah swt., juga mengharap maaf yang sebesar-besarnya jika terdapat kekurangan dan kekeliruan dalam penulisan karya ini.

“Setiap ada kemauan dan usaha pasti ada jalan, serta jangan lupa Dzikir, Pikir dan Amal Shaleh”

Medan, 27 Nopember 2017

**Herian Sani, MA.**



**DAFTAR  
ISI**

**KATA PENGANTAR :**

<b>Prof. Dr. Saidurrahman, M.A.</b> ( <i>Rektor UIN Sumatera Utara</i> ).....	iii
<b>Prof. Dr. Syukur Kholil, M.A.</b> ( <i>Direktur Program Pascasarjana UIN Sumatera Utara</i> ).....	v
<b>Herian Sani, M.A.</b> ( <i>Editor</i> ).....	vii

<b>DAFTAR ISI</b> .....	ix
-------------------------	----

**BAB I**

<b>FIKIH KONTEMPORER DALAM KAJIAN TEORITIS</b> .....	1
A. Pengertian Fikih Kontemporer: Wacana Pengantar Studi; <i>Oleh Imam Muhardinata</i> .....	3
B. Pembaruan Dalam Ijtihad Fikih; <i>Oleh Ishaq</i> .....	16
C. The Concept of Washathiyah In Islam; <i>Oleh H. M. Jamil</i> .....	41

**BAB II**

<b>FIKIH KONTEMPORER DALAM KAJIAN HISTORIS</b> .....	49
A. Metode Ijtihad Kontemporer Muhammad Syahrur; <i>Oleh Amrar Mahfuzh Faza</i> .....	51
B. Pemikiran Hukum Munawir Sjadzali: Biografi, Reaktualisasi Dan Kritik Terhadapnya; <i>Oleh Abdi Samra Caniango</i> .....	84
C. Fikih Maqashid Al-Syari'ah: Fikih Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi; <i>Oleh Rasta Kurniawati</i> .....	103
D. Fikih Lintas Agama: Studi Kritis Dan Analitis Terhadap Fikih Kaum Liberal; <i>Oleh Adelina Nasution</i> .....	129

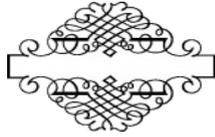
### **BAB III**

<b>FIKIH KONTEMPORER DALAM KAJIAN PROBLEMATIKA.....</b>	<b>147</b>
A. Analisis Hukum Islam Terhadap Proses Kloning: Bayi Tabung; Oleh Maysarah.....	149
B. Hukum Transplantasi Jantung Yang Diambil Dari Donor Non-Muslim; Oleh Asyura.....	161
C. Zakat Profesi Dan Zakat Produktif; Oleh Ali Akbar.....	177
D. Kepemimpinan Wanita Menurut Hukum Islam Dalam Pemerintahan Negara; Masrul Zuhri Sibuea.....	192
E. Bunga Pada Bank Konvensional; Oleh Syofiaty Lubis.....	209
F. Pasar Modal Sistem Syari'ah; Oleh Afifa Rangkuti.....	221
G. Pegadaian Syariah Dan Pegadaian Konvensional; Oleh Syafaruddin.....	241
H. Kontroversi Fatwa Rokok; Oleh Herian Sani.....	254
I. Wakaf Tunai Dalam Perspektif Hukum Islam; Anizar.....	273
<b>DAFTAR PUSTAKA.....</b>	<b>289</b>
<b>BIOGRAFI PENULIS.....</b>	<b>305</b>



**BAB I**  
**FIKIH KONTEMPORER**  
**DALAM KAJIAN**  
**TEORITIS**





## PENGERTIAN FIKIH KONTEMPORER (Wacana Pengantar Studi) Imam Muhardinata

### A. Pendahuluan

Diantara disiplin ilmu-ilmu keislaman tradisional yang eksis dan mandiri, empat diantaranya yaitu ilmu kalam atau tauhid, ilmu fiqh, filsafat, dan ilmu tasawuf. Ilmu fiqh yang selanjutnya kita sebut fiqh, adalah yang paling kokoh dan mampu menguasai corak pemikiran seorang muslim terhadap agamanya, oleh karenanya, paling banyak membentuk unsur-unsur terpenting dan dominan terhadap cara berfikir mereka.<sup>1</sup> Fakta dan realitas dilapangan ini dapat dilihat dari proses perjalanan sejarah dan pertumbuhan masyarakat Muslim dimasa lalu, begitu pula terhadap beberapa bahagian dari inti semangat ajaran Islam itu sendiri.<sup>2</sup>

Tulisan dalam bentuk makalah ini mencoba membahas pengertian fiqh kontemporer, faktor-faktor munculnya fiqh kontemporer, objek kajian fiqh kontemporer, fiqh kontemporer: antara perkembangan dan problematika eksternal, pengembangan fiqh kontemporer: problematika metodologis, manfaat mempelajari fiqh kontemporer, dan kesimpulannya.

---

<sup>1</sup> Nurcahaya, *Hukum Islam Kontemporer*, Jurnal Istislah Vol. 1 No. 3 Juli-September, (Medan: Fak. Syari'ah IAIN-SU, 2002), h. 326.

<sup>2</sup> Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. III, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 235.

## B. Pengertian Fiqh Kontemporer

Apakah hakikat atau sejatinya fiqh kontemporer itu? Andaikata fiqh kontemporer itu merupakan sempadan dari istilah *masail fiqhiyyah*, maka ada kemungkinan mengarah untuk mereduksi pengertian fiqh kontemporer kepada wilayah kajian fiqh atau isu-isu kontemporer. Dalam hal ini umpamanya dapat dilihat dari berbagai buku yang secara khusus membahas kajian fiqh terhadap isu-isu kontemporer dengan judul “*Masail Fiqhiyyah*” atau “*Problematika Hukum Islam Kontemporer*”<sup>3</sup>. Memang sulit menemukan defenisi atau istilah yang tepat secara eksplisit dalam buku-buku tersebut, namun menilik tema-tema yang diangkat dalam buku-buku tersebut, maka dapat ditemukan bahwa apa yang dimaksud fiqh kontemporer dengan istilah *masail fiqhiyyah* itu adalah perspektif hukum islam (dalam hal ini ialah fiqh kontemporer) terhadap masalah-masalah (isu-isu) kekinian (kontemporer).<sup>4</sup>

Kecenderungan pemberian makna seperti ini banyak diikuti oleh para pemikir muslim di beberapa bagian belahan dunia islam, tak luput pula di Indonesia. Buku-buku yang ditulis dengan judul “*Masail Fiqhiyyah*” atau “*Problematika Hukum Islam Kontemporer*” memuat banyak sekali kasus-kasus terkini yang belum pernah muncul sebelumnya. Oleh karena itu, sangat dapat diterima jika pengertian fiqh kontemporer dikesankan bersifat responsif. Artinya fiqh dewasa ini sudah dapat cepat tanggap terhadap kasus-kasus terkini yang meminta jawaban dari sisi kedudukan hukum Islamnya.<sup>5</sup>

Istilah kata fiqh berasal dari kata *فقهه - يفقهه - فقها* yang berarti pemahaman mendalam (*fahm daqiq*) yang lebih banyak frekuensi pemakaiannya dalam Alquran adalah perintah Tuhan kepada sebagian manusia. Kata ini tercantum dalam 20 ayat, tetapi yang erat relevansinya dengan aktifitas keilmuan umat Islam adalah Q.S. At-Taubah ayat 122 yang mengingatkan agar tidak semua umat Islam

---

<sup>3</sup> Terdapat buku-buku lainnya yang membahas tentang fiqh kontemporer bisa dibaca dalam buku *Masail Fiqhiyyah*, karya Masyfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah*-nya M. Ali Hasan, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, editor Kuzaimah T. Yanggo, dan *Masail Fiqhiyyah*-nya M.Mahyudin.

<sup>4</sup> Nurcahaya, *Hukum Islam Kontemporer*, h. 327.

<sup>5</sup> *Ibid.*

pergi berperang; hendaknya ada sekelompok orang (*nafar*) dari setiap komunitas (*firqob*) yang mempelajari dan memahami (*li yatafaqqahu*) ajaran agama.<sup>6</sup>

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

"Dan tidak patut orang-orang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam ilmu mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya."

Pada setiap zaman perkembangan istilah dan keilmuan fiqh, maka pada masa berikutnya pengertian fiqh terikat pada pengertian terbatas, yakni:

العالم بالاحكام الشرعية العلمية المكتسب من ادلتها تفصلية

"Ilmu yang dengan ilmu itu mengetahui hukum-hukum syara' yang 'amaliyah (praktis) yang diperoleh dari dalil-dalil yang bersifat tafshili (terperinci)".<sup>7</sup>

Jadi ilmu fiqh adalah ilmu yang mempelajari atau memahami syari'at dengan memusatkan perhatiannya pada perbuatan (hukum) manusia *mukallaf*, yaitu manusia yang berkewajiban melaksanakan hukum Islam karena telah dewasa dan berakal sehat. Orang yang paham tentang ilmu fiqh disebut *faqih* atau *fuqaha'*. Artinya ahli atau para ahli hukum Islam.<sup>8</sup>

Oleh karena hubungan yang erat antara Syari'at dan Fiqh, maka menurut Imam Syafi'i dalam bukunya *Ar-Risalah* menyatakan bahwa *pertama* adalah, "peraturan-peraturan yang bersumber dari *nash*" yang berarti syari'ah dan *kedua*, "kesimpulan-kesimpulan yang dapat dianalisis dari sumber *nash* itu" yang bermakna fiqh. Karena Indonesia

<sup>6</sup> Gibtiah, *Fiqh Kontemporer*, Edisi Pertama, (Jakarta: Kencana, 2016), h. 3.

<sup>7</sup> *Ibid*, h. 5.

<sup>8</sup> *Ibid*. Lih, Muhaimin dkk, *Ragam Dimensi dan Pendekatan*, Cet. 1, (Jakarta: Kencana, 2014), h. 42-43.

termasuk kawasan bermazhab Syafi'i, banyak orang di negeri ini mengikuti rumusan Imam Syafi'i tersebut.<sup>9</sup>

Istilah kata "kontemporer" yang diartikan "dewasa ini" atau "terkini", yang terdapat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, maka fiqh kontemporer sejatinya dapat diartikan dengan "perkembangan fiqh dewasa ini atau terkini". Pengertian fiqh kontemporer yang kedua ini tidak hanya menanggapi dan memberikan jawaban dari sisi hukum Islam terhadap kasus-kasus baru, melainkan juga untuk memandang perubahan-perubahan yang urgent dan signifikan dari waktu ke waktu. Dinamika fiqh kontemporer itu lahir sebagai akibat yang paling nampak adalah perkembangan zaman yang sering meminta kesempurnaan akhlak atau nilai (*maqasid/maslahah*) dan corak pemikiran baru. Seperti bukunya Yusuf Qardhawi dengan "*Ijtihad Kontemporer*"nya atau Muhammad Hisyam al-Ayyubi dengan "*Al-Ijtihad wa Muqtadhayat al-Ash*"nya yang dapat dikelompokkan ke dalam pengertian fiqh kontemporer yang kedua ini.<sup>10</sup>

Baik pengertian pertama dan kedua, tak terelakkan lagi merupakan salah satu bentuk riil dari lahirnya kenyataan baru dalam wawasan khazanah hukum Islam akhir-akhir ini. Peristiwa kebangkitan hukum Islam dalam hal ini fiqh kontemporer adalah semakin semaraknya kajian-kajian fiqh perbandingan (*fiqh muqaran*).

Dari sini dapat dipahami bahwa fiqh kontemporer adalah ilmu tentang hukum-hukum syari'ah yang bersifat '*amaliyah* (praktis) dari dalil-dalil yang *tafshili* (terperinci) terhadap masalah-masalah atau problem-problem terkini yakni dimulai sejak zaman post modern hingga modern yang meliputi zaman yang sedang berlangsung saat ini.<sup>11</sup>

Tampilan pokok bahasan atau pembidangan fiqh kontemporer bisa berwujud dalam banyak makna dan istilah, misalnya ada istilah fiqh sosialnya K.H. Sahal Mahfudz, Kontekstualisasi Hukum Islamnya Munawir Sadjali, Fiqh Demokratis Hasan al-Turabi, Fiqh Kemanusiaan, Fiqh Lintas Agama, dan yang akhir-akhir ini Fiqh Nusantara. Kesemuanya menjadi lahan dan ruang lingkup pembahasan fiqh kontemporer.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibid*, h. 6. Lih, Muhaimin, h. 44.

<sup>10</sup> *Ibid*, h. 328.

<sup>11</sup> *Ibid*, h. 7.

<sup>12</sup> *Ibid*.

### C. Faktor-Faktor Munculnya Isu Fiqh Kontemporer

Ada bermacam-macam faktor yang melatarbelakangi munculnya isu fiqh kontemporer, diantaranya ialah:

*Pertama*, arus modernisasi yang meliputi hampir seluruh negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Mengakibatkan lahirnya perubahan-perubahan dalam perikehidupan umat Islam, baik dari segi ideologi, politik, sosial, budaya, dan ekonomi. Bermacam-macam perubahan tersebut seolah-olah cenderung memarginalkan umat Islam dari nilai-nilai agamanya. Akibat perubahan-perubahan tersebut, memunculkan item-item, slogan-slogan, jargon-jargon, atau lambang-lambang sosial dan budaya yang secara eksplisit tidak dipunyai oleh simbol keagamaan yang telah berdiri sendiri, atau karena modernitas tidak seimbang dengan pembaharuan pemikiran keagamaan. Ringkasnya, arus modernisasi telah memunculkan sejumlah problematika yang baru sebagai bagian yang tidak bisa dipisahkan dari usaha berijtihadnya pemikir-pemikir Islam.

*Kedua*, lahirnya kesadaran terkini dikalangan ulama dan cendekiawan muslim kontemporer untuk merevisi standar sistem hukum yang selama ini dikuasai oleh bangsa penjajah/asing yaitu sistem hukum barat yang berada di negara-negara mayoritas berpenduduk muslim. Bagaimana bisa kaum muslimin banyak diatur dengan sistem barat?, sementara barat sendiri sudah hengkang dari negara-negara dunia Islam malah di beberapa negara barat sendiri sudah ada meninggalkan sistem hukum yang selama ini mereka jalankan beralih kepada modifikasi sistem hukum sendiri yang lebih responsif terhadap dinamika kehidupan bahkan sering juga mereka mengadopsi hukum Islam. Persoalan ini menyadarkan banyak kalangan ulama dan cendekiawan muslim untuk bersungguh-sungguh berupaya (Ijtihad) memunculkan fiqh kontemporer yang sesuai dengan dinamika zaman.

*Ketiga*, masih *stagnan* (tetap) nya pemikiran fiqh klasik (rivalnya kontemporer) terhadap pemahaman tekstual, *ad-hoc* atau status quo dan parsial, sehingga kerangka sistematika, metodologis pengkajian tidak komprehensif dan aktual/terkini, sekaligus kurang mampu beradaptasi dengan dinamika yang ada.

Yusuf Qardhawi secara eksplisit menegaskan pentingnya kajian-kajian yang serius dalam hukum Islam khususnya fiqh

kontemporer, ia berkata: “ dengan adanya kemajuan IPTEK di zaman modern ini, timbul pertanyaan bagi kita, sanggupkah hukum Islam khususnya fiqh kontemporer menjawabnya? Tentu kita sebagai intelektual muslim dan muslim yang intelektual tentu akan menjawab bahwa hukum Islam khususnya fiqh kontemporer sanggup menjawab problematika dan dinamika zaman dan masih mampu serta sesuai untuk dilaksanakan. Namun untuk melangkah ke arah itu, butuh syarat yang mesti dilakukan secara konsisten dan konsekuen, yaitu harus dibuka seluas-luasnya pintu ijtihad.”<sup>13</sup>

#### **D. Objek Kajian Fiqh Kontemporer**

Dengan merujuk muatan materi yang dibahas dalam buku-buku *Masail Fiqhiyyah* dan *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, maka kajian fiqh kontemporer dapat dikategorikan kedalam beberapa aspek:<sup>14</sup>

1. Aspek hukum *al-Ahwal al-Syakhshiyah*, yang biasa disebut dengan istilah hukum perdata keluarga Islam. Misalnya perkembangan hukum waris, akad nikah via telepon, nikah hamil, KB, poligami, kawin kontrak, dan lain-lain.
2. Aspek ekonomi, biasa disebut dengan istilah *Mu'amalah*, *Maaliyah* atau *al-Ahkam al-Madaniyah*. Seperti masalah hukum ribawi, zakat produktif, zakat profesi, wakaf tunai, jual-beli online, dan lain-lain.
3. Aspek Pidana, lazim disebut *al-Ahkam al-Jinaiyah*, biasanya sarat dan rentan terhadap isu-isu HAM dan humanisme beragama serta sistem hukum positif/konvensional.
4. Aspek kewanitaan, gema dari mereka untuk menyuarakan isu-isu gender yang cukup mendominasi pembahasan fiqh kontemporer. Yang dahulu fiqh dianggap sebagai “wilayah laki-laki”. Misalnya kepemimpinan wanita dalam ibadah khusus dan umum, praktik berbusana dan berdandan, wanita karir, dan lain sebagainya.
5. Aspek medis, perkembangan ilmu kesehatan dan kedokteran banyak mendapat perhatian besar dalam kajian-kajian fiqh islam

---

<sup>13</sup> *Ibid*, h. 329. Lih, Yusuf Qardhawi, *Syari'ah Islamiyah: Khuluduha wa Shalahiha Litatbiqiha fi kulli Zamanin wa Makanin*, (Kairo: Dar al-Arabi, 1986), h. 105.

<sup>14</sup> *Ibid*, h. 330. Lih, Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 22-24.

kontemporer. Sejumlah isu-isu medis menghiasi pembahasan *masaail fiqhiyyah*, antara lain transgender, transplantasi organ tubuh, cloning, bayi tabung, hukum kebiri, euthanasia, dan lain-lainnya.

6. Aspek teknologi, kemajuan pesat teknologi membuat berbagai kemudahan beraktifitas manusia juga tidak luput dari sorotan fiqh kontemporer. Seperti penyembelihan secara modern, penggunaan teknologi ilmu falak dengan hisab/astronomi modern, hukum shalat di angkasa luar, dan lain-lain.
7. Aspek Politik, diseputar isu-isu politik dan perdebatan ketatanegaraan dan pemerintahan baik sipil maupun militer. Misalnya konsep dan cita-cita negara Islam, kepala negara perempuan, loyalitas aparat sipil dan militer kepada pimpinan, dan sebagainya.
8. Aspek Ibadah *Mahdhah*, hal yang tak kalah menariknya adalah wacana yang berkembang diseputar masalah ibadah khusus untuk Allah Swt. Contohnya Tabungan haji dan umrah, ibadah zakat fitrah dengan uang tunai sebagai modal usaha musabalah, tayamum selain tanah, perjalanan haji dan umrah via travel, jama'ah haji dan umrah wanita tanpa mahram, ibadah kurban dengan uang, dan lain-lain.

Dari berbagai persoalan yang dikaji dalam buku-buku *masaail fiqhiyyah* atau fiqh kontemporer, semakin menguatkan tentang keteraturan dan keterkaitan fiqh dengan konteks-konteks kehidupan yang nyata, dimana fiqh itu pada dasarnya bukan hanya pada tataran ilmu teoritis (*ulumulnazhariyah*) saja, melainkan bidang aplikasi penerapan ketentuan-ketentuan yang berlaku positif (*ahkam 'amaliyah*).<sup>15</sup>

Bahkan jika dilihat dengan seksama, persentuhan fiqh dengan realitas kehidupan sosial, maka harus mengkaji fiqh, bukan ilmu kalam/tauhid atau tasawuf. Sebab sejak awal hukum Islam telah dianggap sebagai sumber pengetahuan yang terbaik yang belum dicapai oleh teologi. Oleh karena itulah para orientalis barat menilai bahwa “sebuah keniscayaan memahami Islam tanpa memahami hukum Islam” dalam hal ini fiqh.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.* Lih, Ali Yafie, kata pengantar buku Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam Sebuah Pengantar*, Cet. II, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. viii.

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 331. Lih, Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford Press, 1971), h. 1.

## E. Fiqh Kontemporer: Antara Dinamika Serta Problematika Internal Dan Eksternal

Pada mulanya sejarah hukum Islam khususnya fiqh merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Dalam hal ini dapat disaksikan dari hadirnya sejumlah mazhab fiqh yang memiliki ciri khas tersendiri, sesuai dengan latar belakang sosio-kultural, politik, zaman dan tempat serta kondisi pada masa itu tumbuh dan berkembang.

Perkembangan yang dinamis dan kreatif ini paling tidak didukung oleh dua faktor utama yaitu:

*Pertama*, dukungan keagamaan yang kuat yang ada pada diri setiap muslim yang taat dan aktif terlibat langsung di dalamnya. Dorongan dan dukungan keagamaan ini selalu eksis sepanjang sejarah Islam dan mengambil bentuk dalam konsep ijtihad yang secara akurat disebut oleh Sir Mohammad Iqbal (1877-1938), pemikir Islam modern dari Pakistan sebagai “prinsip gerak dalam struktur Islam”.<sup>17</sup>

*Kedua*, fleksibilitas hukum Islam khususnya fiqh itu sendiri yang membuatnya mampu berkembang seiring dengan ruang dan waktu. Tentang hal ini, Yusuf Qardhawi membahasnya secara komprehensif dalam bukunya *Awamil al-Si'ah wa al-Murunah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Bukan bermaksud menganggap sederhana suatu masalah, ruang gerak dinamika internal hukum Islam khususnya fiqh dapat dilihat dalam tiga faktor:<sup>18</sup>

1. Adanya nash-nash yang turun secara luas dan menyeluruh pelaksanaannya memerlukan penafsiran dan penjabaran lebih lanjut;
2. Adanya legitimasi hukum berupa *qiyas*, yang berarti pengambilan tafsiran hukum secara analogis;
3. Adanya kaidah-kaidah umum dan prinsip-prinsip *maslahah* sesuai dengan *maqasid al-syari'ah*.

Ketiga faktor internal bagi dinamika hukum Islam khususnya fiqh diatas, dapat dipahami pernyataan Imam Syafi'i bahwa “tidak

---

<sup>17</sup> *Ibid*. Lih, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), h. 148.

<sup>18</sup> *Ibid*, h. 332. Lih, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 7.

ada suatu apapun yang dihadapi manusia, kecuali ia akan menemukan ketentuan-ketentuan hukumnya di dalam Alquran.”<sup>19</sup>

Selain ketiga faktor internal diatas, ada pula faktor eksternal yang mendukung dan mendorong dinamika hukum Islam khususnya fiqh, yaitu:

1. Adanya persentuhan-persentuhan dari interaksi sosial yang terjadi sehingga menimbulkan permasalahan-permasalahan baru sehubungan dengan hukum Islam atau fiqh itu sendiri.<sup>20</sup>
2. Adanya pergantian suksesi kepemimpinan yang *ma'sum* dari Rasulullah Saw kepada *Khulafa al-Rasyidin* seterusnya kepada khalifah dinasti Umayyah dan Abbasiyah hingga kepemimpinan otoritas imam dan ulama mazhab. Sehingga kebijakan-kebijakan dibidang hukum Islam khususnya fiqh yang cenderung radikal belakangan sering dijadikan justifikasi terhadap gagasan-gagasan pembaharuan hukum Islam atau fiqh pada periode modern.

Kedua faktor internal dan eksternal diatas tentu berbeda dengan pendapat Fazlur Rahman yang menyebut kebangkitan dinamika hukum Islam dan fiqh kontemporer sebagai akibat pengaruh Barat.<sup>21</sup> Faktor-faktor keluwesan dan fleksibilitas itu pulalah, yang membuka pintu seluas-luasnya ijtihad bagi keragaman pendapat (*ikhtilaf*). Bahkan, disamping menghantarkan fiqh kepada puncak kejayaannya, dalam perkembangannya, *ikhtilaf* pernah dirumuskan sedemikian rupa sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri yang disebut '*ilm al-khilaf*’<sup>22</sup>

## **F. Pengembangan Fiqh Kontemporer: Problematika Metodologis**

Perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam pada zaman modern ini, telah mendatangkan sejumlah permasalahan yang serius berkaitan dengan hukum Islam dalam hal ini melahirkan fiqh kontemporer. Namun metode yang dikembangkan oleh pembaharu

---

<sup>19</sup> *Ibid.* Lih, Imam Syafi'i, *Al-Risalah*, Editor Ahmad Muhammad Syakir, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), h. 21.

<sup>20</sup> *Ibid.* Lih, Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 33-34.

<sup>21</sup> *Ibid.* Lih, Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka Bandung, 1984), h. 311.

<sup>22</sup> *Ibid.* h. 333. Lih, Mun'im A. Sirry, *Kearah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf*, Vol. V No. 4, (t.tp: Jurnal Ulumul Quran, 1994), tp.h.

sebelumnya dalam memberikan solusi jawaban atas persoalan tersebut terlihat belum memuaskan. J. N. D. Anderson dan John L. Esposito melakukan kritikan tajam terhadap kecenderungan kajian hukum yang parsial.<sup>23</sup> Menurut hasil penelitian tersebut, mereka menarik satu kesimpulan bahwa metode yang pada umumnya dikembangkan oleh pembaharu hukum Islam guna menangani isu-isu hukum yang kontemporer masih bertumpu pada pendekatan yang *ad-hoc* dan memilah-memilih dengan menggunakan prinsip kaidah *takhayyur*<sup>24</sup> dan *talfiq*.<sup>25</sup>

Penerapan kedua metode tersebut menurut mereka, tidak mampu menghasilkan hukum Islam yang komprehensif. Itulah sebabnya, Schacht menegaskan bahwa hukum Islam yang melahirkan fiqh kontemporer tersebut membutuhkan basis teori yang lebih tegas.<sup>26</sup> Ringkasnya ialah hal yang sifatnya insidental dan mendesak, hukum Islam khususnya fiqh kontemporer hadir dan berkembang menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan konsisten dengan menggunakan rumusan suatu metodologi yang sistematis dan memiliki akar yang kokoh.<sup>27</sup>

Kita boleh tidak sependapat dengan pemikiran orientalis diatas, namun hanya tawaran pemikiran awal bagi upaya perumusan metodologi pengembangan hukum Islam dalam hal ini fiqh kontemporer. Hal-hal berikut ini dapat menjadi kerangka pemikiran:<sup>28</sup>

*Pertama*, mengadakan pertemuan dan pengkajian secara komprehensif terhadap seluruh tradisi Islam baik yang bersifat tradisional maupun modernis dalam berbagai aspeknya. Umat Islam

---

<sup>23</sup> *Ibid.* Lih, J. N. D. Anderson, *Law Reform in The Moslem World*, (London: University Of London, 1976), h. 42.

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 334. *Takhayyur* ialah suatu metode yurisprudensi yang karena dalam situasi spesifik dibolehkan meninggalkan hukum mazhab tertentu untuk mengikuti mazhab lainnya. Lih, J. N. D. Anderson, *Law Reform in The Moslem World*, h. 51.

<sup>25</sup> *Ibid.* *Talfiq* ialah suatu metode yang mengkombinasikan berbagai mazhab untuk membentuk aturan tunggal. Lih, J. N. D. Anderson, *Law Reform in The Moslem World*, h. 55-56.

<sup>26</sup> *Ibid.* Lih, Joseph Schacht, *Problem Of Modern Islamic Legislation*, Vol. 12, (t.tp: Studia Islamica, 1960), h. 120.

<sup>27</sup> *Ibid.* Lih, Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 52.

<sup>28</sup> *Ibid.*

harus bisa membedakan mana yang Islam normatif dengan Islam historis (sejarah), atau antara Islam konseptual dengan Islam aktual.

*Kedua*, menggunakan metodologi kajian ilmiah kontemporer tanpa mengabaikan khazanah intelektual Islam klasik guna menghasilkan fiqh kontemporer.

*Ketiga*, memasukkan isu-isu terkini (kontemporer) kedalam pertimbangan hukum pada saat menginterpretasikan Alquran dan Sunnah.

Ketiga kerangka pemikiran diatas menghendaki keikutsertaan yang intens oleh segala kalangan profesional dan *skill* masing-masing untuk mencari dan menemukan solusi jawaban atas permasalahan-permasalahan hukum terhadap isu-isu kontemporer. Misalnya masalah-masalah medis, maka para ulama dan para ahli kedokteran yang memiliki spesialisasi ikut terlibat dan menjadi suatu kebutuhan yang mutlak.<sup>29</sup>

Ada beberapa metode yang berkembang dari masa klasik hingga masa kini baik disiplin ilmu *Ushul Fiqh* dan *Qawa'id al-Fiqhiyyah* diantaranya:

1. *Metode Deduktif*, yaitu metode penarikan kesimpulan yang khusus (mikro) dari dalil-dalil yang umum (makro).
2. *Metode Induktif*, yaitu metode pengambilan kesimpulan umum (makro) yang dihasilkan dari fakta-fakta khusus (mikro).
3. *Metode Genetika*, adalah metode penelusuran titik mangsa (fokus) dalam mengetahui latar belakang munculnya masalah (nash dan kualitas nash) dengan menggunakan pendekatan historis (sejarah).
4. *Metode Dialektika*, yakni penalaran melalui tahapan-tahapan pertanyaan terstruktur yang bersifat tesis dan antitesis. Kemudian keduanya didiskusikan dengan prinsip-prinsip logika yang logis untuk mengambil kesimpulan akhir. Metode ini mencapai defenisi suatu konsep dengan cara menguji ciri-ciri umum yang ditemukan dalam suatu contoh khusus dari konsep tersebut.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid*, h. 335.

<sup>30</sup> Gibtiah, h. 11. Lih, Muhaimin, h. 5.

## G. Manfaat Mempelajari Fiqh Kontemporer

Berikut ini ada beberapa manfaat dalam mempelajari fiqh kontemporer, yaitu:

1. Mengikis kesenjangan yang selama ini dialami oleh umat Islam antara fiqh pada tataran teoritis dengan fakta sosial dilapangan secara praktis. Kesenjangan ini muncul akibat periodisasi *taqlid* yang sekian lama melumpuhkan semangat dan keberanian intelektual umat Islam. Kaum muslimin cenderung menjadikan referensi klasik secara mutlak tanpa melihat perbedaan konteks dan waktu. Bahkan mereka cenderung meletakkan pendapat-pendapat ulama itu pada posisi sejajar dengan nash-nash Alquran dan Sunnah. Padahal kenyataan empiris dilapanganlah membuat umat Islam sadar bahwa pentingnya melakukan konseptualisasi dan kontekstualisasi ajaran Islam terutama terkait dengan fiqh kontemporer. Ini mutlak dilakukan, karena jika tidak, umat Islam akan semakin termarginalkan dari fiqhnya sendiri dan kesenjangan itu akan terbuka luas.
2. Tidak saja mengetahui dan menjelaskan status hukum dari persoalan-persoalan baru, namun yang lebih penting dari itu ialah membawa kita *flashback* kembali terhadap pemahaman pendapat-pendapat ulama terdahulu dan menyikapi hasil ijtihad-ijtihad mereka dengan sikap ilmiah: Apakah diambil seadanya? Atau disikapi dengan kritis dan dinamis guna menjawab tantangan zamannya dan dimasa yang akan datang.
3. Kajian-kajian fiqh kontemporer dengan sendirinya akan memperkaya khazanah hukum Islam kita. Termasuk juga kemungkinan mereformulasikan kembali metodologi kajian fiqh kontemporer yang mapan.

Sampai batas waktu yang tidak ditentukan, kajian-kajian fiqh kontemporer harus dapat menyadarkan kita dari *kejumudan* intelektual menuju kesadaran di era yang baru akan kebangkitan kembali fiqh kontemporer.

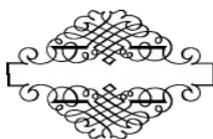
## H. Penutup

Dari elaborasi tulisan diatas, dapat ditarik suatu garis lurus bahwa persoalan hukum Islam dalam hal ini fiqh kontemporer dimasa

yang akan datang lebih kompleks lagi bila dibandingkan dengan masa sekarang ini. Hal ini disebabkan oleh arus perkembangan zaman modern berimplikasi terhadap persoalan hidup manusia dengan alam lingkungannya.

Kompleksitas dan dinamika persoalan hidup manusia tersebut tentu memerlukan solusi jawaban yang didasari oleh nilai-nilai agama. Disinilah letak pentingnya rumusan-rumusan metodologi fiqh kontemporer yang ideal secara moral dan formal yang bertujuan untuk menjaga kemaslahatan dan keutuhan nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan kesemestaan menuju kearah yang benar bagi kehidupan manusia dan alam sekitarnya.

Untuk sampai kepada tujuan ini, dibutuhkan semangat historisme dan empirisme dalam melakukan kajian-kajian terhadap bangunan khazanah hukum Islam dalam fiqh kontemporer. Cita-cita ini akan terwujud jika kita semangat dan berani meninjau kembali historis (sejarah) mereka dimasa lalu dan mengkaji sumber-sumber Islam itu untuk menghadapi tantangan dan menjawab permasalahan sekarang dan yang akan datang.



## PEMBARUAN DALAM IJTIHAD FIKIH

Ishaq

### A. Pendahuluan

Ⓓalam perkembangan sejarah ijthid dalam Islam terdapat dua hadist terkenal tentang ijthid, yaitu hadist Mu'az bin Jabal ketika diutus oleh Rasulullah SAW untuk menjadi qadhi di Yaman, dan hadis Amr bin 'Ash. Hadist Mu'adz menjelaskan bahwa kedudukan ijthid adalah berada di bawah al-Qur'an dan sunnah. Sementara hadist Amr bin 'Ash menggambarkan ganjaran pahala dalam ijthid. Kedua hadist tersebut sangat populer dan menjadi sandaran bagi praktik ijthid di kalangan umat Islam dengan berlandaskan kepada al-Qur'an dan sunnah.

Ijthid secara etimologis bermakna *al-jahd* dan *al-juhd*, yaitu *al-thaqah* yang berarti kuasa, tenaga dan daya. Sementara secara terminologis ijthid didefinisikan sebagai upaya maksimal seorang mujtahid dalam memperoleh ketentuan hukum yang bersifat *dhanny*. Menurut Imam al-Ghazali, melaksanakan ijthid merupakan perbuatan yang bersifat *dhanny* yang sangat berat dan sulit, hasil dari ijthid harus diyakini baik oleh mujtahid itu sendiri maupun pengikutnya.<sup>31</sup>

Menurut praktik para sahabat, ijthid ialah “penelitian dan pemikiran untuk mendapatkan sesuatu yang terdekat dengan kitab Allah dan sunnah Rasul, baik melalui suatu nash maupun melalui

---

<sup>31</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2006), h. 160.

maksud dan tujuan umum hikmah syariat yang disebut *maslahat*".<sup>32</sup> Sedangkan menurut mayoritas ulama *ushul*, *ijtihad* ialah "pengerahan segenap kemampuan seorang mujtahid untuk memperoleh pengertian tingkat *dhann* mengenai sesuatu hukum syara'".<sup>33</sup>

Selanjutnya dalam kurun waktu yang cukup lama dalam perjalanan sejarah, *ijtihad* mengalami berbagai perkembangan dan dinamika, pasang dan surut sesuai dengan perkembangan zaman dan peradaban.

## B. Periode *Ijtihad*

### 1. Periode Rasulullah SAW

Sandaran pembuktian adanya *ijtihad* pada periode Rasulullah saw. adalah *hadist* Mu'adz bin Jabal dan *hadist* Amr bin 'Ash. Namun, sebagaimana disampaikan oleh Imam al-Juwaini bahwa terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kebolehan *ijtihad* pada periode Rasulullah saw. Sebagian ulama berpendapat orang-orang pada masa itu dibolehkan ber*ijtihad* dengan dalil kisah yang terkenal pada Mu'adz bin Jabal dengan ucapan Nabi saw., "*Alhamdulillah al-ladzi waffaqa rasūla rasūlihi 'alā mā yardhāhu.*" Sementara sebagian ulama yang lain berpendapat orang-orang pada masa Nabi saw. tidak boleh ber*ijtihad* karena *ijtihad* adalah dugaan kuat (*ghalabat al-dhann*) sementara pada saat itu kepastian bisa diperoleh dengan merujuk langsung kepada Rasulullah saw.<sup>34</sup>

Walaupun *ijtihad* dibolehkan pada masa tersebut, hal itu terbatas pada masalah-masalah yang bersifat merincikan (*tafāshīl*), sementara hal-hal yang bersifat pokok (*qawā'id wa al-ushūl*) tetap harus menunggu wahyu.<sup>35</sup>

Hal ini menegaskan bahwa Nabi saw. pun mempraktikkan *ijtihad*. Namun, tentang hal ini pun terjadi perbedaan pendapat di kalangan

---

<sup>32</sup> Ibrahim Hossein, *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru dalam Ijtihad dalam Sorotan*, Jalaluddin Rahmat (Editor Tamu) (Jakarta: Mizan, 1996 cet. IV) h. 23.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> Imam al-Harramain Abi al-Ma'ali Abd Malik Ibn Abdillah Ibn Yusuf, *al-Burhan fi ushu al-Fiqh*, muhhaqqiq Dr. Abd al-'Adim al-Daib, (Qatar: Jami'a Qatar, 1399 H). h. 1355-1356

<sup>35</sup> *Ibid.*

ulama. Sebagian ulama berpendapat bahwa dengan merujuk kepada ayat: *"fa'tabiru ya ulu al-abshar,"* hal itu memungkinkan untuk terjadi. Sementara sebagian lagi berpendapat bahwa berdasarkan ayat: *wa mā yanthiqu 'an al-hawa,"* hal itu tidak mungkin terjadi.<sup>36</sup>

## 2. Periode Sahabat dan Tabi'in

Kegiatan ijtihad yang lebih luas dilakukan pada periode setelah Rasulullah saw wafat. Setelah wafatnya Rasulullah saw, umat Islam menghadapi persoalan yang lebih kompleks dan luas, sementara periode wahyu, risalah dan tasyri' sudah selesai. Oleh sebab itu para sahabat dan generasi sesudahnya berupaya menjalankan hal-hal yang sudah ditetapkan oleh Nabi saw dan di sisi lain mereka menemukan berbagai persoalan baru yang membutuhkan jalan keluar.<sup>37</sup> Oleh sebab itu, umat Islam bukan hanya menghadapi tantangan dan situasi baru tetapi juga menimbulkan perselisihan diantara mereka. Masalah ikhtilaf pertama yang muncul adalah persoalan khilafah yang berangkat dari perbedaan pandangan antara para sahabat.

Ijtihad pertama yang dilakukan para sahabat adalah menentukan siapa pengganti Rasulullah saw dan bagaimana mekanisme pergantiannya. Timbul perbedaan pendapat di kalangan para sahabat, bahkan mengarah kepada perselisihan antara kaum Muhajirin dan Anshar. Ijtihad dalam bidang politik dilakukan dengan menetapkan model musyawarah untuk menetapkan Abu Bakar al-Shiddiq ra sebagai khalifah pertama umat Islam. Bagian kerap diabaikan dalam pembahasan tentang ijtihad periode sahabat, padahal sangat menentukan dalam perkembangan umat Islam selanjutnya. Kasus Perang Siffin disebutkan juga sebagai salah satu dampak dari perbedaan ijtihad politik antara sahabat. Sebagaimana diketahui dalam sejarah Perang Siffin merupakan perang saudara antar Saidina Ali ra dengan sahabat lain yaitu Muawiyah. Masing-masing pihak berperang atas dasar ijtihad masing-masing tentang situasi pada saat itu.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Ibrahim Hossein, *Ijtihad...*, h. 25.

<sup>37</sup> Syaikh 'Ali al-Khafif, *Asbabu Ikhtilafi al-Fuqaha* (Kahirah: Dar al-Fikri al-Arabi) h. 7-8.

<sup>38</sup> A Munir dan Sudarsono, *Aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994) h. 100.

Sudah menjadi pembahasan luas bahwa ijthad paling fenomenal adalah ijthad yang dilakukan Umar bin Khattab ra. untuk tidak memotong tangan pencuri di musim paceklik. Padahal nash dengan jelas menunjukkan perintah memotong tangan pencuri.

Setelah periode sahabat utama, para sahabat lain dan tabi'in pun melakukan ijthad seperti yang telah dipraktikkan oleh para khalifah utama. Selain Abu Bakar dan Umar, kegiatan ijthad yang melahirkan fiqh juga dilakukan oleh Usman ibn Affan dan Ali ibn Abi Thalib serta Zait ibn Tsabit, Abdullah ibn Mas'ud dan lainnya sebagai *Kibar al-Shahabah*. Adapun dari kalangan *Sighar al-Sahabah* dan generasi tabi'in yang saat itu tersebar di berbagai kota besar adalah:

- a. Makkah : Aisyah (w. 57 H), Abdullah ibn Umar (w. 74 H), Said ibn Musayyab (w. 94 H), Urwah ibn Zubair (w. 74 H).
- b. Kuffah : Alqamah ibn Qais al-Nakha'i (w. 62 H), Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i (w. 63 H), Masruq ibn al-Ajda al-Hindi (w. 63 H), Abdullah ibn Amr al-Salimi al-Muridi (w. 92 H).
- c. Basrah : Anas ibn Malik al-Anshari (w. 80 H). dll.

Dari daftar para sahabat dan tabi'in yang disebutkan di atas, dan tentu banyak lagi yang tidak disebutkan di sini, terlihat hampir di seluruh wilayah Islam muncul para mujtahid yang melakukan ijthad yang kemudian mengarah kepada semakin perlunya disusun satu formulasi dan metodologi ijthad.

### 3. Periode Formulasi Mazhab

Pada akhir abad 10 Masehi para fuqaha terbagi dalam berbagai mazhab fiqh di bawah mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Jauh dua abad sebelumnya, para fuqaha terbelah secara taksonomis antara *ahlu al-hadīst* dan *ahl al-ra'y*. Menurut Cristopher Melchert terbentuknya mazhab-mazhab fikih merupakan titik kompromi antara dua aliran yang sangat berseberangan tersebut.<sup>39</sup>

Pembentukan mazhab fikih ini sekaligus menandai puncak proses ijthad yang ditandai munculnya para mujtahid mutlak yang

---

<sup>39</sup> Cristopher Melchert, *the Formation of the Sunni School of Law* (Leiden: Brill, 1997) h. 1.

menjadi puncak perkembangan kajian fikih. Secara, istilah mazhab berarti “pendapat salah seorang imam mazhab tentang hukum-hukum masalah ijthadiyah,” dan “kaidah-kaidah instinbath (kaidah-kaidah yang dipergunakan untuk menggali hukum) yang dirumuskan oleh seorang imam.” Dari aspek pertama, mazhab berarti identik dengan fikih atau hasil ijtihad mengenai suatu hukum. Sementara mazhab dalam pengertian kedua, mazhab adalah metodologi istinbath. Terhadap aspek kedua ini proses ijtihad terbagi kepada beberapa bentuk, yaitu ijtihad independen yang dilahirkan mujtahid mutlak, dan ijtihad terikat yang dilakukan oleh mujtahid muntasib/mujtahid mazhab,<sup>40</sup> mujtahid fatwa dan mujathid tarjih. Kaidah-kaidah instinbath dibentuk oleh mujtahid mutlak, sementara mujtahid muntasib, mujtahid fatwa dan mujtahid tarjih mengikuti kaidah istinbath yang sudah disusun oleh mujtahid mutlak.<sup>41</sup>

Para imam mujtahid membatasi ruang ijtihad hanya pada hal-hal yang bersifat *dhanny*. Secara jelas Wahbah Zuhaili mengungkapkan bahwa di kalangan para ulama ushul terdapat kaidah tentang ruang lingkup ijtihad (*majāl al-ijtihād*) yaitu “*lā masāgha li al-ijtihād fī mauridi al-nash*” artinya tidak ada pintu bagi ijtihad pada nash-nash yang sudah pasti maksudnya (*al-qath’i al-dhilālah*). Ada pun hal-hal yang bersifat *dhanny subut* dan *dhanny dilalah* atau *dhanny* salah satunya merupakan wilayah ijtihad.<sup>42</sup> Hal ini menunjukkan bahwa

---

<sup>40</sup> Mujtahid muntasib adalah ulama pengikut mujtahid mutlak yang mampu melakukan instinbath hukum dengan mempergunakan kaidah-kaidah yang dirumuskan oleh mujtahid mutlak. Dalam mazhab Syafi’i, yang tergolong mujtahid muntasib antara lain al-Muzani, Buwaithi, Abu Tsauro; dalam mazhab Maliki antara lain ialah Asyhab dan Ibn Qasim; dalam mazhab Hanafi misalnya Abu Yusuf dan Muhammad Ibn Hasan; dan dalam mazhab Hanbali antara lain ialah Atsram. Sementara mujtahid fatwa ialah ulama yang mampu mentarjih dan meneliti pendapat-pendapat para mujtahid muntasib dan mampu pula menetapkan hukum untuk masalah-masalah baru yang hukumnya belum ditetapkan oleh mujtahid mutlak dan mujtahid muntasib. Dalam mazhab Syafi’i, mujathid fatwa antara lain ialah Imam Nawawi dan Imam Rafi’i. Dan mujtahid tarjih ialah para ulama yang mampu meneliti dan mentarjih pendapat-pendapat para mujtahid fatwa. Dalam mazhab Syafi’i, yang tergolong mujtahid tarjih ialah Syaikh Ibn Hajar dan Syaikh Ramli (lihat Ibrahim Hossein, *Ijtihad dalam Sorotan*..h. 35-36.).

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Wahbah Zuhaili, *al-Wajīz fī ushul al-Fiqh* (Beirut dan Damaskus: Dar al-Fikr), h. 232

para fuqaha generasi klasik telah membangun aturan-aturan teoritis yang harus dipatuhi para ulama yang ingin melakukan ijtihad. Aturan-aturan teoritis tersebut menjadi sumbangan besar bagi para ulama sesudahnya dalam mempraktikkan ijtihad.

Warisan para mujtahid mutlak, mujtahid muntasib, mujtahid fatwa dan mujtahid tarjih inilah yang kemudian melahirkan banyak sekali kitab-kitab fikih baik dalam bentuk *matan*, *syarah* dan *hasyiah* dan menjadi jembatan bagi lahirnya fikih kontemporer. Walaupun sebagian dari karya dari para ulama tersebut mendapat penilaian yang beragam baik positif maupu negatif, tetapi tak dapat dipungkiri justeru khazanah karya mereka telah berjasa besar menghubungkan pemikiran-pemikiran fikih hingga ke era modern.

#### 4. Periode Kontemporer

Di dunia Islam, status ijtihad pasca periode imam mujtahid mulai diperdebatkan. Perdebatan berporos pada masih terbuka atau sudah tertutupkah pintu ijtihad (*insidād bab al-ijtihād*). Bagi sebagian besar ulama ijtihad merupakan wilayah khusus yang hanya mampu dilakukan oleh orang-orang tertentu yang menguasai secara sempurna syarat-syarat teoritis dalam ijtihad, bukan seluruh manusia.<sup>43</sup> Ijtihad merupakan bidang spesialis yang pelakunya harus memenuhi standar yang ketat. Namun, bagi kalangan ulama pembaharu, ijtihad dibutuhkan dan terbuka pada setiap zaman karena hukum senantiasa berubah sesuai dengan perubahan zaman, tempat, adat dan kondisi (*taghayyur al-ahkām bi taghayyuri al-azminat wa al-amkinat wa 'adāidi wa al-ahwāl*).

#### C. Sejarah Pembaharuan Fikih

Sebagaimana disinggung di atas, pembaharuan hukum Islam tidak terelakkan karena semakin meluasnya interaksi ummat Islam dengan berbagai masalah, budaya, sosial, ekonomi dan politik yang menuntut adanya jawaban Islam terhadap masalah-masalah tersebut. Dalam literatur hukum Islam kontemporer, kata pembaruan silih berganti digunakan dengan kata reformasi, modernisasi, reaktualisasi, dekonstruksi, rekonstruksi, tarjih, islah dan tajdid. Diantara kata-kata tersebut yang paling banyak digunakan adalah reformasi,

---

<sup>43</sup> *Ibid*, h. 233.

islah dan tajdid. Kata reformasi sama artinya dengan memperbaiki, memperbaiki supaya menjadi baru mengganti atau menjadikan baru. Tajdid mengandung arti membangun kembali, menghidupkan kembali, menyusun kembali, memperbaikinya agar dapat dipergunakan sebagaimana yang diharapkan. Sedang kata islah diartikan dengan perbaikan atau memperbaiki.<sup>44</sup>

Menurut Bustami Muhammad Saad, kata tajdid lebih tepat digunakan untuk membahas pembaharuan hukum, sedang kata islah meskipun sering digunakan secara berdampingan tetapi lebih tetap diartikan sebagai pemurnian. Hal ini sejalan dengan pandangan para muhaddisin dan para komentatornya seperti Ibnu 'Asyur, an-Nawawi dan as-Suyuthi yang banyak mempergunakan kata tajdid ketika mereka membicarakan pembaharuan hukum. Karena penggunaan kata tajdid dan islah ini sering berdampingan dan saling mensubstitusi, maka tokoh semacam Ibnu Taimiyah lebih tetap disebut sebagai *muslih*, sementara Muhammad Abduh<sup>45</sup> sebut sebagai mujaddid.<sup>46</sup>

Samira Haj mengatakan bahwa dalam rangka mendukung kegiatan ijtihad, sejumlah pembaru generasi awal dengan merujuk kepada sumber-sumber hukum yang otoritatif memperluas argumentasi mengatakan bahwa "Allah swt menganugerahkan apa yang diberikan kepada generasi sebelumnya kepada generasi selanjutnya," sehingga muncul klaim bahwa anugerah kemampuan ijtihad bukan saja milik generasi yang dekat dengan periode wahyu, tetapi juga dipunyai oleh generasi selanjutnya untuk memutuskan hal-hal yang baik bagi masyarakatnya. Pemikiran-pemikiran ini dilandaskan pada gagasan seorang ulama Hanbali abad 14 yaitu Ibnu Taimiyah.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam .....*, h. 145.

<sup>45</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Abduh ibn Hasan Khairullah. Ia lahir tahun 1849 di desa Mahallah Nasr, Syubrakhit Al-Buhairah, kurang lebih 15 Km dari kota Damanhur Mesir. Ayahnya bernama Abduh Hasan khairullah, mempunyai silsilah keturunan bangsa Turki. Ibunya mempunyai silsilah keturunan orang besar Islam, Umar bin Khattab, khalifah yang kedua. Pendidikannya mula-mula oleh orang tuanya mengaji sampai hafal al-quran dalam usia 12 tahun. Selanjutnya keperguruan agama "Masjid Ahmadi" di desa thanta dan akhirnya keperguruan tinggi Islam "Al-Azhar" Kairo tamat tahun 1877 serta membaktikan diri mengajar di Dar Al-Ulum dan rumahnya sendiri.

<sup>46</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam .....*, h. 146-147.

<sup>47</sup> Samira Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity* (California: Stanford University Press, 2009) h. 9.

Namun, terdapat kesimpulan lain dalam penjelasan Samira Haj yaitu bahwa generasi sebelum Ibnu Taimiyah telah terlebih dahulu memperkenalkan reformasi dalam pemikiran Islam. Samira menyebut al-Jahiz (w 255 H) dan setelah generasi al-Jahiz ada generasi al-Ghazali (w 505 H). Khusus mengenai al-Ghazali, menurut Samira, merupakan reformis utama abad ke 12, dua abad sebelum Ibnu Taimiyah, yang membongkar ortodoksi pemikiran Islam dengan memperkenalkan logika Aristotelian dalam penalaran Islam.<sup>48</sup>

Menurut Harun Nasution, pada hakikatnya ijtihadlah yang menjadi kunci dinamika Islam. Pada abad kesembilan belas, ketika bagian-bagian dari kebudayaan Eropa masuk ke dunia Islam, para ulama zaman itu sadar bahwa untuk mengatasi kemunduran ummat Islam, pintu ijtihad perlu dibuka. Seiring dengan itu bermuncullah para pemimpin pembaruan seperti al-Tahtawi, Jamal al-Din al-Afghani,<sup>49</sup> dan Muhammad Abduh. Mereka mengkritik orang-orang yang mengatakan pintu ijtihad telah tertutup dan menjelaskan bahwa ijtihad perlu dilakukan untuk menghadapi problem-problem yang timbul di zaman modern.<sup>50</sup>

Ummat Islam terbelah dalam menghadapi isu ijtihad tertutup atau terbuka setelah periode imam mazhab. Hal itu berangkat dari adanya penyalahgunaan metodologi *istihsan* dan *istislah* untuk menetapkan hukum yang bertentangan dengan nash-nash agama. Seperti gugatan terhadap kasus warisan yang harus sama antara laki-laki dan perempuan dengan mengatasnamakan ijtihad. Keadaan seperti inilah –antara lain- yang menyebabkan timbulnya seruan terhadap penutupan pintu ijtihad supaya tidak dipergunakan secara

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 8.

<sup>49</sup> Jamaluddin Al-Sayyid Muhammad Jamaludin bin Shafdar Al-Afghani, lahir pada tahun 1254 H/1838 M di sebuah desa As-Adabad dekat kota Konar sebelah timur kota Kabul Afghanistan. Gelar Al-Sayyid disandangnya karena keluarganya keturunan Nabi Muhammad saw melalui jalur pakar hadis yang populer yaitu Ali At-Tumudzi keturunan Husain bin Ali bin Abi Thalib. Pendidikan Al-Afghani mula-mula di Kabul (tradisional) lalu ke India dan Hijaz. Kemudian berpetualang ke India tahun 1896 M hingga ke Eropa, Inggris, perancis, Mesir, Persia, Rusia dan Turki Usmani hingga sampai ajal menjemputnya tanggal 9 Maret 1897 M di Istambul dalam usia 59 tahun.

<sup>50</sup> Harun Nasution, *Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Jalaluddin Rahmat (Editor Tamu) (Jakarta: Mizan, 1996), h. 113-114.

sewenang-wenang oleh tangan-tangan tak bertanggungjawab. Para ulama yang ingin menjaga supaya syariat Islam tidak menjadi permainan di tangan orang-orang tak bertanggungjawab kemudian menetapkan supaya semua hukum agama dikembalikan hanya ke dalam lingkungan empat mazhab. Sementara di kalangan ummat Islam yang lain, seperti kalangan Hanbali berkeyakinan setiap zaman tidak boleh kosong dari seorang mujtahid. Sementara kalangan Zaidiyah dan Imamiyah dari kalangan Syiah tetap memerintahkan ulama mereka berijtihad. Adapun kalangan mazhab Zahiri memiliki sikap yang lebih ekstrim yaitu dengan mewajibkan ijtihad secara luas dan terbuka kepada siapa saja sesuai dengan kemampuan masing-masing. Hal ini yang kemudian menimbulkan persoalan ketika ijtihad dilakukan secara bebas sehingga lahir “hasil ijtihad” yang tidak kompeten.<sup>51</sup>

Namun, Wael B Hallaq mengajukan bukti yang berbeda dengan keyakinan historis yang muncul dalam sejarah hukum Islam tentang isu penutupan pintu ijtihad. Menurutny, ijtihad tidak pernah ditutup baik secara teoritis maupun praktis. Dalam tulisan kalangan ushuliyun tidak ditemukan satu pun pernyataan yang menyatakan penutupan pintu ijtihad. Ia mengajukan sejumlah bukti yang menegaskan keyakinan tersebut. Kalau kurun 3-4 Hijriah dianggap sebagai kurun kevakuman karena tidak ada ijtihad, Hallaq membantahnya dengan mengajukan bukti munculnya para mujtahid pada masa itu seperti Ibnu Suraij (306/918), al-Tabari (310/922), dan Ibnu Munzir (316/928). Demikian juga ia membantah para pengikut imam mazhab mengikut secara buta kepada imam mazhab, padahal terdapat bukti ada para pengikut imam mazhab yang secara terbuka berbeda pendapat dengan imam mazhab pada sejumlah kasus hukum, seperti Abu Yusuf dengan Abu Hanifah, dan lain-lain.<sup>52</sup>

Walaupun demikian, harus diakui secara embrional, gagasan pembaruan yang disampaikan oleh tokoh-tokoh pembaruan menimbulkan efek cukup besar di kalangan ummat Islam, sehingga kemudian melahirkan gerakan pembaruan. Namun, secara umum

---

<sup>51</sup> Muhammad al-Baqir, *Otoritas dan Ruang Lingkup Ijtihad dalam Ijtihad dalam Sorotan*, Jalaluddin Rahmat (Editor Tamu) (Jakarta: Mizan, 1996), h. 157-158.

<sup>52</sup> Ilyas Supena dan M Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002) h. 212-213.

gerakan pembaruan tersebut mendapat respons yang beragam di kalangan umat Islam, tergantung tipologi pembaruan yang dilakukan.

#### D. Faktor Pendorong Pembaruan Ijtihad Fikih

Munculnya pembaruan ijtihad disebabkan oleh semakin luasnya persoalan yang dihadapi umat Islam. Wahbah Zuhaili menyebutkan bahwa *"al-ijtihādu masyrū'un wa mathlūbun fi kulli 'ashri wa zamān."* Dia menambahkan, "hukum ijtihad wajib bagi seseorang apabila tidak ada orang lain yang mampu melakukannya, dan fardhu kifayah apabila banyak orang yang memiliki kemampuan tersebut. Apabila sudah ada yang melakukan ijtihad maka gugur dosa dan tuntutan kepada yang lain. Sebaliknya, apabila tidak ada yang melakukan ijtihad, maka semua orang berdosa."<sup>53</sup>

Masih menurut Wahbah Zuhaili, studi tentang ijtihad memperlihatkan beberapa hal penting dalam ilmu ushul fiqh. Ijtihad itu hukumnya wajib dan mujtahid diganjar pahala dalam berijtihad. Hal ini disandarkan pada firman Allah swt dalam surah an-Nisa' ayat 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرْتِكَ اللَّهُ

*"Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu."*

Sementara dalam satu hadist Nabi Muhammad saw menyebutkan:

إذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب فله اجران وإذا حكم فاجتهد فاخطأ فله اجر

*"Apabila seorang hakim bersungguh-sungguh dalam memutuskan suatu perkara dan keputusan itu sesuai dengan kebenaran berarti telah mendapatkan dua pahala dan jika keliru maka dia mendapatkan satu pahala."* (HR. Al-Bukhari dan Muslim).

Oleh sebab itu apabila seseorang sudah menguasai syarat-syarat ijtihad maka ia perlu berijtihad dan beramal dengan ijtihadnya itu, karena beramal dengan *dhann* yang rajih hukumnya wajib. Sementara mereka yang tidak tergolong dalam ahli ijtihad bertaklid kepada kepada pandangan

<sup>53</sup> Wahbah al- Zuhaili, *Op Cit*, h. 231-232.

imam mujtahid karena hal itu juga termasuk satu jalan untuk mengetahui hukum syara',<sup>54</sup> sesuai firman Allah swt dalam QS. al-Anbiya: 7.

Kedua, ijtihad secara segmentatif. Yaitu ijtihad dilakukan pada hal-hal tertentu yang memerlukan pemecahan hukum, bukan pada seluruh persoalan hukum. Terhadap masalah ini para ulama berbeda pandangan. Mayoritas ulama berpandangan bahwa boleh melakukan ijtihad pada sebagian masalah dan hal-hal yang terkait dengan masalah tersebut walaupun orang yang melakukan ijtihad tidak memahami masalah lain yang tidak terkait. Sementara sebagian ulama lain melarang ijtihad segmentatif, karena keahlian ijtihad harus menyeluruh dan menguasai persoalan secara komprehensif terutama penguasaan terhadap nash dan seluruh syarat ijtihad lain.<sup>55</sup> Atas dasar ini mendorong munculnya praktik ijtihad secara terbatas di kalangan ummat Islam. Ketiga, para mujtahid dapat perubahan ijtihad dapat dilakukan apabila ditemukan dalil yang lebih jelas, karena poros (manath) ijtihad adalah dalil. Apabila ditemukan banyak dalil sistematis yang mendukung pendapat baru itu maka seorang mujtahid wajib mengambil pendapat tersebut dan mengoreksi pendapat sebelumnya, karena hal itu lebih dekat kepada kebenaran.<sup>56</sup>

Sementara itu, di era kontemporer munculnya kebutuhan terhadap pembaruan ijtihad karena kebutuhan terhadap pembaruan fikih. Hal-hal yang mendorong pembaruan fikih ini antara lain adalah: pertama, untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam kitab-kitab fikih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum dari suatu permasalahan sangat mendesak untuk dipecahkan atau diterapkan. Kedua, pengaruh globalisasi ekonomi dan IPTEK sehingga perlu aturan hukum yang mengaturnya. Ketiga, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberi kesempatan kepada hukum Islam untuk menjadi bahan acuan hukum dalam pembuatan hukum positif.<sup>57</sup>

Itulah beberapa hal yang mendorong munculnya ijtihad dan pembaruannya, baik karena karena tipikal ijtihad itu sendiri yang

---

<sup>54</sup> *Ibid.* h. 235.

<sup>55</sup> *Ibid.* h. 236.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam .....*, h. 153-154.

bersifat terbuka bagi semua zaman, atau karena perkembangan zaman dan peradaban manusia.

## E. Tipologi Pembaharuan Fikih

Menurut Derek Hopwood di kalangan ummat muncul tiga respons terhadap perkembangan Islam pada abad 18 dan 19. Respons tersebut dikategorikan sebagai pembaruan (tajdid), reformisme (*salafiyah*) dan fundamentalisme. Tajdid, menurut Hopwood, dilakukan pada abad 18 di Arab oleh Muhammad Ibn Abdul Wahab yang melahirkan gerakan wahabi. Sementara di Sudan pada abad 19 dilakukan oleh Muhammad bin Ahmad, Sang Mahdi. Mereka memandang sebagai agama yang lengkap dan sempurna Islam telah dinodai oleh bid'ah. Mereka berperan sebagai pembaru (*mujaddid*) dan menyerukan pergantian rezim-rezim yang ada dengan pemerintahan di bawah kepemimpinan mereka demi pemurnian Islam dan ketaatan kepada syariat.<sup>58</sup>

Namun, orientasi pembaruan yang dilakukan tersebut tidak secara khusus menyentuh persoalan hukum Islam atau fikih. Bahkan lebih merupakan sebuah gerakan bernuansa politik. Sedangkan dalam pembaruan fikih terdapat beberapa tipologi yang lebih teknis dan kongkrit. Dalam pembaruan fikih dilakukan dengan beberapa proyek, yaitu melalui proyeksi penyusunan ensiklopedi fikih, proyeksi pembentukan undang-undang, proyeksi fatwa, kajian ilmiah dan penelitian, proyeksi putusan pengadilan agama.<sup>59</sup>

### 1. Melalui Proyeksi Penyusunan Ensiklopedi Fikih

Gagasan untuk melakukan penyusunan ensiklopedi fikih teretus dalam Konferensi Fikih Islam Internasional di Paris tahun 1951/1370 H. Hasil dari konferensi tersebut dijadikan sebagai momentum untuk menjadikan fikih sebagai hukum Islam dengan gaya modern dan kamus yang sesuai dengan perkembangan zaman. Namun, pada saat yang sama, kalangan Orientalis pun gencar membangun proyek yang

---

<sup>58</sup> Derek Hopwood, *Introduksi: Kultur Modernitas di dalam Islam dan Timur Tengah*, dalam John Cooper, Ronald Nettler, Mouhamed Mahmoud (eds), *Pemikiran Islam, dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid*. Terj. (Jakarta: Erlangga, 2000) h. xv.

<sup>59</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, h. 185.

sama meskipun dengan motivasi yang berbeda. Usaha para orientalis ini tidak berhasil karena mereka tidak mengetahui seluk-beluk bahasa fikih dan istilah-istilah yang terkandung di dalamnya.

Sebagaimana disampaikan oleh Umar Sulaiman al-Asygar, “tujuan utama dari pembukuan (tashnif) dari setiap bidang ilmu adalah memudahkan jalan bagi para pembelajar untuk sampai kepada tujuannya untuk mempelajari ilmu.”<sup>60</sup> Oleh sebab itu, supaya memudahkan pengembangan fikih maka perlu disusun ensiklopedi fikih. Menurutnya, kebutuhan adanya ensiklopedi fikih karena beberapa sebab. Pertama, umumnya kitab-kitab fikih dalam setiap mazhab tidak tersusun secara sistematis dalam satu kitab. Susunan pembahasan kitab fikih berbeda antara satu mazhab dengan mazhab lain. Hal yang didahulukan pada satu mazhab, bisa jadi diletakkan diakhir pada pembahasan kitab mazhab lain. Atau apa yang termasuk dalam satu bab tertentu dalam satu mazhab, tidak termasuk dalam mazhab lain. Kedua, tidak terdapat satu indeks (fihrasah daqīqah) yang dapat menuntun pembaca untuk dengan cepat sampai kepada masalah yang dicari. Ketiga, kerumitan istilah-istilah fiqhiyah. Banyak istilah teknis yang digunakan dalam kitab fikih yang terlalu kompleks dan rumit.<sup>61</sup>

Menurut catatan Umar Sulaiman al-Asygar, generasi pertama yang berusaha menyusun ensiklopedi fikih adalah Ibn Hazm dengan kitabnya al-Mahally. Imam Nawawi juga berusaha menyusun materi fikih lengkap dalam kitab al-Majmu’, tetapi tidak selesai karena beliau hanya menyelesaikannya sampai tiga jilid. Didorong oleh kebutuhan untuk mengembangkan kitab-kitab fikih sejumlah lembaga pendidikan telah mengeluarkan ensiklopedi fikih seperti Fakultas Syariah Universitas Damaskus tahun 1952 telah mengeluarkan dan menerbitkan kitab-kitab ensiklopedi fikih, sekaligus menyusun ensiklopedi fikih secara modern, seperti kamus fikih Ibn Hazm dan berbagai petunjuk teknis yang memudahkan pembahasan fikih. Pada tahun 1961 Kementerian Wakaf Mesir menyusun ensiklopedi fikih dan diterbitkan sebanyak 15 jilid. Tahun 1971 Kementerian Wakaf Kuwait

---

<sup>60</sup> Umar Sulaiman al-Asygar, *Tarīkh al-Fiqh al-Islamī* (Kuwait: Maktabah al-Falah), h. 203-204.

<sup>61</sup> *Ibid.*, h. 205.

berusaha menyusun ensiklopedi fikih dengan target 50 judul dalam berbagai masalah hukum, tetapi baru diselesaikan 3 judul. Diantaranya adalah kamus fikih Hanbali yaitu *Mu'jam al-Mughni*.<sup>62</sup>

Hal itu menggambarkan bahwa penyusunan ensiklopedi fikih, walaupun dipandang sebagai sebuah upaya penting dalam pengembangan dan pembaruan fikih belum berlangsung secara memuaskan. Hal ini disebabkan luasnya masalah fikih, banyaknya kitab, dan persoalan umat manusia yang terus bergerak dan berubah. Namun, upaya ini tidak boleh berhenti supaya hukum Islam terus berkembang.

## **2. Melalui Proyeksi Pembentukan dan Kodifikasi Undang-Undang**

Menurut Umar Sulaiman al-Asygar, proyek pembentukan undang-undang (*taqnīn al-fiqh al-Islamī*) dimaksudkan untuk mengumpulkan seluruh dasar-dasar hukum yang saling berkaitan dalam satu bentuk kompilasi. Di dunia Islam, kegiatan pembaruan hukum melalui jalur konstitusi ini dimulai ketika Kesultanan Utsmaniyah Turki menguasai Mesir. Sultan Salim I memerintahkan pemberlakuan mazhab Hanafi di seluruh wilayah Turki Utsmani termasuk di Mesir yang sebelumnya dipegang oleh kalangan Syafi'iyah.<sup>63</sup> Upaya ini dapat dipandang sebagai upaya unifikasi hukum yang dilakukan oleh kesultanan Utsmani.

Adapun periode kedua kodifikasi hukum Islam di Mesir dilakukan di bawah perintah Sultan Sulaiman I atau lebih dikenal sebagai Sulaiman al-Qanuni kepada Syaikh Abu Sa'ud untuk mengumpulkan seluruh undang-undang di bawah satu kitab kodifikasi yang diberi nama *Qanun Nāmah Shulthan Sulaimān*. di samping Sulaiman I juga memerintah Syaikh Ahmad al-Jalabi untuk mengumpulkan hukum-hukum fikih dalam bentuk kodifikasi dalam satu kitab ringkas (*mukhtashar*) yang diberi nama *Multaqa al-Abrar*. Kitab ini menjadi pegangan utama dalam pengajaran mazhab Hanafi di bawah kekuasaan Turki Utsmani walaupun tidak ditetapkan secara resmi oleh negara.<sup>64</sup>

Pada abad ke 17 Sultan Muhammad Auran Zeb Bahadur 'Alamkir al-Hindi (1038-1118 M) mengumpulkan para ulama besar

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, h. 206.

<sup>63</sup> *Ibid.*, h. 191.

<sup>64</sup> *Ibid.*

dari kalangan Mazhab Hanafi untuk menyusun kodifikasi pendapat-pendapat yang jelas dan disepakati. Kodifikasi ini menjadi sumber fatwa. Di samping itu, juga disusun kodifikasi pendapat-pendapat yang langka yang dapat diterima oleh para ulama, dan disusun dalam satu kitab bernama al-Fatawa al-Alamkir atau al-Fatawa al-Hindiah yang terdiri dari enam jilid. Kodifikasi ini menjadi kitab rujukan yang terkenal dalam fikih Hanafi walaupun tidak secara resmi ditetapkan secara resmi sebagai hukum yang berlaku.<sup>65</sup> Oleh karena itu, kitab *al-Fatawa al-Hindiyah* ini walaupun diperintahkan secara resmi oleh kepala negara, tetapi lebih merupakan sebuah ensiklopedi fikih Hanafi sebagaimana halnya kitab *Muktashar Multaqa al-Abrar*, ketimbang sebagai undang-undang resmi.

Pada abad 17 seiring dengan pembentukan pengadilan umum di Turki Utsmany sebagai pengadilan resmi seluruh kasus hukum dilimpahkan ke pengadilan tersebut. Hal ini menimbulkan persoalan karena para hakim tidak menguasai seluruh bidang fikih. Hal ini mendorong dilakukan kodifikasi hukum sehingga mudah dirujuk dan dijadikan sandaran pemutusan hukum. Hal itu juga mendorong kesultanan untuk membentuk lembaga (*lajnah*) yang mengumpulkan para ulama besar untuk merumuskan kodifikasi ini. Lajnah ini mulai bekerja sejak tahun 1285 H/1869 M hingga tahun 1293H/1876 H menyelesaikan kodifikasi besar yang terdiri 1851 pasal yang mayoritas sumbernya adalah dari mazhab Hanafi. Kodifikasi ini juga berlaku untuk seluruh wilayah jajahan Turki. Dalam kodifikasi tersebut juga diambil pendapat-pendapat lemah dalam literatur fikih karena adanya kemaslahatan bagi zaman tersebut.<sup>66</sup>

Setelah terhentinya proses kodifikasi hukum Islam di Turki Utsmaniyah dan negara taklukannya, praktis tidak ada lagi hukum Islam diterapkan sebagai hukum positif, kecuali hanya terbatas pada hukum keluarga. Itu pun, Undang-Undang Keluarga pertama yang diberlakukan disusun tahun 1336 M di Turki Utsmaniyah yang

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, h. 192.

<sup>66</sup> *Ibid.*, h. 192-193. Bacaan lebih lanjut tentang kesultanan utsmani dapat dirujuk misalnya pada karya Colin Imber, *Kerajaan Ottoman: Struktur Kekuasaan sebuah Kerajaan Islam terkuat dalam Sejarah*. Terj. (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2012) di mana satu bab secara khusus membahas tentang hukum di bawah Ottoman.

tidak hanya bersumber pada mazhab Hanafi saja, tetapi juga telah mengakomodasi empat mazhab sunni dengan memilih hal-hal yang sesuai dengan kondisi zaman. Metode UU campuran ini kemudian diikuti oleh Mesir yang menyusun Undang-Undang Keluarga bagi kaum muslimin. Pada tahun 1901 pihak berkuasa Mesir berupaya menyusun satu UU Keluarga yang berorientasi pada mazhab Hanafi saja. Namun, UU ini tidak dapat diberlakukan karena ditolak oleh rakyat Mesir yang menginginkan pembaruan dan tidak hanya berpegang kepada mazhab Hanafi saja, melainkan bersumber juga kepada empat mazhab lain. Pada tahun 1936 Mesir mengeluarkan UU Keluarga yang tidak terikat dengan mazhab tertentu.<sup>67</sup> Seiring dengan itu sejumlah negara Muslim pun mulai menerapkan hukum Islam sebagai hukum positif tetapi secara terbatas pada hukum keluarga, seperti UU Perkawinan di Indonesia. Sementara kodifikasi hukum Islam dalam peradilan Islam di Indonesia dikumpulkan dalam satu Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang masih berlaku hingga saat ini.

Secara umum terlihat bahwa pembaruan fikih baru terjadi ketika adanya kehendak politik (*political will*) dari penguasa untuk menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif. Hal ini mendorong munculnya penggalian hukum Islam dari sumber-sumber yang luas dan sesuai dengan kondisi zaman. Pendapat ulama yang dikategorikan lemah pada suatu zaman, bisa saja menjadi kuat dan atau dikuatkan pada zaman lain karena adanya kemaslahatan pada pendapat tersebut. Dengan adanya kodifikasi hukum akan memudahkan para hakim dan ulama melahirkan putusan dan fatwa.

### 3. Melalui Proyeksi Fatwa

Menurut Omer Awwas, fatwa merupakan instrument vital yang menjadi katalis bagi perubahan sejarah di kalangan ummat Islam. Bahkan, ia menggambarkan bahwa *ifta'* pada dasarnya adalah sebuah proses dialogis antara pencari fatwa (*mustafti*) yang menghadapi masalah sosial dan mencari resolusi terhadap masalahnya yang dihadapinya dengan mufti yang berwenang mengeluarkan putusan hukum terhadap masalah tersebut. Lebih lanjut, Omer Awwas menyebutkan:

---

<sup>67</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam* ....., h. 192.

*This dialogical nature of the fatwa process has its discursive roots in the dialogical manner by which both the Qur'an and Prophet engaged early Muslim adherents. This manner of engagement played a role in facilitating the formal dimensions of ifta' as the primary mechanism by which Islamic legal edicts would be generated.*<sup>68</sup>

Jadi, fatwa merupakan sebuah proses dialektis dan diskursif untuk menemukan jalan keluar terhadap masalah sosial yang berbasiskan mekanisme *ifta* dalam hukum Islam. Fatwa juga menjadi instrumen bagi pengembangan hukum Islam bahkan menjadi sebuah tradisi hukum (*legal tradition*) yang membuat hukum Islam terus hidup.

Pembaruan hukum Islam melalui fatwa mencakup lapangan yang sangat luas dan kompleks. Lembaga-lembaga fatwa yang dibentuk secara resmi menanggapi dan memberikan jawaban permasalahan masalah-masalah kontemporer di dunia Islam. Oleh sebab itu, institusi fatwa menjadi sangat penting karena berkaitan langsung dengan penyelesaian masalah yang dihadapi ummat.<sup>69</sup> Di berbagai negeri Muslim, lembaga fatwa dibentuk sebagai lembaga quasi-pemerintah, atau lembaga yang independen.

Lembaga-lembaga fatwa resmi yang bersifat internasional meliputi Dar al-Ifta di Mesir, Lajnah al-Fatawa di Saudi Arabia, dan lain-lain. Sementara di setiap negara muslim juga dibentuk lembaga fatwa quasi-pemerintah seperti MUI di Indonesia, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM) di Malaysia. Bahkan di Indonesia, secara lebih khusus telah dibentuk pula Dewan Syariah Nasional (DSN) yang fokus pada penerbitan fatwa dalam bidang ekonomi Islam.

Di luar lembaga resmi pemerintah atau quasi pemerintah, organisasi Islam juga berperan aktif dalam penerbitan fatwa secara independen. Di Indonesia misalnya ada Nahdlatul Ulama yang memiliki mekanisme bahtsul masail untuk memberikan pandangan

---

<sup>68</sup> Omer Awwas, *Fatwa: the Evolution of an Islamic Legal Practice and Its Influence on Muslim Society*, (Disertasi, The Temple University, USA, 2014), h. 66.

<sup>69</sup> Muhammad Ifzal Mehmood et al, *Islamic Concept of Fatwa, Practice of Fatwa In Malaysia and Pakistan,; The Relevance of Malaysia Fatwa model Legal System of Pakistan. International Research Journal of Social Sciences* Vol. 4 (9), 46-51, September (2015)., h. 47.

dan jawaban hukum terhadap masyarakat. Demikian juga halnya Muhammadiyah yang memiliki majelis tarjih yang memberi fatwa terhadap anggotanya. Secara perorangan para ulama pun kerap mengeluarkan fatwa yang diminta oleh masyarakat, baik diminta secara individual atau menjawab masalah-masalah hukum dalam kegiatan pengajian secara umum.

#### **4. Melalui Kajian Ilmiah dan Penelitian**

Kajian hukum Islam telah dilakukan di berbagai perguruan tinggi baik di negeri-negeri muslim atau di Barat. Umumnya kajian hukum Islam berada di bawah program *Islamic Studies*/dirasat Islamiyah (Kajian Islam). Namun, ada juga perguruan tinggi yang langsung fokus pada kajian hukum Islam. Sebagai bagian dari kajian ilmiah, kajian hukum Islam kemudian bersentuhan dengan berbagai metodologi baru yang berasal dari disiplin ilmu yang beragam. Di sini hukum Islam mengalami dilemma karena ketika memasuki wilayah keilmuan hukum Islam tidak semata dipandang sebagai firman Allah atau sekumpulan aturan yang berkenaan dengan perbuatan mukallaf, tetapi menjadi objek penalaran yang menggunakan pemikiran yang selalu diperiksa dan ditelaah dengan kritis.<sup>70</sup> Namun, tak dapat dipungkiri hal itu yang kemudian membuat hukum Islam menjadi kajian yang lebih luas.

Di perguruan Tinggi, hukum Islam bukan lagi sebatas proses istinbath hukum. Sebagaimana Atho' Muzdhar mengatakan bahwa studi tentang hukum Islam sering disalahpahami oleh sebagian orang semata-mata sebagai upaya untuk istinbath hukum, sehingga ujung setiap studi hukum Islam adalah ditemukannya status hukum mengenai sesuatu masalah dari perspektif hukum Islam. Lanjutnya, studi hukum Islam dapat dilihat sebagai bagian dari studi Islam yang fokusnya ada aspek hukum dari ajaran Islam, baik dari segi isi ajaran itu, bagaimana ajaran itu dijabarkan dan diterapkan, serta bagaimana respons lingkungan sosial budaya terhadap penerapan ajaran itu. Sehingga studi hukum Islam mencakup tiga hal utama: (i) isi ajaran Islam mengenai hukum; (ii) upaya penjabaran dan penetapan hukum

---

<sup>70</sup> Indri, *Keilmuan Hukum Islam dalam Perspektif Epistemologis, Islamica*, Vol. 2. No. 2, Maret 2008.

Islam itu untuk mengikuti perkembangan zaman; dan (iii) respons lingkungan sosial dan budaya terhadap penerapan hukum itu.<sup>71</sup>

Oleh sebab itu, lanjutnya, dari sisi metodologi, studi hukum Islam sebagai bagian dari studi hukum pada umumnya semestinya sama dengan studi hukum pada umumnya, sehingga dapat meminjam metodologi penelitian hukum pada umumnya yang diterapkan dalam ilmu hukum.<sup>72</sup>

Selanjutnya, Atho' Mudzhar membagi cakupan studi hukum Islam ke dalam beberapa klasifikasi dengan menyandarkan diri pada pendapat Soejono Soekamto dengan beberapa modifikasi.

- 1) Studi filsafat hukum Islam atau studi pada tataran filsafat hukum Islam. Termasuk dalam kategori ini adalah semua topik dalam kajian ushul fiqh, baik sebagai filsafat hukum (*philosophy of Islamic law*) atau sebagai teori hukum (*islamic legal theory*). Kajian dalam ushul fiqh seperti keadilan (al-'adalah), maqashid al-syari'ah, maslahah al-mursalah, atau sad al-dzari'ah termasuk dalam kategori filsafat hukum Islam. Sedangkan kajian tentang konsep-konsep seperti metode istinbath hukum, penerapan istinbath hukum terhadap suatu masalah, kajian tentang qaidah ushuliyah, dan kajian qawa'id al-fiqhiyah termasuk dalam studi teori hukum Islam (*Islamic legal theory*).
- 2) Studi hukum Islam normatif. Termasuk dalam kajian ini ialah semua kajian literatur hukum Islam yang isinya bersifat mengatur yang meliputi ayat-ayat ahkam, hadist-hadist ahkam, kitab-kitab fiqh, keputusan pengadilan agama, fatwa-fatwa ulama, UUD atau *dustur* negara-negara Muslim, undang-undang yang berlaku di negara-negara Muslim, perjanjian-perjanjian internasional yang melibatkan negara Muslim, isu HAM, perikatan yang melibatkan organisasi Islam, kajian surat-surat waqaf, kajian perbandingan mazhab (*muqaranat al-mazahib*), muqaranat al-qawanin, dan kajian sinkronisasi hukum.
- 3) Studi hukum Islam empirik. Termasuk dalam ranah ini adalah studi sosiologi hukum Islam yang mengkaji mengenai pola interaksi masyarakat seputar hukum Islam, baik sebagai sebab atau sebagai

---

<sup>71</sup> Atho' Mudzhar, *Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 10-11.

<sup>72</sup> *Ibid.*, hlm. 11.

respons terhadap hukum Islam atau dampak hukum Islam; studi antropologi hukum Islam yang mengkaji manusia atau masyarakat muslim, kajian arkeologi hukum yang mengkaji artefak arkeologis yang pernah digunakan sebagai sarana pelaksanaan hukum Islam, studi filologi hukum Islam yang mengkaji manuskrip karya para ulama, studi politik hukum Islam yang mengkaji tarik menarik kekuasaan dalam masyarakat dalam proses pengundangan hukum Islam, studi sejarah hukum Islam (*tarikh al-tasyri'*), studi ekonomi Islam, dan lain-lain.

Dengan berpijak pada klasifikasi di atas, terlihat bahwa kajian hukum Islam sangat luas. Oleh sebab itu, sebut Atho' Mudzhar, "mengartikan studi hukum Islam sebatas *istinbath* hukum adalah sangat tidak memadai."<sup>73</sup> Dengan demikian, terlihat bahwa hukum Islam menjadi kajian yang sangat terbuka dan multidisiplin. Sehingga wajar bidang ini diproyeksikan sebagai salah satu bagian dari iktiar reformasi hukum Islam.

## 5. Melalui Proyeksi Putusan Pengadilan Agama

Dalam kajian politik hukum Islam dikenal tiga istilah penting yang memiliki hubungan satu sama lain, yaitu *taqnīn al-ahkām*, *thatbīq al-ahkām*, dan *taghyir al-ahkam*. *Taqnīn al-ahkām* adalah proses legislasi hukum Islam dan penerimaannya sebagai sumber otoritatif dalam tata hukum suatu negara. *Thatbīq al-ahkam* adalah penerapan hukum Islam setelah dilegislati, diterima sebagai sumber hukum otoritatif dan tertuang dalam bentuk undang-undang atau qanun. Adapun *taghyir al-ahkam* adalah pembahasan tentang amandemen atau perubahan hukum yang telah dijalankan tetapi dinilai tidak memenuhi aspek-aspek keadilan dan kemaslahatan umum.<sup>74</sup>

Apabila sebelumnya telah diterangkan bahwa hukum Islam diperbarui melalui proses legislasi dan kodifikasi, maka ketetapan hasil legislasi tersebut menjadi rujukan dalam pemutusan perkara hukum. Namun, tidak jarang persoalan yang muncul di pengadilan tidak selamanya seperti yang tergambarkan dalam undang-undang atau deskripsi kitab-kitab fikih. Hal ini kemudian membuat hakim yang

<sup>73</sup> *Ibid.*, hlm 14-17.

<sup>74</sup> Ija Suntana, *Politik Hukum Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 1.

menangani perkara di pengadilan agama harus melakukan penemuan hukum (*rechtvinding*) untuk memberi keadilan kepada masyarakat. Hal ini memberi peluang terhadap terjadinya temuan hukum baru dalam persoalan fikih.

Secara historis peradilan pernah menjadi tempat di mana pembaruan hukum terjadi. Misalnya kasus populer di pengadilan Spanyol pada saat Islam berkuasa di sana disebutkan bahwa Abdurrahman Ibnul Hakim, seorang penguasa di Andalusia melakukan persetubuhan dengan isterinya pada siang bulan Ramadhan. Kemudian ia menyadari kekeliruannya dan meminta Mahkamah Agung untuk menetapkan kafarat apa yang cocok untuk diberlakukan. Hakim Agung al-Qadhi Yahya Ibn al-Laits menetapkan bahwa kafarat yang cocok untuknya adalah berpuasa dua bulan berturut-turut, bukan membebaskan budak atau memberi makan kepada fakir miskin. Dalam pertimbangan hakim, membebaskan budak dan memberi makan fakir miskin adalah hal yang mudah bagi seorang penguasa dan ini tidak mampu memberi efek jera kepada pelaku untuk menghormati bulan Ramadhan.<sup>75</sup> Keputusan pengadilan tersebut dianggap oleh jumbuh ulama berlawanan dengan sistem hukum kafarat yang bersifat tertib opsional (*takhyir*). Namun didukung oleh sebagian ulama karena merupakan keputusan yang mengandung masalah.

Namun, persoalan pembaruan hukum melalui pengadilan agama bukan tanpa masalah. Persoalan paling utama adalah pada ketersediaan hakim-hakim yang memiliki kompetensi fikih yang layak. Persoalan ini kalau diserahkan kepada hakim-hakim yang tidak otoritatif malah akan menimbulkan kekacauan hukum karena tidak dilandasi oleh metodologi yang sah.

## **F. Metodologi Pembaruan Fikih**

Pembaruan ijtihad fikih dilakukan oleh cukup ramai intelektual muslim dan ulama masa kini. Mereka tersebar diantara pembaru yang berlatarbelakang pendidikan Islam murni dan pembaru yang berlatarbelakang pendidikan campuran Islam dan Barat. Akibatnya, kendati kedua kubu ini berada dalam barisan pembaru, tetapi metodologi yang digunakan jauh berbeda. Para pembaru dengan latar

---

<sup>75</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam .....*, h. 200.

belakang pendidikan murni dalam Islam lebih banyak menyandarkan diri pada sumber-sumber metodologis dalam Islam sendiri terutama warisan para imam mazhab, mujtahid muntasib, mujtahid fatwa dan mujtahid tarjih. Sementara pembaru berpendidikan Barat menggunakan metodologi yang berbeda yaitu metodologi ilmiah yang dikembangkan di Barat seperti Mohammad Arkoun dengan pemikiran strukturalis dan post-strukturalis yang mengajukan gagasan dekonstruksi pemikiran hukum Islam, atau Fazlurrahman yang mengajukan konsepsi pembaruan lewat jalur hermenetik.

### 1. Dekonstruksi ala Arkoun

Muhammad Arkoun merupakan ilmuwan Islam kelahiran Aljazair. Dia dibesarkan dalam tradisi Berber, Arab dan Perancis. Pendidikannya dimulai di Aljazair dalam bidang sastra Arab. Kemudian melanjutkan pendidikan di Perancis. Secara ringkas, Arkoun mengajukan pendekatan strukturalisme dan post-strukturalisme untuk melakukan dekonstruksi terhadap hukum Islam. dekonstruksi merupakan istilah yang penting dalam argumentasi Arkoun yang dipinjam dari tokoh post-strukturalis Jaque Derrida. Dengan konsep dekonstruksi terhadap logosentrisme yang dipakai Derrida dalam melakukan dekonstruksi pemikiran Barat, Arkoun hendak menggunakan cara yang sama untuk mendekonstruksi pemikiran hukum Islam. Pemikiran Arkoun ini menganggap bahwa hukum Islam mengalami stagnasi karena pemikiran Islam dikuasai oleh nalar dogmatis, sempit, hanya berkutat pada metode analogi, dan menutup diri dari matra kesejarahan, sosial, budaya, dan etnik sehingga cenderung wacana tunggal yang harus diikuti secara seragam memaksakan satu tindakan peniruan buta (taqlid).<sup>76</sup>

### 2. Metodologi Fazlurrahman

Dalam gagasan tentang pembaruan hukum Islam, Fazlurrahman mengemukakan tiga jalur yaitu ushul fiqh, hermenetik dan critical history. Metodologi pemikiran Fazlurrahman identik dengan pemikir para ahli ushul fiqh yakni konsep tujuan penetapan hukum (*maqashid al-tasyri'*). Konsep ini tidak jauh berbeda dengan konsep pemikiran Fazlurrahman tentang keadilan sosial (al-'adalah al-ijtima'iyah).

---

<sup>76</sup> Ilyas Supena dan M Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam.....*, h. 104-105.

Dalam memahami pesan teks al Qur'an, Fazlur Rahman menggunakan dua gerakan metodis, dimana *gerakan pertama* terdiri dua langkah, yang pada dasarnya merupakan penjabaran dari tiga pendekatan penafsiran al Qur'an, yakni pendekatan historis, kontekstual dan sosiologis. Sedangkan *gerakan kedua* merupakan upaya perumusan prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan al-Qur'an yang telah disistematisasikan melalui gerakan pertama, terhadap situasi dan atau kasus aktual sekarang ini. Dari kedua gerakan yang digunakan dalam memahami teks inilah dikenal dalam teori *double movement* (gerak ganda). Secara sederhana, metode ini berusaha menjembatani dan 'memadukan' pendekatan tekstual (normatif) dan pendekatan kontekstual (historis-empiris) secara simultan dalam model penelitian ilmiah yang 'Islami'. Asumsi dasarnya bahwa upaya ini akan bermanfaat bagi alternasi metode penemuan hukum Islam di era *multi cultural* dan *religius* ini.<sup>77</sup>

### 3. Pilar Fiqh Yusuf al-Qardhawi

Berbeda dengan dua tokoh sebelumnya, Yusuf al-Qardhawi tetap menyandarkan dirinya pada fikih dengan mengajukan lima pilar fikih. Kelima pilar fikih tersebut meliputi; (i) fikih nash partikular dalam memahami tujua global syariat; (ii) fikih realitas dan perubahan fatwa seiring dengan berubahnya kehidupan realitas; (iii) fikih keseimbangan antara kemaslahatan dan kerusakan; (iv) fikih prioritas; dan (v) fikih perbandingan.<sup>78</sup>

Dari uraian diatas tergambar bahwa pembaruan dalam fikih terletak pada persoalan pembaruan ijtihad dan motedologi ijtihad. Namun, pertanyaannya yang penting dijawab adalah apakah pembaruan fikih yang dilakukan oleh bukan ahli fikih seperti Arkoun dan Fazlurrahman dapat dikategorikan sebagai ijtihad fikih, berbeda dengan posisi Yusuf al-Qardhawi. Apalagi kalau kita menyandarkan definisi ijtihad yang dikemukakan Abu Zahrah bahwa "ijtihad merupakan upaya seorang ahli fikih dengan kemampuannya untuk menggali hukum-hukum amaliah dar dalil-dalil yang rinci."

---

<sup>77</sup> Sri Lum'atus Sa'adah, Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih Kontempore, *Jurnal Falasifa*, Vol. 3 No. 1, Maret 2012, h. 135-136.

<sup>78</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Legalitas Politik Dinamika Perspektif Nash dan asy-Syari'ah*. Terj. (Bandung: Pustaka Setia, t.th) h. 366.

## G. Masa Depan Pembaharuan Ijtihad Fikih

Terjadinya perubahan kondisi dan situasi, waktu dan tempat di atas telah memberi tantangan serius terhadap hukum Islam, sedangkan metode pembaruan ijtihad yang diajukan dan dikembangkan oleh para pembaru belum juga terbukti secara menyakinkan mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul. JND Anderson mengkritik para ahli hukum Islam kontemporer karena dalam menghadapi masalah kontemporer cenderung mengadakan kajian hukum Islam yang parsial, metode yang digunakan masih bertumpu pada pendekatan ad hoc dan terpilah-pilah dengan menggunakan prinsip takhayyur dan talfiq, sehingga tidak mampu menghasilkan hukum Islam yang komprehensif. Hal yang sama dikritik oleh seorang Orientalis lain yaitu Joseph Schact yang mengemukakan bahwa hukum Islam kontemporer membutuhkan basis teori baru yang lebih tegas dan menyeluruh dalam berbagai masalah hukum.<sup>79</sup>

Sementara Amir Mu'allim dan Yusdani berpandangan bahwa hal yang sangat mendesak dilakukan oleh pakar hukum Islam saat ini adalah menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan merumuskan satu metodologi sistematis yang mempunyai akar yang kukuh.<sup>80</sup> Sementara Nur Cahaya menekankan pentingnya rumusan-rumusan metodologi hukum Islam kontemporer yang harus disusun kembali baik yang ideal-moral maupun yang formal.<sup>81</sup>

Secara lebih kongkrit dan teknis, Alyasa Abubakar menekankan perubahan dan pembaruan kaidah ushul fiqh semakin mendesak dilakukan apabila kita menginginkan pembaruan atas ketentuan-ketentuan fikih, yang sebagian besarnya kurang sesuai dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat saat ini. Pembaruan terhadap ushul fiqh ini dapat dilakukan dengan dua cara. Pertama, dengan membuat kaidah-kaidah yang betul-betul baru, berdasarkan paradigm yang baru. Kedua, dengan cara mengubah, memperbaiki atau menyempurnakan kaidah-kaidah ushul fiqh sudah secara bertahap, seraya berusaha menyesuaikan dengan paradigma baru yang sudah muncul.<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam* ....., h. 157.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Al-Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah, Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2016), h. 378-379.

## H. Penutup

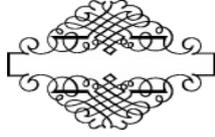
Pembicaraan tentang pembaruan fikih terkait dengan pembahasan tentang pembaruan ijtihad. Karena kunci sentral pengembangan dan pembaruan fikih terdapat pada mekanisme ijtihad. Dalam perjalanan sejarah, ijtihad telah dilakukan sejak masa Rasulullah saw, yang dibuktikan dengan sejumlah hadist, terutama hadist Muadz bin Jabal yang sangat terkenal. Pada periode Sahabat, ijtihad terus dilakukan karena kebutuhan dan persoalan di tengah ummat Islam semakin berkembang.

Masa keemasan ijtihad dicapai pada periode imam mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali). Pada periode ini ijtihad telah disusun secara sistematis dan muncul berbagai qaidah kulliah (grand theory) atau kaidah fiqhiyah (applied theory) dalam bidang fikih. Keberhasilan para imam mazhab merumuskan metodologi ijtihad ini memberi jalan bagi para generasi berikutnya untuk terus mengembangkan ijtihad baik secara independen atau secara terikat.

Ummat Islam telah mengalami fase yang beragam dalam pengembangan fikih. Dari periode ijtihad hingga periode taklid. Perdebatan tentang masih terbuka atau sudah tertutupnya pintu ijtihad menjadi perdebatan panjang di kalangan ulama. Walaupun faktanya, ilmu ushul fiqh yang menjadi pilar penting dalam proses ijtihad masih terus diajarkan hingga kini di berbagai lembaga pendidikan Islam. Hal ini menunjukkan bahwa semangat ijtihad tetap masih terus tumbuh di tengah ummat Islam. Namun, perlu diingat bahwa proses ijtihad adalah proses intelektual yang harus tunduk secara ketat kepada aturan-aturan dan teori-teori ijtihad yang telah ditetapkan oleh para ulama. Jangan sampai seperti diperingatkan oleh JM Bochenski "lantas apakah yang terjadi bila manusia ingin mengisi jurang pengetahuan yang luas ini dengan falsafah pribadinya yang sangat kekanak-kanakan dan salah itu, yang dia kumandangkan sebagai ilmu? Hal ini bukan saja dilakukan oleh ilmuan tetapi juga oleh pihak lain. Ilmu menikmati kekuasaan yang sangat besar, dan dalam lingkup ini, wakil-wakilnya lalu menjadi sangat berbahaya jika mereka mulai berfalsafah di luar kemampuan mereka."<sup>83</sup> *Wallahu 'alam bisshawab.*

---

<sup>83</sup> JM Bochenski, *Apakah Sebenarnya Berpikir*, dalam Jujun S Suriasumantri (ed) *Ilmu dalam Perspektif, Kumpulan Karangan tentang Hakekat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012), cet. 18. H. 77.



## THE CONCEPT OF WASHATHIYAH IN ISLAM

Dr. H. Muhammad Jamil, MA

### A. Introduction

Islam is a religion that brings grace to the whole of nature, therefore Muslims should spread salvation and grace for the environment and the universe. In reality, some times there are various irregularities, there is a feature of intolerance and even violence or even referred to as extreme measures. This behavior, probably due to various factors, among them is the understanding of Islamic religious teachings that are not comprehensive. Therefore, it is necessary to revisit the concept of how Islam actually teaches moderate, mid or *wasathiyah* attitude to be a guide in real life everyday.

### B. Meaning of *Washathiyah*

The word *wasathiyah* derived from the word *wasthu* means fair, good, middle and balanced<sup>84</sup>. The word *wasthu* includes two meanings: (1) when word *الوسط*, with *sukun* (diacritic used to mark the absence of a vowel) on the letter of *sin*. In Arabic it is called *zharf* which means (بين) 'between'. In *Lisan al-Arab* explained, "As for *wasthu* with *sukun* on the letter of *sin* then it is *zharf* (state) not including *ism*. For example, : *جلستوسط قومابينهم* (I am sitting in the middle of the people meaning among them)<sup>85</sup>. (2) The word *الوسط* with *fathah* on *sin*.

<sup>84</sup> Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis fi al-Lughah*, volume VI (t.t.: Dar al-Fikr, 1979), p. 108

<sup>85</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Volume VI (Cairo: Dar al-Ma'arif, t.th), p. 4832.

Between the meanings: (a) 'choice', 'most important'. (b) 'fair' as Ibn Faris puts it in *Lisan al-Arab*:<sup>86</sup> "ووسطالشيءوأوسطه: أعدلہ"

According to another source explained that the language of understanding *wasathiyah* revolves around the meaning of fair, main, choice / best, and balanced between two opposite positions. Among the word *wusuth* which means *al-mutawassith* and *al-mu'tadil*, as the saying of a Bedouin Arab: "*allamanidinanwusuthan la zahibanfurutanwa la saqitansuqutan*". And the word *wasith* which means *hasib* and *sharif*, as the saying of Jauhari: "*fulanwasith fi qawmihidza kana awsathuhum nasaban wa arfa'uhum mahallan*." And the word *alwasah* meaning *al-mutawassith baina al mutakhasimaini* (mediator between two disputants).<sup>87</sup> According to QS. 2: 143, muslims are called *ummatan wasathan* because they are the people who will be witnesses and witnessed by all mankind, so it must be fair to be accepted their testimony or to be good and be in the middle because they will be witnessed by all mankind.

IbnFaris states that the word *al-wasathiyah* comes from the word *wasath* which means it revolves around the fair, good, middle and balanced.<sup>88</sup> With this character Islamic religious teaching will always be flexible (*murunah*) and not outdated.

Yusuf al-Qaradhawy for example says that one of the characteristics of Islam being a universal factor, the flexibility and appropriateness of his teachings in every age and place is the concept of *wasathiyah*.<sup>89</sup> In addition, according to him, there are other characteristics, namely: *rabbaniyyah*, *al-Insaniyyah*, *al-Syumul*, *al-Waqi'iyah* (contextual), *al-wudhuh* (clear), and *al-jam'ubayna al-tsabatwa al-murunah*.

The meaning of *wasathiyah* terminologically from the etymological meanings as mentioned above, is a commendable

---

<sup>86</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Volume VI....., p. 4833.

<sup>87</sup> Look 'Ali Muhammad Muhammad al-Salabi, *al-Wasatiyyah fi al Qur'an* (Cairo: Maktaba al Tabi'in, 1422/2001), p. 13-15. (Quoted from the following dictionaries: Abu al-Husain Ahmad Ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al Lughah* (tt: Dar al Fikr, 1399/1979), vol. VI, p.108, Ibn Manzur, *Lisan al 'Arab* (Beirut: Dar Sadir, t.th), 1st print, vol.VII, p. 427-431.

<sup>88</sup> Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), p.750

<sup>89</sup> Yusuf al Qaradawi, *al Khasa'is al 'Ammah li al Islam*, (Bairut: Mu'assasah al-Risalah,1983), p. 131.

characteristic that keeps someone from the tendency to be extreme or excessive.

*Wasathiyah* as described by Yusuf al-Qaradhawi can also be called *al-Tawazun*, which is to maintain a balance between two opposite or opposite sides / end / edges, in order not to dominate one another and negate the other. For example two opposite sides; spiritualism and materialism, individualism and socialism, realistic and idealistic ideas.<sup>90</sup>

In more detail al-Qaradawi defines *al-Wasathiyah* as an attitude which implies justice as a consequence of receiving a witness's testimony. It also means consistency in *manhaj (istiqamah al-manhaj)* and away from deviation and deviation. It is also the basis of virtue (*theorem al-khairiyyah*) and priority, privilege in material things (*almadiyyat*) and kemaknawian (*al-ma'nawiyat*). It also means a place full of security away from the distress. Likewise means source of strength and center of unity and fusion<sup>91</sup>

Based on the description above can concluded that terminologically, *wasathiyah* can be interpreted as, "a method of thinking, interacting and behaving based on the attitude of *tawazun* (balanced) in behave two behavioral circumstances are possible to be analyzed and compared, so that can be found appropriate attitude with conditions and not contrary to the principles of religious teachings and traditions of society ". *Wasathiyah* is a commitment and consistency to apply Islamic Shari'ah in every aspect of life to be a complete characteristic contained in it principles of justice, virtue and mid attitude is certainly not excessive or extreme.

### C. *Wasathiyah* in the Qur'an.

In accordance with its root, *وسط* only repeats five times in the Qur'an. First the word *وسطا* Q.S2:143.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ

عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ... ﴿١٤٣﴾

<sup>90</sup> Yusuf al Qaradawi, *al Khasa'is al Ammah li al Islam*....., p. 127

<sup>91</sup> Yusuf al Qaradawi, *al Khasa'is al Ammah li al Islam*....., p. 131-134.

And thus We have made you (the Muslims), a just community and chosen people to be witnesses to (deeds) of man and that the Messenger (Muhammad) be a witness over you (deeds).

In the book of *Jami 'Bayan fi Tafsir an Tawil al-Qur'an*, al Tabari, interprets "just".<sup>92</sup> وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا - وسطًا -

Abdurrahman al-Sa'd, in his tafseer explains that what is the meaning of وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا is خياراً عادلاً "fair and foremost". Allah almighty made this muslims as ummatan wasath in all aspects of religion. *Wasath* in the understanding of the Prophet between the cult and divinize like Christianity and groups who hates them. *Wasath* In terms of understanding the Shari'a is not pressing and difficult like Jews and also not oversimplify like Nasrani. Islam is ideal religion, which only allow the good and forbid the bad.

Al-Khazin, in his tafseer *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, asserts that the meaning of *al-wasath* on the side is the middle between two things<sup>93</sup> Wahbah Zuhaili in his tafseer *Al-Tafsir al-Munir* confirms that the meaning of *al-wasath* in this verse is: "middle thing"... Therefore, he said "that every trait is commendable as *syajaah* (brave) is midway between the two sides, ie *al-ifrath* and *al-tafrith*".<sup>94</sup>

Then, word الوسطى in QS. 2: 238.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

"Be guardians of (your) prayers, and wusthaa prayer, and stand up with devotion to Allah".

Al-Tabari interpreted *wustha* here as "ashar prayer".<sup>95</sup> So its same with Ibn Katsir in his *Tafsir*. His postulate about the meaning of *wustha* is the ashar prayer based on the hadith of Ali bin Abi Talib that the Messenger of Allah, said on the day of the Khandaq war:

<sup>92</sup> Ibn Jarir al-Tabari, *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Tabari*, Volume I (Cairo: Dar al-Salam, 2007), p. 745

<sup>93</sup> Al-Khazin. *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, (Dar al-Fikr, 1979), p. 118

<sup>94</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Juz 1 (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2011), p. 367

<sup>95</sup> Ibn Jarir al-Thabari, *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Tabari*, Volume, II, p. 1389

شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوم وقبورهم ناراً ثم صلاها بين العشاءين بين المغرب والعشاء

"They (the polytheists) have occupied us from the prayers of Wusta, the prayer of the Asr. May Allah filled their home and their tombs with the fires of hell." Then Rasulullah performed the Ashar prayer between the two night prayers, namely between Magrib and Isha. (Narrated by al-Bukhari and Muslim).

The hadits of Abdullah ibn Mas'ud also affirms that the Messenger of Allah (saws) said: صلاة الوسطى صلاة العصر

Wusta prayer is the prayer of Ashr. (HR At Tirmidhi).

Furthermore, the word أوسط in the Qur'an found in 2 places. First, QS al-Maidah 5: 89 and QS al-Qalam 68: 28. In Surah QS. 5: 89 Allah almighty says:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ  
فَكَفَرْتُمْ، إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ  
تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَمْ تَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ  
وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah almighty does not condemn you because of your unbreakable oaths, but He condemns you for your deliberate oaths. The kaffarat (breaking) the oath, is feeding ten poor people, that is from the food you normally give to your family, or give the clothe to them or free a slave. Whoever is not able to do such, then the kaffarat is fasting for three days. That is the kaffarat of your oaths if you swear (and you violate). And keep your oath. Thus Allah almighty gives you His commandments to give thanks (to Him).

Al-Tabari explains the meaning of أوسط contained in His word. مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ It is the "fairest". He adds, awsat means "the usual food given to your family in small or large quantities."<sup>96</sup> Ibn Umar

<sup>96</sup> Ibn Jarir al-Thabari, *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Thabari*, Volume, IV, p. 2987

said that the *أوسط* in the Surah of al-Maidah is "food of bread, dates, butter, oil, and the best is bread and meat.

Then the second word *أوسط* is found in

قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ

*The best of his mind said among them: "Did I tell you, that you should be glorified (to your Lord).*

Imam al-Tabari, explains *أوسطهم* in this verse, the meaning is, "the most just and the most understanding among them"<sup>97</sup> Just like Imam al-Thabari, Ibnu Katsir also interpreted it as the fairest and the best among them. The Imam Qasimi also interpreted it as the fairest and the best of his opinion among them.

In surah al-Maidah, the *mufassirs* disagree on the word *أوسط* among which some interpret the best food, its size, between the few and the most and the simplest. As for al-Qalam, all *mufassir* agree *أوسطهم* in that surah means the most important, the fairest and the wisest among them.

Finally, the word *فوسطن* contained in the QS. 100: 5

فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا

*"Then stormed into the midst of a gathering of enemies".*

The meaning of this verse is *Tawawutut fi al-makan*. Al-Tabari interpreted that the meaning of the verse is, "in the midst of the people by riding horses"<sup>98</sup> Ibn Jauzi interprets by quoting the words of ibn Mas'ud, referred to in the verse *به جمعاً ووسطن* is "muzdalifah". Al-Qasimi in his tafsir explains that the meaning of the verse is "by entering the midst of enemies and divorcing them, destroying their power.

#### D. The Ulama's View of *Wasathiyah*.

The contemporary scholar, Yusuf al-Qaradawi explains that the *wasathiyah* which can be called *al-Tawazun*, is the effort to maintain a balance between two opposite or opposite sides / end / edges, so

<sup>97</sup> Ibn Jarir al-Thabari, *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Thabari*, Volume, X, p. 8154.

<sup>98</sup> Ibn Jarir al-Thabari, *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an Tafsir al-Thabari*, Volume X, p. 8743

that the one does not dominate and negate the other. For example two opposite sides; spiritualism and materialism, individualism and socialism, realistic and idealistic ideas, and others. To be balanced in reacting is to give fair and proportionate portion to each other without exaggeration, either because too much or too little,<sup>99</sup> and so on.

It should be understood that with this character, the teachings of Islam will always be flexible (*murunah*) and not outdated. As confirmed by Yusuf al-Qaradawy, that one of the characteristics of Islam which became a universal factor, the flexibility and appropriateness of its teachings in every age and place was its *wasathiyah* concept, in spite of other characteristics; *rabbaniyyah*, *al-Insaniyyah*, *al-Syumul*, *al-Waqi'iyah*, *al-wuduh*, and *al-Jam'ubayna al-Tsabatwaalmurunah* (harmony).<sup>100</sup>

## **F. Conclusion**

Thus, based on *wasathiyah* characteristics mentioned above, it can be concluded that moderate action is in accordance with the Qur'anic guidance in a manner consistent with the guidance that God taught through His prophet and transmitted through the pious clerics. The more an obedient and submissive to the teachings of Allah almighty, then should be more moderat his personality. Therefore, the teachings of Islam itself has brought his character is modsrat since descended to the Prophet Muhammad SAW. *Wallahu a'lam bi al-shawab*.

---

<sup>99</sup> Yusuf al Qaradawi, *al Khasa'is al Ammah li al Islam.....*, h. 127.

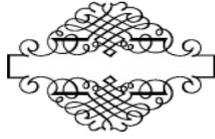
<sup>100</sup> Yusuf al Qaradawi, *al Khasa'is al Ammah li al Islam.....*, h. 7.





**BAB II**  
**FIKIH KONTEMPOTER**  
**DALAM KAJIAN**  
**HISTORIS**





## METODE IJTIHAD KONTEMPORER MUHAMMAD SYAHRUR

Amrar Mahfuzh Faza

### A. Pendahuluan

Islam adalah agama samawi.<sup>1</sup> Merupakan penutup dari semua agama samawi yang pernah dipentaskan di atas panggung peradaban manusia. Sebagai agama penutup, ia tidak lagi diperuntukkan bagi suatu kaum, tempat atau waktu tertentu. Salah satu dari keistimewaan Islam adalah karena disampaikan oleh Rasul terakhir yang membawa ajaran universal, yang mengakomodir ajaran-ajaran sebelumnya. Sebagai ajaran universal, Islam senantiasa selaras dengan situasi dan kondisi dimanapun ia berada (*sālih li kulli zamān wa makān*). Keselarasan Islam dengan segala situasi dan kondisi dikarenakan oleh komplitnya ajaran Islam. Di samping itu upaya para ulama untuk menemukan solusi baru dalam menyelesaikan hukum dengan jalan ijtihad adalah merupakan keluwesan Islam dan menerima dan menyerap segala perubahan yang terjadi pada setiap generasi manusia.

Di kalangan *fuqhā'*, pembicaraan mengenai istilah ijtihad selalu dikaitkan dengan hadis tentang kasus Muaz bin Jabal tatkala diutus oleh Nabi saw. ke Yaman. Dalam hadis dimaksud, ditunjukkan adanya peluang untuk melakukan (penalaran secara serius dan benar yang diilhami oleh Alquran dan Sunnah) saat mana ketetapan hukum suatu

---

<sup>1</sup> Agama samawi secara sederhana dapat diartikan sebagai agama langit yang merupakan antonim dari agama *ardi* (agama bumi). Namun dalam kajian teologi agama langit diartikan sebagai agama yang berdasar pada ajaran wahyu Ilahi.

masalah yang tidak ditemukan penyelesaiannya dalam Alquran dan Sunnah. Upaya melakukan ijtihad, memang sangat memungkinkan, karena Alquran dan Sunnah tidak memberikan penyelesaian hukum secara menyeluruh dan detail. Dengan demikian, aktivitas penalaran menjadi sesuatu yang sangat perlu, dan dalam upaya penalaran ini pulalah perlu rumusan-rumusan tentang pola atau metode *istinbat* hukum (*turuq istinbāt al-hukm*).

Dalam berbagai diskusi tentang “penerapan hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara” atau diskusi tentang “relevansi kitab suci dengan kehidupan modern”, saya sering mendengar pertanyaan apakah kitab suci harus mengikuti perubahan zaman atautkah realitas yang mesti mengikuti teks kitab suci. Pertanyaan ini lahir disebabkan adanya kesenjangan antara yang tertulis dalam teks dengan realitas, padahal kita berkewajiban – meminjam istilah Iqbal - untuk mendamaikan kebakaan dengan kefanaan, mendamaikan antara teks dan kebutuhan kemanusiaan.

Mendamaikan yang sakral dengan yang profan, yang ukhrawi dan duniawi, membedakan yang konstan dan varian, memilah bentuk dan substansi, memang merupakan problem dan sekaligus tujuan utama pembaharuan keagamaan. Tunduk sama sekali pada realitas dan perubahan akan menghilangkan kebakaan dan karenanya, agama tidak patut lagi disebut agama; sedangkan bersikeras mempertahankan kebakaan dan menolak mentah-mentah perubahan membuat agama tidak mungkin hidup di dunia kontemporer ini. Oleh karena itulah maka dibutuhkan fatwa keagamaan yang inovatif, fuqaha yang berani, upaya penyegaran pemikiran, teologi-teologi baru dan yang lebih penting kita membutuhkan epistemologi baru yang handal dalam menjawab tantangan zaman.

Pada akhir abad ke-20, yakni pada tahun 1990-an, dunia Arab-Islam dikejutkan oleh diterbitkannya buku *Al-Kitâb wa al-Qur`ân Qirâ`ah Mu`âshirah* karya Muhammad Syahrûr.<sup>2</sup> Sejak diterbitkan, buku itu telah mengundang kontroversi dan penulisnya menuai berbagai tuduhan. Muhammad Syahrûr, penulis buku tersebut, adalah seorang doktor dalam bidang mekanika tanah yang mencoba memasuki wilayah

---

<sup>2</sup> M. In'am Esha, *Muhammad Syahrur: Teori Batas* dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 296.

hermeneutika Al-Kitab. Dengan keahliannya dalam bidang teknik dan dipadukan dengan teori-teori linguistik, Syahrûr berhasil memberikan makna-makna baru, sekaligus mengkritik, atas konsep-konsep keagamaan klasik. Melalui eksplorasi atas konsep nubuwah dan risalah ia memberikan sistematika lain bagi al-Kitab serta menawarkan suatu cara mendamaikan yang sakral dengan yang profan.

## **B. Pengertian Metode Ijtihad Kontemporer**

Metode dapat diartikan sebagai cara. Adapun ijtihad berasal dari kata (asal mula katanya) "*ijtahada*" artinya ialah: bersungguh-sungguh, rajin, giat. Sedang apabila kita meneliti ma'na kata *ja-ha-da*, artinya ialah mencurahkan segala kemampuan. Sedangkan kontemporer berasal dari kata *al-mu'asir* yakni masalah-masalah baru dan problem-problem modern. Apabila kata ijtihad dirangkaikan dengan kata *al-mu'asir* (kontemporer) sehingga menjadi kata majemuk (*idafy*), mengandung pengertian mencurahkan segala kemampuan untuk menentukan hukum masalah-masalah baru dan problem-problem modern berdasarkan nash-nash hukum yang pokok (umum) kaidah-kaidah hukum yang bersifat umum.<sup>3</sup>

Jadi, *mujtahid* adalah seorang ahli fikih yang mengeluarkan segala kemampuannya untuk sampai pada sebuah acuan untuk melahirkan hukum-hukum syariat dari pendekatannya. Dengan demikian, ijtihad mempunyai kedudukan keagamaan dan keduniaan yang sangat tinggi, karena apa yang dikatakannya merupakan penjelasan hukum Allah swt.<sup>4</sup>

## **C. Syarat Dan Rukun Menjadi Seorang Mujtahid**

Syarat agar bisa menjadi seorang mujtahid harus memenuhi beberapa hal, yakni:

1. Islam
2. Taklif (berakal dan baligh)
3. Adil

---

<sup>3</sup> Amin Abdullah, "*Madzab Jogja*" *Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-ruzz, 2002), h. 232.

<sup>4</sup> Abdul Majid, *Ijtihad Kolektif* (Jakarta: Pustaka Al-Kaustar, 2002), h. 28-30.

4. Memahami Alquran
5. Memahami sunnah (Hadis)
6. Memahami bahasa Arab
7. Memahami Usul Fikih
8. Mengetahui masalah-masalah yang sudah menjadi ijma' ulama'
9. Mengusai dasar-dasar agama
10. Mengetahui situasi masanya.<sup>5</sup>

Rukun- rukun menjadi seorang mujtahid antara lain:

1. *Al-waqi'* adalah kasus yang terjadi atau diduga akan terjadi yang tidak diterangkan oleh nash.
2. *Mujtahid* adalah orang yang melakukan ijtihad yang mempunyai kemampuan untuk berijtihad dengan syarat-syarat tertentu.
3. *Mujtahid Fiih* adalah hukum-hukum syariat yang bersifat amali (*taklifi*).
4. *Dalil Syara'* adalah untuk menentukan suatu hukum bagi *mujtahid fih*.<sup>6</sup>

#### **D. Macam-Macam Ijtihad Kontemporer Dan Metodenya**

Dalam memasuki era globalisasi ini, dimana masalah-masalah kontemporer secara terus menerus masuk kedalam ruang lingkup pembahasan hukum Islam, maka kita sebagai umat Islam perlu merumuskan metode-metode ijtihad yang relevan untuk memberi jawaban atas tantangan zaman modern ini.

Ada beberapa macam ijtihad dan metode-metodenya dilihat dari segi relevansinya dengan masalah-masalah kontemporer, yaitu :

##### **1. Ijtihad Intiqa'i**

Ijtihad ini adalah ijtihad yang dilakukan dengan cara memilih pendapat para ahli fikih terdahulu dalam suatu masalah dengan menyeleksi pendapat yang lebih kuat dan lebih relevan untuk diterapkan pada masa sekarang. Ini selaras dengan apa yang di ungkapkan oleh Dr. Wahbah Juhaili dalam kitabnya *Ushul al-Fikih al-Islami*, apabila terjadi fenomena aktual atau terdapat seseorang

---

<sup>5</sup> <http://sitimahsunah.blogspot.co.id/2015/06/makalah-ijtihad-kontemporer.html>. diakses tgl. 1 Juni 2017.

<sup>6</sup> *Ibid.*

yang ingin melepaskan diri dari pendapat yang telah diproduksi oleh para ulama, maka para mujtahid mengkodifikasikan segala hal yang berkaitan dengan pokok bahasan meliputi bahasa, ayat-ayat Alquran, hadis-hadis Nabi, fatwa-fatwa Ulama terdahulu, dan mengetahui tata cara qiyas yang masih relevan, kemudian meneliti atas fenomena tersebut tanpa mendiskriminasi satu madzhab tertentu.

## 2. *Ijtihad Insya'i*

*Insya'i* adalah ijtihad dengan mengambil konklusi hukum dari dalam suatu permasalahan yang belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu atau pernah dibahas tapi mujtahid kontmporer mempunyai keputusan yang berbeda dengan keputusan ulama sebelumnya. Dengan pengertian lain, ijtihad ini akan menghasilkan fatwa yang mencakup sebagian masalah kuno, tetapi para ulama kontemporer mempunyai fatwa baru yang lebih logis. Sebagian besar *ijtihad insya'i* ini terjadi pada masalah-masalah baru yang belum dikenal dan diketahui oleh ulama-ulama terdahulu dan belum pernah terjadi pada masa mereka. Sesungguhnya adanya kebutuhan baru mendorong kita menciptakan sesuatu yang baru, seperti halnya mendorong kita untuk melakukan ijtihad baru.<sup>7</sup>

Dalam sejarahnya, fatwa yang dikembangkan oleh para ulama di Indonesia terdiri dari dua macam: fatwa yang *pertama* berupa hukum fikih untuk melaksanakan perintah dan menjauhi larangan Allah, seperti bilangan rakaat shalat tarawih, tata cara kirim doa pada orang yang sudah meninggal dan sebagainya. *Kedua*, fatwa yang bersifat preventif yakni fatwa yang diberikan untuk menjaga kelestarian agama Islam dari pembauran budaya asing atau nilai-nilai ajaran agama lain, seperti diharamkannya memakai celana panjang karena menyerupai orang non muslim, keharusan memakai peci dan sebagainya.

Fatwa berbeda dengan hukum, hukum bersifat mengikat dan universal, dalam pengertian berlaku untuk semua warga Negara dalam batas-batas geografi tertentu. Hukum muncul ke permukaan bumi melalui proses "penetapan politik" dalam parlemen. Hukum dianggap mencerminkan *consensus normative* yang berlaku dalam masyarakat. Karena ia berlaku universal, hukum tidak mengenal batas-batas. Untuk

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

itu fatwa bersifat tidak mengikat, tetapi hanya menghimbau kepada umat Islam untuk melaksanakan aturan-aturan yang ada dalam fatwa atau dalam bahasa hukumnya adalah *legal opinion*. Namun demikian, perkembangan fatwa sekarang ini bisa saja menjadi mengikat seperti hukum, apabila umat merasa cocok dengan fatwa tersebut. Seperti fatwa MUI, fatwa lembaga Bahstul Masail NU, Tarjih Muhammadiyah, fatwa Salafi dan fatwa HTI (Hizbu Tahrir Indonesia).<sup>8</sup>

## E. Metode Ijtihad Kontemporer Muhammad Syahrur

### 1. Sekilas Biografi Muhammad Syahrur

Muhammad Syahrur lahir di Damaskus, Syiria tahun 1938. Ia mulai menapaki jenjang pendidikan dasar dan menengah sebelum ia pergi ke Moskow untuk belajar ilmu teknik (*engineering*) di Universitas hingga tahun 1964. Dua tahun kemudian 1968 ia melanjutkan pendidikan master dan doktornya dalam bidang mekanika tanah (*soil mechanics*) dan teknik bangunan (*foundation engineering*) pada Universitas College Dublin di Irlandia. Sepulang dari Irlandia ia memulai kiprah intelektualnya sebagai seorang professor teknik di Universitas Damaskus, Syiria hingga sekarang. Sebelum masuk dalam jajaran selebritis intelektual muslim dunia berkat perhatiannya yang mendalam tentang pemikiran Islam yang dituangkan dalam karya monumentalnya *al-Kitab wa al Qur'an: Qira'ah al- Muasirah*.<sup>9</sup> Karya monumental Syahrur yang telah mencuatkan namanya tersebut merupakan hasil perjalanan panjang intelektualnya sekitar 20 tahun.

Meskipun Syahrur berlatar belakang akademik bidang teknik, ia juga tertarik untuk mengkaji Alquran dan Sunnah dengan pendekatan ilmu filsafat bahasa (linguistik) dan dielaborasi dengan teori ilmu eksaknya. Syahrur menguasai bahasa Inggris dan bahasa Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, yaitu bahasa Arab. Disamping itu juga ia menekuni bidang filsafat humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab.

---

<sup>8</sup> Imam Yahya, *Dialektika Hukum Islam dan Politik Lokal* (Semarang: Walisongo Press, 2009), h. 16-18.

<sup>9</sup> M. In'am Esha, *Muhammad ...*, h. 296.

## 2. Ide Reformasi Ushul Fikih Muhammad Syahrur

Pemikiran Muhammad Syahrur ini hadir dalam rangka menjelaskan reformasi keagamaan dan fungsinya adalah untuk mereformasi masyarakat muslim. Dalam pemikiran Muhammad Syahrur sangat yakin bahwa dalam konteks masyarakat muslim, reformasi politik tidak mungkin dicapai tanpa adanya reformasi keagamaan terlebih dahulu. Salah satu reformasi yang maha penting bagi Muhammad Syahrur adalah pada prinsip-prinsip hukum atau dengan kata lain reformasi ushul fikih.

Sebagai seorang insinyur Muhammad Syahrur termotivasi untuk membuktikan keyakinannya bahwa sudah seharusnya umat Islam yang dibekali oleh Allah dengan kitab suci yang terjamin keasliannya itu menjadi umat ter-unggul di dunia, bukan umat yang terpuruk seperti sekarang ini. Muhammad Syahrur yakin bahwa ada yang salah dengan cara yang digunakan umat Islam dalam memahami kitab sucinya, terutama dalam hukum Islam banyak sekali kesalahan dalam memahami ayat-ayat hukumnya. Dari situlah latar belakang Muhammad Syahrur mencoba melakukan revolusi ilmiah (*scientific revolution*) atas ilmu ushul fikih.

## 3. Pemikiran Ushul Fikih Muhammad Syahrur

Ilmu ushul fikih dalam literatur Arab dapat dikatakan berupa pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan cara-cara mengeluarkan hukum syara' dari dalil-dalilnya.<sup>10</sup> Berbicara tentang Ushul fikih tema sentral yang dibahas adalah pemakaian dalil dan pemahaman dalil.

Dalam kajian ushul fikih Alquran dan Sunnah merupakan sumber pokok ajaran Islam, dan telah menjadi kesepakatan ulama. Begitu juga dengan Muhammad Syahrur ia menempatkan Alquran dan Sunnah sebagai sumber utama hukum Islam. Namun demikian ia mempunyai pandangan tersendiri ketika mencermati dan menilai dalil-dalil tersebut. Bentuk-bentuk pandangan Syahrur itu sebagai berikut:

---

<sup>10</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2009), cet. IV, jilid. I, h. 42.

a) *Pandangan Syahrur terhadap wahyu:*

Menurut dia ditemukan empat istilah yang digunakan untuk menunjuk wahyu, yaitu: a). al-Kitab, b). Alquran, c). Al-zikr, dan d). Al-Furqan. Keempat istilah tersebut memiliki makna yang berbeda antara satu sama lainnya, sebab ia menolak adanya teori sinonimitas dalam bahasa Arab. Ide tidak ada teori sinon- imitas dalam bahasa Arab itu berasal dari teori linguistik Dr. Ja'bar Dakk al-Bab. Perbedaan istilah itu dapat digambarkan sebagai berikut:

b) *Al-Kitab dan Alquran*

Al-Kitab adalah: Himpunan seluruh tema yang diturunkan kepada Muhammad Saw sebagai wahyu. Ia adalah himpunan seluruh ayat-ayat yang termuat dalam lembaran mushaf sejak permulaan surat al-Fatihah hingga akhir surat an-Nas. Di dalamnya terdapat *risalah* dan *nubuwwah* Nabi Muhammad Saw. Sehubungan dengan itu Syahrur membagi al-Kitab itu menjadi dua, yaitu; **Pertama, kitab an-Nubuwwah**<sup>11</sup> yang mencakup tentang penjelasan eksistensi wujud penciptaan dan membedakan antar yang haq dan yang batil. **Kedua, kitab ar-Risalah**<sup>12</sup> yang mencakup tentang aturan-aturan kehidupan manusia dan yang membedakan antara yang halal dan yang haram.<sup>13</sup> Dalam al-Qur'an jenis-jenis ayatnya terbagi kepada 3 macam, yaitu: (1) *al-Ayat al-Muhkamat*, maksudnya ayat yang menandai kerasul- an Muhammad Saw. al-Kitab menamakannya dengan ummul kitab (induk kitab). Selain dari masalah ibadah, akhlak dan hudud, maka kandungan ummul kitab dapat dikaji ulang dengan ijtihad sesuai dengan perubahan kondisi sosial dan ekonomi manusia.

---

<sup>11</sup> *An-Nubuwwah* adalah akumulasi pengetahuan yang diwahyukan kepada Muhammad Saw yang kemudian memposisikannya sebagai Nabi. Konsep an-Nubuwwah mencakup seluruh in- formasi dan pengetahuan ilmiah yang tertera dalam al-kitab. Berdasarkan pengertian ini dapat dipahami bahwa teori tentang eksistensi alam semesta, manusia, dan tafsir sejarah merupakan bagian dari an-Nubuwwah dan merupakan ayat-ayat *mutasyabihat*.

<sup>12</sup> *Ar-Risalah* memposisikan Muhammad Saw sebagai Rasul Allah. Penetapan hukum yang terdiri dari masalah waris dan ibadah, moralitas universal, mu'amalah, hukum keluarga (ahwal al-syakhshiyah), dan larangan-larangan merupakan kategori ar-Risalah dan semuanya adalah ayat-ayat *muhkamat*.

<sup>13</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an, Qiraah Mu'ashirah* (Beirut: Syarikah al- Mazhbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr, 2000), Cet. VI, h. 55.

- (2) *al-Ayat al-Mutasyabihat*, maksudnya ayat-ayat aqidah. Al-Kitab menyebutnya dengan istilah Alquran dan *al-sab'ul matsany*. Ayat ini dapat dikaji dengan cara takwil karena sesuai dengan sifat ilmu pengetahuan yang relatif.
- (3) *al-Ayat la muhkamat wa la mutasyabihat*, maksudnya adalah kategori ayat-ayat yang bukan *muhkamat* dan *mutasyabihat*, akan tetapi al-Kitab menyebutnya dengan *Tafshil al-Kitab*.

Selanjutnya istilah Alquran, Muhammad Syahrur membedakannya antara penyebutan dengan *lam ta'rif (ma'rifah)* seperti Alquran dengan penyebutan tanpa *lam ta'rif (nakirah)*. Kata Alquran disebutkan maka ia merujuk kepada dirinya sendiri. Dan ketika disebut tanpa *lam*, seperti Quran, maka ada kemungkinan ia merujuk kepada bagian tertentu saja dari Alquran atau sebagian darinya. Jika disebut Alquran al-Hakim maka maksudnya adalah Alquran al-'Azhim yang diturunkan pada bulan Ramadhan. Sedangkan ungkapan *Quranun Majidun* tidak otomatis merujuk kepada Alquran al-'Azhim, tetapi ia merupakan jenis Alquran atau sebagian tertentu dari Alquran, bukan keseluruhannya.<sup>14</sup>

Menurut Syahrur perbedaan Alquran dan al-Kitab sejajar dengan dua aspek yang juga dibedakannya, yaitu *an-nubuwwah* (kenabian) dan *al-risalah* (pesan), yang pertama menunjukkan perbedaan antara realitas dan khayalan/ilusi, sedangkan yang kedua berisikan hukum dan aturan tingkah laku. Yang pertama bersifat objektif dan independen dari penerimaan manusia, yang kedua bersifat subjektif dan tergantung pada pengetahuan manusia, dan kapasitas manusia untuk mengetahuinya antara yang benar dan salah.

Menurut Syahrur Alquran tidak mencakup keseluruhan al-kitab, tetapi hanya mencakup dimensi kenabian. *Syari'ah* (hukum Islam) adalah termasuk dimensi kerisalahan, yang disebut *'umm al-kitab* (induk al-kitab). Alquran dan *'umm al-kitab*, kenabian dan kerisalahan tercakup dalam istilah al-kitab ini. Sementara, al-kitab selain mencakup ayat mutasyabih (mirip dengan istilah Alquran), yang bersifat figuratif dan alegoris, juga mencakup ayat-ayat *muhkam* (ketetapan hukum), yang jelas bagi pembaca untuk menggunakan akal

<sup>14</sup> *Ibid*, h. 37.

sehat. Dua tipe ayat ini, masing-masing berkaitan dengan Alquran (kenabian) dan *umm al-kitab* (kerisalahan).<sup>15</sup>

Menurutnya kandungan Alquran terdiri dari dua tema pokok, yaitu: (a). Bagian yang tetap (*al-juz al-tsabit*), firman Allah “*qur’anun majid filauhin mahfuzh* (al-Buruj: 21-22). Bagian ini berupa undang-undang atau tata aturan universal. (b). Bagian Alquran yang berubah. Ungkapan bahwa bagian ini berasal dari “*imamun mubin*” dijelaskan dalam firman Allah “*inna nahnu nuhyi al-mauta...*” (Yasin: 12).

Selanjutnya Syahrur mengatakan Alquran adalah *kitab al-mubarak* (kitab yang tetap). Point penting yang disampaikannya bahwa Alquran adalah kitab tentang realitas empiris dan historis, oleh karenanya ia tidak mengandung tema akhlak, ketakwaan, kepatuhan dan kelayakan. Ia tidak dapat ditetapkan dengan ungkapan “demikianlah ahli fikih telah sepakat, atau demikianlah yang dikatakan oleh mayoritas ulama (jumhur). Kami berpendapat bahwa Alquran dan *al-sab’u al-matsani* sama sekali tidak terikat dengan pendapat generasi salaf. Pemahaman kami hanya terikat oleh prinsip-prinsip metode ilmiah, pemikiran objektif dan kaidah penalaran yang sesuai dengan latar belakang keilmuan pada zaman sekarang.<sup>16</sup>

### c) *Al-Zikr dan al-Furqan.*

Istilah al-Zikr sebagai nama bagi wahyu, seperti dalam surat al-Hijr ayat 6 dan 9, al-Shad ayat 1. Kata ini berupa sifat bagi Alquran. Term al-zikr dapat didefinisikan sebagai pengubahan Alquran menjadi berbentuk bahasa manusia yaitu bahasa Arab. Seperti disebutkan dalam surat al-Anbiya’ ayat 10: “*laqad anzalna ‘alaikum kitaaban fihi dzikrukum afalaa ta’qiluun*”, yang berarti dalam Alquran terdapat bentuk wahyu yang tersuarakan dalam bahasa Arab.<sup>17</sup>

Adapun sebutan al-Furqan bagi wahyu antara lain terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 53 dan 185, Ali Imran ayat 4 dan al-Furqan ayat 1. Term al-Furqan pertama kali diturunkan kepada Nabi Musa bersamaan dengan diturunkannya al-kitab. Dalam surat Ali Imran ayat

---

<sup>15</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’ashirah*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dziki, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), cet. I, h. 13.

<sup>16</sup> *Ibid*, h. 117

<sup>17</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab...*, h. 62.

4, Allah berfirman bahwa al-Furqan, Taurat dan Injil diturunkan sebelum al-kitab diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. al-Furqan yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sama dengan yang diturunkan kepada Nabi Musa. Oleh Muhammad Syahrur, yang dimaksud dengan al-furqan adalah sepuluh wasiat Tuhan (*The ten commandment*) yang isinya terdapat dalam Alquran surat al-An'am ayat 151-153.<sup>18</sup>

#### **4. Pembacaan ulang Syahrur terhadap ayat al-Kitab (Alquran)**

Pembacaan ulangnya terhadap Islam menghasilkan pemahaman dan kesan yang kuat tentang akurasi istilah-istilah yang digunakan dalam al-Kitab (*Alquran*) dalam pembacaan ulangnya ini teori yang cukup terkenal yang ditawarkannya adalah teori batas (*Nazariyyah al-Hudud*).

Term *hudud* ini sangat berarti untuk memberikan jalan kepada kebuntuan perkembangan Ushul Fiqih. Ia menjelaskan bahwa dalam hukum Tuhan terdapat batas-batas yang telah ditetapkan, yakni antarabatas minimal (*al-hadd al-adna*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a'la*). Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas minimum dan maksimum yang telah ditentukan.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Muhammad Syahrur membagi teori batas sebagai berikut; perintah Tuhan yang diungkapkan dalam Alquran dan Sunnah mengatur ketentuan-ketentuan yang merupakan batas terendah (*al-had al-adna*) dan batas tertinggi (*al-had-al-a'la*) bagi perbuatan manusia. Batas terendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam sebuah kasus hukum, dan batas tertinggi mewakili batas maksimumnya. Tidak ada suatu bentuk hukum yang lebih rendah dari batas minimum atau lebih tinggi dari batas maksimum. Ketika batas-batas ini dijadikan panduan, kepastian hukum akan terjamin sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan.<sup>19</sup> Artinya ketika batas-batas dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Syahrur membedakan enam bentuk batasan-batasan:

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 64-65.

<sup>19</sup> *Ibid.*, h.30-32.

1. Batas *minimal*<sup>20</sup> (ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah).

Contoh larangan mengawini perempuan yang disebutkan dalam QS. Al-Nisa : 22-23. Dalam dua ayat, Allah telah menetapkan batas minimal dalam pengharaman perempuan-perempuan untuk dinikahi yang terdiri dari keluarga terdekat. Tak seorangpun boleh melanggar batasan ini dalam meski didasarkan pada ijtihad. Ijtihad hanya diperbolehkan pada usaha memperluas pihak yang diharamkan. Sebagai contoh, jika ilmu kedokteran sudah mampu membuktikan bahwa pernikahan dengan kerabat dekat, seperti anak perempuan saudara bapak atau ibu, akan memberikan pengaruh negatif pada keturunan dan juga proses pembagian harta warisan, maka ijtihad dibolehkan dalam bentuk penerapan peraturan yang melarang pernikahan dengan keluarga dekat tersebut. Pada saat yang sama, ijtihad semacam ini masih dalam koridor batasan hukumnya, atau tidak melanggar batasan hukum minimal yang telah ditetapkan Allah swt. Namun sebelum hasil ijtihad diterapkan kepada masyarakat, pihak mujtahid harus memiliki data bukti yang valid, seperti hasil analisis laboratorium kedokteran dan hasil survai terhadap sejumlah keluarga, yang mendukung ketetapan itu. Dengan demikian akan didapati, syari'at Islam sebagai syari'at yang selalu memiliki batasan-batasan, bersifat lentur, dan cenderung berubah. Namun perubahan tersebut masih berada dalam batasan hukum Allah.<sup>21</sup>

2. Batas *maksimal* (ketentuan hukum yang hanya memiliki batas atas).

Contoh batasan ini dapat ditemukan dalam QS. Al-Maidah: 38 “ pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, maka potonglah tangan-tangan mereka”. Disini hukuman yang ditentukan mewakili batasan maksimum yang tidak boleh dilampaui. Dalam kasus ini, hukuman bisa dikurangi, berdasarkan kondisi objektif yang berlaku dalam setia masyarakat tertentu. Tanggungjawab para mujtahid untuk menentukan pencuri yang bertipe apa yang perlu dipotong tangannya, dan tipe apa yang tidak. Tapi bagaimana dengan pencuri yang bertipe

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Wael B. Hallaq, Prinsip dan Dasar Hermeuetika Hukum Islam Kontemporer, terjemahan Al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah al Muashirah, (Yogyakarta: elSAQ press, 2007), h. 31.

kelas atas yang dapat mengakibatkan kondisi genting, seperti data-data rahasia melalui spionase atau pencurian penggelapan uang perusahaan nasional? Dalam kasus ini, dimana keamanan Ekonomi Nasional dipertaruhkan, (Q.S.al-Maidah (5):38) tidak memakai istilah tersebut. Sebagai gantinya, (Q.S. al-Maidah :33) harus dipakai: “Sesungguhnya pembalasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan RasulNya, dan membuat kerusakan dimuka bumi, hendaklah mereka dibunuh atau disalib atau dipotong tangannya dan kaki mereka dengan timbal balik atau dibuang dari negeri (tempat ia Tinggal). Demi keadilan masyarakat, para mujetahid harus menentukan hukuman yang setarap dengan kesalahan yang dilakukan.”<sup>22</sup>

### 3. Batas minimal dan maksimal bersamaan.

Gambaran dari tipe ini ditemukan dalam QS. Al-Nisa (4): 11 yang berhubungan dengan warisan. Tujuan dari ayat ini menyatakan bahwa bagian laki-laaki sebanding dengan dua perempuan, dan jika terdapat lebih dari dua anak perempuan maka bagian mereka adalah 2/3 dari harta warisan. Dan jika hanya terdapat satu anak perempuan maka bagian mereka adalah setengah”. Syahrur berargumen sebuah penetapan batasan maksimum untuk anak laki-laki dan batasan minimum untuk anak perempuan. Terlepas darina apakah wanita mencari nafkah, Bagaimanapun bagian wanita tidak pernah dapat kurang dari 33,3 %, sementara bagian laki-laki tidak pernah mencapai lebih 66,6% dari harta warisan. Jika wanita diberi 40% dan laki-laki diberi 60%, pembagian itu tidak dikategorikan melanggar terhadap batas minimum dan maksimum. Alokasi persentase bagi masing-masing pihak ditentukan berdasarkan kondisi objektif yang ada dalam masyarakat tertentu pada waktu tertentu. Contoh ini menurut Syahrur, menjelaskan kebebasan bergerak (Hanifiyah) dalam batasan-batasan yang ditentukan oleh hukum. Batasan-batasan itu ditentukan oleh masing-masing masyarakat sesuai dengan kebutuhan. Hukum tidak harus diperlakukan sebagai pemberlakuan secara literal teks-teks yang telah diturunkan berabad-abad lalu pada dunia modern. Jika afikasi literal semacam ini diterima, dapat dipastikan Islam akan kehilangan karakter keluwesan dan fleksibilitasnya.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.* h. 34.

<sup>23</sup> *Ibid.* h. 38.

4. Batas Minimal dan maksimal bersamaan pada satu titik atau posisi lurus atau posisi penetapan hukum partikular (ainiyah).

Ini berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Posisi batas ini hanya berlaku dalam kasus zina saja, yaitu batas hukum maksimal yang sekaligus posisi sebagai batas minimal berupa seratus kali cambukan sebagaimana terdapat dalam QS. Al-Nur: 2. Dalam ayat ini Allah memberikan petunjuk yang sangat jelas bahwa dalam kasus zina, hukum yang diterapkan adalah berupa batasan hukum maksimal sekaligus minimal, yaitu dalam redaksi yang artinya: janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman. Dalam redaksi tersebut, secara jelas terdapat peringatan agar tidak memperingan hukuman. Karena hukuman tersebut juga berposisi sebagai batas minimal. Di sini, batasan maksimum maupun minimum berpadu pada satu bentuk hukuman yakni berupa seratus deraan. Tuhan menekankan bahwa pezina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman-hukuman yang seharusnya ditimpahkan. Hukuman bagi pezina adalah tidak boleh kurang atau lebih dari seratus deraan.<sup>24</sup>

5. Batas Maksimum dengan satu titik mendekati Garis lurus tanpa persentuhan.

Artinya ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah, tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Posisi ini diterapkan dalam batasan hubungan fisik antara laki-laki dan perempuan. Hubungan fisik terjadi antara manusia berbeda jenis, bermula dari batasannya yang paling rendah, berupa tanpa persentuhan sama sekali antara keduanya dan berakhir pada batasan paling tinggi, berupa tindakan yang menjurus pada hubungan kelamin yang disebut sebagai zina. Ketika seseorang berada pada tahap melakukan tindakan yang menjurus pada zina, tetapi ia belum melakukan hubungan kelamin maka ia belum terjerumus pada

---

<sup>24</sup> Muhammad Syahur, *Op.cit.*, h. 463.

batas maksimal hubungan fisik yang ditetapkan Allah atau dalam kondisi tersebut si pelaku belum dijatuhi hukuman zina. Tindakan zina merupakan bagian dari batasan hukum Allah yang seseorang tidak diperbolehkan berhenti padanya, atau menyentuh wilayahnya meskipun ia berada dekat pada wilayah zina. Pada batasan hukum perempuan yang dilarang nikahi, seseorang dapat tepat berhenti pada batas tersebut demikian juga dalam batas hukum pembunuhan. Tetapi, dalam batasan hukum zina, seseorang tidak dapat berhenti padanya, karena berhenti pada batas zina berarti melakukan tindakan zina. Secara teoritis, batas hukum zina yang merupakan salah satu batas hukum Allah ini berada dalam garis lurus yang seseorang akan sampai pada titik puncaknya jika ia semakin mendekatinya. Teori ini sangat sesuai dengan realitas hubungan antara laki-laki dan perempuan. Oleh karenanya, sanksi hukuman bagi pelaku zina disimbolkan dengan garis lurus, yaitu pada posisi batas maksimal sekaligus batas minimal.

6. Batas Maksimum “positif” tidak boleh dilewati dan Batas bawah “negatif” boleh dilewati.

Yakni ketentuan hukum yang memiliki batas atasnya positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedang batas bawahnya bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Dalam kajiannya tentang batas ini, syahrur memperkenalkan kajian bunga secara baik dan terperinci. Dengan mengutip lebih dari selusin ayat-ayat al-Qur'an yang berhubungan dengan masalah riba, Syahrur menjelaskan bahwa arti riba dalam bahasa Arab adalah pertumbuhan dan perkembangan dari kekayaan. Syahrur berpendapat bahwa larangan atas bunga adalah bukan ketentuan dalam Islam. Dalam mendukung pendapatnya ia menyebut bahwa Umar bin al-Khattab dilaporkan menginginkan Nabi agar menjelaskan secara eksplisit syarat-syarat status hukum bunga. Kesemua ini tentu dimaksudkan membuka jalan untuk argumen bahwa aktifitas-aktifitas ekonomi yang melibatkan bunga harus dipertimbangkan berdasarkan hukum dalam Islam. Berdasarkan (QS At-Taubah ayat 60, zakat adalah hanya untuk mereka yang miskin dan yang membutuhkan), Syahrur menafsirkan bahwa orang miskin dan orang yang membutuhkan dalam masyarakat modern adalah mereka yang tidak mampu membayar utang. Secara tepat untuk bagian orang miskin QS Al-Baqarah: 276 telah menyatakan bahwa:

Allah memusanakan riba dan menyuburkan sedeka oleh karena itu, masyarakat harus membantu orang miskin dan orang yang membutuhkan tanpa mengharapakan suatu balasan. Dalam diagram persamaan fungsi matematika prinsip ini digambarkan tepat berada pada titik tengah antara batas atas positif dan batas bawah negatif. Landasan qur'ani dari kebijakan finansial adalah QS. Al-Baqarah ayat: 280 yang menyatakan bahwa dan jika orang berhutang itu dalam kesukaran maka berilah tangguh sampai ia berkelapangan.

Melalui karyanya yang sangat kontroversial, *al-Kitâb wal Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Syahrur menegaskan bahwa teori limit merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat muhkamât (ayat-ayat yang bersisi pesan hukum) dalam al-Qur'an. Terma limit (*hudûd*) yang digunakan Syahrur mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis." Salah satu kontribusi baru dalam kajian fikih kontemporer adalah teori limit (*nadzariyyat al-hudûd*) yang diusung tokoh Islam liberal asal Syiria, Muhammad Syahrur. Menurut Wael B. Hallaq, teori limit Syahrur telah mengatasi kebuntuan epistemologi yang menimpa karya-karya pemikir sebelumnya. Melalui karyanya yang sangat kontroversial, *al-Kitâb wal Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Syahrur menegaskan bahwa teori limit merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat muhkamât (ayat-ayat yang bersisi pesan hukum) dalam al-Qur'an. Terma limit (*hudûd*) yang digunakan Syahrur mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis".

Paling tidak, teori limit memberikan empat kontribusi signifikan dalam pengayaan bidang fikih. Pertama, nampak bahwa dalam teori limit Syahrur, hukum Allah berada pada posisi yang elastis selama berada pada batas-batas yang ditentukan batas minimum (*al-hadd al-adnâ*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a'lâ*). Posisinya seperti posisi pemain bola yang bebas bermain bola, asalkan tetap berada pada garis-garis lapangan yang telah ada. Pendek kata, selagi seorang muslim masih berada dalam wilayah *hudûd-Allâh* (ketentuan Allah antara batas minimum dan maksimum tadi), maka dia tidak dapat

dianggap keluar dari hukum Allah. Contohnya: ketentuan potong tangan bagi pencuri (Q.S. al-Mâ'idah: 38). Menurut Syahrur, potong tangan merupakan sanksi maksimum (al-hadd al-a`lâ) bagi seorang pencuri. Batas minimumnya adalah dimaafkan (Q.S. al-Mâ'idah: 34). Dari sini Syahrur berkesimpulan, seorang hakim dapat melakukan ijtihad dengan memperhatikan kondisi objektif si pencuri. Sang hakim tidak perlu serta merta harus memberi sanksi potong tangan dengan dalih menegakkan syariat, tapi dapat berijtihad di antara batasan maksimum dan minimum tadi, misalnya dengan sanksi penjara. Kalau kasus yang dihadapi adalah pejabat yang korupsi, sanksi dipecat dari jabatannya juga masih berada dalam dua batasan tadi. Syahrur beralasan, esensi sebuah sanksi hukum adalah membuat jera (kapok) si pelanggar hukum. Oleh sebab itu, negara atau pemerintahan yang tidak atau belum menerapkan sanksi potong tangan, rajam, qisas, dan beberapa sanksi hukum yang tertera di dalam Alquran maupun hadis, tidak bisa diklaim sebagai negara atau pemerintahan yang kafir sebagaimana tuduhan kalangan fundamentalis. Dalam kasus pakaian perempuan (libâs al-mar'ah), Syahrur berpendapat bahwa batas minimum pakaian perempuan adalah *satr al-juyûb* (Q.S al-Nur: 31) atau menutup bagian dada (payudara), kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat. Batas maksimumnya adalah menutup sekujur anggota tubuh, kecuali dua telapak tangan dan wajah. Dengan pendekatan ini, perempuan yang tidak memakai jilbab pada umumnya (termasuk model "jilbab gaul" yang kini sedang ngetren) sesungguhnya telah memenuhi ketentuan Allah, sebab masih berada pada wilayah di antara batas minimum dan maksimum tadi. Sebaliknya, perempuan yang menutup sekujur tubuhnya (termasuk wajah, dengan cadar misalnya) dianggap telah keluar dari *hudûd-Allâh* (batasan-batasan Allah), karena melebihi batas maksimum yang ditentukan Alquran. Artinya, perempuan yang mengenakan cadar dan menutup sekujur tubuhnya dengan pendekatan ini malah sudah "tidak islami". Kedua, dengan teori hudud, Syahrur telah berhasil melakukan pergeseran paradigma yang sangat fundamental di bidang fikih. Selama ini, pengertian *hudûd* dipahami para ahli fikih sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi sanksi hukum (al-`uqûbât) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi dari ketentuannya yang termaktub, seperti sanksi potong tangan bagi pencuri, cambuk 100 kali bagi pelaku zina

belum berkeluarga, dan lain sebagainya. Berbeda dengan itu, teori limit (*nadzariyyat al-hudûd*) yang ditawarkan Syahrur cenderung bersifat dinamis-kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah sanksi hukum (*al-`uqûbât*). Teori limit Syahrur juga menyangkut aturan-aturan hukum lainnya, seperti soal *libâsul mar'ah* (pakaian perempuan), *ta`addud al-zawj* (poligami), pembagian warisan, soal riba, dan lain sebagainya. Ketiga, dengan teori hududnya, Syahrur telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum, utamanya terhadap ayat-ayat *hudûd* yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *muhkamât* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal. Bagi Syahrur, ayat-ayat *muhkamât* juga dapat dipahami secara dinamis dan memiliki alternatif penafsiran, sebab al-Quran diturunkan untuk merespon persoalan manusia dan berlaku sepanjang masa. Semua ayat al-Quran tidak saja dapat dipahami, bahkan bagi Syahrur dapat dipahami secara pluralistik, sebab makna suatu ayat itu dapat berkembang, tidak harus sesuai dengan makna (pengertian) ketika ayat itu turun. Walhasil, penafsiran suatu ayat sesungguhnya bersifat relatif dan nisbi, sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, melalui teori limit, Syahrur ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muhkamât* secara produktif dan prospektif (*qirâ'ah muntijah*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qirâ'ah mutakarrirah*). Keempat, dengan teori hudud, ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu dalam pandangan Syahrur. Syahrur berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqâmah*) serta gerak dinamis dan lentur (*hanîfiyah*). Sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori limit yang oleh Syahrur dipahami sebagai batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia. Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat Islam tetap survive sepanjang zaman. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyrî'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan dan yang lentur) akan membuat

Islam tetap survive sepanjang zaman. Dua hal yang berposisi secara biner itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-harakah al-jadaliyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyri'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

### 5. Pandangan Syahrur terhadap Hadis dan Sunnah

Pandangan Syahrur terhadap sunnah dipengaruhi oleh pandangannya terhadap kerasulan Muhammad Saw. Dia tidak mengingkari tentang kewajiban mentaati Rasul beriringan dengan ketaatan kepada Allah, seperti yang diperintahkan dalam Alquran. Ketaatan kepada Rasul semasa hidup adalah wajib dalam segala hal. Kewajiban mentaati Rasul adalah karena Rasul mempunyai peran umum yang sangat pokok dibebankan Allah kepadanya dalam bentuk risalah yang berisi perintah dan larangan.

Adapun bukti pembenaran Nabi Muhammad Saw berada dalam dua sisi wahyu yang dibebankan Allah kepadanya untuk disampaikan kepada umat manusia. Hal ini berarti bahwa di dalam *at-Tanzil al-Hakim* yang diwahyukan kepada Muhammad Saw terkandung ayat-ayat an-nubuwwah dan ayat-ayat ar-risalah sekaligus. Maka peran Nabi dalam kerangka *nubuwwah* adalah menyampaikan kepada manusia ayat-ayat *kawniyah* (alam semesta) dan pemberitahuan tentang penciptaan awal yang dapat menjelaskan bahwa dia adalah seorang Nabi. Sedangkan peran Rasul, baru bermula dalam penyampaian risalah. Dapat disimpulkan bahwa peran *an-nubuwwah* mengandung pembenaran dan pendustaan, sementara peran *ar-risalah* mengandung kepatuhan dan kedurhakaan.<sup>25</sup>

Namun demikian Muhammad Syahrur merumuskan definisi hadis dan sunnah yang berbeda dengan jumhur ulama. Menurut Syahrur hadis adalah: "*kehidupan nabi Muhammad saw sebagai seorang nabi (pembawa berita) dan manusia yang hidup dalam dunia nyata bukan di alam majinasi*". Jadi, Hadis merupakan hasil interaksi

---

<sup>25</sup> Muhammad Syahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, judul asli *Nahwu Ushul Jadidah lil Fiqh al-Islamy*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanuddin (Yogyakarta: eLASQ Press, 2004), h. 192-193.

beliau dengan kejadian-kejadian tertentu dalam situasi tertentu pula pada masa beliau hidup (produk sejarah). Dengan demikian, Hadis bukanlah wahyu dari Allah swt., sebab Nabi saw. dan para sahabat tidak menganggap hadits sebagai wahyu. Hal ini terbukti bahwa baik nabi maupun para sahabat tidak pernah memerintahkan untuk mengumpulkan dan menulis hadis.<sup>26</sup>

Adapun sunnah menurut Syahrur adalah: "berarti mudah. Sebab, kata sunnah berasal dari kata '*sanna*' yang berarti mudah, sebagaimana dikatakan "*sanna al-ma*" yang berarti air yang mengalir dengan mudah dan lancar. Menurutnya, pengertian ini sesuai dengan prinsip dasar ajaran Islam yaitu membawa kemudahan bagi umatnya, sebagaimana yang ditegaskan dalam firman Allah swt. pada surah al-Baqarah: 185 dan al-Hajj: 78. Hal ini juga dapat dibuktikan bahwa Rasulullah saw senantiasa memilih yang mudah bagi umatnya dan meninggalkan yang sulit.

Beberapa prinsip yang dikemukakan Syahrur dalam memahami sunnah Nabi dan tetap meneladani Rasulullah saw. dalam kerangka kaidah-kaidah berikut ini:

- a. Sunnah Nabi adalah segala hal yang dilakukan, dikatakan dan disetujui Nabi Saw, bukanlah wahyu Allah. Shahrur berdalilkan dengan firman Allah dalam surat an-Najm (53) ayat 3-4 dan surat at-Tahrim (66) ayat 3.
- b. Sabda Nabi Saw, baik yang mutawatir maupun yang ahad, baik yang disebutkan dalam semua kitab hadits maupun yang hanya terdapat dalam satu kitab hadis dengan riwayat sendiri, hanyalah untuk dijadikan pertimbangan (*isti'nas*) semata, karena sunnah Nabi adalah keputusan hukum, dan keputusan hukum itu berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu.
- c. Sunnah Nabi Saw adalah berupa ijtihad pertama dalam Islam dan pilihan pertama kerangka aplikatif untuk merealisasikan ide absolut (wahyu), tetapi ia bukanlah yang terakhir dan satu-satunya. Sunnah Nabi Saw adalah tahap penyesuaian awal dengan kenyataan hidup.
- d. Sunnah Nabi adalah cermin kebenaran pertama yang menggambarkan interaksi antara Alquran dan realitas objektif

---

<sup>26</sup> Muhammad Shahrur, *al-Kitab...*, h. 546.

yang muncul saat diturunkannya wahyu dengan segala macam faktor objektifnya.<sup>27</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Syahrur berpendapat bahwa apa yang dikatakan, dilakukan oleh Nabi Saw yang tidak terdapat dalam Alquran itu bukanlah wahyu. Karena itu kedudukannya hanyalah sebagai pertimbangan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi pada masa sekarang sebab sunnah Nabi Saw adalah model ijtihad pertama sebagai reaksi awal penyesuaian wahyu ketika bertemu dengan realitas objektif yang terjadi pada masa itu.

### **6. Pandangan Syahrur terhadap Ijma' dan Qiyas**

Muhammad Syahrur dengan kreativitasnya telah melahirkan teori *fudud*, menurut W. Hallaq berkesimpulan bahwa teori *fudud* itu sumbangan utama Muhammad Syahrur dalam ilmu ushul fikih karena teori ini akan menggantikan ijma' dan qiyas dalam penggalian hukum Allah.

Meskipun demikian Syahrur ada juga menggunakan *ijma'* dengan pengertian kesepakatan orang-orang yang semasa yang masih hidup berada di dalam MPR dan parlemen. Mereka bersepakat atas masalah yang penting bagi mereka dalam lingkup sejarah yang mereka alami dan mereka mampu memahami dan mengatasi problem mereka tanpa mengaitkan dengan kesepakatan shahabat dan tabi'in. Begitu pula dengan *qiyas*, menurut Syahrur penerapan ayat-ayat hukum pada alam realitas adalah aplikasi realitas historis, karena itu ijtihad tetap dapat dilakukan terhadap ayat-ayat hukum. Dalam hal ini dipakailah qiyas, yaitu mengemukakan dalil-dalil dan bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang dijelaskan oleh Alquran dengan kenyataan hidup secara objektif.<sup>28</sup>

### **7. Pandangan Syahrur terhadap Nasakh**

Muhammad Syahrur mengemukakan bahwa *an-nasakh* (penghapusan hukum) dalam risalah Muhammad tidak akan terjadi, kecuali terhadap syari'at-syari'at samawi lainnya. Risalah Muhammad datang untuk menetapkan dan menegaskan sebagian ajaran dalam

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, h. 104.

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 107.

risalah sebelumnya, seperti hukuman terhadap pembunuhan sengaja. Atau dalam bentuk meringankan sebagian ajaran lainnya, seperti hukuman terhadap pezina rajam menjadi jilid dan pembuangan. Dan adakalanya ia datang untuk menambah hukum-hukum yang tidak ditemui sebelumnya, seperti hukum waris.<sup>29</sup>

Berikut ini merupakan pemikiran-pemikiran inovatif Muhammad Syahrur mengkodifikasi ushul fikih. Ide-idenya senantiasa memperlihatkan wajah baru yang berbeda, bahkan tidak pernah menjadi wacana dan pemikiran dari ulama-ulama terdahulu.

### **a. Produk Ijtihad Muhammad Syahrur**

Untuk mengetahui model ijtihad Muhammad Syahrur dan produk hukum yang ditelorkannya dapat dilihat dalam karyanya berjudul "*Nahwu Ushul Jadidah li al-Fikih al-Islami*". Dalam kitab itu Shahrur mengupas lima macam persoalan fikih yang menurutnya merupakan persoalan serius yang harus diselesaikan dengan metode kontempore di antaranya: Wasiat dan pakaian. Syahrur mengkritik pemahaman yang selama ini berkembang dan mengajukan pemahaman baru terhadap masing-masingnya. Berikut akan dipaparkan secara umum hasil ijtihadnya yang dipandang kontradiktif dengan pendapat ulama terdahulu, antara lain:

#### **1) Wasiat**

Pokok-pokok pemikiran wasiat menurut Syahrur adalah: *pertama*, wasiat berupa landasan utama pengalihan hak milik yang mendudukan posisi utama di sisi Allah swt. karena wasiat sangat mempertimbangkan berbagai syarat dan kondisi objektif yang secara spesifik melingkupi diri pewasiat. Karena itu pelaksanaan wasiat lebih diutamakan, meskipun harta yang ditinggalkan sedikit, berdasarkan kalimat "*mimma qalla minhu aw katsur*". *Kedua*, tidak ada perbedaan sasaran wasiat atas dasar jenis kelamin, sesuai dengan QS. An-Nisa' ayat 7. *Ketiga*, dalam wasiat tidak terdapat batasan bagian tertentu yang harus diikuti oleh si pewasiat, dengan alasan kalimat "*nashiban mafrudhan*" menunjukkan otoritas manusia menentukan jumlahnya.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, h. 213.

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. 330.

Metode yang digunakan Syahrur dalam menetapkan persoalan wasiat ini melalui pendekatan kebahasaan, yaitu dengan metode linguistik semantik. Dan dalam menganalisa makna kata-kata dalam Alquran Syahrur menerapkan analisis paradigmasintagmatik.

## **2) Berpakaian**

Persoalan pokok dalam hal berpakaian ini adalah batasan berpakaian dalam kaitannya dengan menutup aurat. Alquran menggunakan istilah penutup itu dengan kalimat “*hijab*”, “*jilbab*”, dan “*al-khimar*”, seperti terungkap dalam QS. Al-Ahzab (33) ayat 53 dan ayat 59, QS. An-Nuur (24) ayat 31.

Menurut Syahrur, sesuai dengan sebab turun ayat *jilbab* diterapkan sebagai media preventif dalam kondisi khusus ketika perempuan merdeka memasuki lingkungan sosial di kota, sebab dikhawatirkan orang-orang fasik tidak dapat membedakan antara perempuan merdeka dengan budak perempuan yang diposisikan sebagai harta kepemilikan yang boleh dibiarkan terbuka dan ditonjolkan kecantikannya dengan berbagai perhiasan untuk menarik pembeli. Jadi terdapat hubungan antara *jilbab* dan tatanan etika sosial di Madinah.<sup>31</sup>

Terkait dengan batasan pakaian sebagai penutup aurat, Syahrur menyimpulkan:

- (a) Pakaian laki-laki, batas minimalnya adalah menutup daerah kemaluan yang dalam istilah fikih disebut “*al-aurat al-mughallazhah*”. Selain itu disebut “*al-aurat mukhaffafah*” yang mana batasannya disesuaikan dengan adat dan tradisi yang berlaku.
- (b) Pakaian perempuan, terdapat 4 ketentuan, yaitu:
  - (1) Seorang perempuan tidak boleh telanjang kecuali di hadapan suaminya, tanpa ada orang lain yang menyertainya.
  - (2) Batasan minimal pakaian wanita adalah menutup daerah intim bagian bawah (*al-juyub al-sufliyah*), yaitu kemaluan dan pantat disebut dengan aurat berat, yang harus ditutup ketika berhadapan dengan pihak yang disebut dalam surat an-Nuur ayat 31.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, h. 505.

- (3) Pakaian perempuan untuk aktivitas dan interaksi sosial, ketentuannya bermula dari batas minimal dan disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat dalam batasan selama tidak menimbulkan gangguan sosial. Batasan ini bertingkat-tingkat hingga sampai batas maksimal yang hanya memperlihatkan wajah dan dua telapak tangan saja.
- (4) Tutup kepala, baik bagi laki-laki (sorban) maupun (kerudung) bagi perempuan sama sekali tidak terkait dengan prinsip keislaman ataupun keimanan. Ketentuan dalam hal ini dapat mengikuti kebiasaan masyarakat secara umum.<sup>32</sup>

Mencermati pendapat Syahrur dalam hal batasan pakaian di atas, ketika memahami ayat-ayat tentang hijab, jilbab dan al-khimar sebagai model pakaian yang berfungsi sebagai penutup aurat, Syahrur menetapkan konsep *al-hududi-yah* (menetapkan batas minimal dan batas maksimal). Dalam hal berpakaian ini Syahrur berpatokan kepada khusus sebab bukan kepada umum lafaz (*al- 'ibrah bikhususi sabab la bi 'umum lafaz*).

## **F. Analisis Terhadap Pemikiran Ushul Muhammad Syahrur**

Muhammad Syahrur adalah sosok fenomenal. Pemikirannya dahsyat: mengundang pro dan kontra. Bagi yang pro Syahrur dipuja habis-habisan, ia dianggap sebagai "Immanuel Kant"-nya dunia Arab dan "Martin Luter"-nya umat Islam. Sebaliknya bagi yang kontra, buku-bukunya, khususnya *al-kitab wa Alquran: Qira'ah Mu'ashirah* dianggap lebih berbahaya dari *the setanic verses*-nya Salman Rushdie.

Menurut penulis, terlepas dari pro dan kontra, umat Islam seharusnya menyikapi karya ilmiah seseorang dengan sikap dan cara yang sama. Sikap dan respon emosional jelas bukan tindakan bijak yang harus diambil. Setiap pemikiran selayaknya disikapi dengan kepala dingin, betapapun berbedanya dengan kita.

Untuk melakukan tanggapan dan penilaian terhadap pemikiran ushul fikih Muhammad Syahrur, penulis akan memulai sesuai dengan urutan pembahasan ini, yaitu:

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, h. 540.

### **1. Sosok Muhammad Syahrur**

Menurut penulis, Muhammad Syahrur memang sosok tokoh yang mumpuni dan memiliki kompetensi akademik yang andal di bidang teknik, bahasa, dan filsafat humanisme. Hal ini terlihat dari perjalanan panjang pendidikan dan kiprahnya di dunia ilmu pengetahuan. Akan tetapi Syahrur tidak pernah bersintuhan dengan dunia madrasah atau pesantren dan bahkan tidak pernah belajar dan berdiskusi secara autodidak kepada ulama-ulama dan tokoh-tokoh Islam ternama di masanya, yang semua itu merupakan cikal bakal untuk memahami Islam secara benar.

Muhammad Syahrur menurut penulis tidak proposional dalam hal mengeluarkan ide-ide tentang Islam dan penilaian terhadapnya, karena ia tidak masuk ke dalam ushul (pokok)nya terlebih dahulu. Seseorang bila tidak mengetahui ushul (pokok) sesuatu, maka ia tidak akan sampai kepada tujuan yang sebenarnya. Memahami Islam dari satu aspek saja barangkali itu belum cukup memadai, dikarenakan ajaran Islam tidak seperti buatan manusia, ia berdimensi universal dan cara memahaminya juga secara universal dan terintegral berpedoman kepada sesuatu yang dicontohkan oleh Rasul dan shahabatnya.

### **2. Ide Reformasi Muhammad Syahrur**

Ide awal reformasi ushul fikih Syahrur adalah hasil pengamatannya di lapangan, bahwa umat Islam berada dalam kondisi terkebelakang pada hal mereka memiliki kitab samawi yang luar biasa. Menurut Syahrur ini ada yang salah dan kesalahan itu ditujukannya kepada metode yang digunakan salah.

Menurut penulis kemunduran umat Islam bukan sepenuhnya disebabkan oleh kesalahan dalam metodologi, sebab metode-metode yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu agaknya akan mampu menjawab perubahan dan kemajuan umat Islam. Kesalahan fatal umat Islam sekarang itu terletak pada lemahnya aqidah dan keyakinan mereka terhadap agama Islam dan ketidak berdayaannya dalam hal memahami metodologi yang telah dirumuskan ulama-ulama terdahulu. Jadi yang sangat penting direformasi adalah bagaimana memurnikan aqidah mereka bukan pada reformasi metodologinya, meskipun itu juga dilakukan tetapi

tidak begitu menentukan. Adapun tanggapan penulis terhadap ide reformasinya sebagai berikut:

### **a) Tanggapan terhadap pemikiran Ushul fikih Syahrur**

#### **1) Tanggapan terhadap pengistilahan wahyu**

Muhammad Syahrur dalam bukunya *al-Kitab wa Alquran: Qira'ah Mu'ashirah* memunculkan ide pengistilahan terhadap wahyu, seperti al-Kitab, Alquran, al-Zikr, dan al-Furqan. Keempat istilah itu menurutnya tidaklah sama, akan tetapi memiliki pengertian yang berbeda-beda, sebab dia tidak sependapat adanya sinonim (*taraduf*) dalam bahasa Arab. Teori Syahrur ini berbeda dengan pandangan mayoritas ulama ulum Alquran/ tafsir dan fuqahak. Keempat istilah itu merupakan penamaan dan sifat dari Alquran itu sendiri. Menurut Abul Ma'ali Syaizalah, ada 55 nama bagi Alquran, dan menurut Abu Hasan al-Haraly ada 90 nama Alquran. Akan tetapi menurut Subhi al-Shalih bahwa penyebutan nama-nama Alquran yang sekian banyak itu dianggap berlebihan, sehingga bercampur aduk antara nama Alquran dengan sifat-sifatnya. al-Kitab, Alquran, al-Zikr, al-furqan, dan al-tanzil adalah nama-nama yang ditujukan terhadap Alquran. Sementara yang lainnya, seperti *an-nuur*, *hudan*, *syifa' rahmah*, dan sebagainya adalah merupakan sifat dari Alquran.<sup>33</sup>

Istilah Alquran dan al-Kitab nama yang paling populer. Dalam hal ini Dr. Muhammad Abdullah Daraz berkata: "Ia dinamakan al-Qur'an karena ia "dibaca" dengan lisan, dan dinamakan al-kitab karena ia "ditulis" dengan pena. Kedua nama ini menunjukkan makna yang sesuai dengan kenyataannya".

Penamaan Alquran dengan kedua nama ini memberikan isyarat bahwa selayaknya ia dipelihara dalam bentuk hafalan dan tulisan. Dengan demikian, apabila di antara salah satunya ada yang melenceng, maka yang lain akan meluruskannya. Kita tidak dapat menyandarkan hanya kepada hafalan seseorang sebelum hafalannya sesuai dengan tulisan yang telah disepakati oleh para shahabat, yang dinukilkan kepada kita dari generasi ke generasi menurut keadaan sewaktu dibuatnya pertama kali.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Muhaimin, dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam* (Jakarta: Kencana, 2005), cet. I, h. 83.

<sup>34</sup> Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, judul asli: *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Mudzakir As (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006), cet. V, h. 19-20.

Menurut Quraish Shihab al-kitab itu adalah Alquran. Al yang dibubuhkan pada awal kata kitab dipahami dalam arti kesempurnaan. Dengan demikian, al-Kitab adalah kitab yang sempurna. Sedemikian sempurnanya sehingga tidak ada kitab yang wajar dinamai al-kitab kecuali kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.

Satu hal lagi, Syahrur menyebut Alquran adalah kitab realitas dan empirik dan tidak ada hubungannya dengan pendapat salaf. Pendapat seperti ini menurut penulis berlebihan dan menampakkan kesombongan intelektual, karena secara ilmiah belum ada sosok yang dapat menandingi keutamaan mereka dalam kehidupan beragama, terutama pemahannya terhadap Alquran. Meskipun tidak sepenuhnya mengambil pendapat mereka, sebab dinamika kehidupan manusia sesuatu hal yang tidak bisa dielakkan, namun kita mesti tetap berpedoman kepada pandangan-pandangan mereka dalam menghadapi realitas kekinian.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat dipahami bahwa istilah-istilah yang ditujukan kepada wahyu adalah dalam bentuk nama-nama yang ditujukan kepada satu tujuan, yaitu Alquran (sinonim).

## **2) Tanggapan terhadap pembacaan ulang al-Kitab (Alquran)**

Metode dan pendekatan yang digunakan Syahrur dalam mengkaji Alquran secara umum didasarkan atas teori-teori yang terdapat dalam filsafat bahasa (linguistik). Syahrur mengedepankan prinsip dan dasar Hermeneutika memahami ayat-ayat Alquran.

Menurut penulis pendekatan hermeneutika digunakan untuk menganalisa ayat-ayat Alquran tidaklah tepat, sebab teori hermeneutika digunakan untuk mengkaji manuskrip-manuskrip injil yang begitu beragam. Untuk membuktikan mana manuskrip tersebut yang benar dan asli, maka upaya awal dilakukan dengan cara penganalisaan terhadap tulisan-tulisan injil tersebut, yang orientasinya bertumpu pada penggunaan bahasa. Lain halnya dengan bahasa Alquran yang diklaim sebagai kalam Allah yang diistilahkan dengan bahasa mati (tertulis) yang penjelasan/ penafsirannya telah ditetapkan dalam ilmu tafsir, di antaranya *tafsir bi al-ma'tsur/bi al-riwayah/bi al-manqul*, yaitu tafsir yang penjelasannya diambil dari ayat Alquran itu sendiri, dari hadis Nabi, atsar para

sahabat, ataupun dari perkataan tabiin.<sup>35</sup> Intinya adalah memahami teks Alquran tidak bertumpu pada teksnya semata, akan tetapi juga harus mendalami rohnya atau pemahaman teksnya. Dengan demikian ulama telah sepakat menyatakan bahwa tafsir *bi al-ma'tsur* adalah pola tafsir yang utama, dan itulah yang dicontohkan oleh Nabi dan shahabatnya.

Sehubungan dengan itu Nabi Saw mengecam seseorang yang mencoba menafsirkan Alquran hanya dengan mengandalkan *ra'yu* semata, seperti sabda beliau: "*man fassara Alquran bi ra'yi falyatabawa' maq'adahu 'ala an-naar*".

Menafsirkan Alquran ala Syahrur yang menerapkan teori-teori filsafat bahasa (linguistik), hal ini belum cukup untuk menemukan kandungan ayat, karena tidak semua ayat dapat dipahami secara pendekatan bahasa, akan tetapi butuh penjelasannya dari sabda Nabi, seperti dalam masalah wasiat.

Selanjutnya pembacaan ulang Syahrur terhadap Alquran yang menghasilkan teori pembatasan (*nadzariyah al-hudud*). Teori ini menurut penulis tidak tepat digunakan untuk memahami ayat-ayat hukum, karena dengan teori pembatasan itu membuka peluang untuk menggunakan *ra'yu* terlalu luas dan keinginan-keinginan tanpa kendali, sehingga dapat terjebak dengan hadits yang melarang menafsirkan Alquran dengan *ra'yu* semata.

### **3) Tanggapan terhadap Hadits/Sunnah Nabi Saw**

Salah satu pendapat Syahrur yang menggelitik kita selaku akademisi dan pemikir Islam yang kontradiktif dengan pendapat jumhur ulama, yaitu defenisi hadits/sunnah dan juga kedudukannya. Sunnah Nabi saw. baik berupa perkataan, perbuatan dan ketetapanannya bukan wahyu melainkan ijihad semata yang tentu saja tidak terlepas dari benar dan salah. Dan juga ijihad itu mengalami perubahan sesuai dengan perubahan ruang dan waktu.

Jumhur ulama cenderung menyamakan antara sunnah dan hadis. Menurut fuqaha' yang dimaksud dengan hadits/sunnah adalah *'segala*

---

<sup>35</sup> Abd. Hayy Al-Farmawi, *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: al-Hadharah al-Arabiyah, 1977), h. 17.

*sesuatu yang datang dari Nabi Saw selain Alquran baik berupa perkataan, perbuatan maupun ketetapan, yang terkait dengan hukum*.<sup>36</sup>

Mayoritas ulama memahami bahwa hadits/sunnah itu adalah berupa wahyu Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. Ulama juga menggunakan dalil yang sama, yaitu surat al-Najm ayat 3-4. Kalau pemahaman Syahrur *dhamir* itu kembali kepada Alquran dan juga sesuai dengan sebab turun ayat. Di samping itu juga beralasan bahwa Nabi melarang shahabat untuk menuliskan hadis.

Sementara ulama yang mengatakan bahwa hadis/sunnah itu wahyu juga berdalilkan dengan ayat yang sama dengan argumentasi yang berbeda dengan Syahrur. Menurut jumbuh meskipun ayat itu diturunkan untuk membela Alquran, tetapi dalam mafhumnya hadis/sunnah juga termasuk di dalamnya, karena dalam kaidah ushul dinyatakan bahwa: *"al-ibrah bi umum lafaz la bi khusus sabab"*.

Dengan adanya kaidah tersebut, berarti bahwa sunnah/hadis juga merupakan wahyu, karena melihat keumuman ayat tersebut dan bukan melihat kekhususan sebabnya.

Begitu pula larangan Nabi kepada shahabat untuk menuliskan hadis tidak benar kita simpulkan bahwa hadis bukan wahyu. Perlu ditelusuri terlebih dahulu latar belakang larangan tersebut. Dalam kajian ulumul Quran/tafsir terungkap bahwa Nabi melarang menuliskan agar jangan terjadi campur aduk mana yang Alquran dan mana yang hadits, tetapi untuk shahabat tertentu Nabi membolehkan untuk menuliskan hadits tersebut. Dengan demikian tidak benar dikatakan bahwa hadits itu bukanlah wahyu.

Adapun penggunaan istilah *sunnah nubuwwah* dan *sunnah risalah* oleh Shahrur agaknya sama dengan istilah jumbuh dengan istilah *sunnah tasyri'iyah* dan *sunnah ghairu tasyri'iyah*. Intinya adalah tidak semua sunnah itu wajib diamalkan oleh umat Islam, yang wajib di amalkan itu adalah *sunnah tasyri'iyah* atau *sunnah risalah* versi Muhammad Syahrur.

Menurut penulis, pendapat Syahrur di atas akan membawa dampak negatif terhadap keberadaan hadis/sunnah itu sendiri

<sup>36</sup> Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), h. 27.

sebagai sumber hukum Islam. Terutama pendapat yang mengatakan sunnah bukan wahyu dan juga pendapatnya bahwa hadis-hadis yang berkembang dalam kitab hadis itu hanya sebagai pertimbangan (*isti'nas*). Akibat fatal dari pendapat ini orang akan semakin menjauhi dan apriori terhadap sunnah Nabi, pada hal bukan begitu seharusnya.

Bila dicermati ayat-ayat dan hadis-hadis serta kesepakatan ulama secara bersamaan menetapkan Hadis/sunnah adalah wahyu. Untuk mempertegas sekaligus membedakannya dengan Alquran, maka ulama merumuskan wahyu itu menjadi dua macam, yaitu *al-wahyu al-matlu* (wahyu yang dibacakan), itulah dia Alquran dan *al-wahyu ghairu matluwi* (wahyu yang tidak dibacakan) itulah dia hadis/sunnah.

#### **4) Tanggapan terhadap penolakan ijma' dan qiyas**

Teori *al-hudud* (pembatasan) yang perkenalkan Syahrur dapat digunakan sebagai pengganti metode ijma' dan qiyas. Sepertinya Shahrur melupakan ayat, hadits, dan praktek shahabat yang memperlihatkan peran pentingnya kedua metode tersebut. Di samping juga ulama mazhab telah sepakat untuk menggunakan ijma' dan qiyas sebagai sumber atau dalil hukum setelah Alquran dan sunnah terhadap kasus yang tidak dijumpai dalam kedua sumber tersebut. Juhur menguatkan pendapatnya dengan beberapa ayat, seperti Q.S. an-Nisa' ayat 115, Q.S. al-Baqarah ayat 143 dan an-Bisa' ayat 59. Menolak ijma' dan qiyas berarti memutus mata rantai metodologi berdalil yang dianjurkan oleh syari' dan juga sulit merespon hukum terhadap persoalan-persoalan kontemporer.

#### **5) Tanggapan terhadap penolakan nasakh**

Meskipun berkembang wacana diseputar nasakh dikalangan ulama fikih, namun juhur ulama tetap menerima pola nasakh. Pola ini digunakan ketika ditemukan beberapa dalil baik dalam Alquran maupun hadis Nabi terdapat perbenturan satu sama lainnya. al-Suyuthi dalam *al-Itqan* menyebutkan terdapat sekitar 20 ayat yang berbenturan, salah satunya Q.S. al-Baqarah ayat 180 (tentang wasiat) berbenturan dengan Q.S. an-Nisa' ayat 7, 11, 12, dan 176 (tentang warisan), dan juga berbenturan dengan hadits Nabi yang melarang untuk berwasiat kepada ahli waris.

Menurut penulis belum ada di ditemukan metode yang tepat untuk menyelesaikan ayat dan hadis yang saling berbenturan itu selain *nasakh*. Sebagai contoh ulama yang menolak *nasakh*, yaitu Abu Muslim al-Ashfihani namun ketika menyelesaikan kasus wasiat dan waris tetap juga menggunakan metode ini meskipun berbeda penerapannya yang diistilahkan dengan *takhsis*. Meskipun *takhsis* berbeda dengan *nasakh*, tetapi pada kasus tertentu ada kemiripannya dengan mengeluarkan sebagian afradnya.

Teori *nasakh* itu bentuk wujud dinamika ajaran Islam yang disesuaikan dengan perkembangan budaya manusia. Di samping itu *nasakh* juga memuat pesan-pesan mashlahah, yang mana mashlahah merupakan roh syari'at, seperti firman Allah: "*ma nansakh min ayatin auw nunsiha na'ti bikharin minha auw mitsliha...*"<sup>37</sup>

### **6) Tanggapan terhadap hasil ijtihad Shahrur**

Di antara produk ijtihad Muhammad Shahrur yang penulis tampilkan sebagai sampel yang kontradiktif dengan pendapat jumbuh ulama, antarlain:

#### **(a) Wasiat**

Menurut Muhammad Shahrur wasiat itu lebih utama dilaksanakan meskipun sedikit harta, dan wasiat itu tidak mempunyai batas-batas tertentu. Alasannya dengan menampilkan penggalan ayat "*mimma qalla minhu auw katsur*" dan "*Nashibab mafrudhan*". Menurut penulis, Shahrur keliru menggunakan ayat, justru yang benar adalah berwasiat itu hukumnya *mandubah* sebab telah dinasakh oleh ayat mawaris, sebab penerima wasiat dalam ayat kembali diulang pada ayat mawaris, dan juga diperkuat oleh hadits "*la wasiata li warisin*", artinya tidak boleh berwasiat kepada ahli waris.

Wasiat itu dianjurkan kepada seseorang yang memiliki harta yang banyak, hal ini dipahami dari kata "*in taraka al-khaira*", artinya jika meninggalkan *khaira* (harta yang banyak). Begitu pula dengan batasan berwasiat Nabi Saw telah memberikan batasan berwasiat itu tidak boleh lebih dari 1/3 harta, hal ini dipahami dari kata "*bi al-ma'ruf*" dan diperkuat dengan sabda Nabi : "*atsulus, atsulus katsir*",

---

<sup>37</sup> Q.S. al-Baqarah/2: 106.

artinya sepertiga, sepertiga itu sudah banyak.<sup>24</sup> Penggalan ayat yang digunakan Syahrur bukan kontek wasiat akan tetapi kontek waris. Dengan demikian ia akan keliru memahami substansi wasiat menurut hukum Islam. Maksud ayat itu bahagian laki-laki dan perempuan tidak sama dan ketentuan seperti itu berdasarkan ketetapan Allah yang tidak boleh dibantah dan ditukar.

*(b) Pakaian*

Dalam menetapkan berpakaian Syahrur menggunakan teori pembatasan (*nadzariyah al-hudud*) dan berpedoman dengan kaidah “yang menentukan khusus sebab tidak umum lafaz”. Intinya agama hanya mengatur batas minimal dan maksimal, dan selanjutnya ditetapkan dengan ijtihad yang disesuaikan dengan adat istiadat dan kondisi masyarakat. Bahkan ia mengatakan bahwa berkerudung tidaklah terkait dengan prinsip keislaman dan keimanan.

Teori seperti itu tidak pernah dijumpai dalam literatur Arab. Ulama ketika membicarakan pakaian menetapkan batas yang wajib ditutup. Kalangan literal berpendapat bahwa wajib menutup seluruh tubuh, sementara jumhur berpendapat wajib menutup tubuh wanita kecuali muka dan telapak tangan. Sementara bagi laki-laki yang wajib di tutup dari pusar sampai lutut.

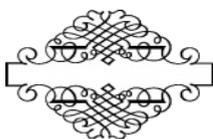
Berbicara tentang pakaian, menurut penulis perlu dipahami fungsi dan tujuan berpakaian dalam agama Islam. Fungsi pakaian adalah sebagai penutup aurat dan sebagai keindahan (lihat Q.S. al-A'raf: 26). Sedangkan tujuannya sebagai identitas dan untuk memelihara diri (Lihat Q.S. al-Ahzab: 59). Aurat atau *sau'at* istilah ayat berarti sesuatu yang jelek, maksudnya bila terbuka, maka ia akan mendatangkan kejelekan, keburukan, keonaran, dan 'aib dalam kehidupan manusia.

Begitu pula dengan kerudung bagi perempuan, Syahrur telah keliru menetapkan bahwa ini bukan prinsip keimanan. Syahrur telah melupakan pesan-pesan Nabi tentang rambut perempuan wajib ditutup dengan kerudung yang tertuang dalam beberapa hadis shahih, di antaranya sabda Nabi Saw: “*ada dua golongan penghuni neraka, yaitu pemimpin yang zalim dan wanita yang menampakkan rambutnya*” (H.R. Muslim). Ancaman itu menunjukkan bahwa berkerudung itu termasuk prinsip keislaman dan keimanan.

Berpakaian dalam ajaran Islam tidak oci ditetapkan dengan adat dan kondisi ocial masyarakat, sebab hal ini akan membawa kontradiktif satu sama lain, ketika menetapkan mana batas aurat. Lagi pula kecenderungan manusia ingin menampakkan perhiasannya atau auratnya. Itulah kelemahannya teori pembatasan bila dihubungkan ketentuan berpakaian.

### **G. Penutup**

Dengan tidak merendahkan kepakaran Pemikiran ushul fikih Muhammad Syahrur dalam produk ijtihatnya, dibidang teknik dan linguistik serta filsafat humaniora, agaknya Muhammad Syahrur ketika memahami dan mereformasi metodologi hukum Islam hanya berpedoman dengan kaidah-kaidah filsafat bahasa (linguistik) dan ilmu eksakta, serta pertimbangan kontekstual, sehingga kajian-kajian ushul/pokok dalam Islam seperti ushul fikih, ilmu Alquran/tafsir, ilmu hadits dan maqashid syari'ah hampir terlupakan yang seharusnya menjadi hal-hal penting untuk dikuasi. Tanpa menguasai ilmu bantu itu, dan dengan hanya mengandalkan aspek bahasa atau teori Hermeneutika saja akan terjebak memahami ajaran Islam secara parsial dan sulit rasanya sampai kepada substansi ajaran Islam secara utuh, dan tidak tertutup kemungkinan akan menyesatkan umat Islam itu sendiri *na'uzubillahi min dzalika*.



## PEMIKIRAN HUKUM MUNAWIR SJADZALI: BIOGRAFI, REAKTUALISASI DAN KRITIK TERHADAPNYA

Abdi Samra Caniago

### A. Pendahuluan

Islam adalah agama yang *rahmatan lil 'alamin*. Dalam Islam, Alquran dan Hadis Nabi Muhammad saw. adalah sebagai pedoman agar dapat meraih rahmat Allah dan merahmati alam. Sebagai pedoman Alquran memuat norma-norma, baik Aqidah, Syari'ah, Akhlak dan sebagainya, yang turun 14 abad yang silam. Persentuhan dengan dunia modern, di mana terdapat beragam agama, suku, bangsa, golongan dengan norma-norma yang hidup di dalamnya sehingga membuat tarik-menarik terhadap norma yang terakhir ini dengan norma yang terdapat dalam Alquran yang suci bagi umat Islam. Sementara itu seorang Munawir Sjadzali berusaha untuk 'memperindah' agar norma-norma yang ada dalam Alquran lebih sesuai dengan kondisi kekinian yang disebutnya dengan kontestualisasi ajaran Islam. Siapa dia ? Bagaimana usahanya dan bagaimana pendapat ahli terhadap usahanya itu ? Pertanyaan-pertanyaan tersebut sedikit banyak terangkum dalam tulisan ini.

### B. Biografi Munawir Sjadzali

Tidak diketahui secara pasti kapan Munawir Sjadzali dilahirkan. Sebab di desanya, Karanganom Klaten Jawa Tengah, kebanyakan orangtua di sana tidak pernah membukukan kapan hari dan tanggal lahir anak-anaknya. Adapun tanggal lahir yang dikenal selama ini, tanggal 7 Nopember 1925 adalah hasil konversi Munawir

dari penanggalan Jawa/Hijriyah ke penanggalan Masehi setelah ia mempelajari ilmu falak di Madrasah Aliyah *Mamba'u al-'Ulum*. Menariknya tanggal Jawa/Hijriyah yang diterimanya itu bersumber dari penuturan Ibunya, yang buta huruf latin, mengatakan bahwa Munawir lahir jam 10 pagi hari Sabtu *Pon*, tanggal 19 *Bakdo Mulud* (*Rabi'u al-Akhir*) Tahun *Be*. Menurutnya konversi ini telah cocok sesuai buku Almanak 130 Tahun, 1870-2000, terbitan P.T. Citra Jaya Murti.<sup>38</sup>

Ia adalah anak tertua dari delapan bersaudara. Tiga masih hidup: Munawir (anak pertama), Hamnah Qasim (anak kelima), Hifni (anak keenam). Lima lagi telah meninggal dunia. Masykur (anak ketiga) meninggal ketika terjadi perang Kemerdekaan tahun 1948, empatnya lagi meninggal dunia sebelum mencapai umur lima tahun. Satu terbakar oleh lampu minyak, tiga lagi meninggal dunia dunia akibat kekurangan gizi.<sup>39</sup>

Munawir Sjadzali terlahir dari keluarga yang agamis tetapi miskin. Ayahnya bernama Abu Aswad Hasan Sjadzali, anak dari Tohari, dan Ibunya bernama Tas'iyah,<sup>40</sup> anak dari Badruddin. Keluarga agamis, karena ayahnya selain penganut tarekat Sjadzaliah, ia juga alumni dari tiga pesantren tradisional yang terkenal pada masanya yaitu Pesantren Jamsaren (Sala), Tebu Ireng (Jombang) dan Tremas (Pacitan), sedangkan ibunya tidak pernah mengenyam pendidikan formal. Ayahnya tidak kaya dan tidak memiliki keterampilan lain selain ilmu agama. Ia hanya memiliki kebun warisan dari almarhum ayahnya, Tohari, yang luasnya 2.000 m<sup>2</sup> dan ditanami sejumlah pohon kelapa. Dengan kebun inilah munawir dan adik-adiknya dinafkahi sampai Munawir berumur enam tahun --agak lebih *mendingan* daripada sebelumnya dan masih tetap miskin--, karena ketika itu ayahnya dan temannya mendirikan madrasah Ibtidaiyah bernama *Bi'tsatu al-Muslimin* di mana ayahnya diangkat sebagai Kepala Sekolah di madrasah tersebut.<sup>41</sup> Munawir menggambarkan kemiskinan keluarganya dengan:

---

<sup>38</sup> Munawir Sjadzali, *Dari Lembah Kemiskinan*, dalam "Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, (Jakarta: IPHI & YW. PARAMADINA, 1995), h. 4-8.

<sup>39</sup> *Ibid*, h. 7

<sup>40</sup> Hubungan suami-istri ini pada tahun 1946 berakhir dengan perceraian. Ibu Munawir menikah lagi dengan adik ayah Munawir yang lain ibu. *Ibid*, h. 39.

<sup>41</sup> *Ibid*, h. 7-8.

Betapa miskinnya kami waktu itu, tidak jarang saya berangkat sekolah pagi...tanpa terlebih dahulu makan pagi. Baru setelah pemanjat pohon kelapa memetik sejumlah butir kelapa, lalu ibu pergi menjual kelapa ke pasar, dan dari hasil penjualannya dibelikan beras, ikan asin, bumbu-bumbu dapur yang lain, dan tidak lupa sebukus nasi sayur...ibu pulang dan singgah di sekolah tempat saya belajar. Ditunggunya saya di pintu pekarangan sekolah. Begitu lonceng berbunyi..saya langsung menyambar bungkus nasi itu dari tangan ibu.<sup>42</sup> Rumah hanya berlantaikan tanah dan berdinginkan bambu, tanpa jendela tetapi tembus pandang dan angin. Kami semua mandi di kolam mesjid yang berada di depan rumah, sedangkan membuang *hajat* di sebuah sungai kecil yang sedikit jauh dari rumah.<sup>43</sup> Sewaktu saya berusia sekitar enam belas tahun penderitaan saya mencapai puncaknya. (ketika belajar di pondok) Lama tidak menerima kiriman bekal dari orang-tua, berbulan-bulan tidak dapat membayar uang sekolah, dan hutang sudah menumpuk.<sup>44</sup>

Dengan kondisi yang demikian, ia menyebutkan bahwa masa kecilnya sampai remaja biasa-biasa saja, tidak menonjol. Dalam hal belajar, ia bukanlah murid yang rajin dan tidak semangat belajar. Hal ini disebabkan oleh kemelaratan dan kemiskinan. Ditambah lagi hubungan antara dua orangtuanya tidak selalu harmonis, *acapkali* digoncang percekocokan. Meskipun demikian, nilainya masih tergolong cukup baik.<sup>45</sup> Baik di Ibtidaiyah, Tsanawiyah dan Aliyah.

Setelah tamat dari Aliyah ia tidak dapat melanjutkan ke jenjang berikutnya karena alasan ekonomi, padahal ia punya niat untuk itu. Ia menyebarkan lamaran ke sekolah-sekolah, namun tidak satupun yang menerima. Kemudian ia memutuskan mengembara meskipun tanpa tujuan. Dalam pengembaraannya itu, beberapa kota telah ia lalui seperti: Bandung, Magelang, Temanggung, Yogyakarta, Semarang sampai akhirnya terdampar di Salatiga, kota dingin, tepatnya di Mesjid Raya Salatiga. Di Mesjid ini lah, ia mendapat tawaran oleh Kyai Muhammad Irsam, seorang tokoh Muhammadiyah, menjadi guru

---

<sup>42</sup> *Ibid*, h. 8.

<sup>43</sup> *Ibid*, h. 8-9.

<sup>44</sup> *Ibid*, h. 11-12.

<sup>45</sup> *Ibid*, h. 9

di Sekolah Rakyat Muhammadiyah di Gunugpati. Di sekolah ini, ia diangkat menjadi Kepala merangkap guru Sekolah Desa tiga tahun dan Kepala merangkap guru Madrasah Ibtidaiyah. Di sini ekonominya agak mulai membaik, sampai-sampai ia dapat membawa ibu dan sebagian adik-adiknya dari kampung. Di sini juga pertama kali ia dapat berdialog langsung dengan Bung Karno, karena madrasahnyanya merupakan salah satu tempat yang mesti dikunjungi Sukarno ketika itu.<sup>46</sup>

Proklamasi Kemerdekaan bulan Agustus 1945 membawa perubahan besar pada diri Munawir. Pasca proklamasi meletus perang termasuk Semarang yang merupakan berdekatan dengan tempat tinggal Munawir. Banyak orang-orang mengungsi ke desa-desa termasuk di desa Munawir. Peperangan tersebut menimbulkan masalah baik politik, keamanan dan sosial. Pada saat itu juga segera di bentuk Angkatan Muda dimana Munawir ditunjuk sebagai ketuanya. Dengan jabatan baru ini, Munawir dapat keluar dari tempatnya untuk mengikuti kongres Pemuda di Yogyakarta.

Seusai kongres ketika hendak kembali, Munawir yang kala itu berangkat dengan truk bersama anggotanya terhenti di Ambarawa, sebab pasukan Sekutu telah menduduki Benteng Ambarawa. Inilah alasan mengapa Munawir menggabungkan diri dengan pejuang kemerdekaan, tepatnya pejuang Hizbullah pasukan GATJO (Gabungan Tjalon Oelama). Posisi Munawir ketika itu *semacam* Komisar politik, bukan komandan. Komandannya bernama Zaed. Pada tahun 1946 pejuang Hizbullah ini berada di bawah komando MPHS (Markas Pertempuran Hizbullah Sabilillah). Di MPHS Munawir ditunjuk sebagai pimpinan Jawa Tengah yang berkedudukan di Salatiga. Namun setelah keluarnya Dekrit Presiden pada awal mei 1947 tentang peleburan semua badan *kelaskaran* ke dalam Tentara Nasional Indonesia (TNI). Setelah adanya Dekrit ini, eksistensi MPHS dibubarkan. Munawir tidak memilih menjadi TNI. Kemudian ia balik ke Sala dan bergabung dengan GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia) dan termasuk salah satu pimpinan di Kesatuan Aksi Pemuda Surakarta mewakili GPII ketika meletusnya pemberontakan PKI. Kemudian setelah Konferensi Meja Bundar di Den Haag, Munawir kembali ke kota Semarang.

---

<sup>46</sup> *Ibid*, h. 19, 20, 22, 23.

Di kota Semarang ia tidak melanjutkan ke Gunungpati, tempat tinggalnya dulu. Ia memilih tinggal di Semarang di rumah K.H. Munawar Khalil, orang yang pernah dibantunya mengusahakan tempat tinggal di Sala serta keluarganya pada masa pengungsian. Di kota ini ia belajar bahasa Prancis, meskipun penguasaan bahasa Inggrisnya masih rendah. Selain itu, ia memprakarsai dibentuknya cabang GPII di kota Semarang dan ia terpilih sebagai Ketua Umumnya. Setelah itu, ia menawarkan kepada pucuk pimpinan di Yogyakarta untuk mengadakan Muktamar GPII dan menjadi panitia penyelenggara sekaligus tuan rumah muktamar yang pertama setelah pengakuan kedaulatan (RI) dan itu disetujui. Menariknya pada perhelatan muktamar ini, Munawir menemukan pendamping hidupnya bernama Murni.<sup>47</sup> Pasca muktamar Munawir melangsungkan pernikahannya dengan nikah *sirri* pada tanggal 25 Mei 1950 dan perkawinan resmi pada tanggal 11 Oktober 1950.<sup>48</sup> Kemudian setelah kurang dari setahun tinggal di Semarang, Munawir pindah ke Jakarta pada akhir Oktober 1950.

Awal karirnya hingga ia mencapai jabatan menteri ternyata bukan dari pengalaman organisasinya itu. Tetapi setelah ia menyusun satu buku yang berjudul: "*Mungkinkah Negara Indonesia bersendikan Islam*". Buku ini dicetak sebanyak 5000 kopi dan habis terjual dalam waktu empat bulan. Munawir menilai buku ini habis bukan karena kualitas isinya baik, tetapi lebih disebabkan oleh kurangnya bahan bacaan mengenai konsepsi politik Islam pada waktu itu.<sup>49</sup> Adapun latar belakang terbitnya buku ini adalah hasil penelusurannya terhadap terhadap karya-karya klasik tentang penerapan sistem politik Islam. Hal ini disebabkan oleh (sejak awal revolusi) banyak tokoh Masyumi, satu-satunya partai Islam, yang banyak berbicara tentang gagasan penerapan sistem politik Islam di Indonesia, tetapi uraian-uraian mereka menurutnya masih simpang siur dan tidak begitu meyakinkannya. Dan ketika ia bertanya rinciannya, mereka memperlihatkan kurang senang.

---

<sup>47</sup> salah seorang pelajar putri sekolah menengah yang diperbantukan oleh PII di acara muktamar dan putri Bapak Tas Sekti cucu Tasripin semasa hidupnya adalah salah seorang konglomerat di Semarang. *Ibid*, h. 43-44.

<sup>48</sup> *Ibid*, h. 42-44.

<sup>49</sup> *Ibid*, h. 45.

Keuntungan dari buku ini baginya ada dua. *Pertama*, dari penjualan buku, ia dapat menutupi sebagian dari biaya pernikahannya. *Kedua*, melalui buku ini ia diterima menjadi pegawai Kementerian Luar Negeri. Cerita diterimanya Munawir di Kementerian Luar Negeri berawal dari pertemuannya dengan Bapak Zein Jambek, pemilik toko buku Tintamas di Jalan Kramat Raya dan ipar Bung Hatta, Wakil Presiden RI. Melalui Bapak Zein ini, Munawir dapat bertemu dengan Bung Hatta. Ketika bertemu, Bung Hatta menyampaikan penghargaan dan masukan terhadap buku Munawir tersebut, karena keberanian Munawir berpikir mandiri dan meninggalkan *klise* usang. Meskipun masih perlu mutu isinya ditingkatkan. Atas jasa Bung Hatta lah kemudian Munawir diterima sebagai pegawai di Kementerian Luar Negeri.<sup>50</sup>

Di kementerian Luar Negeri (Kemenlu) ia ditempatkan di Seksi Arab. Tugas utamanya membaca surat-surat kabar harian dan majalah bahasa Arab kemudian melaporkannya dalam bentuk *resume* kepada Kepala Direktorat Politik. Di Kementerian ini, golongannya sama dengan rekan-rekannya yang berijazah SMTP, karena ijazah Aliyahnya bermuatan agama dinilai setingkat dengan ijazah SMTP (sekarang SMP), bukan SMTA (sekarang SMA) di Kemenlu, maka gajinya disetarakan dengan lulusan SMTP, meskipun di Kementerian Pendidikan sama nilainya dengan SMTA. Karena kecilnya honor yang diperolehnya, ketika Kemenlu membuka Kursus Diplomatik dan Konsuler Angkatan II pada tahun 1951, ia mendaftarkan diri. Sayangnya ia ditolak, sebab salah satu persyaratan minimal berpendidikan, atau ijazah bernilai, SMTA. Namun akhirnya ia diterima<sup>51</sup> sebagai peserta *pengecualian* atas bantuan Dr. Darmasetiawan, Sekretaris Jenderal Kemenlu, setelah membaca hasil laporan-laporan Munawir (sekarang *semacam* Wiyata

---

<sup>50</sup> *Ibid*, h. 45.

<sup>51</sup> Setelah Munawir masuk, ia mendapatkan banyak hambatan, ketika kuliah dimulai ia merasa sangat kesulitan, sebab ada dua mata kuliah yang diajarkan oleh dosen Belanda dan diktatnya seluruhnya berbahasa Belanda, sementara ia tidak paham sama sekali bahasa Belanda. Sebagai kemudahan, dosennya memberikan buku berbahasa Inggris meskipun ia tidak begitu mahir dalam bahasa Inggris, oleh karenanya ia lebih akrab dengan Kamus Inggris-Indonesia atau Inggris-Arab. Mungkin itu dibalik persyaratan berpendidikan SMTA. *Ibid*, h. 46-47.

Bakti) di Kemenlu.<sup>52</sup> Dan akhirnya tamat -- meskipun nilai biasa-biasa saja-- dengan ijazah setingkat Sarjana Muda. Dengan ijazah ini, golongannya naik dan otomatis masuk dalam Korp Diplomatik. Dan ia akan mendapat gelar *Atase*, jenjang terbawah dalam Dinas Diplomatik, jika *ditugastempatkan* di luar negeri.

Lama menunggu penugasan ke luar negeri tidak kunjung tiba. Dengan kesabaran, ada lain yang datang. Yaitu Kemenlu mendapat jatah tiga beasiswa dari PBB untuk kuliah di University College of South West of England, Exeter, Inggris, selama satu tahun. Dan Munawir salah satu pegawai Kemenlu yang pantas menerima beasiswa tersebut. Setelah berunding dengan istri dan *istikharah*, akhir Agustus 1953 Munawir berangkat ke Inggris, sementara istri dan keluarga dititipkan kepada mertua di Semarang.

Setelah selesai kuliah di Inggris, juli 1954 Munawir kembali ke Indonesia. Terdapat tugas baru yang diamanahkan padanya. Di Kemenlu di tempatkan di Direktorat Eropa. Awal 1955 berada di Sekretariat Konferensi Asia-Afrika dengan Nugroho, SH sebagai kepala sekretariat. Setelah Konferensi ini, Nugroho, SH. mengucapkan terimakasih atas bantuan Munawir di sekretariat dan memberikan *semacam* bantuan kepada Munawir jika ia dapat membantu. Kemudian, Munawir menyampaikan keinginannya untuk meneruskan pendidikannya (dengan catatan tidak terlalu formal) sambil dapat meniti karir. Menurutnya ada dua negara yang sesuai yang masuk kriteria Amerika Serikat dan Philipina. Ia memilih Amerika Serikat dan itu disetujui Nugroho, SH.

Pertengahan Desember 1955, Munawir serta keluarganya berangkat ke Amerika Serikat. Ia ditugaskan pada Kedutaan Besar RI di Wasinton DC. Kemudian pada Agustus 1956, Munawir mendaftar masuk ke Universitas Georgetown sebagai Mahasiswa Pascasarjana (S2) dalam Ilmu Politik. Kemudian setelah berhasil menyandang gelar Master of Art dengan thesis berjudul: "*Indonesia's Muslim Political Parties and Their Political Concepts*", tiga bulan sebelum wisuda pada juni 1959, Maret 1959 Munawir ditarik ke Jakarta.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid*, h. 46.

<sup>53</sup> *Ibid*, h. 50,51,53.

### C. Diangkat Sebagai Menteri Agama

Menjadi menteri Agama bukanlah suatu cita-cita atau ambisi bagi Munawir.<sup>54</sup> Jabatannya terakhir di Kemenlu sebagai Direktur Jenderal Politik Luar Negeri bisa dikatakan tidak sesuai dengan jenjang karir sebagai Menteri Agama, kalau sesuai dengan jenjang karir tentu Menteri Luar Negeri yang lebih sesuai.

Setidaknya ada dua hal yang membuat Munawir dipromosikan sebagai Menteri Agama. *Pertama*, Keahliannya dalam bidang Agama Islam dinilai sebagai nilai *plus* jika dilihat dari pekerjaannya. Suatu ketika dalam rapat pimpinan yang dihadiri para menteri dipimpin oleh Menko Polhukam Bapak Panggabean. Ali Murtopo sebagai Menteri Penerangan Kabinet Pembangunan II melaporkan hasil Konferensi Menteri-menteri Penerangan GNB (Gerakan Non Blok) di Baghdad. Dalam laporannya Ali Murtopo berbicara tentang Islam, dimana menurut penilaian Munawir penjelasan Ali Murtopo sebagian ada yang betul dan sebagian kecil ada yang kurang lengkap. Karena tidak ada satupun menteri yang menanggapi, Munawir ingin menjelaskan tetapi ia merasa dalam posisi dilematik. (Dilematik, ia berasal dari Kemenlu tapi bicara soal Agama Islam, sementara Menteri Agama tidak merespon). Ia khawatir peserta rapat tidak mendapatkan pemahaman yang utuh tentang Islam. Kemudian ia menambahi yang kurang lengkap itu. Di luar dugaan Menteri Sekretaris Negara Moerdiono mengomentari dengan: "Suatu kejutan Direktur Jenderal Politik Departemen Luar Negeri menguasai Agama", dan Jaksa Agung Ismail Saleh turut menimpali dengan: "tampaknya itu satu keahlian terpendam". Munawir menduga kuat peristiwa rapim ini sampai ke Presiden Suharto.

*Kedua*, Tanggapannya atas naskah rapat Akbar di Mesjid Agung al-Azhar Kebayoran Baru. Inisiatif naskah tersebut seorang tokoh Islam yang berisikan menentang Asas Tunggal Pancasila, dimana ketika itu Presiden Suharto lagi gencarnya membicarakan Asas Tunggal Pancasila, setelah pidato Presiden di sidang DPR 16 Agustus 1982. Naskah tersebut diterimanya dari Menteri Sekretaris Negara agar ditanggapi, kemudian Munawir menyanggupinya dan mohon diberikan waktu selama tiga hari untuk menanggapinya. Makalah tersebut selesai dengan waktu yang ditetapkan, dengan ukuran setebal Sembilan halaman selesai dalam tiga hari, kemudian diberikan pada

<sup>54</sup> *Ibid*, h. 74.

Menteri Sekretaris Negara, Moerdiono. Setelah membaca makalah tersebut, isinya padat menurut penilaian Moerdiono.<sup>55</sup>

Setelah itu Munawir selalu diikuti sertakan bersama Presiden dalam kunjungan kenegaraan di beberapa negara: Spanyol, Amerika Serikat, Republik Korea dan Jepang. Kemudian, KTT-GNB di New Delhi pada awal Maret 1983. Sepulang dari New Delhi Munawir dipanggil menghadap ke Cendana untuk diberitahu diangkat sebagai Menteri Agama Kabinet Pembangunan IV. Selanjutnya Munawir meletakkan jabatannya pada tahun 1993.<sup>56</sup> Dengan demikian Munawir menjadi Menteri Agama sebanyak sepuluh tahun, dua priode.

#### D. Gagasan Reaktualisasi

Munawir Sjadzali menggagas reaktualisasi<sup>57</sup> kepada masyarakat di mulai sejak awal tahun 1985. Dua tahun Munawir sudah menjadi Menteri Agama. Awalnya ditanggapi biasa-biasa saja, tetapi setelah ia menyampaikannya pada forum Paramadina, timbul reaksi pro-kontra yang cukup keras.<sup>58</sup>

Latar belakang gagasan reaktualisasi disebabkan oleh, menurut Munawir, masih cukup banyaknya sikap mendua di antara kita dalam beragama yang perlu diluruskan.<sup>59</sup> Kemudian, umatnya (umat Islam) tidak dapat mampu memberikan sumbangan kepada peradaban dunia dimana kita hidup sekarang ini.<sup>60</sup> Gagasan tersebut dapat dilihat dalam beberapa kasus yang diangkatnya, di antaranya:

---

<sup>55</sup> *Ibid*, h. 75-76.

<sup>56</sup> *Ibid*, h. 76-77.

<sup>57</sup> Munawir tidak ada secara spesifik membahas kata reaktualisasi. Tampaknya makna tersebut berarti pembaruan atau kontekstual (ajaran Islam atau hukum Islam harus sesuai dengan situasi dan kondisi). Sebab kata-kata yang ada tampak dari uraian tulisan Munawir menunjukkan demikian. Sedangkan Bustanul Arifin lebih senang mengartikannya dengan: *Kaji Ulang*. Reaktualisasi hukum Islam berarti "*kaji ulang hukum Islam*". *Ibid*, h. 87. Bandingkan. Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, ed. Ahmad Gaus, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 57-75. Lihat juga. Bustanul Arifin, *Munawir Sjadzali dan Alur Pemikirannya*, dalam "Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, ed. Ahmad Gaus, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. xxii.

<sup>58</sup> *Ibid*, h. 87.

<sup>59</sup> Munawir Sjadzali, *Kontekstual Ajaran..*, h. 87.

<sup>60</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, ed. Ahmad Gaus, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 4.

### 1. Pembagian Warisan Antara Laki-laki dan Perempuan 2:1

Reaktualisasi dalam hukum waris<sup>61</sup> antara bagian laki-laki dan perempuan 2:1 ini merupakan gagasan yang hangat diulas dan lebih nyaring terdengar daripada isu lainnya. Sebab bagian tersebut merupakan *nash sharih* (ayat yang jelas, terang) dan termasuk *dalil qath'I (mutlak)* dalam Alquran sesuai dengan Q.S. An-Nisa ayat 11.<sup>62</sup>

Menduanya umat Islam dalam mengamalkan pembagian waris ini terlihat dalam kasus yang terjadi di masyarakat. Sebagai Menteri Agama banyak mendapat laporan dari hakim-hakim di daerah termasuk daerah yang kuat Islamnya seperti Sulawesi Selatan, Kalimantan Selatan. Setelah hakim membagi sesuai faraidh kerap kali ahli waris tersebut tidak mau melaksanakan putusan hakim dan pergi ke Pengadilan Negeri untuk meminta agar diperlakukan dengan sistem bagian yang lain.<sup>63</sup> Dan lagi banyak kepala keluarga mengambil kebijaksanaan *pre-emptive* semasa hidup mereka telah membagikan sebagian besar dari kekayaannya kepada anak-anaknya, masing-masing mendapatkan bagian yang sama besarnya tanpa membedakan jenis kelamin, sebagai hibah. Dengan demikian maka pada waktu mereka meninggal, kekayaan yang harus dibagi tinggal sedikit, atau hampir habis sama sekali.<sup>64</sup> Penjelasan terakhir ini merupakan kesimpulan dari jawaban diskusi dengan seorang ulama yang tinggi integritasnya.

Kemudian ia mempertanyakan apakah praktek yang demikian betul? apakah tindakan demikian tidak termasuk *helah* atau main-main dengan agama?<sup>65</sup> atau secara tidak langsung tindakan demikian menunjukkan tidak percaya kepada keadilan *faraidh*?<sup>66</sup>

Kritikan bahwa pembagian hukum waris 2:1 berdasarkan *nash sharih* dan *dalil qath'I* oleh karenanya tidak boleh diubah, dijawab

---

<sup>61</sup> Munawir tampaknya menjadi lebih kuat dengan adanya reaktualisasi waris ini. Sebab ia disetujui oleh Persiden Suharto. Suharto Ketika itu berkata: "(reaktualisasi *faraidh*) tidak salah, justru strategis dan perlu...Masa, pada zaman emansipasi wanita sekarang ini anak perempuan hanya menerima separo dari yang diterima laki-laki..". *Ibid*, h. 97.

<sup>62</sup> Munawir Sjadzali, *Kontekstual Ajaran...*, h. 93.

<sup>63</sup> *Ibid*, h. 88.

<sup>64</sup> *Ibid*, h. 88-89.

<sup>65</sup> *Ibid*, h. 89.

<sup>66</sup> *Ibid*, h. 90.

oleh Munawir. Dalam Alquran ada juga *nash sharih* dan *qath'I* terdapat dalam Alquran tidak ada *dinasakh*, pembatalan hukum padanya. Contoh di antaranya:

a. Ayat Tentang Budak-budak Sahaya

Sesuai Q.S. al-Nisa: 3, al-Mu'minin: 6, al-Ahzab: 52 dan al-Ma'arij: 30. Ayat-ayat tersebut berisi izin penggunaan budak-budak sahaya sebagai penyalur alternative bagi kebutuhan biologis kaum pria di samping istri. Menurutnyanya memang benar, Nabi dahulu selalu mengimbuu para pemilik budak untuk berlaku lebih manusiawi terhadap budak-budak mereka atau membebaskan mereka sama sekali. Tetapi yang jelas sampai wafatnya Nabi dan sampai ayat terakhir, Islam belum secara tuntas menghapus perbudakan.<sup>67</sup>

b. Kebijakan Umar Bin Khaththab (Khalifah Kedua)

Pembagian harta rampasan dan Pembagian Zakat kepada Mu'allaf. Berdasarkan Q.S. al-Anfal: 41 bahwa pembagian rampasan perang satu perlima dari harta rampasan dialokasikan sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan, adapun empat perlima dibagikan kepada tentara yang ikut dalam peperangan, yang besar kecil jumlahnya disesuaikan dengan peranan dan peralatan yang digunakan<sup>68</sup>. Tetapi, ketika Mesir dan Syria ditaklukkan Umar tidak mengikuti petunjuk Alquran ini, ia malah tidak mau merampas tanah-tanah yang ditaklukkan dari pemiliknya dan tidak pula membagi-bagikan kepada tentara. Dia membiarkan tanah-tanah tersebut dikuasai oleh pemilik aslinya, hanya kepada mereka dibebankan pembayaran pajak tanah dan *jizyah* sebagai imbalan kebebasan kepada mereka. Kemudian pajak dan *jizyah* tersebut dikelola *bayt al-mal* atau perbendaharaan negara, untuk gaji tetap bagi para pasukan perang dan pembiayaan kegiatan kenegaraan dan pemerintahan lainnya.<sup>69</sup>

Adapun Pembagian Zakat pada *Mu'allaf* sesuai Q.S. al-Taubah: 60 bahwa para *Mu'allaf* masih mendapat zakat pada masa Nabi saw. dan juga pada masa Abu Bakar Siddiq. Namun ketika Umar Menjabat

---

<sup>67</sup> *Ibid*, h. 93.

<sup>68</sup> Ali al-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Juz III, (Mesir: Muhammad Ali Subaih, t.th), h. 6.

<sup>69</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan..*, h. 38.

Khalifah, dia menghentikan pemberian zakat kepada *Mu'allaf*. Alasannya, Rasulullah memberikan zakat kepada para *Mu'allaf* agar mereka makin tertarik kepada Islam. kini Islam telah kuat dan tidak membutuhkan mereka lagi. Kalau mereka mau masuk Islam silahkan, dan sebaliknya kalau mereka hendak Kafir silahkan.<sup>70</sup>

## 2. Kedudukan Wanita

Berdasarkan Q.S. al-Nisa: 34, al-Nisa: 176, al-Baqarah: 228, al-Nur: 4, al-Maidah: 5. Disimpulkan bahwa laki-laki masih superior dari pada wanita. Wanita tidak bisa jadi pemimpin. Berikut rinciannya:<sup>71</sup>

- a) Kaum pria lebih tinggi tingkatannya dari kaum wanita, karenanya kepemimpinan dalam kehidupan berkeluarga dan bermasyarakat di tangan kaum pria.
- b) Kaum wanita tidak diterima kesaksiannya dalam perkara-perkara pidana. Kesaksian mereka dalam perkara perdata diterima, tetapi kesaksian dua wanita sama bobotnya dengan kesaksian satu orang pria.
- c) Dalam pembagian warisan anak laki-laki mendapat bagian dua kali lebih banyak dari anak perempuan.
- d) Kaum pria Islam diperkenankan kawin dengan wanita-wanita *Ahlul al-Kitab* (Yahudi dan Kristen), tetapi kaum wanita Islam tidak diperbolehkan dengan pria *Ahlul al-Kitab*.

Penjelasan Alquran ini tentu bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945, Pasal 6 ayat (1) menyatakan bahwa untuk mendapat menduduki jabatan Presiden atau Kepala Negara Republik Indonesia seseorang harus orang Indonesia asli, dengan tidak ada persyaratan jenis kelamin. Berarti jabatan tertinggi di negara ini juga terbuka bagi kaum wanita, asalkan orang Indonesia asli. Demikian juga hak memilih dan dipilih, kesaksian seorang wanita sama bobotnya dengan pria.<sup>72</sup>

Mendua dalam masalah ini adalah sebagaimana fatwa Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979). Menurut Munawir, Ia tegas-tegas menyatakan bahwa wanita tidak diperbolehkan menduduki jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan, lebih-lebih jabatan Kepala

---

<sup>70</sup> *Ibid*, h. 39-40.

<sup>71</sup> *Ibid*, h. 6.

<sup>72</sup> *Ibid*, h. 4.

Negara. Belakangan ia tidak konsisten. Pada 1964, ketika Fatimah Jinnah, saudara perempuan dari pendiri Pakistan, Muhammad Ali Jinnah, mencalonkan diri untuk jabatan Presiden Pakistan, Maududi tidak hanya memberikan fatwa agar rakyat memilih Fatimah Jinnah, lebih dari itu, dia juga ikut berkampanye atas nama saudara Ali Jinnah itu.<sup>73</sup>

### 3. Bunga Bank

Munawir mengatakan, di antara kita banyak berpendirian bahwa bunga atau *interest* dalam bank itu riba, dan oleh karenanya maka sama-sama haram dan terkutuk sebagaimana riba. Sementara itu mereka tidak hanya hidup dari bunga deposito, melainkan dalam kehidupan sehari-hari juga banyak mempergunakan jasa bank, dan bahkan mendirikan Bank dengan sistem bunga, dengan alasan dharurat, padahal dalam Q.S. al-Baqarah: 173 berarti, kelonggaran yang diberikan kepada kita dalam keadaan darurat itu dengan syarat tidak adanya unsur kesengajaan dan tidak lebih dari pemenuhan kebutuhan esensial.<sup>74</sup>

Sikap mendua lainnya sebagaimana pendapat Syeikh al-Azhar, Jadd al-Haqq Ali Jadd al-Haqq berpendirian bahwa sistem bunga dalam Bank itu riba, tetapi anehnya ulama-ulama tersebut tidak menghalangi pemungutan bunga dengan alasan klasik, yaitu darurat.<sup>75</sup> Suatu ketika Jadd al-Haqq ditanya tentang hukum negara-negara Arab kaya minyak mengambil bunga dari bank-bank di Barat pada jamuan makan malam balasan Duta Besar RI untuk Mesir. Ia menjawab, hukumnya wajib negara-negara Arab kaya minyak itu mengambil bunga dari Bank-bank di Barat. Sebab, kalau tidak diambil, bunga itu akan disalurkan ke Israel untuk memperkuat persenjataan negara Yahudi itu dalam menghadapi bangsa Palestina.<sup>76</sup>

## E. Tokoh Penguat

Setidaknya ada enam tokoh yang dirujuk Munawir. Keenam tokoh ini dinilai Munawir berjihad yang menempuh kebijaksanaan

---

<sup>73</sup> *Ibid*, h. 7.

<sup>74</sup> Munawir Sjadzali, *Kontekstual Ajaran..*, h. 87-88.

<sup>75</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan..*, h. 12

<sup>76</sup> *Ibid*, h. 28.

hukum, keputusan hukum atau memberi fatwa hukum yang secara tekstual tidak sepenuhnya sejalan dengan nash, baik Alquran maupun Hadis. Bahkan tidak jarang berbeda sama sekali dengan bunyi *nash* di samping imam mazhab yang empat: Imam Abu Hanifah dengan pendekatan *Istihsan* serta *urf*, Imam Malik ibn Anas dengan *Istishlahnya*. Imam Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i dengan *Qawl Qadim* dan *Qawl Jadidnya*. Dan Imam Ahmad Ibn Hanbal yang relatif paling tekstual dan keseganan yang tinggi menggunakan akal budi.

### 1. Umar Ibn Khaththab

Umar Ibn Khaththab merupakan khalifah kedua dan mungkin yang terbesar dari khalifah yang ada. Ia lahir di Mekkah. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi mungkin sekitar tahun 586 M. Michael Hart menempatkannya urutan ke 52 lebih tinggi daripada Charlemagne dan Julius Caesar.<sup>77</sup>

Setidaknya ada delapan keputusan yang dibuat Umar Ibn Khaththab yang tidak sejalan dengan *Nash*: 1. Pembagian *Ghanimah* (rampasan perang), 2. Pembagian Zakat untuk *Muallaf*, 3. Talak, 4. Penjualan *Umm al-Walad* dilarang, 5. Hukuman Bagi Pencuri ketika Paceklik, 6. Hukuman bagi Pelaku Zina (dibuang), 7. *Ta'zir* bagi pelaku kejahatan atau maksiat, 8. Tawanan Perang Badar ketika Nabi Ada, pendapat Umar yang diterima Allah daripada pendapat Abu Bakar yang disetujui Nabi.<sup>78</sup>

Ada satu yang putusan Umar Ibn Khaththab dalam hal warisan yang mungkin terlewatkan oleh Munawir, yaitu tentang masalah *Gharra'in* atau *Umariyataini* dan atau *Gharibataini*. Dalam hal di mana Ahli Waris suami atau istri beserta ayah dan ibu. Jika dirinci menjadi dua kasus. Kasus pertama: Ahli Waris terdiri dari: 1. Suami, 2. Ayah, 3. Ibu. Kasus kedua: Ahli Waris terdiri dari: 1. Istri, 2. Ayah, 3. Ibu. Yang menjadi pertanyaan berapa bagian Ayah dan Ibu pada dua kasus di atas. Umar Ibn Khaththab tampaknya membagi keduanya dengan 2:1. Di mana Ibu pada dua kasus tersebut mendapat *Tsuluts al-Baqi* (1/3 sisa setelah bagian suami atau istri) sedangkan Ayah mendapat

---

<sup>77</sup> Michael H. Hart, *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah*, terj. Ken Ndaru, m. Nurul Islam, ed. Hanif, (Jakarta: Mizan Publika, 2009), h. 283, 287.

<sup>78</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan..*, h. 38-42.

*Ashabah*. Ini artinya bagian Ayah 2/3 sebagai *Ashabah* dan Ibu 1/3 dari sisa harta (*Tsuluts al-Baqi*) yang sudah dibagi untuk suami atau istri. Pendapat ini kemudian menjadi pendapat jumur. Pendapat Umar ini berbeda dengan pendapat Ibn Abbas dan Ibn Sirin.<sup>79</sup> Berdasarkan penjelasan ini, nyatalah bahwa Munawir mengambil pemikiran Umar Ibn Khattab secara parsial, tidak universal. Dan ia tidak ada membahas masalah ini, padahal –sebagaimana telah diuraikan sebelumnya– *boomingnya* pemikiran Munawir Sjadzali disebabkan masalah warisan dua banding satu.

## 2. Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz

Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz adalah Khalifah kedelapan dari dinasti Umawiyah. Dia terkenal taat beragama, bersih, jujur dan adil. Ia diberi gelar dengan Khamis al-Khulafa al-Rasyidin, Khalifah ke lima setelah Khalifah Ali bin Abi Thalib. Kebijakannya adalah dia melarang para pejabat menerima hadiah. Ia tahu bahwa pada masa Nabi dan Khalifah yang empat boleh menerima hadiah. Tetapi, menurutnya berbeda pada masanya. “Masa Nabi hadiah ya hadiah, sedangkan sekarang hadiah itu (sudah berubah fungsi) menjadi suap”.<sup>80</sup>

## 3. Abu Yusuf al-Hanafi

Nama lengkapnya adalah Ya’qub Ibn Ibrahim al-Anshari salah satu murid Imam Abu Hanifah. Pada zaman Khalifah Harun al-Rasyid dia menjabat sebagai *Qadhi al-Qudhat* semacam Ketua Mahkamah Agung. Abu Yusuf berpendapat bahwa suatu nash yang dulu dasarnya adat, kemudian adat itu telah berubah maka gugur pula ketentuan hukum yang terdapat dalam nash itu. Misalnya. Nabi pernah menyatakan bahwa untuk jual beli gandum itu dipergunakan ukuran takaran, mengikuti adat setempat waktu itu, tetapi kebiasaan itu kemudian berubah. Di banyak wilayah dunia Islam untuk jual-beli gandum dipergunakan ukuran timbangan. Pertanyaannya, apakah kebiasaan menggunakan timbangan itu tidak dibenarkan karena menyalahi petunjuk Nabi saw.?

---

<sup>79</sup> Fatchur Rahman, *Ilmu Waris*, (Bandung: Alma’arif, t.th.), h, 537-539.. Lihat juga. Mohammad Mustafa Ali Khan, *Islamic Law of Inheritance: a New Approach*, III rd Ed. (New Delhi: Kitab Bhavan, 2005), h. Hh.107-109.

<sup>80</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan..*, h. 43.

#### 4. Izz al-Din Ibn A. Salam al-Syafi'i

Izz al-Din hidup pada abad ke tujuh Hijriyah, menyatakan bahwa: “segala upaya hendaknya difokuskan atau dikembalikan kepada kepentingan manusia, dunia dan akhirat. Tuhan tidak memerlukan ibadah kita. ia tidak beruntung karena ketaatan mereka yang taat, dan sebaliknya tidak dirugikan oleh perbuatan maksiat dari mereka yang durhaka.

#### 5. Al-Thufi al-Hanbali

Nama lengkapnya Najam al-Din Abu al-Rabi' Sulaiman Ibn Abd al-Qawwi al-Thufi. Seorang ilmuan hukum dalam mazhab Hambali. Hidup pada abad ketujuh Hijriyah. Dia menyatakan bahwa apabila terjadi tabrakan antara kepentingan umum dengan *nash* dan *ijma'*, maka wajib didahulukan atau dimenangkan kepentingan umum. Sementara itu, Ibn Qayyim al-Jauziya al-Hambali senada dengan al-Tufi mengatakan bahwa “perubahan dan perbedaan fatwa dapat dibenarkan karena perbedaan zaman, lokasi/lingkungan, situasi, niat dan adat istiadat.” Kemudian Ibn Taimiyah berorientasi kepada *pragmatisme* berpendapat: “Dari dua kejahatan, pilih yang paling ringan!”, dan “Penguasa yang adil meski kafir, itu lebih baik dari pada penguasa yang tidak adil meskipun Islam”.<sup>81</sup>

#### 6. Muhammad 'Abduh

Muhammad 'Abduh (1849-1905) adalah seorang ilmuan terkenal Islam di Mesir, oleh sementara kalangan Islam dikenal sebagai *mujaddid* dan pembaru. Abduh berpendapat: bilamana terjadi tabrakan antara *manqul* (*nash*, Alquran dan Hadis) dan *ma'qul* (hasil penalaran), maka hendaknya diambil hasil penalaran. Pendapat ini sesuai dengan pendapat Ibn Taimiyah yang menyatakan bahwa *nash* yang benar akan selalu sesuai dengan akal budi yang jernih.<sup>82</sup>

### F. Kritik Konstruktif

Satria Effendi M. Zein Menanggapi reaktualisasi yang digagas Munawir Sjadzali menyatakan bahwa para ulama pada umumnya

---

<sup>81</sup> *Ibid*, h. 45.

<sup>82</sup> *Ibid*, h. 46.

dan sebagian pakar hukum Islam di Indonesia, belum siap menerima konsep reaktualisasi hukum Islam yang ditawarkannya. Menurutnya gagasan tersebut hanya sekedar semangat menghidupkan kembali kajian-kajian keagamaan dan lebih besar pengaruhnya dibandingkan konsep hukum Islam yang beliau tawarkan. Menurutnya pendapat Munawir masih dalam tataran *qawl-un Syadz-un*.

Satria tampaknya sependapat dengan Syeikh Syaltut yang mengatakan bahwa hukum-hukum yang telah dirinci dalam wahyu adalah doktrin yang mutlak harus berlaku di segala waktu dan tempat. Hukum-hukum seperti itu bersifat abadi, tidak ada berubah dan tidak boleh diubah. Adanya kenyataan sebagian masyarakat yang tidak mengamalkannya tidak mengurangi statusnya sebagai hukum yang suci dari Allah yang harus dipertanggungjawabkan nanti di hari kemudian.<sup>83</sup>

Satria menambahkan, --secara spesifik dengan kewajiban nafkah bagi suami dan pembagian warisan--, perlu disadari bahwa apa yang dianggap sebagai *illat* hukum itu yaitu tanggung jawab laki-laki untuk menjamin nafkah saudara-saudara perempuannya yang sedang dalam kesulitan dan nafkah anak dan istrinya, adalah juga ajaran Allah yang harus ditaati dan dilestarikan. Adanya kenyataan kerjasama dalam mencari nafkah antara suami-istri atau adanya saudara perempuan yang tidak memerlukan bantuan saudara laki-lakinya sebagai kepala keluarga tidak berarti telah mengubah posisi laki-laki sebagai kepala keluarga yang bertanggungjawab. Oleh sebab itu, jika hendak menghindari kesenjangan yang dikuatirkan itu, maka jalan keluarnya bukan mengabaikan ketentuan-ketentuan teks Alquran, tetapi dengan cara pemberlakuan hukum warisan itu oleh penguasa dalam suatu masyarakat hendaklah secara serentak dengan memberlakukan hukum nafaqat (hukum yang mengatur *hal ihwal* nafkah). Bilamana dua bagian itu secara serentak diberlakukan, bila ada yang mengabaikan kewajibannya, maka pihak yang merasa dirugikan bisa menuntut haknya di Pengadilan. Pihak yang

---

<sup>83</sup> Satria Effendi M. Zein, Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia, dalam "*Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, (Jakarta: IPHI & YW. PARAMADINA, 1995), h. 298.

mengabaikan kewajibannya patut mendapat hukuman. Dan suatu pelanggaran hendaklah diluruskan, bukan justru diakui dan bukan pula dilestarikan, apalagi perlestarian yang berakibat hapusnya hukum-hukum spesifik Alquran.<sup>84</sup>

Quraish Shihab dari uraiannya tampaknya sama dengan Satria Effendi tetapi ia dengan pendekatan yang agak lembut. Dalam tulisannya ia hanya menuliskan norma-norma atau semacam panduan untuk melakukan ijtihad.<sup>85</sup> Di antaranya:<sup>86</sup>

1. Jangan menetapkan hukum tanpa ijtihad
2. Tidak ada pembatalan atau pengabaian Teks Keagamaan
3. Jangan memahami atau menafsirkan teks secara parsial
4. Jangan mempersempit pandangan atau pilihan
5. Jangan menjadikan sesuatu yang *Qath'I* sebagai *Zhanni* dan yang masih diperselisihkan sebagai *Ijma'* (kesepakatan)
6. Hendaklah Diusahakan Agar Ijtihad Dilakukan secara kolektif
7. Mari berlapang Dada terhadap Kekeliruan Mujtahid.

Adapun Ibrahim Hosen, dalam tulisannya ia mengulas lebih jauh teori *maslahah* al-Thufi dan Teori Adat Abu Yusuf. Menurutnya kedua teori ini masih perlu diteliti lebih lanjut.<sup>87</sup> Mengenai *maslahah*, ia menguraikan bahwa dalam *maslahah* terdapat pertentangan. Contohnya. Seorang merampas suatu benda. Menurut hukum *qath'I*, benda itu wajib dikembalikan kepada pemiliknya dan jika hilang, ia wajib menggantinya. Yang menjadi persoalan, berapakah ia harus mengganti benda yang dirampasnya itu? Sebagian ulama berpendapat,

---

<sup>84</sup> *Ibid*, h. 297-298.

<sup>85</sup> Quraish Shihab tidak secara langsung mengatakan reaktualisasi, tetapi memakai kata ijtihad padahal judul dari tulisannya adalah Reaktualisasi dan Kritik. Penulis menafsirkan kata ijtihad di situ bermakna reaktualisasi, jadi panduan yang dimaksud adalah panduan untuk reaktualisasi.

<sup>86</sup> M. Quraish Shihab, Reaktualisasi dan Kritik, dalam "*Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, (Jakarta: IPHI & YW. PARAMADINA, 1995), h. 328-331.

<sup>87</sup> Ibranim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam "*Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, (Jakarta: IPHI & YW. PARAMADINA, 1995), h. 258-264.

ia wajib mengganti menurut harga pasar pada hari terjadi perampasan. Sebagian ulama yang lain berpendapat, ia wajib mengganti menurut harga pasar pada hari ketika ia mengganti. Sebagian ulama pula berpendapat menurut harga tertinggi di antara dua harga tersebut. Semua pendapat ini berdasarkan atas hadis tentang *mashlahah*.<sup>88</sup>

Ibrahim Hosen juga seperti Quraish Shihab memberi sebelas langkah untuk melakukan pembaharuan Hukum Islam.<sup>89</sup> Artinya reaktualisasi yang digagas oleh Munawir Sjadzali masih banyak catatan-catatan yang mesti diralat dan diteliti ulang secara mendalam oleh Munawir Sjadzali jika masih ingin reaktualisasinya diterima oleh para ahli Islam di Indonesia.

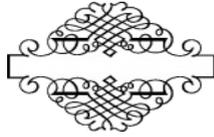
## **G. Penutup**

Pemikiran hukum Munawir Sjadzali belum dapat diterima begitu saja. Ini disebabkan kajian Munawir terhadap reaktualisasinya belum begitu matang, belum mendalam. Hal ini dimaklumi, sebab ia bukanlah seorang yang benar-benar ahli dalam hukum Islam, yang merupakan ranah penting dari gagasan reaktualisasinya.

---

<sup>88</sup> *Ibid*, h. 259-260.

<sup>89</sup> *Ibid*, h. 267-280.



## FIKIH MAQASHID AL-SYARI'AH (Fikih Pemikiran Yusuf Al-Qardhawi) Rasta Kurniawati

### A. Pendahuluan

Dinamika kehidupan umat Muslim menuntut para pemikir hukum untuk merumuskan produk hukum yang relatif baru yang dapat merespon kebutuhan dan permasalahan umat Muslim di seluruh dunia. Perkembangan keadaan umat Muslim menyebabkan timbulnya permasalahan hukum di berbagai aspek kehidupan. Baik itu yang telah ditetapkan hukumnya dalam sumber-sumber hukum Islam maupun yang tidak.

Tidak semua umat Muslim mengetahui ketentuan-ketentuan hukum permasalahan yang dihadapinya, terlebih masalah-masalah yang muncul akibat dari modernisasi dan kemajuan teknologi. Karena itu, ulama menjadi sandaran penjelasan hukum bagi umat. Untuk mendapatkan kejelasan ketentuan hukum tentang permasalahan tertentu, maka Muslim meminta penjelasan dari ulama.

Yusuf al-Qaradhawi adalah salah satu ulama yang menjadi sumber penjelasan hukum Islam terkait masalah-masalah tertentu. Ia memberikan banyak fatwa yang didengar dan dibaca oleh banyak umat Muslim di seluruh dunia, khususnya melalui buku-buku yang ia tulis, kolom dalam surat kabar, ceramah maupun dari situs pribadinya. Beberapa buku yang paling populer yang merangkum fatwa Yusuf al-Qardhawi telah adalah *al-Fatawa al-Mu'asirah* atau dalam edisi yang berbeda diberi judul *Min Hady al-Islam Fatawa Mu'asirah* yang

diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Fatwa Kontemporer Yusuf al-Qardhawi*. Kumpulan fatwa tersebut disusun dalam tiga jilid yang diterbitkan Gema Insani Press.

Konsep fatwa-fatwa Yusuf al-Qardhawi memiliki konsep yang berbeda dan memiliki kekhasan tersendiri yaitu konsep fikih berdasarkan *maqashid as-syari'ah*. Bagaimana Yusuf al-Qardhawi mengaplikasikan *maqashid as-syari'ah* dalam *fatwa* atau *fikih*, maka dalam makalah ini akan dipaparkan penjelasannya disertai dengan contoh- contoh yang sudah beliau fatwakan.

## **B. Biografi Yusuf Al-Qardhawi**

Yusuf Al-Qardhawi lahir di Safat Turab, Mesir, 9 September 1926. Seorang ulama kontemporer yang ahli dalam bidang hukum Islam, dan mantan Dekan Fakultas Syariah Universitas Qatar. Nama lengkapnya ialah Muhammad Yusuf Al-Qardhawi.

Ia berasal dari keluarga yang taat menjalankan ajaran agama Islam. Ketika berusia 2 tahun, ayahnya meninggal dunia. Sebagai anak yatim, ia diasuh dan dididik oleh pamannya. Ketika berusia 5 tahun ia dididik menghafal Al-Quran secara intensif oleh pamannya, dan ketika usia 10 tahun ia sudah menghafal seluruh Al-Quran dengan fasih. Karena kefasihan dan kemerduan suaranya, ia sering diminta menjadi Imam dalam shalat.<sup>90</sup>

Riwayat pendidikan tingginya diawali dengan penyelesaian studinya di fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar dengan predikat terbaik yang diraihinya pada tahun 1952/1953. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya ke jurusan bahasa Arab selama 2 tahun. Di jurusan ini pula ia lulus dengan peringkat pertama di antara 500 mahasiswa. Kemudian ia melanjutkan studinya ke Lembaga Tinggi Riset dan Penelitian Masalah-Masalah Islam dan Perkembangannya selama 3 tahun. Selanjutnya pada tahun 1960 al-Qardhawi melanjutkan studinya ke Pascasarjana di Universitas al-Azhar Kairo dengan memilih jurusan Tafsir-Hadis atau Aqidah-Filsafat. Setelah itu ia melanjutkan studinya ke program doktor dan menulis disertasi berjudul *Fiqh az-Zakat* (Fikih Zakat) yang selesai selama 2 tahun. Pada tahun 1968-

---

<sup>90</sup> *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hove, 2006), h. 1448.

1970 ia ditahan oleh penguasa militer Mesir atas tuduhan mendukung pergerakan Ikhwanul Muslimin (organisasi yang didirikan oleh Syekh Hasan al-Bana {1906-1949} yang bergerak dalam bidang dakwah, kemudian bergerak dalam bidang politik). Setelah keluar dari tahanan, ia hijrah ke Doha, Qatar, dan disana dia bersama teman-temannya mendirikan Madrasah *Ma'had ad-Din* (Institut Agama). Madrasah inilah yang menjadi cikal bakal lahirnya Fakultas Syari'ah Qatar yang kemudian berkembang menjadi Universitas Qatar dengan beberapa Fakultas. Al-Qardhawi sendiri duduk sebagai dekan Fakultas Syariah pada Universitas tersebut.<sup>91</sup>

### C. Pengertian *Maqashid Al-Syari'ah*

Sebelum dijelaskan bagaimana pemikiran fikih *maqashid al-syari'ah* Yusuf al-Qardhawi, maka terlebih dahulu dipaparkan pengertian Fikih *Maqashid as-Syari'ah*.

Kata *Fikih Maqashid Al-Syariah* dapat di bagi dua yaitu Fikih dan *Maqashid Syariah*. Adapun *Fikih* adalah الفقه (*fi'ilnya: يفقهه – فقهه*) secara bahasa berarti : العلم (pengetahuan) saja, baik pemahaman itu secara mendalam ataupun dangkal.<sup>92</sup> Sementara Abu Zahrah nebfatakan bahwa arti الفقه secara bahasa tidak sekadar pemahaman saja tapi الفهم العميق yaitu pemahaman yang mendalam.<sup>93</sup>

Adapun pengertian fikih menurut istilah adalah :

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية

*"Ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang praktis yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci"*

Atau :

العلم الذى بين الأحكام الشرعية التى تتغلق بافعال المكلفين المستنبطة من ادلتها التفصيلية

*"Ilmu yang menerangkan tentang hukum-hukum syar'i yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan yang mukallaf yang dikeluarkan*

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, (Bayrut : Dar al-Fikr, t.t.) h. 15

<sup>93</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Mesir), h. 6

*dari dalil-dalil terperinci*". Dengan demikian bahwa fikih bukanlah hukum *syar'i* itu sendiri, tetapi interpretasi terhadap hukum *syar'i*.

Adapun *Maqashid al-Syari'ah* terdiri dari 2 kata yaitu *maqashid* dan *syari'ah*. *Maqashid* berasal dari kata *qashada*, *yaqshidu*, *qashdan*, *qashidun*, yang berarti keinginan yang kuat, berpegang teguh, dan sengaja. Makna ini dapat juga diartikan dengan menyengaja atau bermaksud kepada (*qashada ilaihi*).

Sementara *syari'ah* dalam pengertian masa awal adalah agama Islam yakni segala ketentuan Allah yang disyariatkan kepada hamba-hambanya, baik menyangkut aqidah, ibadah, akhlak dan muamalah. Namun *syari'ah* secara bahasa menunjukkan kepada tiga pengertian, yaitu sumber tempat air minum, jalan yang lurus dan terang dan awal dari pada pelaksanaan suatu pekerjaan. Dari makna *maqashid* dan *al-syariah* secara bahasa, kita dapat mengambil pengertian bahwa *maqashid al-syariah* adalah tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia yang diletakkan Allah dan terkandung dalam setiap hukum untuk keperluan pemenuhan manfaat umat.

Istilah *maqashid al-syari'ah* menurut Wahbah al-Al-Zuhaili berarti nilai-nilai dan sasaran-sasaran *syara'* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia *syari'* dalam ketentuan hukum.<sup>94</sup> *Maqashid al-asyari'ah* ini secara substansial dapat ditemukan pada keputusan-keputusan hukum Rasulullah, para sahabat seperti Umar bin Khattab, yang kemudian dikembangkan oleh generasi *tabiin*.

Kajian *maqashid al-syariah* kemudian dikembangkan secara sistematis oleh Abu Ishaq Asy-Syatibi (730-790). Kajian tentang *Maqashid al-syari'ah* ini menurut Syatibi bertolak dari asumsi bahwa segenap syariat yang diturunkan Allah senantiasa mengandung kemaslahatan bagi hambaNya untuk masa sekarang dan sekaligus pada masa yang akan datang. Tidak satupun dari hukum Allah yang tidak mempunyai tujuan karena hukum yang tidak mempunyai tujuan sama dengan *taklif ma la yuthlaq* (pembebanan hukum yang tidak bisa dilaksanakan).<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Bairut: dar al-Fikr, 1417 H/1986 M, Jilid II), h. 1017

<sup>95</sup> Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991, Jilid II) h. 4

*Maqashid al-Syari'ah* yang secara substansial mengandung kemaslahatan, menurut Asy-Syathibi, dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, *maqashid al-syari'* (tujuan hukum). Kedua, *maqashid al-mukallaf* (tujuan mukallaf).<sup>96</sup>

Dilihat dari tujuan Allah, *maqashid al-syari'ah* mengandung empat aspek, yaitu :

1. Tujuan dari *syari'* menetapkan *syari'at*, yaitu kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.
2. Penetapan *syariat* yang harus dipahami.
3. Penetapan *syariat* sebagai hukum taklifi yang harus dilaksanakan.
4. Penetapan *syariat* untuk membawa manusia ke bawah lindungan hukum<sup>97</sup>

Dengan demikian tujuan Allah menetapkan suatu syariat bagi manusia adalah untuk kemaslahatan manusia. Untuk itu, Allah menuntut agar manusia memahami dan melaksanakan syariat sesuai dengan kemampuannya. Dengan memahami dan melaksanakan syariat, manusia akan terlindungi di dalam hidupnya dari segala kekacauan yang ditimbulkan oleh hawa nafsu.

Sedangkan tujuan syariat dari sudut tujuan mukallaf ialah agar setiap mukallaf mematuhi keempat tujuan syariat yang digariskan oleh syariat di atas sehingga tercapai tujuan mulia syariat yakni kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.<sup>98</sup>

Asy-Syatibi mendefinisikan *maslahah* sebagai apa-apa yang menyangkut rizki manusia, pemenuhan kehidupan manusia, dan perolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertian yang mutlaq.<sup>99</sup> Dalam pandangan Muhammad Khalid Masud, *maslahah* dalam pengertian Asy-Syatibi identik dengan "perlindungan kepentingan" dengan cara positif. Misalnya dalam rangka memelihara eksistensi *mashalih*, syariah mengambil tindakan-tindakan untuk menopang landasan-landasan

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, h. 3

<sup>97</sup> *Ibid.*, h. 4

<sup>98</sup> Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung : Pustaka Setia, 2010), h. 31

<sup>99</sup> Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Jilid II, h. 25

*mashalih* tersebut, atau dengan cara preventif, untuk mencegah hilangnya *mashalih*, syariat mengambil tindakan-tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial merusak *mashalih*.<sup>100</sup>

Syatibi membagi *maqashid* atau *mashalih* menjadi yang bersifat *dharuriyyat* (mesti), *hajjiyyat* (diperlukan), dan *tahsiniyyat* (dipujikan). Klasifikasi ini didasarkan pada tingkat kebutuhan dan skala prioritasnya. Urgensi urutan peringkat ini akan terlihat manakala terjadi kontradiksi kemaslahatan antarperingkat tersebut. Dalam hal ini peringkat *dharuriyyat* menempati urutan pertama, disusul oleh peringkat *hajjiyyat*, kemudian peringkat *tahsiniyyat*. Dalam arti lain, peringkat ketiga menyempurnakan peringkat kedua dan peringkat kedua menyempurnakan peringkat pertama. Memelihara peringkat *dharuriyyat* maksudnya adalah memelihara kebutuhan-kebutuhan yang bersifat esensial bagi kehidupan manusia. Kebutuhan yang esensial itu adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Pemeliharaan ini berlaku dalam batas jangan sampai terancam eksistensi kelima pokok tersebut, Jika kebutuhan-kebutuhan esensial ini tidak terpenuhi akan berakibat terancamnya eksistensi kelima hal pokok tersebut.<sup>101</sup>

Berbeda dengan kelompok *dharuriyyat*, kebutuhan dalam kelompok *hajjiyyat* tidak termasuk kebutuhan yang esensial, tetapi termasuk kebutuhan yang dapat menghindarkan manusia dari kesulitan dalam kehidupannya. Tidak terpeliharanya kelompok ini tidak akan mengancam eksistensi kelima pokok tersebut tetapi akan menimbulkan kesulitan bagi mukallaf. Adapun kebutuhan dalam kelompok *tahsiniyyat* adalah kebutuhan yang menunjukkan peningkatan martabat seseorang dalam kehidupannya, baik dalam kehidupan masyarakat maupun di hadapan Allah, sesuai dengan kepatutan. Artinya, kebutuhan dalam kelompok ketiga ini erat dengan upaya untuk menjaga etika atau moral seseorang sesuai dengan kepatutan, dan tidak mempersulit apalagi mengancam eksistensi kelima unsur pokok tersebut.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung : Pustaka, 1996), h. 244

<sup>101</sup> *Ibid.*, h.244-246

<sup>102</sup> *Ibid.*, h. 247

Menurut Asy-Syatibi, para ulama telah menyatakan bahwa kelima prinsip ini telah diterima secara universal dalam menganalisis tujuan-tujuan kewajiban *syar'i*, kita temukan bahwa syariah bisa juga memandang kelima hal tersebut sebagai tujuan pokok (*legal objective*). Kemudian, kewajiban-kewajiban *syar'i* bisa dibagi dari sudut pandang cara-cara perlindungan yang positif dan preventif, yang termasuk ke dalam kelompok kelompok cara positif adalah ibadat (ritual atau penyembahan), adat (kebiasaan, adat istiadat), serta muamalah (transaksi), dan yang termasuk ke dalam kelompok preventif adalah jinayat (hukum pidana).<sup>103</sup>

Kualitas dari capaian *dharuriyyat* yang di sebutkan di atas hanya meliputi keperluan dan perlindungan pada tingkatan yang paling minimal, artinya menurut AlYasa' Abubakar perlu diperluas dan dinaikkan sampai tingkat yang "standar" yaitu tingkat yang diperlukan seseorang (kelompok orang) untuk hidup secara layak dan mampu bersaing dengan pihak atau orang lain, sehingga mereka dihormati dan "diperhitungkan" serta tidak "ditipu atau dibodohi".<sup>104</sup> Kualitas dari capaian tujuan *dharuriyyat* tidak bersifat statis, tetapi harus dinamis sehingga harus mampu dipertahankan dan ditingkatkan, agar tetap dapat bersaing (*berfastabiqul khairaat*) dengan orang lain. Maka seseorang dianggap keperluan dan perlindungan *dharuriyyat* terpenuhi kalau sudah mampu menjadikan seseorang hidup pertamanya pada tingkat standar dan setelah itu sanggup bersaing dengan orang lain karena tingkat standar sudah terpenuhi dan tidak turun karena kalah bersaing dengan orang lain. Sebagai contoh : pada masa lalu petani di suatu daerah kita, masih tradisional, merasa cukup dan puas untuk mengolah sawahnya dengan teknologi sederhana, seperti cangkul, parang dan luku (bajak) yang ditarik oleh kerbau, lembu atau kuda, serta irigasi seadanya bahkan tadah hujan, dengan bibit biasa, tanpa pupuk dan pestisida. Adapun maasa sekarang petani yang hanya menggunakan alat-alat di atas akan kalah bersaing dengan petani yang menggunakan traktor dan hasil ilmu pengetahuan (teknologi) modern. Jadi untuk dapat mempertahankan hidup dan

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta : Prenadamedia Group, 2016), h.94

kesejahteraan, agar tidak dikalahkan oleh petani yang sudah modern maka petani tradisional harus meningkatkan kualitas diri dan pekerjaannya dengan beralih kepada traktor dan alat bantu lainnya seperti benih yang unggul, pupuk, irigasi modern, dan penggunaan teknologi.<sup>105</sup>

Contoh lain adalah keperluan makan. Semua kita tahu kalau makan adalah kebutuhan hidup tujuannya untuk bertahan hidup. Seseorang harus teratur makan sepanjang hidupnya. Hal ini kalau ia tidak lakukan maka ia jatuh sakit, sakit-sakitan, atau cacat yang menjadikan kemanusiannya tidak sempurna lagi, bahkan lebih parah lagi bisa menyebabkan ia meninggal dunia. Jadi makan merupakan keperluan *dharuriyyat* untuk manusia karena kalau tidak makan maka dia akan lemah, sakit, bahkan mati. Termasuk kualitas dan kuantitas makan juga keperluan *dharuriyyat*, jadi perlu dijaga makan yang sehat, bergizi, agar manusia mampu berkiprah secara wajar. Untuk anak-anak keperluan makan harus disesuaikan dengan kebutuhannya sehingga menjadikannya tumbuh dan kembang sesuai dengan perkembangan usianya, dia juga sehat, kuat (mental dan fisik) di usianya dewasa nanti. Jadi seseorang dikatakan sudah terpenuhi keperluan makannya pada tingkat *dharuriyyat* kalau makanan tersebut dapat memberikan kesehatan yang baik dan dapat menjadikannya bertahan hidup secara wajar. Dalam keadaan ini dia sudah memenuhi keperluan dan memberikan perlindungan *al-dharuriyyat*-nya untuk mempertahankan nyawa, dan memepertahankan serta mengembangkan potensi akalanya (melalui makanan yang berkualitas dan dalam kuantitas memadai).

Terkait masalah lima aspek *dharuriyyat* di atas, untuk masa lalu keperluan pendidikan (kegiatan belajar mengajar) dianggap sebagai keperluan *dharuriyyat*, baik itu pendidikan dengan cara atau dalam bentuk apa saja karena menyebabkan seseorang mampu bertahan hidup pada tingkat yang paling sederhana. Misalnya dengan pendidikan dapat mencari nafkah sendiri, mampu mengamalkan ajaran agama yang *fardhu ain*, serta dapat mempertahankan diri dari tipu daya orang lain. Dengan kata lain terpenuhi persyaratan “selamat hidup di dunia dan di akhirat” walaupun berada pada tingkat yang paling sederhana atau bawah. Adapun kegiatan pendidikan yang lebih dari tingkat

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, h. 95

minimal ini dimasukkan pada keperluan dan perlindungan *al-hajjiyyat*, dan bahkan *al-tahsiniyyat*. Alasannya, pendidikan tersebut bukan untuk memenuhi keperluan dasar pada tingkat yang minimal, tetapi sesuatu yang diperlukan agar manusia dapat keluar dari kesulitan dan kesukaran (*al-hajjiyyat*), sehingga keperluan dasariah dapat diwujudkan secara mudah, bahkan lebih dari itu keperluan *al-tahsiniyyat* pun dapat terpenuhi. Dengan demikian kegiatan dalam pendidikan yang menyangkut materi, metode, sistematika dan sebagainya, seperti mempelajari matematika untuk memudahkan melakukan jual beli, mempelajari perjalanan benda langit termasuk peredaran bulan dan matahari untuk mengetahui musim, atau pergantian bulan serta tahun untuk memudahkan menghitung perjalanan waktu dan sebagainya tidak termasuk ke dalam kebutuhan *al-dharuriyyat*, tetapi dianggap masuk dalam kategori *al-hajjiyyat* bahkan *al-tahsiniyyat*.<sup>106</sup>

Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa perlindungan di atas hanya mempertimbangkan keperluan manusia sebagai mukallaf, dan tidak mempertimbangkan perlindungan dan keperluan masyarakat, umat, negara, dan hubungan kemanusiaan (*al-alaqat al-Insaniyyah*). Al-Qardhawi juga memberikan beberapa contoh keperluan dan perlindungan *al-dharuriyyat* yang belum masuk ke dalam lima yang dirumuskan para ulama, yaitu : berbagai hal yang berhubungan dengan nilai sosial, seperti kebebasan, persamaan, persaudaraan, kesetiakawanan (*takaful*) dan hak asasi manusia yang seharusnya dilindungi sebagai keperluan *al-dharuriyyat*.<sup>107</sup>

#### **D. Pemikiran Fikih Maqashid Al-Syari'ah Yusuf Al-Qardhawi**

Yusuf al-Qardhawi telah menghasilkan ratusan fatwa dalam berbagai permasalahan, seperti isu wasiat Syaikh Ahmad penjaga makam Rasulullah, khitan bagi perempuan, bunga bank, hak istri terhadap suami, hukum mendengarkan nyanyian, hukum potografi, toleransi, zakat untuk pembangunan mesjid, zakat untuk perkantoran, pergaulan laki-laki dan perempuan, hijab dan cadar bagi perempuan, eutanasia, pencakokan organ tubuh, pengguguran kandungan, bank

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, h. 97

<sup>107</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah : Bayn al-Maqashid Kulliyah wa al-Nushush al-Juziyyah*, (Kairo: Dar al-Syaruq, Cet. 2, 2007), h. 28

susu, narkoba, kewajiban keluarga, menggugurkan kandungan hasil perkosaan, perempuan berhias di salon, hubungan suami istri dan sebagainya.<sup>108</sup>

Berdasarkan tema-tema permasalahan, fatwa al-Qardhawi dapat diklasifikasikan pada beberapa kelompok, yakni akidah, moral, tasauf, serta hukum dan sejarah. Dalam bidang hukum fatwa al-Qardhawi membicarakan beberapa tema hukum yakni : hubungan personal, perbankan, hubungan, sosial, hubungan antar laki-laki dan perempuan, hubungan suami istri, hubungan antar agama, zakat dan kedokteran.

Adapun keunikan metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi adalah penggunaan *maqashid as-Syari'ah* yang konsepnya berbeda dari konsep *maqashid as-syari'ah* pada umumnya. Al-Qardhawi mendefinisikan *maqashid as-syariah* sebagai tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikuler untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, mubah, baik untuk individu, keluarga, kelompok atau umat.<sup>109</sup>

Dalam kewarisan anak laki-laki dan perempuan, Yusuf al-Qardhawi mengatakan bahwa sebab perbedaan bagian yang ditetapkan oleh al-Quran dalam hal ini adalah perbedaan tanggung jawab.<sup>110</sup> Karena itu meskipun al-Qardhawi tidak menyebutkannya, perubahan peran dan tanggung jawab menjadi sebab perubahan bagian anak laki-laki dan perempuan. Karena tujuan dari hukum ini adalah pemberian ganjaran atas peran dan kewajiban secara adil.

Al-Qardhawi merumuskan empat asas dalam Islam, yakni : dasar asasi, karakteristik asasi, tujuan asasi dan sumber asasi. Lebih lanjut, ia merumuskan tujuan atau maksud asasi dalam Islam kepada *kulliyatul al-khamsah* (lima prinsip) yang merupakan *maqashid as-syari'ah*, yakni :

---

<sup>108</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Min Hady al-Islam Fatawa*, (Kairo : Dar al-Qolam, 2000), Jilid 1, h.745-749. Lihat juga Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani, 1995) Jilid 1 h.7-14. Juga Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta : Gema Insani, 1995), Jilid 2, h. 11-15, juga Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani, 2002), Jilid 3, h. 10-17.

<sup>109</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Maqashid Syari'ah*, terj. Arif Munandar, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007). h. 27

<sup>110</sup> *Ibid.*, h. 21

1. Membangun manusia yang saleh.
2. Membangun keluarga yang saleh
3. Membangun masyarakat yang saleh
4. Membangun umat yang saleh
5. Mengajak kepada kemanusiaan.<sup>111</sup>

Dalam hal ini, sesungguhnya Yusuf al-Qardhawi masih melanjutkan konsep *maqashid syari'ah* yang dilakukan para pendahulu seperti Syatibi, Ibnu Qayim dan yang lainnya. Hanya saja dia memberikan pengembangan dan pemahaman yang bersifat kekinian atau kontemporer. Hal ini terlihat jelas nampak perbedaan antara konsep *maqashid syari'ah al-Qardhawi* dengan konsep yang ditawarkan oleh ulama terdahulu seperti yang disebutkannya lima tujuan atau maksud asasi dalam Islam kepada *kulliyatul al-khamsah* (lima prinsip) yang merupakan *maqashid as-syari'ah* di atas. *Maqashid syar'iah* adalah tujuan umum dari berbagai hukum dalam syari'ah.

Kalau kita bandingkan bahwa menurut Ibnu Qoyim bahwa tujuan utama diturunkannya hukum syar'i adalah demi kemaslahatan manusia serta menghindari segala sesuatu yang dapat menimbulkan kesengsaraan (*madlorot*) bagi manusia. Namun demikian bukan berarti maslahat di sini berdasarkan penilaian manusia, namun maslahat dalam pandangan syari'at. Manusia sering terpengaruhi oleh hawa nafsu sehingga penilaian terhadap suatu masalah sangat subyektif. Manusia sering kali mengira bahwa sesuatu dapat memberikan manfaat bagi dirinya, padahal yang terjadi adalah sebaliknya, dapat menimbulkan kesengsaraan. Kalaupun dapat memberikan manfaat, madhorotnya lebih besar. Manusia juga sering mengedepankan kepentingan pribadi dengan mengorbankan kepentingan umum, atau mencari maslahat yang bersifat temporal dengan mengorbankan maslahat yang bersifat abadi. Bagaimanapun juga, kondisi psikologis manusia akan berpengaruh terhadap sikap dan arah pemikirannya. Oleh karena itu, menurut Qardhâwî, maslahat yang sebenarnya adalah maslahat yang dilandasi dari hukum syar'i.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, h. 26

<sup>112</sup> Yûsuf al Qardhâwî, *Assiyâsah Assyar'iyah fî Dhou'i Nushûshi al Ayarî'ati wa Maqashidihâ*, (Maktabah Wahbah), h.. 101

Perbedaannya terdapat pada universalitas tujuan yakni mencakup individu, keluarga, masyarakat dan umat. Sedangkan konsep terdahulu hanya menekankan pada individu saja. Dalam banyak bukunya, Qardawi memberikan perhatian lebih terhadap *maqashid 'ammah* (tujuan global) dalam syari'at serta selalu mengaitkan *nas-nas al juz'iyah*, yaitu nas yang sudah menjelaskan secara rinci mengenai suatu hukum, dalam ruang lingkup *nusus maqasid syar'i al kuliyyât*, yaitu nas yang hanya memberikan rincian global.<sup>113</sup>

Menurutnya, memahami ilmu *maqashid* bagi seorang mujtahid, adalah suatu keharusan. Namun demikian ilmu *maqashid* belum mendapatkan kajian secara serius. Qaradawi dalam berbagai karyanya selalu mengingatkan pentingnya pendalaman ilmu ini serta selalu menghimbau para tokoh cendekia agar memposisikan ilmu *maqashid* sebagaimana mestinya. Karena menurutnya, pemahaman yang salah terhadap ilmu *maqashid* akan berdampak pada pemberian fatwa yang salah juga.<sup>114</sup>

Qaradawi membagi pemahaman para ulama terhadap nas menjadi tiga aliran;

1. Kaum *literalis*. Mereka yang memahami nas secara literal tanpa melihat lebih jauh tujuan dasar diturunkannya hukum syari. Qaradawi menamakan aliran ini dengan istilah neo Zahiriyah (*dhahîriyatul judud*). Mereka seperti penganut mazhab *dhahîrî* klasik yang menolak '*illah* dalam hukum syariat serta enggan untuk mengaitkan hukum dengan ilmu *maqashid*. Bagi Qardawi, pemahaman tekstualitas seperti ini dapat berakibat pada kebekuan pemikiran umat Islam.
2. Kaum *liberalis*. Kebalikan dari aliran pertama, yaitu mereka yang mengklaim dirinya sebagai orang yang salalu memahami nas sesuai dengan ilmu *maqashid*. Adapun yang mereka dengungkan adalah bahwa yang terpenting dalam urusan agama adalah pemahaman substansi dari teks dan bukan teks redaksi dari nas. Mereka tidak membedakan antara *dalil qath'i* dan *dzanni*. Bahkan mereka cenderung menafsirkan nas sesuai dengan kepentingan mereka.

<sup>113</sup> Yûsuf al Qardhâwî, *Taisîru'l Fikihi Lilmuslimin Ma'âshir Fi Dhou'i' Qur'ân Wassunnah*. (Maktabah Wahbah), h. 90

<sup>114</sup> *Ibid.*, h. 92-93

Jika mereka menghadapi nas sharih, sementara bertentangan dengan arah pemikiran mereka, maka nas tersebut akan ditakwil. Akibatnya adalah pemahaman yang salah dan terkesan ngawur terhadap tek-teks al-Qur'ân maupun Sunnah. Ironisnya mereka mengklaim dirinya sebagai kaum reformis. Corak pemikiran mereka menjadi sangat liberal.

3. Kaum *Moderat*. Mereka adalah aliran yang memahami nas secara moderat, tidak literal namun juga tidak liberal. Mereka memahami nas *juz'î* sesuai dengan *maqashid kulî*, mengembalikan permasalahan *furu'iyah* ke dalam nas *kuliyah*, selalu berpegang kepada nas *qoth'i tsubut* dan *dalâlah*, menghindari nas *mutasyabbihât* dan kembali kepada nas *muhkamat*. Qaradawi sendiri mengklaim dirinya sebagai pengikut pemahaman ini. Menurutnya, pemahaman inilah yang paling mampu mengekspresikan hakikat Islam serta dapat menyelamatkan ajaran Islam dari perubahan dan penyelewengan yang dilancarkan musuh Islam.

Adapun analisis Qardhawi tentang tuga aliran di atas adalah :

Pemahaman aliran pertama, yaitu mereka yang terlalu literal, menurut Qaradawi banyak merugikan dakwah Islam dan menghalangi penerapan syari'ah Islam. Di samping itu, pemahaman literal dapat merusak citra Islam dari pandangan kaum pemikir kontemporer karena terkesan bahwa Islam adalah agama *jumud* dan tidak dapat berkembang sesuai dengan tempat dan waktu. Pemahaman tekstualitas juga berakibat pada ketidak-mampuan mereka dalam menghadapi problematika kontemporer, seperti soal ekonomi, politik, sikap deskriminatif terhadap kaum wanita, mengharamkan wanita memilih dan dipilih dalam pemilihan umum, dan lain sebagainya. Parahnya lagi mereka berusaha menerapkan fikih klasik dalam realitas kontemporer tanpa melihat perubahan tempat dan waktu. Bahkan tidak hanya sampai di situ, bahkan mereka menolak segala hal yang berasal dari luar Islam meskipun dapat memberikan nilai positif bagi umat Islam dengan argumentasi bahwa hal itu berarti menambah dalam urusan agama (*bid'ah*). Maka tidak heran jika mereka juga menolak partai politik, demokrasi, dan lain sebagainya karena anggapan *bid'ah* itu tadi. Lebih parah lagi, mereka menolak zakat dengan mata uang karena dianggap tidak sesuai dengan nas. Bahkan sebagian ulama dari mereka menganggap bahwa harta yang

berbentuk uang kertas tidak dikenakan zakat. Alasannya adalah bahwa uang pada masa nabi terbuat dari emas atau perak yang mempunyai nilai tersendiri.

Di sisi lain, terdapat pemikir yang terlalu substansionalis, bahwa segala sesuatu dalam syari'at mempunyai tujuan-tujuan tertentu. Mereka kurang memperhatikan dan bahkan cenderung berpaling dari nas-nas *juz'iyah* dengan argumentasi demi kemaslahatan umum dan sesuai dengan *maqashid syar'i*. Qaradawi menyebut aliran ini sebagai "*neosubstansionalis*" mewarisi pemikiran substansionalis klasik yang mengingkari asma Allah dari arti yang sebenarnya. Mereka tidak mau melihat nas al Qur'ân secara menyeluruh, namun hanya sekedar mengambil nas yang dapat mendukung argumentasi mereka. Padahal nas *qoth'i* tidak pernah bertentangan dengan *maslahat*. Menurut Qadhâwî, menghentikan hukuman *hudud*, membolehkan minuman keras, berzina, menghapuskan zakat, melarang poligami, membolehkan pelacuran, menyamakan pembagian waris antara anak laki-laki dengan anak perempuan, sama sekali tidak mengandung unsur-unsur *maslahat*. Menurutnya, mereka yang menyeru kepada hal-hal di atas sebenarnya hanya terpengaruhi oleh pemikiran dan budaya Barat. Jika saja para tokoh intelektual Barat tidak mengatakan hal itu tentu mereka juga tidak akan berpendapat seperti itu.<sup>115</sup>

Bagi Qardhawi, solusi terbaik adalah dengan mengambil jalan tengah. Tidak terlalu tekstualitas dan juga substansionalitas. Dengan demikian akan terhindar dari pengguguran terhadap nas-nas *qoth'i tsubût* dan *dalâlah*. Dan hal itu dapat direalisasikan dengan mengaitkan pemahaman nas yang bersifat *juz'î* dalam kerangka *maqashid kullî*.<sup>116</sup>

Oleh karena itu konsep *maqashid as-syari'ah* al-Qardhawi yang berbeda dari konsep pada umumnya hanyalah indikasi dan contoh kecil dari keunikan metode ijtihadnya. Selain itu, dalam bidang ijtihad, al-Qardhawi beranggapan bahwa orang yang mempunyai kemampuan untuk melakukan analisis terhadap berbagai pendapat dan mampu menyimpulkan dan membandingkan kebenaran antara

---

<sup>115</sup> Yûsuf al Qardhâwî, *Assiyâsah Assyar'iyah fî Dhou'i Nushûshi al Ayarî'ati wa Maqashidihâ*,.....h. 230-286

<sup>116</sup> Yûsuf al Qardhâwî, *Taisîru' Fikihi Lilmuslimin Ma'âshir Fi Dhou'i' Qur'ân Wassunnah*....., h. 90

kedua pendapat tersebut (*tarjih*) pantas dan layak untuk tidak terikat dalam suatu mazhab.<sup>117</sup>

Ada pola pemikiran umum ditemukan dalam masyarakat yang pada hakikatnya merusak masyarakat Muslim, yakni pola pemikiran masyarakat terjajah yang memahami *zuhud* dengan meninggalkan kehidupan duniawi secara total, memahami takdir seperti yang dipahami oleh Jabariyah, tertutupnya pintu ijtihad dan sebagainya.

Menurut al-Qardhawi, ijtihad mengandung beberapa hal :

1. Penafsiran ulang terhadap fikih klasik suatu mazhab, aliran, pendapat yang shahih secara analitis dan menyimpulkan tingkat kekuatan kesahihannya yang sesuai dengan kemaslahatan umat secara aktual.
2. Berijtihad dengan langsung merujuk kepada sumber yang shahih sesuai dengan tujuan syariah.
3. Ijtihad klinis untuk kasus aktual yang tidak hukumnya dan belum diungkap oleh ahli hukum terdahulu.<sup>118</sup>

## **E. Beberapa Contoh Fikih Maqashid Syari'ah Yusuf al-Qardhawi**

### **1. Zakat Investasi**

Yusuf al-Qardhawi dalam Fikih Zakat mengistilahkan investasi dengan *al-Musthaghallat*, baik untuk disewakan maupun melakukan kegiatan produksi yang kemudian dijual, misalnya gedung-gedung untuk disewakan dan dieksploitasi, pabrik-pabrik yang dimaksudkan untuk memproduksi, mobil-mobil, pesawat terbang, kapal laut untuk mengangkut penumpang dan barang, dan lain-lain kapital yang bergerak dan tidak bergerak. Tentunya ini tidak dapat disamakan dengan rumah atau kebdayaan pribadi, seperti unta, keledai, kuda dan sebagainya atau alat-alat kerja seperti kerbau untuk membajak sawah, gergaji, palu dan sebagainya, yang oleh para ulama di masa-masa terdahulu dibebaskan dari kewajiban zakat.<sup>119</sup> Oleh karena itu

---

<sup>117</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Min Hady al-Islam Fatawa*, Jilid 2, h. 99

<sup>118</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Tafsir al-Fiqh*, (Kairo : Dar alFadhilah), 1987), h.8

<sup>119</sup> Didin Hafiduddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern*, (Jakarta: Gema Insani, Cet. 1, 2002), h. 116

menetapkan status hasil produksi atau eksploitasi penting sekali terutama pada masa sekarang, pada saat jenis kekayaan berkembang sudah begitu banyak, tidak lagi hanya sebatas pada binatang ternak, uang, barang-barang dagang dan tanah pertanian.<sup>120</sup>

Dalam hal ini sebagian ulama seperti Ibnu Hazm dan beberapa ulama lainnya menyatakan bahwa harta tersebut bukan merupakan sumber zakat karena zakat menjadi tidak wajib pada harta tersebut. Mereka mengemukakan beberapa alasan, antara lain sebagai berikut :

*Pertama*, Rasulullah SAW telah menjelaskan secara rinci sumber-sumber yang wajib dikeluarkan zakatnya. Ternyata sumber-sumber tersebut tidak terdapat dalam penjelasannya, atau tidak ada nash dari Rasulullah SAW yang mewajibkan zakat pada benda-benda tersebut.

*Kedua*, Mereka juga berpendapat bahwa para ulama fikih, sepanjang masa dan waktu tidak ada yang mewajibkannya.

Sementara ulama kelompok lain, seperti ulama-ulama mazhab Hambali, Maliki, ulama-ulama Hadawiyah dari mazhab Zaidiyyah, Abu Zahrah, Abdul Wahhab Khalaf dan Abdurrahman Hasan, berpendapat bahwa harta-harta tersebut wajib dikeluarkan zakatnya.<sup>121</sup> Adapun alasannya sebagai berikut :

*Pertama*, dalam berbagai ayat al-Quran, seperti surat at-Taubah: 103 terdapat perintah yang mewajibkan mengeluarkan zakat bagi segala macam harta yang dimiliki. Juga terdapat hadis yang bersifat umum, seperti Riwayat Imam Turmuzi dari Abu Hurairah Rasulullah SAW bersabda:

*“Apabila engkau telah mengeluarkan zakat harta engkau maka engkau telah melaksanakan kewajiban”*

Juga sabdanya: “Keluarkanlah olehmu sekalian zakat harta kamu”

*Kedua*, alasan diwajibkannya zakat pada suatu sumber zakat. Sebagaimana yang disepakati para fuqaha adalah tumbuh dan berkembang. Harta yang tidak berkembang seperti rumah tempat

---

<sup>120</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Hukum Zakat, Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan al-Quran dan Hadis*, alih bahasa Salman Harun, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2007), Cet. 10, h. 434

<sup>121</sup> Didin Hafiduddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern*, Op. Cit., h.117

tinggal, perhiasan yang dipakai perempuan, kuda yang digunakan untuk perang, sapi dan unta yang dipekerjakan tidak wajib zakat berdasarkan Ijma' ulama. Sedangkan harta dalam berbagai bentuk yang diinvestasikan, adalah tumbuh dan berkembang, sehingga terdapat alasan kuat untuk mewajibkan zakat padanya.<sup>122</sup>

*Ketiga*, diantar hikmah disyariatkannya zakat, adalah untuk membersihkan dan meyucikan jiwa dan hati pemilik harta, menyantuni orang-orang yang membutuhkan, seperti fakir miskin, keikutsertaan para pemilik harta untuk membela agama, dan menjaga menyebarkan dakwah Islam.

Sedangkan cara menetapkan zakat investasi pun ulama berbeda pendapat :

1. Sebagian ulama Hambali menyamakan zakat investasi dengan zakat perdagangan, dengan tarif 2,5 % sampai haul
2. Sebagian ulama Maliki, menyamakam ke dalam zakat pertanian yaitu dikeluarkan saat menghasilkan dari hasilnya, tanpa memasukkan unsur modal dengan tarif 5 % atau 10 % dari hasil bersih.<sup>123</sup>

Yusuf al-Qardhawi mendukung pendapat terakhir tersebut karena metodenya mengacu pada zakat pertanian. Dalam menetapkan kadar zakat investasi Yusuf Al-Qardhawi menggunakan Qiyas sebagai ketetapan hukum., yaitu menyamakannya dengan zakat pertanian karena hasil pertanian yang diperoleh pemiliknya tidak berbeda dengan laba pabrik, gedung dan lain-lain.<sup>124</sup> Sesuai denga dalil al-Quran Surat al-Baqarah : 267 bahwa usaha-usaha dan apa yang diambil dari dalam bumi wajib dizakati

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ  
وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ وَلَسْتُمْ بِاَخٰذِيْهِ اِلَّا اَنْ تُغْمِضُوْا فِيْهِ ۗ وَاعْلَمُوْا اَنَّ

اللّٰهُ غَنِيٌّ حَمِيْدٌ

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*, h. 118

<sup>124</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Hukum Zakat, Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan al-Quran dan Hadis*, alih bahasa Salman Harun, *Op. Cit.*, h. 442-452

*“Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, Padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji.”*

Dengan ketetapan kadar zakatnya 5 % atau 10 % sesuai dengan hasil usahamu yang biayanya dihabiskan. Adapun dalil dari Hadis adalah dari Ibnu Umar dari Nabi, beliau bersabda :

*“Zakat penghasilan, dalam segala hal yang diairi (hujan) dari langit dan mata air, atau rawa-rawa adalah 10 % (sepersepuluh), sedangkan yang disiram (dengan menggunakan peralatan dan sejenisnya), maka zakatnya adalah 5 % (seperduapuluh)”*

Meskipun Qardhawi sependapat dengan ulama yang menyamakan zakat investasi dengan zakat pertanian namun dia memberikan beberapa catatan<sup>125</sup> yaitu:

1. Qardhawi membedakan nishab penghasilan zakat investasi dalam 2 kategori yaitu ada yang benda bergerak dan ada benda yang tidak bergerak. Menurut hukum perdata, suatu benda dapat tergolong dalam golongan benda yang tidak bergerak dan benda yang bergerak disebabkan pertama karena sifatnya, kedua tujuan pemakaiannya, dan ketiga karena memang demikian ditentukan oleh undang-undang. Dia mengatakan apabila harta benda tidak bergerak maka disamakan dengan zakat pertaniann yaitu 5 % atau 10 % dipungut dari penghasilannya saja. Sedangkan untuk harta benda bergerak maka disamakan dengan harta perdagangan deggan nishab yaitu seharga 85 gram emas, jadi tiap akhir tahun semua modal dihitung dengan pungutan 2,5 %.<sup>126</sup>
2. Penganalogian tentang gedung yang disewakan dengan tanah pertanian tidak dapat diterima, karena zakat yang dipungut dari tanaman bukanlah hak pemilik tanah pertanian itu, tetapi hak pemilik tanaman itu sendiri, pemilik tanamanlah yang berkewajiban

---

<sup>125</sup> *Ibid.*,h. 453

<sup>126</sup> *Ibid.*

membayar zakat meskipun hanya penyewa. Jadi penganalogian yang benar adalah menganalogikan pemilik tanah yang menyewakan tanahnya dan memperoleh hasil dalam bentuk uang sewa dengan pemilik gedung yang disewakan yang memperoleh hasilnya.

3. Penganalogian gedung dengan tanah pertanian bisa menimbulkan kontradiksi, karena tanah pertanian merupakan sumber pendapatan tetap yang tidak terancam dengan kemacetan, bahaya atau persaingan kemajuan zaman, sedangkan gedung bisa terjadi kemacetan dan keterhentian produksi. Jalan keluar dari masalah ini dan benar analoginya dengan menerapkan pendapat ahli perpajakan tentang pembebasan pajak simpanan cadangan. Dengan jalan tersebut bangunan dan pabrik sudah tetap terus memproduksi, sedangkan biaya perawatan tanah dan sebagainya disamakan dengan pemeliharaan gedung dan alat itu tidak dimasukkan ke dalam simpanan cadangan.<sup>127</sup>

Yang wajib dikeluarkan zakatnya bukan dari nilai investasi, tetapi pemasukan hasil dari investasi. Bila berbentuk rumah kontrakan maka uang sewa kontraknya, bila kendaraan yang disewakan maka uang sewanya, bila pabrik dan industri maka nilai produknya, bila saham maka nilai pertambahannya dan keuntungannya. Karena itu pengeluaran zakatnya fukan dihitung berdasarkan perputaran tahun, tetapi berdasarkan pemasukan hasil. Kapan menerima uang masuk, maka dikeluarkan zakatnya.<sup>128</sup>

Hasil investasi yang dikeluarkan zakatnya adalah hasil pemasukan investasi itu setelah dikurangi dengan kebutuhan pokok.

## 2. Warisan Non Muslim

Jumhur Fuqaha berpendapat bahwa orang musli tidak mewarisi dari orang kafir, sebagaimana orang kafir tidak mewarisi orang musli. Perbedaan agama menjadi penghalang mendapat warisan. Hal ini berdasarkan sabda Nabi :

لا يرث المؤمن الكافر و لا يرث الكافر المؤمن

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*

*“Orang muslim tidak mewarisi dari orang kafir dan orang kafir tidak mewarisi dari orang muslim: (HR. Bukhari dan Muslim dari Usamah bin Zaud)*

Namun dalam riwayat dari Umar, Muadz dan Muawiyah yang terdapat dalam kitab *al-Mughni* disebutkan bahwa mereka membolehkan orang muslim mewarisi dari orang kafir, dan orang kafir tidak dapat mewarisi dari orang muslim. Riwayat ini berasal dari Muhammad ibnul Hanafiyah, Ali bin Husain, Said Ibnu Musayyab, Nasruq, Abdullah bin Mu’aqil, as-Sya’bi, yahya bin Ya’mar dan Ishaq.

Diriwayatkan pula bahwa Yahya bin Ya’mar mendatangi 2 orang ; Yahudi dan muslim yang sedang bertengkar tentang warisan saudara mereka berdua yang kafir. Kemudian dia (yahya) memberikan warisan kepada orang muslim. Dengan dalil bahwa orang muslim mendapat warisan dari orang kafir. Ia mengatakan bahwa seseorang memberitahukannya bahwa Muadz memneritahukannya, Sesungguhnya Rasulullah bersabda ; “Islam selalu bertambah dan tidak pernah berkurang”

Artinya Islam menjadi sebab bertambahnya kebaikan dan tidak menjadi sebab kefakiran dan kekurangan bagi pemeluknya. Tentang ketinggian dan kemuliaan Islam tanpa harus ditinggikan, sebuah hadis menyebutkan : Islam adalah unggul dan tidak terungguli” (Hadis Riwayat al-Baihaqi dan Daruqutni”

Juga karena kita (umat Islam) diperkenankan menikahi perempuan-perempuan orang kafir, sedang mereka tidak boleh menikahi perempuan muslimah. Karena itu pula kita dapat mewarisi dari mereka, sedang mereka tidak dapat mewarisi dari kita. Al-Qardhawi setuju dengan pendapat ini, meskipun jumbuh ulama tidak menyetujuinya. Beliau mengatakan, Islam tidak menghalangi menolak jalan kebaikan yang bermanfaat bagi kepentingan umumnya. Apalagi, dengan harta peninggalan atau warisan itu dapat membantu untuk mentauhidkan Allah, untuk taat kepadanya dan menolong menegakkah agama-Nya yang benar ini. Nahkan sebanrnnya harta ditujukan sebagai sarana untuk taat kepada-Nya, bukan untuk maksiat padanya.

Tentu orang-orang yang paling utama memilikinya adalah orang-orang yang beriman kepadanya. Maka ketika Undang-Undang negara

mebenarkannya untuk mendapatkan warisan atau peninggalan, seharusnya kita tidak boleh menghalanginya dan membiarkannya orang-orang kafir memanfaatkannya. Pasalnya dalam berbagaisegi kita menjadi haram. Bahkan, menjadi bahaya dan ancaman bagi kita sendiri umat Islam.

Adapun bunyi hadis : Orang muslim tidak mewarisi dari orang kafir dan orang kafir tidak mewarisi dari orang muslim”, Qardhawi menakwilkan hadis tersebut ke bunyi hadis : لا يقتل مسلم بكافر (Seorang muslim tidak membunuh orang kafir).

Maksud kafir dalam hadis di atas adalah bukan kafir harbi. Maka, Mazhab Hanafi menntakwilkan hadis tentang warisan bahwa maksud kafir disana adalah “*kafir harbi*” (kafir yang memerangi umat Islam). Artinya orang muslim hanya tidak mewarisi dari *kafir harbi* dikarenakan terputusnya hubungan di antara keduanya<sup>129</sup>.

### 3. Fikih Minoritas

Yang dimaksud dengan fikih minoritas adalah istilah lain menyebut fikih untuk orang-orang asing atau fikih muslim di kalangan masyarakat non muslim. Hal ini maksudkan adalah orang-orang muslim yang dituntut untuk melaksanakan perintah-perintah agama Islam dan menerapkan hukum-hukum syariahnya di mana saja mereka berada.<sup>130</sup> Allah SWT berfirman :

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَوَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١٥﴾

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui.”

Setelah persaksian seorang muslim dituntut untuk melaksanakankan kewajiban mereka secara konsisten dengan hukum-hukum agama tersebut, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Ahzab ayat 36 :

<sup>129</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta : Gema Insani, 1995) Jilid 3, 851-852,

<sup>130</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Minoritas, Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*, alih bahasa Adillah Obid, Cetakan 1 (Jakarta : Zikrul Hakim, 2004), h. 6

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ

أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٦٦﴾

*“Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. dan Barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya Maka sungguhlah Dia telah sesat, sesat yang nyata”.*

Dalam ayat lain Allah berfirmandalam surat an-Nur : 51 :

إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا

وَأَطَعْنَا ۗ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾

*“Sesungguhnya jawaban oran-orang mukmin, bila mereka dipanggil kepada Allah dan Rasul-Nya agar Rasul menghukum (mengadili) di antara mereka ialah ucapan. "Kami mendengar, dan Kami patuh". dan mereka Itulah orang-orang yang beruntung”.*

Seorang muslim, agar menyempurnakan keimanan dan keislamannya, hendaklah menerima Islam secara keseluruhan, dari segi kepercayaan, ibadah, akhlak dan hukum-hukumnya. Semua ini telah dijelaskan dalam al-Quran dan aas-Sunnah secara integral, yang dikemas dalam bentuk perintah, larangan atau kelonggaran dari Allah .

Dan Allah telah menyerukan kepada penutup RasulNya dengan firmanNya :

وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ

بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ

وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٥١﴾

*“Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah*

*diturunkan Allah kepadamu. jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), Maka ketahuilah bahwa Sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. dan Sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.”*

Namun dai antara karakteristik syariah penutup ini tidak hanya diciptakan di dalam khayalan dan di dunia idea saja, sehingga dapat melalaikan realitas manusia dan persoalan-persoalan mereka di muka bumi. Akan tetapi, syariah Islam merupakan syariah realitas yang mengayomi realitas manusia dan kelemahannya dari desakan berbagai kepentingan dan kebutuhan. Syariah akan mengetahui jangkauan pengaruhnya terhadap zaman, tempat, keadaan, apapun dan siapapun yang ada disekitarnya. Maka tidak heran jika ada perubahan fatwa berkaitan dengan perubahan unsur-unsur tersebut, sehingga syariah dapat mengangkat kesulitan-kesulitan yang di hadapi manusia, dan membumikan suri tauladan yang mulia hingga menjadi sebuah realitas yang nyata, Syariah juga membimbing mereka secara bertahap, dan menghilangkan beban yang menyulitkan mereka, serta melepaskan belenggu yang sedang menghalangi mereka.<sup>131</sup>

Hukum-hukum syariah yang sangat mulia, mudah, toleran dan sederhana ini bukanlah hukum-hukum yang keras atau tidak dapat berubah yang mengharuskan semua kalangan untuk memperaktekkannya tanpa memperhatikan kondisi yang sedang mereka hadapi. Dalam setiap persoalan yang sedang terjadi, syariah mampu memberikan solusi alternatif yang diadopsi dari nilai-nilai yang dikandungnya sendiri, bukan malah dari nilai-nilai luar yang diadopsi secara paksa ke dalam syariah Islam.<sup>132</sup>

Berdasarkan beberapa dalil di atas, maka istilah minoritas sesungguhnya tidak asing zaman sekarang ini. Hal ini akibat banyaknya orang-orang yang berhujrah atau melakukan emigrasi dan semakin mendekatnya dunia antara sebagian negara dengan negara lain. Dalam artian bahwa setiap golongan manusia di segala penjuru dunia, memiliki keistimewaan tersendiri dengan mayoritas keluarganya, dalam menganut sebuah agama, mazhab, suku, bahasa atau lainnya.

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, h. 7

<sup>132</sup> *Ibid.* h. 8

Hal ini membedakan secara prinsip-prinsip yang membedakan golongan manusia lainnya.

Sebagai contoh : Minoritas muslim berada di tengah-tengah masyarakat Nasrani di negara-negara barat, di tengah-tengah masyarakat Hindu di India, atau di tengah-tengah masyarakat Budha di Cina. Maka, minoritas tersebut memiliki perbedaan masing-masing dalam menerapkan kepercayaan dan agama mereka.<sup>133</sup>

Hal-hal yang terkait dengan fikih minoritas yang ter dapat dalam buku Fiqh minoritas Yusuf Qardhawi adalah :

Apakah mendekatkan antar agama dibolehkan, hukum mengumpulkan zakat melalui Yayasan Sosial, hukum cuka yang diambil dari arak, hukum menggunakan nama lama setelah masuk Islam, melarang istri mengunjungi orang tuanya, menyikapi perbedaan dalam rumah tangga, menyikapi larangan berjilbab di sekolah dan lain-lain.<sup>134</sup>

Dari penerapan fikih minoritas tersebut tampak bahwa menunjukkan bebrapa kenyataan berikut : pertama, kalangan muslim dalam mensinergikan hidup tidak hanya dengan fiqh, kedua, minoritas muslim merupakan bagian dari umat Islam masyarakatnya yang khusus, ketiga, Fiqh di hadapan fiqh umum, keempat : pentingnya eksistensi Islam di Barat.

Untuk itu Qardhawi merumuskan tujuan dari fiqh minoritas adalah :

1. Fiqh ini diharapkan dapat membantu kaum minoritas muslim, individu, keluarga dan masyarakat, untuk menghidupkan agama mereka dengan kehidupan yang mudah, tanpa dipersulit dalam mengamalkan agama, sehingga tidak melelahkan mereka dalam menjalankan kepentingan dunia.
2. Fiqh ini diharapkan agar dapat membantu mereka dalam menjaga esensi kepribadian muslim yang baik lengkap dengan akidah,

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, h. 9

<sup>134</sup> Selengkapnya dapat dilihat dalam Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, terj. As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani, 2002), Jilid 3, h.689-861 dan Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Minoritas, Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*, alih bahasa Adillah Obid, Cetakan 1 (Jakarta: Zikrul Hakim, 2004), h. xiii

syariah, nilai-nilai, akhlak, dan pemahaman universal, sehingga shalat, pengorbanan, hidup dan mati hanya mereka persembahkan untuk Allah Tuhan sekalian alam.

3. Fiqh dapat membantu minoritas melaksanakan kewajiban menyampaikan ajaran Islam yang universal bagi kalangan non muslim yang hidup di sekitar mereka dengan bahasa yang dapat dipahami mereka.
4. Fiqh ini dapat memberikan sumbangan pemikiran terhadap kalangan minoritas dengan nilai-nilai toleran dan keterbukaan, sehingga tidak terkesan mengisolasi fiqh dari dasar-dasarnya dan tidak menjadikan mereka mengasingkan diri dari masyarakat sosialnya. Akan tetapi mereka berinteraksi secara positif hingga dapat memberikan suatu yang baik yang mereka miliki dengan bukti-bukti yang nyata dan benar.
5. Fiqh ini dapat memberikan sumbangsih dalam mendidik dan menyadarkan muslim dengan menjaga hak-haknya, kebebasan mereka dalam beragama, budaya sosial, politik, ekonomi, yang dilindungi undang-undang.
6. Fiqh ini diharapkan dapat membantu memudahkan minoritas muslim untuk menjalankan kewajiban-kewajiban mereka seperti agama, budaya sosial dan aspek lainnya.
7. Fiqh ini dapat mampu menjawab berbagai pertanyaan yang dilontarkan kalangan minoritas, memberikan solusi bagi persoalan-persoalan yang mereka hadapi di tengah-tengah masyarakat non muslim dan di lingkungan yang menganut aqidah, nilai-nilai aliran tradisi tertentu.<sup>135</sup>

## F. Penutup

Keunikan metode Ijtihad Yusuf al-Qardhawi anatara lain adalah penggunaan *maqashid as-Syari'ah* yang konsepnya bahwa *maqashid as-syariah* sebagai tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikuler untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, mubah, baik untuk individu, keluarga, kelompok atau umat. Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa perlindungan

---

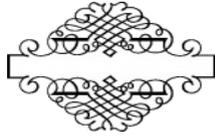
<sup>135</sup> *Ibid.*, h. 36-38

selama ini hanya mempertimbangkan keperluan manusia sebagai mukallaf, dan tidak mempertimbangkan perlindungan dan keperluan masyarakat, umat, negara, dan hubungan kemanusiaan (*al-alaqat al-Insaniyyah*). Al-Qardhawi juga memberikan beberapa contoh keperluan dan perlindungan *al-dharuriyyat* yang belum masuk ke dalam lima yang dirumuskan para ulama, yaitu : berbagai hal yang berhubungan dengan nilai sosial, seperti kebebasan, persamaan, persaudaraan, kesetiakawanan (*takaful*) dan hak asasi manusia yang seharusnya dilindungi sebagai keperluan *al-dharuriyyat*.

Al-Qardhawi merumuskan empat asas dalam Islam, yakni: dasar asasi, karakteristik asasi, tujuan asasi dan sumber asasi. Lebih lanjut, ia merumuskan tujuan atau maksud asasi dalam Islam kepada *kulliyatul al-khamsah* (lima prinsip) yang merupakan *maqashid as-syari'ah*, yakni: a. Membangun manusia yang saleh; b. Membangun keluarga yang saleh; c. Membangun masyarakat yang saleh; d. Membangun umat yang saleh; dan e. Mengajak kepada kemanusiaan.

Menurut al-Qardhawi, ijtihad mengandung beberapa hal: pertama; Penafsiran ulang terhadap fikih klasik suatu mazhab, aliran, pendapat yang shahih secara analitis dan menyimpulkan tingkat kekuatan kesahihannya yang sesuai dengan kemaslahatan umat secara aktual. Kedua; Berijtihad dengan langsung merujuk kepada sumber yang shahih sesuai dengan tujuan syariah dan. Ketiga; Ijtihad klinis untuk kasus aktual yang tidak hukumnya dan belum diungkap oleh ahli hukum terdahulu.

Berdasarkan tema-tema permasalahan, fatwa al-Qardhawi dapat diklasifikasikan pada beberapa kelompok, yakni akidah, moral, tasauf, serta hukum dan sejarah. Dalam bidang hukum fatwa al-Qardhawi membicarakan beberapa tema hukum yakni: hubungan personal, perbankan, hubungan, sosial, hubungan antar laki-laki dan perempuan, hubungan suami istri, hubungan antar agama, zakat dan kedokteran.



**FIKIH LINTAS AGAMA;  
(Studi Kritis Dan Analitis Terhadap Fikih Kaum Liberal)**  
Adelina Nasution

**A. Pendahuluan**

Buku *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif*<sup>136</sup> *Pluralis*<sup>137</sup> adalah sebuah buku yang terbit tahun 2004, kerjasama antara Yayasan Wakaf Paramadina bekerjasama dengan The Asia Foundation. Buku tersebut merupakan hasil rangkaian pertemuan dan diskusi yang ditulis secara gotong royong oleh tokoh-tokoh dan intelektual dari lembaga-lembaga seperti, Yayasan Haramain, Lakpesdam-NU, P3M, LSAP-Muhammadiyah, Jaringan Islam Liberal, Ma'arif Institute, Yayasan Pendidikan Madania, PPIM, PBB-UIN, dan Yayasan Paramadina. Mereka menamakannya sebagai "Tim Penulis

---

<sup>136</sup> Inklusivisme merupakan paham yang menganggap bahwa kebenaran tidak hanya terdapat pada kelompok sendiri melainkan juga ada pada kelompok lain, termasuk dalam komunitas agama. Dalam inklusivisme diniscayakan adanya pemahaman tentang yang lain yang mana selalu ada dimensi kesamaan substansi nilai. Itu artinya harus dipahami bahwa kebenaran dan keselamatan tidak lagi dimonopoli agama tertentu. Tetapi sudah menjadi payung besar agama-agama. Lihat, Zuhairi Misrawi, *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), h. 198.

<sup>137</sup> Pluralism berarti "jama" atau lebih dari satu. Pluralism dalam bahasa Inggris mempunyai pengertian sistem pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran yang mendasarkan lebih dari satu. Lihat, Liza Wahyuninto dan Abd. Qadir Muslim, *Memburu Akar Pluralisme Agama: Mencari Isyarat-isyarat Pluralisme Agama dalam Alquran, Sejarah dan Pelbagai Perspektif* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), h. 8.

Paramadina.” Orang-orang yang terlibat dalam penulisan buku ini yaitu: Zainun Kamal, Nurcholis Madjid, Masdar F. Mas’udi, Komaruddin Hidayat, Budhy Munawwar-Rachman, Kautsar Azhari Noer, Zuhairi Misrawi, Ahmad Gaus AF, dan sebagai editor, Mun’im A. Sirry.

Buku Fiqh Lintas Agama di dalamnya dibagi menjadi empat bagian. Bagian pertama berisi, “Pijakan Keimanan Bagi Fiqh Lintas Agama.” Dalam bagian ini dijelaskan beberapa hal yang terkait dengan teologi pluralitas, seperti: Ajakan menuju titik temu antaragama, ajaran kehanifan yaitu ajaran yang non-sektarian dan non-komunalistik, konsep Ahl al-Kitab: pengakuan terhadap para penganut kitab suci, menegaskan kesinambungan dan kesamaan agama-agama dan lain sebagainya.

Pada bagian kedua, tema yang diangkat adalah “Fiqh yang peka keragaman ritual meneguhkan inklusifisme Islam.” Sebagai kesinambungan bagian pertama, maka pada bagian kedua dijelaskan bahwa teologi pluralis membutuhkan fiqh pluralis. Fiqh hubungan antaragama yang sesuai dengan teologi pluralis adalah fiqh pluralis. Fiqh eksklusivis hanya sesuai dengan teologi eksklusivis. Itulah sebabnya mengapa fiqh eksklusivis tidak mampu menjawab masalah-masalah keagamaan dalam hubungan antaragama di dunia dan masyarakat sekarang ini, yang kesadaran pluralis anggota-anggotanya semakin meningkat.

Adapun masalah-masalah yang dibicarakan pada bagian kedua adalah berbagai masalah keagamaan dalam hubungan antaragama dalam bidang ibadah dan muamalat, seperti: mengucapkan salam kepada non-muslim, doa bersama (antaragama), mengucapkan selamat Natal dan selamat hari-hari raya agama-agama lain, mengizinkan orang non-muslim masuk masjid, mengizinkan orang non-muslim masuk kota Makkah dan Madinah, dan melaksanakan ibadah di tempat-tempat ibadah agama-agama lain.

Pada bagian ketiga, dimunculkan tema “Fiqh yang menerima agama lain dan membangun sinergi agama-agama.” Pada bagian ini dikemukakan beberapa topik seperti: Fiqh teosentris dan jebakan otoritarianisme; Konsep Ahl al-Dzimmah dan Jizyah; Kawin dan waris beda agama; Agama Islam sebagai agama kemanusiaan, dan seterusnya.

Pada bagian keempat sebagai bagian terakhir dari buku tersebut, diangkat tema “Meretas kerjasama lintas agama.” Topik-topik yang

ada dalam bagian ini adalah: Belajar dari ketegangan Islam-Kristen; Dari toleransi ke dialog; Bentuk-bentuk dialog agama; Dari dialog ke kerjasama, dan bentuk-bentuk kerjasama.

Munculnya buku Fiqih Lintas Agama ini telah memberikan terobosan fundamental masalah pluralisme dari sudut pemikiran keagamaan, karena mereka telah berhasil memberikan argumen teologis bagaimana pandangan Islam terhadap agama-agama lain, termasuk hal-hal yang bersifat praktis yang menimbulkan berbagai komentar dan kritikan bagi pembacanya. Berbagai diskusi dan seminar digelar untuk membedah buku Fiqih Lintas Agama tersebut, karena isi buku Fiqih Lintas Agama telah menembus dan melintasi sekat-sekat agama yang hal ini kontras dengan produk fiqh masa klasik. Kajian fiqh lintas agama telah mengangkat ide-ide yang selama ini belum tersentuh atau terabaikan oleh kajian fiqh klasik khususnya dalam bidang hubungan antar agama dan antar keyakinan.

## **B. Topik-Topik Utama Fiqh Lintas Agama**

Pada pembahasan ini akan diambil beberapa topik dari buku Fiqh Lintas Agama tersebut di antaranya:

### **1. Mengucapkan salam kepada non-muslim**

Mengucapkan salam kepada orang non-muslim dibolehkan berdasarkan hadis Nabi saw, dan berdasarkan surat yang dikirimkan Nabi saw. kepada Negus (Nagasyi), Raja Etiopia. (hlm. 71-72) Nurcholish Madjid<sup>138</sup> dalam metode istinbath hukumnya menggunakan

---

<sup>138</sup> Nurcholish Madjid Seorang cendekiawan muslim Indonesia yang dikenal dengan gagasannya tentang pembaruan pemikiran Islam. Lahir dari kalangan keluarga pesantren, ia adalah putra seorang guru Madrasah Al-Wathaniah di Jombang, Haji Abdul Madjid. Pendidikan awal ia peroleh dari Sekolah Rakyat (pagi) dan Madrasah Ibtidaiah (sore) di daerah kelahirannya. Kemudian ia melanjutkan ke Pesantren Darul Ulum Rejoso, Jombang, selama 2 tahun. Salah satu gurunya adalah KH Hasyim Asy'ari. Kemudian ia meneruskan pendidikan ke Kulliyatul muallimin al-Islamiyah (KMI) di Pesantren Darussalam, Pondok Modern Gontor, Ponorogo, Jawa Timur, sampai tamat 1960. Ia mengajar selama setahun lebih di pesantren itu. Pendidikan tinggi ia peroleh dari Fakultas Adab (Sastra Arab dan Kebudayaan Islam), jurusan Bahasa dan Sastra Arab, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, sampai menyandang gelar sarjana (1968), Sejak Maret 1978, ia mendapat kesempatan mengikuti studi lanjut (tugas belajar) di Universitas Chicago, Amerika Serikat

Alqur'an surat al-Baqarah ayat 62 Allah swt. berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

*"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."*

Ayat sejenis pada Alqur'an surat al-Maidah ayat 69 Allah swt. Berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِيْنَ وَالنَّصْرَى مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾

*"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar saleh, maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati"*

Menurut Nurcholish Madjid, dkk, ayat ini menunjukkan bahwa surga itu bukan monopoli orang yang menamakan dirinya Islam. Karena siapa saja yang beramal saleh maka ada peluang masuk surga. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa perbedaan agama tidak bisa dijadikan sebagai dasar perbedaan dalam penilaian Tuhan. Tuhan menilai manusia dalam tiga aspek, *pertama*, beriman kepada Allah; *kedua*, beriman pada hari kemudia; *ketiga*, beramal saleh.

---

sampai meraih gelar doktor dalam bidang Kalam dan Falsafah dengan predikat cum laude (Maret 1984). Nurcholish Madjid pertama kali menyampaikan ide-ide pembaharuannya secara formal pada 2 Januari 1970 di Jakarta dalam acara halal bihalal di depan keluarga HMI, GPI (Gerakan Pemuda Islam), PII (Pelajar Islam Indonesia) dan Persami (Persatuan Sarjana Muslim Indonesia), dengan judul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat". Lihat, Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *EnsiklopediIslam*, Cet. 3 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), h. 104; Muhammad Wahyu Nafis, *Cak Nur Sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholis Madjid* (Jakrta: Kompas, 2014), h. 3-96.

### **Analisis Mengucapkan salam kepada non-muslim**

Salah satu Hadits yang bisa dipahami dalam konteks di atas adalah:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَبْدَأُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاصْطَرُّوهُ إِلَى أَصْبِقِهِ.

Artinya: *telah menceritakan Qutaibah bin sa'id kepada kami, telah menceritakan kepada kami Abdul 'Aziz Ad darawardi dari Suhail dari bapaknya dari Abu Hurairah bahwa sanya Rasulullah saw bersabda "Janganlah kalian memulai mengucapkan salam terlebih dulu terhadap orang Yahudi dan Nasrani, kalau kalian berjumpa dengan mereka di jalan, maka persempitlah jalanya". (HR. Muslim)*

Dari segi sanad, Hadits di atas masuk ke dalam Hadits Sahih, tapi tentu menjadi musykil untuk dipatuhi dalam konteks masyarakat yang majemuk. Bayangkan kalau Hadits di atas dipahami secara apa adanya maka orang-orang kafir akan dipaksa minggir bahkan kita akan memepet mereka di jalan raya baik dengan motor dan mobil.

Dari segi matan, para ulama sudah banyak membahas benarkah kita dilarang mendahului mengucapkan salam kepada non-Muslim. Sebagian memahami apa adanya larangan dalam Hadits di atas, sebagian lagi mengatakan memulai salam jangan, tapi menjawabnya tidak mengapa (meski dengan lafadh yang sekadarnya saja). Namun ada pula ulama yang membolehkan mendahului mengucapkan salam, tapi hanya sebatas 'selamat pagi' atau 'sore' bukan berupa *assalamu alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh*. Ada pula sebagian ulama yang membolehkan mendahului mengucapkan salam dengan berdasarkan Hadits lain dan keumuman ayat Alqur'an dalam berinteraksi dengan non-Muslim.

Dari sisi sosio historis perawi, Abu Hurairah bergabung setelah perang Khaibar. Dalam periode akhir kehidupan Rasul, memang relasi umat Islam dengan Yahudi berubah menjadi tegang akibat pengkhianatan kaum Yahudi terhadap perjanjian yang ada. Untuk itulah Syekh Yusuf al-Qaradhawi mengatakan Hadits riwayat Abu Hurairah di atas itu diucapkan Rasul dalam konteks perang.

Kebanyakan ulama berpendapat wajib menjawab salam non muslim (salam yang benar bukan salam yang disimpangkan) tapi bukan dengan ucapan salam yang mendoakan keselamatan, keberkahan, dll yang mengandung doa melainkan dengan hanya menjawab *wa'alaikum*, berdasarkan kepada Hadis:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح وَحَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ سَالِمٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ جَدِّهِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ.

Artinya: *Mentahditskan Yahya bin Yahya, mengkhabarkan kepada kami Husyaim dari Ubaidillah bin Abu Bakar ia berkata aku mendengar Anas berkata, bersabda Rasulullah saw, Haun (tahwilu sanadain), mentahditskan Ismail bin Salim kepada ku, Mentahditskan Husyaim kepada kami, mengkhabarkan kepada kami Ubaidillah bin Abu Bakar dari kakeknya Anas bin Malik bahwasanya Rasulullah saw bersabda "Apabila ahli kitab mengucapkan salam kepada kalian maka jawablah dengan kalimat wa'alaikum saja". (HR. Bukhari). Dalam hadits ini sudah jelas jika menjawab salam orang non muslim kita jawab saja dengan ucapan wa'alaikum.*

## 2. Mengucapkan Selamat Natal

Mengucapkan Selamat Natal dan Selamat Hari Raya agama-agama lain tidak dilarang, pada umumnya, tujuannya adalah untuk pergaulan, persaudaraan, persahabatan dan untuk kemaslahatan. (hlm. 84) Begitu juga dengan menghadiri perayaan-perayaan hari-hari besar agama lain dan doa bersama antaragama.

Dalam konteks masyarakat muslim, terutama di Indonesia, mengucapkan selamat Natal pada moment itu masih controversial. Mungkin mayoritas di antara mereka masih mengharamkannya. Para ulama dan mufti Saudi Arabia sudah lama mengharamkannya. Mereka merujuk pada pandangan Ibnu Taimiyah, salah satu sumber otoritas pandangan keagamaan mereka. Mereka menganggap ucapan tersebut mengandung arti ikut serta membesarkan, mensyiarkan dan mendukung keyakinan kaum Kristiani tentang ketuhanan Isa.

Syeikh Dr. Yusuf al Qardhawi, ketua Ulama Islam sedunia dari Mesir berpendapat lain. Katanya :”Adalah hak setiap kelompok untuk merayakan hari-hari besarnya dengan cara tidak melukai orang lain. Juga hak setiap kelompok untuk menyampaikan ucapan selamat atas hari besar orang lain. Islam tidak melarang kaum muslimin menyampaikan ucapan selamat kepada warga Negara dan tetangga yang beragama Nasrani berkaitan dengan hari besar keagamaan mereka. Karena hal ini termasuk dalam pengertian “al Birr” (kebajikan) sebagaimana dikemukakan dalam firman Allah :”Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil kepada orang-orang yang tidak memerangimu dan tidak mengusirmu dari tempat tinggalmu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat adil”. Lebih dari itu jika mereka menyampaikan ucapan selamat pada hari raya kaum muslimin. Allah berfirman, maka karena Allah mengatakan :”Jika kamu mendapat kehormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan cara yang lebih baik atau minimal dengan penghormatan yang sama. Akan tetapi kaum muslimin dalam ini tidak boleh mengikuti ritual keagamaan mereka”.

Ibnu Taimiyah, Ibnul Qoyyim dan para pengikutnya seperti Syeikh Ibn Baaz, Syeikh Ibnu Utsaimin, Syeikh Ibrahim bin Muhammad al Huqoil berpendapat bahwa mengucapkan selamat Hari Natal hukumnya adalah haram karena perayaan ini adalah bagian dari syiar-syiar agama mereka. Allah tidak meredhoi adanya kekufuran terhadap hamba-hamba-Nya. Sesungguhnya di dalam pengucapan selamat kepada mereka adalah *tasyabbuh* (menyerupai) dengan mereka dan ini diharamkan. Di antara bentuk-bentuk tasyabbuh ikut serta di dalam hari raya tersebut, dan mentransfer perayaan-perayaan mereka ke negeri-negeri Islam. Mereka juga berpendapat wajib menjauhi berbagai perayaan orang-orang kafir, menjauhi dari sikap menyerupai perbuatan-perbuatan mereka, menjauhi berbagai sarana yang digunakan untuk menghadiri perayaan tersebut, tidak menolong seorang muslim di dalam menyerupai perayaan hari raya mereka, tidak mengucapkan selamat atas hari raya mereka serta menjauhi penggunaan berbagai nama dan istilah khusus di dalam ibadah mereka.

Ibnul Qayyim dalam “*Ahkam Ahludz Dzimmah*” berkata : “Adapun tahnī’ah (mengucapkan selamat) atas syi’ar-syi’ar kaum kuffar yang

khusus bagi mereka, maka hal ini haram dengan kesepakatan para ulama. Misalnya memberi ucapan selamat atas hari-hari raya mereka dan puasa mereka, dengan ucapan seperti “Eid Mubarak (Selamat hari raya!)”, atau selamat hari ini dan itu, maka hal ini seandainya pun orang yang mengucapkannya selamat dari kekafiran, ia tetap melakukan suatu hal yang diharamkan.

Majelis Ulama Indonesia dalam Fatwa MUI pada 7 Maret 1981 menyatakan, mengikuti upacara Natal bersama bagi umat Islam hukumnya haram. MUI menyatakan, perayaan Natal bersama kerap disalahartikan sebagian umat Islam dan dianggap sama dengan perayaan maulid Nabi Muhammad saw. Karena salah pengertian tersebut, ada sebagian orang Islam yang ikut dalam perayaan Natal dan duduk dalam kepanitiaian Natal. Padahal, bagi orang-orang Kristen perayaan Natal merupakan bagian dari kegiatan ibadah mereka. Terkait Natal, umat Islam cukup bersikap toleran, yakni tak mengganggu mereka saat merayakannya. Toleransi beragama suatu keharusan, ada rasa saling menghormati dengan tetap berpegang teguh pada keyakinan masing-masing.

### ***3. Mengizinkan orang-orang non-muslim masuk Masjid***

Mengizinkan orang-orang non-muslim masuk mesjid karena Nabi setelah menetap di Madinah, beliau dikunjungi oleh orang-orang kristen Najran, (hlm. 109) ketika telah sampai di sana, Nabi mengizinkan mereka masuk dan melaksanakan kebaktian di masjid itu. (hlm. 110)

Di dalam madzab Syafi’iyah, orang kafir diperbolehkan masuk ke dalam masjid dan berdiam di dalamnya dengan izin orang Islam yang baligh dan berakal, meskipun orang kafir tersebut dalam keadaan junub, kecuali Masjidil Haram. Imam al-Syafi’i rahimahullah didalam *al-Umm* berkata :

“Tidak apa-apa orang musyrik menetap di dalam seluruh masjid kecuali masjidil haram, sebab Allah berfirman : *“Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis, maka janganlah mereka mendekati Masjidilharam sesudah tahun ini (QS. al-Taubah : 28)”*.

Hanafiyah berpendapat kebolehan orang kafir memasuki masjid secara multak meskipun masjidil haram dan masjid-masjid lainnya,

berdasarkan riwayat bahwa Nabi Saw. mempersilahkan tamu dari Tsaqif didalam masjid padahal mereka berstatus seorang orang kafir (non-muslim), dan kemudian berkata : “Tidaklah diatas permukaan bumi disebabkan mereka menjadi najis”

Sedangkan Malikiyah, dan sebagian riwayat di kalangan Hanabilah memakruhkan (tidak menyukai) secara mutlak orang kafir memasuki masjid, kecuali dalam kondisi darurat, seperti pembangunan masjid yang tidak bisa dikerjakan orang Islam atau karena orang kafir lebih profesional dalam pekerjaannya”.

#### **4. Kawin Beda Agama**

Kawin beda agama dibolehkan antara muslimah dengan ahli kitab<sup>139</sup> karena ahli kitab bukanlah termasuk pelaku syirik sebagaimana ditegaskan dalam surat al-Baqarah: 221. (hlm. 158)

Dalam buku *“Fikih Lintas Agama”* yang ditulis oleh Nurcholis Madjid dkk mereka menguraikan bahwa pernikahan wanita muslim dengan laki-laki non muslim dibolehkan sebagaimana dibolehkannya laki-laki muslim menikah dengan wanita Yahudi dan Nasrani:

“Namun, bila pernikahan laki-laki Muslim dengan wanita non-Muslim (Kristen dan Yahudi) diperbolehkan, bagaimana dengan yang sebaliknya, yaitu pernikahan wanita Muslim dengan laki-laki non-Muslim, baik Kristen, Yahudi atau agama-agama non-semitik lainnya? Memang, dalam masalah ini terdapat persoalan serius, karena tidak ada teks suci, baik Al-Qur’an, hadis atau kitab fiqih sekalipun yang memperbolehkan pernikahan seperti itu. Tapi menarik juga untuk dicermati, karena tidak ada larangan yang shar’ih. Yang ada justru hadis yang tidak begitu jelas kedudukannya, Rasulullah s.a.w. bersabda, *kami menikahi wanita-wanita Ahli Kitab dan laki-laki Ahli Kitab tidak boleh menikahi wanita-wanita kami (Muslimah)*. Khalifah Umar ibn Khatthab dalam sebuah pesannya, *Seorang Muslim menikahi wanita Nasrani, akan tetapi laki-laki Nasrani tidak boleh menikahi wanita Muslimah.*”<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Berbicara mengenai ahli kitab Nurcholis dan yang lainnya mengutip pendapat Rasyid Ridha bahwa ahli Kitab tidak hanya terbatas pada kaum Yahudi dan Kristen saja, namun juga Majusi dan agama-agama yang lain yang mempunyai suatu bentuk kitab suci. Lihat, Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 145.

<sup>140</sup> Mun’im A. Sirry (ed), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004) hlm. 163.

Lebih lanjut, tentang pendapat yang dipaksakan tersebut, bagi mereka hukum pernikahan seorang wanita Muslim dengan laki-laki non-Muslim adalah termasuk ijtihad yang bersifat kontekstual,

“Jadi, soal pernikahan laki-laki non-Muslim dengan wanita Muslim merupakan wilayah ijtihadi dan terikat dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu. Yang mana jumlah umat Islam tidak sebesar saat ini, sehingga pernikahan antar agama merupakan sesuatu yang terlarang. Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir atas proses ijtihad, maka amat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru, bahwa wanita Muslim boleh menikah dengan laki-laki non-Muslim, atau pernikahan beda agama secara lebih luas diperbolehkan, apapun agama dan aliran kepercayaannya.”<sup>141</sup>

Paham liberalisme yang berkembang di Indonesia telah merusak tatanan ijtihad para ulama fikih mengenai hukum pernikahan lintas agama. Berangkat dari asumsi yang salah, bahwa pernikahan bukanlah termasuk ibadah dalam Islam<sup>142</sup>, mendekonstruksi makna musyrik, ahlu kitab<sup>143</sup>. Dari asumsi ini melahirkan 'ijtihad' baru, yakni seorang muslim baik yang laki-laki maupun perempuan boleh menikahi non muslim secara mutlak. *Walhasil*, ayat-ayat Allah, hadits nabi serta ijtihad ulama bagi mereka sudah tidak relevan lagi.

Nurcholis menyatakan bahwa di dalam Alqur'an membedakan antara musyrik dengan *ahl al-kitab* yaitu surat Albaqarah ayat 105:

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِمَّنْ رَزَقَكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

<sup>141</sup> *Ibid.*, h. 164.

<sup>142</sup> Mohammad Monib & Ahmad Nurcholis, *Kado Cinta bagi Pasangan Nikah Beda Agama*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 33; Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Jakarta: KataKita, 2009), h. 328.

<sup>143</sup> Kalangan liberal menganggap yang dimaksud musyrik hanyalah musyrik Arab tempo dulu (Zaman Rasul), adapun ahli kitab mereka maknai semua agama yang memiliki kitab suci. Lihat, Ahmad Nurcholish, *Memoar Cintaku* (Yogyakarta: LKIS 2004), h. 153.

Orang-orang kafir dari Ahli Kitab dan orang-orang musyrik tiada menginginkan diturunkannya sesuatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu. Dan Allah menentukan siapa yang dikehendaki-Nya (untuk diberi) rahmat-Nya (kenabian); dan Allah mempunyai karunia yang besar. Dan Surat Albayinah ayat 1:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ۗ

Orang-orang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata.

Kedua ayat tersebut menggunakan kata penghubung “dan” antara kata kafir dan *ahl al-kitab* dan kafir musyrik ini berarti kedua kata antara *ahl kitab* dan musyrik itu mempunyai pengertian yang berbeda. Haramnya menikahi laki-laki dan perempuan non-muslim menurut Nurcholis tidaklah adil karena menurutnya jika non-muslim melakukan syirik tidak otomatis menjadikan pelakunya sebagai musyrik, namun sebaliknya apabila seseorang itu dikatakan musyrik maka sudah jelas dia adalah pelaku syirik.

Dasar hukum yang digunakan Nurcholis dalam melandasi argumennya tidaklah jauh berbeda dengan ulama-ulama yang lain, hanya saja dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut Nurcholis mendasari pemikirannya dengan penafsiran secara kontekstual.

Nurcholis menafsirkan surah Albaqarah ayat 221 dengan penafsirannya bahwa musyrik yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah sama sekali bukan Kristen dan Yahudi. Yang dimaksud musyrik dalam ayat tersebut adalah orang-orang musyrik bangsa Arab yang tidak mempunyai kitab suci (penyembah berhala).

Nurcholis tidak hanya menggunakan dalil Alquran saja tapi dengan mencontohkan beberapa sahabat Nabi yang menikah dengan perempuan Yahudi dan Nashrani antara lain Huzayfah dan Thalhah.<sup>144</sup>

### **Analisis terhadap Kawin Beda Agama**

Mengenai hukum nikah lintas agama, Islam telah menjelaskan secara terperinci. Islam membedakan hukum seorang laki-laki muslim

<sup>144</sup> Nurcholis Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama (Membangun Masyarakat Inklusif-Pluraslis)*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), h. 163.

yang menikahi wanita kafir dengan wanita muslimah yang menikahi laki-laki kafir. Begitu pula Islam membedakan hukum menikahi kafir dari golongan *ahli kitab*<sup>145</sup> maupun kalangan orang musyrik<sup>146</sup>. Ke-semuanya itu berangkat dengan menyandarkan dalil-dalil *naqli* sebagai berikut:

Firman Allah ta'ala dalam surat Al-baqarah ayat 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَا مِمَّنْ جَاهِلُونَ بِمَا أُوتُوا ۚ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ۚ وَلَا أَعْبَابٌ ۚ وَلَا يَدْعُونَ إِلَى النِّارِ ۚ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى النِّارِ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

<sup>145</sup> Ada perbedaan pendapat tentang definisi dari *Ahl al-Kitāb*. Diantara ulama yang mempunyai perbedaan pendapat mengenai pengertian dari istilah *Ahl al-Kitāb* adalah : *Pertama*, menurut Imam asy-Syafi'i, istilah *Ahl al-Kitāb* meliputi pengikut agama Yahudi dan Nasrani yang berasal dari keturunan Israil saja, sebelum kedatangan Islam. *Kedua*, menurut Abu Hanifah, istilah *Ahl al-Kitāb* ditujukan kepada siapapun yang percaya terhadap kitab-kitab yang diturunkan oleh Allah SWT. kepada para Rasul dan Nabi-Nya, tidak dikhususkan kepada pengikut Nabi Musa dan Isa yang disebut dengan orang Yahudi dan Nasrani. Menurut Abu Hanifah, *Ahl al-Kitāb* juga mencakup *suṭuf* Ibrahim dan kitab Zabur yang diturunkan kepada Nabi Dawud, bahkan *Ahl al-Kitāb* juga mencakup *ṭābiṭin*. *Ketiga*, menurut Ahmad bin Hambal, istilah *Ahl al-Kitāb* adalah selain menunjuk kepada Yahudi dan Nasrani, juga mencakup orang Majusi. *Keempat*, menurut Ibnu Taimiyah, *Ahl al-Kitāb* adalah orang-orang yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani baik keturunan Bani Israil maupun bukan, baik sebelum kedatangan Islam maupun sesudahnya. *Kelima*, menurut Wahbah az-Zuhaili, dalam kitab *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* istilah *Ahl al-Kitāb* adalah orang-orang yang memeluk agama Yahudi dan Nasrani yang masih berpegang teguh pada kitab yang masih original. Lihat, Ahmad ar-Rāzi al-Jaṣṣaṣ, *Ahkām Al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), h. 135; Ibnu Taimiyah, *al-Fatāwā al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Ma'arif, t.t.), h. 189-190; Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Suriah: Dār al-Fikr, 1984), h. 653; Muhammad Galib M, *Ahl al-Kitāb: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 28-30.

<sup>146</sup> Menurut Shalih bin Abd al-Aziz Alu Syaikh salah seorang mufti kerajaan saudi ketika mengartikan *al-musyrik* ia mengutip penjelasan *al-fiyah syarh Ibnu Aqil* bahwa kata *musyrik* adalah *ism al-fail* (kata ganti subyek) dari kata *asyraka-yusyriku* dan tambahan *alif lam* – sebagaimana telah maklum dalam bahasa - apabila masuk dalam *ism al-fail* maupun *ism mafūl* maka menjadi *maushulah* dan *al-Isim al-Maushul* menurut para ahli *al-Ushul* menunjukkan atas keumuman artinya setiap orang yang berbuat kesyirikan dengan segala bentuknya. Lihat, Shalih bin Abd al-Aziz Alu Syaikh, *At-Tamhid Li Syarhi Kitab at-Tauhid*. h. 28.

Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran. Kemudian firman Allah ta'ala yang kedua dalam surat al-Maidah ayat 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ  
وَالْحُصْنَتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحُصْنَتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا  
ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ  
بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥﴾

Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi

Dengan dalil-dalil Alqur'an serta pandangan Islam mengenai makna al-Musyrik dan makna Ahlu Kitab di atas, para ulama pun menghukumi nikah beda agama sebagai berikut:

Pertama, Islam melarang pernikahan muslimah dengan laki-laki kafir baik yang musyrik maupun Ahlu kitab. Hal itu didasarkan dengan QS. Al-Baqarah: 221 yang sudah menjadi kesepakatan para ulama tentang batilnya pernikahan tersebut. Yang demikian sebagaimana diungkapkan

oleh Sayyid Sabiq,<sup>147</sup> Shafiyu ar-Rahman al-Mubarakfuriy, Ibnu Katsir,<sup>148</sup> ash-Shabuni.<sup>149</sup> Sehingga wajar bila MUI mengeluarkan fatwa haram.<sup>150</sup>

*Kedua*, Pernikahan laki-laki muslim dengan wanita musyrik (selain ahlu kitab) disandarkan pada QS. Al-Baqarah: 221 serta definisi wanita musyrik. Berangkat dari dua sandaran tersebut maka dapat diambil hukum bahwa pernikahan laki-laki muslim dengan wanita musyrik tidaklah sah. Hal tersebut sebagaimana diterangkan as-Syafi'i, Imām al-Syīrāzī,<sup>151</sup> al-Kasani.

*Ketiga*, Pernikahan laki-laki muslim dengan wanita ahlu kitab disandarkan pada makna ahlu kitab khususnya pada QS. Al-Maidah: 5. dan adanya *an-Nasikh wa al-Mansukh* dengan QS. Al-Baqarah: 221. Sebagaimana pendapat Ibnu Umar ra yang mengharamkan wanita ahlu kitab. Atau pendapat jumhur yang membolehkan dengan syarat. Di antara mereka yang memberikan syarat adalah asy-Syafi'i dan Yusuf Qardhawi.

### **5. Hukum Kewarisan Beda Agama**

Hukum waris harus dikembalikan pada semangat awalnya yaitu dalam konteks keluarga (*ulu al-arham*), keturunan (*nasab*), dan menantu (*sakhr*), apapun agamanya. Yang menjadi tujuan utama dalam waris adalah mempererat hubungan keluarga. Dan logikanya, bila Islam menghargai agama lain dan mempersilahkan pernikahan dengan agama lain, maka secara otomatis waris beda agama diperbolehkan. (hlm. 167).

---

<sup>147</sup> Selain dalil yang lain di atas Sayid Sabiq juga memberikan alasan ayat lain QS. Al-Mumtahanah: 10 dengan makna kurang lebih demikian: *"...mereka (muslimah) tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka..."* Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh As-Sunnah*, terj. Muhammad Thalib, (Bandung: PT. Al Ma'arif, 1990), h. 95.

<sup>148</sup> Shafiyu ar-Rahman al-Mubarakfuriy, *Al-Misbah Al-Munir fie Tahdzibi Tafsier Ibn Katsir* (Kairo: Al-Maktabah Al-Islamiyah, 2008), h.1217.

<sup>149</sup> Muhammad Ali as-Shabuni, *Tafsir Ayat al-Ahkaam min al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Qur'an al-Kariem, 2004), h. 406.

<sup>150</sup> Lihat selengkapnya mengenai fatwa tersebut dalam *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. 2003. (Jakarta: Depag, 2003), h. 167-169. selain MUI juga sebelumnya telah lama Negara mengesahkan UU Pernikahan No.1 Tahun 1974 beserta Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang disahkan dengan Inpres No. 1 Tahun 1991 di mana Negara tidak mengakomodir adanya Pernikahan lintas agama di Indonesia.

<sup>151</sup> Imām Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Fayrūz Abādī al-Syīrāzī, *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imām al-Syāfi'i* (Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, ttp.), h.44.

Pendapat Nurcholis Madjid, dkk, tentang kewarisan beda agama tersebut mengejutkan sebagian umat Islam. Pendapatnya ia ungkapkan dalam buku FLA tersebut dengan mengatakan:

“Dalam pandangan yang lebih mendasar, ayat yang digunakan para ulama fikih merupakan ayat yang tidak menunjuk langsung pada pengharaman waris beda agama, melainkan hadits yang bersifat umum, karenanya, ayat tersebut tidak bisa serta merta bisa dijadikan landasan untuk melarang waris beda agama. Dalam banyak ayat, Tuhan justru mengakomodasi agama-agama langit (Kristen, Yahudi dan Shab’ah) dan mereka yang beramal shaleh. Mereka pun akan mendapatkan surga di hari kiamat nanti. Dengan demikian, sejatinya hukum waris harus dikembalikan pada semangat awalnya yaitu dalam konteks keluarga (*ulu al-arham*), keturunan (*nasab*) dan menantu (*shakhr*), apapun agamanya. Yang menjadi tujuan utama dalam waris adalah mempererat hubungan keluarga. Dan Logikanya, bila Islam menghargai agama lain, maka secara otomatis waris beda agama diperbolehkan.”

Pendapat mereka juga “Sedangkan hadis yang melarang waris beda agama harus dibaca dalam semangat zamannya, yang mana terdapat hubungan kurang sehat dengan agama lain (*kafir*). Maka bila hubungan Muslim dengan non-Muslim dalam keadaan normal dan kondusif, secara otomatis matan hadits tersebut tidak bisa digunakan.” (FLA, hal 167).

Menariknya pendapat di atas adalah karena Nurcholish Madjid, berani membuat terobosan baru yang kontroversial dan bersedia mengambil resiko dihujat secara bertubi-tubi. Padahal masalahnya sudah menjadi kesepakatan jumbuh ulama bahwa waris beda agama merupakan penghalang untuk waris mewarisi.<sup>152</sup>

Nurcholish Madjid dalam metode istinbath hukumnya menggunakan Alqur'an surat al-Baqarah ayat 62:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِيْنَ مِنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ  
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

<sup>152</sup> Madjid, et al., *Fiqih Lintas Agama*, h. 167.

*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati*

Menurut Nurcholish Madjid, ayat ini menunjukkan bahwa surga itu bukan monopoli orang yang menamakan dirinya Islam. Karena siapa saja yang beramal saleh maka ada peluang masuk surga. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwa perbedaan agama tidak bisa dijadikan sebagai dasar perbedaan dalam penilaian Tuhan. Karenanya tidak adil bila perbedaan agama dijadikan dasar untuk menghalangi waris mewaris. Tuhan menilai manusia dalam tiga aspek, *pertama*, beriman kepada Allah; *kedua*, beriman pada hari kemudian; *ketiga*, beramal saleh.

### ***Analisis Kewarisan Beda Agama***

Di dalam fiqh mawaris ada halangan untuk mendapatkan kewarisan salah satunya berbeda agama, sebagaimana kesepakatan ulama mazhab yang empat.<sup>153</sup> Jika seseorang meninggal dunia dan ahli warisnya ada yang berbeda agamanya maka ahli waris tersebut tidak berhak atas harta warisan dari keluarganya yang meninggal, baik disebabkan ekerabatan atau hubungan suami istri. Dalilnya adalah hadis:

حدثنا أبو عاصم عن ابن جريج عن ابن شهاب عن علي بن حسين عن عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم<sup>154</sup>

*Artinya; telah menceritakan kepada kami abu 'Ashim dari ibn Juraij dari ibn Syihab dari 'Ali ibn husain dari 'Amru ibn uzman dari usamah ibn zaid radiyallahu anhumah bahwa Nabi saw. bersabda: Orang muslim tidak mewarisi orang kafir, dan orang kafir tidak mewarisi orang Muslim.*

---

<sup>153</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, ter. Abdul Hayyie al-Kattani (Jakarta: gema Insani, 2011), h. 358.

<sup>154</sup> Al-bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jilid VI (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1987), hadis no. 6351, 6354, 6356, h. 2476 ; Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, jilid III, (Kairo: al-Halabi 1955), hadis no. 1615, h. 1233.

Nabi Muhammad saw. sendiri mempraktikkan pembagian warisan, ketika paman beliau Abu Thalib orang yang cukup berjasa dalam perjuangan Nabi saw. meninggal sebelum masuk Islam, oleh Nabi Muhammad saw. harta warisannya hanya dibagikan kepada anak-anaknya yang masih kafir, yaitu 'Uqail dan Thalib. Sementara anak-anaknya yang telah masuk Islam, yaitu Ali dan Ja'far, oleh beliau tidak diberi bagian.<sup>155</sup>

Dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 171 huruf b dan c yang menyatakan sebagai berikut: KHI Pasal 171 huruf b: Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan.

KHI Pasal 171 huruf c: Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.

### **C. Penutup**

Kemunculan buku fiqh Lintas Agama menimbulkan pro dan kontra di tengah-tengah masyarakat. nurcholis madjid sebagai salah seorang pioneer dalam mengenalkan dan mengembangkan teologi inklusif pluralis di Indonesia. Konsep teologi ini dalam perkembangannya telah memberikan perubahan fiqh Indonesia, khususnya fiqh yang bersinggungan dengan persoalan antara umat Islam dengan non-Muslim.

Persoalan fiqh yang dibahas dalam buku FLA tersebut seperti mengucapkan salam kepada non muslim, mengucapkan selamat natal, masuk ke mesjid, perkawinan beda agama dan kewarisan beda agama. Dalam persoalan ini oleh nurcholis madjid dkk diberi sentuhan Indonesia dengan mengacu kepada paradigma teologis yang dibangunnya. Apa yang selama ini dipahami oleh umat Islam sebagai larangan menjadi boleh menurut mereka. Jenis atau metode tafsir yang mereka gunakan adalah metode kontekstual yang mengedepankan realitas atau konteks daripada redaksi ayat atau hadis.

---

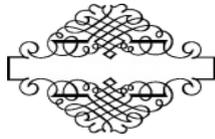
<sup>155</sup> Ahmad Rofiq, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001), h.36.





**BAB III**  
**FIKIH KONTEMPORER**  
**DALAM KAJIAN**  
**PROBLEMATIKA**





## ANALISIS HUKUM ISLAM TERHADAP PROSES KLONING (BAYI TABUNG)

Maysarah

### A. Pendahuluan.

Perkembangan jaman dan kemajuan bidang teknologi belakangan ini sangat pesat, banyak penemuan baru tentang biologi molekuler, diantaranya yaitu sistem kloning. Metode yang di gunakan dalam cloning (bayi tabung) ada dua macam yaitu melalui proses *fertilisasi in vitro* (pembuahan luar tubuh) yang menggunakan sperma dan *fertilisasi in vitro* menggunakan sel somatik sebagai sumber gen.

Teknologi kloning (bayi tabung) tersebut merupakan hasil terapan sains modern yang pada prinsipnya bersifat netral sebagai bentuk kemajuan ilmu kedokteran dan biologi. Sehingga meskipun memiliki daya guna tinggi, namun juga sangat rentan terhadap penyalahgunaan dan kesalahan etika bila dilakukan oleh orang yang tidak beragama, beriman dan beretika, sehingga sangat potensial berdampak negatif dan fatal.

Ulama dan beberapa tokoh mremberikan beberapa pendapat tentang proses kloning pada manusia, diantaranya: Syekh Muhammad Husain Fadlullah, pemimpin umat Islam di Libanon memberikan fatwa bahwa kloning pada manusia halal hukumnya. Sebab cloning (bayi tabung) tidak berarti campur tangan manusia terhadap penciptaan Allah SWT. Dengan kloning itu tidak serta merta manusia mengganti kedudukan Tuhan. Sedangkan kloning itu adalah tanda-tanda keagungan Tuhan yang hendak diperlihatkan kepada manusia serta dengan terbitnya Keputusan Fatwa Musyawarah Nasional VI Majelis

Ulama Indonesia Nomor: 3/Munas VI/MUI/2000. Untuk penjelasan lebih detailnya penulis akan coba uraikan dalam bagian berikut.

## **B. Proses Kloning pada Manusia dan Pandangan Hukum Islam**

Ajaran Islam mengajarkan kita untuk tidak boleh berputus asa dan menganjurkan untuk senantiasa berikhtiar (berusaha) dalam menggapai karunia Allah SWT. Demikian yang tertuang dalam tujuan dibuatnya syari'at Islam (*maqashid asy-syari'ah*) diantaranya adalah *hifdz an-nasl* (menjaga keturunan) bagi kelangsungan dan kesinambungan generasi umat manusia.<sup>1</sup>

Adanya kemajuan bidang teknologi belakangan ini memang berkembang sangat pesat, banyak penemuan baru tentang biologi molekuler, diantaranya yaitu sistem kloning. Metode yang di gunakan dalam cloning (bayi tabung) ada dua macam yaitu melalui proses *fertilisasi in vitro* (pembuahan luar tubuh) yang menggunakan sperma dan *fertilisasi in vitro* menggunakan sel somatik sebagai sumber gen.

Pada metode pertama, langkah awal yang dilakukan adalah *fertilization in vitro*, setelah embrio terbentuk dan berkembang mencapai empat sampai delapan sel, kemudian dilakukan *splitting* (pemotongan dengan cara mikro manipulasi) menjadi dua atau empat bagian. Bagian embrio ini dapat ditumbuhkan dalam inkubator hingga tumbuh menjadi embrio yang normal dan memiliki genetik yang sama. Setelah mencapai fase blastosis embrio tersebut ditransfer kembali kedalam rahim ibu sampai umur sembilan bulan.<sup>2</sup>

Sedang pada metode kedua, *fertilization* tidak dilakukan dengan menggunakan sperma, melainkan hanya sebuah sel telur yang terfertilisasi semu yang dilakukan pronukleusnya, kemudian diambil inti sel somatik dan dikembangkan melalui kejutan listrik atau cairan kimia. Mula-mula nukleus (inti) sel telur yang mengandung DNA diambil dari sel telur wanita, sehingga sel telur tersebut dalam keadaan kosong tanpa nucleus. Kemudian sel telur yang kosong tersebut ditanami inti sel somatik dari orang yang akan diklon. Inti sel somatik difusikan (digabungkan) dengan sel telur wanita yang telah dihilangkan intinya

---

<sup>1</sup> Ahmad Al-Mursi Husain Jauhar, *Maqashid Syari'ah*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2009, h. 16.

<sup>2</sup> Yushinta Fujaya, dkk, *Teknologi Reproduksi*, Bogor: Mimeo, 2001, h. 4

dengan cara memberikan kejutan listrik lemah, sehingga sel donor yang ditanam itulah satu-satunya penyedia gen yang ada.

Kejutan listrik tersebut selain menghasilkan fungsi juga merangsang inti sel untuk membelah jadi dua, empat dan seterusnya. Embrio peleburan tersebut ditanam dalam rahim wanita pengganti (*surrogate mother*). Dalam tubuh wanita tersebut embrio akan terus berkembang dan pada saatnya nanti akan lahir anak baru melalui proses alami yang sepenuhnya merupakan duplikat orang yang mendonorkan sel. Keistimewaan dalam proses kloning (bayi tabung) ini ialah bahwa setiap sel dalam sel tubuh manusia (sel apapun yang ada dalam tubuh manusia, justru bukan dari sel kelamin/seks) berpotensi untuk berkembang menjadi organisme baru yang komplit. Sel kulit, sel pusing, misalnya, atau sel dari organ tubuh lain. Sesungguhnya mengandung sel atau struktur kromosom yang lengkap apabila kondisi memungkinkan akan dapat tumbuh berkembang menjadi organisme atau makhluk hidup yang baru dan utuh. Dengan intervensi manusia, yakni dengan cara ditiadakannya sel untuk mendapatkan nutrisi dan protein, sel menjadi tertidur. Perkembangannya menjadi aktif kembali manakala sel ditanam dalam sel telur dan memperoleh nutrisi yang memungkinkan perkembangannya ke arah wujud, yang mula-mula berbentuk embrionik dan seterusnya berubah menjadi makhluk baru yang utuh.<sup>3</sup>

Adapun tahapan-tahapan dalam mengkloning (bayi tabung) manusia yaitu:

1. Sebuah sel diambil dari pria atau wanita donor, kemudian mengambil sel telur ibu yang subur;
2. Nukleus diambil, sel telur dipisahkan dari kode genetiknya, kemudian DNA diambil dari nukleus;
3. Nukleus sel donor digabung dengan sel telur, kemudian sel telur di beri kode genetik donor;
4. Sel dikembangkan di laboratorium sampai menjadi embriol;
5. Embrio ditanam di uterus ibu atau ibu pengganti;
6. Janin menjadi salinan genetik yang persis dari sel donor.

---

<sup>3</sup> Soetandyo Wignjosoebroto, *Kloning: Kemungkinan Teknis dan Implikasi Permasalahan Sosial Etisnya*, Surabaya: Mimoe, 1997, h. 2

Teknologi kloning (bayi tabung) tersebut merupakan hasil terapan sains modern yang pada prinsipnya bersifat netral sebagai bentuk kemajuan ilmu kedokteran dan biologi. Sehingga meskipun memiliki daya guna tinggi, namun juga sangat rentan terhadap penyalahgunaan dan kesalahan etika bila dilakukan oleh orang yang tidak beragama, beriman dan beretika, sehingga sangat potensial berdampak negatif dan fatal. Oleh karena itu kaidah dan ketentuan syari'ah merupakan pemandu etika dalam penggunaan teknologi ini, sebab penggunaan dan penerapan teknologi belum tentu sesuai menurut agama, etika dan hukum yang berlaku di masyarakat. Dengan metode *istihsan bil maslahah* (meninggalkan penerapan nash dan kaidah umum mengakibatkan tidak tercapainya *mashlahah*), Seperti halnya bayi tabung, kloning merupakan rekayasa reproduksi aseksual untuk mendapatkan keturunan, bedanya kloning tidak menggunakan sperma melainkan sel *somatik*. Di dalam suatu wadah yang mempunyai kondisi mirip dengan kondisi alami rahim sel sperma suami ditemukan dengan sel telur (bayi tabung) begitu juga sel somatik ditransfer ke dalam *enucleated oocyte* (kloning reproduktif/ bayi tabung). Hasilnya berupa *embrio* diletakkan pada tempatnya yang alami, yakni rahim sang isteri.

Dalam hal ini prosedur kloning(bayi tabung) dilakukan tidak pada mestinya melalui seksual, akan tetapi aseksual mengenai reproduksi atau organisme yang tidak melibatkan: melonis, produksi gamet, *fertilisasi* (yang merupakan peleburan *genomataunekleus*). Dilihat dari segi etika, proses kloning(bayi tabung) mencederai etika moral manusia, penggunaan inovasi teknologi kedokteran ini tidak pada tempatnya dan kurang memahami konsekuensi etis, social yang ditimbulkan.

Masalah Penciptaan manusia sebenarnya telah dijelaskan sedemikian rupa dalam Al-Qur'an, hal tersebut guna untuk memberi petunjuk kepada makhluk tentang betapa besar kekuasaan Allah atas penciptaannya, salah satunya dalam firman Allah dalam QS. Al-Mu'minun 23:12-14.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ  
خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا  
الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan Dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik.<sup>4</sup>

Ayat tersebut menggunakan kata *khalaqna al-insana* (kemudian Kami menciptakan manusia), kata ganti dalam bentuk *plural*, tidak dikatakan *khalaqtukum* (kemudian Aku menciptakan). Dalam kaidah tafsir, sering ditemukan jika Allah Swt menggunakan kata ganti *plural* untuk dirinya Yang Maha Esa maka biasanya mengisyaratkan adanya keterlibatan pihak lain selain dirinya dalam proses terwujudnya suatu kejadian atau ciptaan.

Jika dilihat dari kejadian manusia yang diciptakan dari *nutfah* yakni cairan yang jernih, bukan hanya bermakna air mani, karena akar katanya menunjukkan arti mengalir, dan setetes kecil. Namun, sebagian besar ulama tafsir mengartikan *nutfah* sebagai air mani. Ibn Katsir dan Fakhrurrazi yang mengartikan *nutfah* itu salah dengan makna lain. Namun tidak bagi orang yang menerjemahkan *nutfah* itu dengan makna air mani karena diambil dari Q.S. al-Qiyamah 75: 37.

أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِّنْ مَّيِّ يَمِينٍ

"Bukankah dia dahulu setetes air dari mani yang ditumpahkan (kedalam rahim)."<sup>5</sup>

Ayat di atas dapat difahami bahwa *nutfah* itu merupakan bagian dari saripati mani, yang di lain ayat disebutkan sebagai air yang lemah. Bila arti setetes cairan yang diambil dalam konteks ini maka cara kloning pun melewati fase setetes cair. Sel *somatik* merupakan inti dari sebuah sel dari bagian tubuh manusia, oleh karena itu sel *somatik* dapat disamakan dengan *nutfah*.

<sup>4</sup> Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2010), h. 476.

<sup>5</sup> Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 855.

Sel *somatik* dari suami ditransfer ke dalam sel telur yang diambil dari isterinya. Hal ini tidak menyalahi Q.S Al-Insan 76: 2.

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾

*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu Kami jadikan Dia mendengar dan melihat.*

Ayat ini menyatakan bahwasanya manusia terbentuk dari setetes air yang bercampur (*nutfah amsyaj*). *Nutfah* dari suami berupa sel *somatik*, sedangkan dari istri berupa *enucleated oocyte*. Pencampuran dilakukan dalam sebuah cawan, setelah *embrio* yang berbentuk *blastosit* berumur sekitar 6 hari diimplankan ke rahim istri sampai pada proses melahirkan.

Dilihat dari segi teknis dan dampak hukum yang ditimbulkannya, kloning reproduktif dapat disamakan dengan bayi tabung. Jika batas-batas diperkenalkannya bayi tabung, seperti asal pemilik ovum, sperma, dan Rahim terpenuhi, tanpa melibatkan pihak ketiga (donor atau sewa rahim), dan dilaksanakan ketika suami-isteri tersebut masih terikat pernikahan maka hukum kloning (bayi tabung) reproduktif sama dengannya. Sedangkan tercegahnya hukum-hukum syara' juga terjadi karena mereka dalam ikatan yang sah. Kloning(bayi tabung) manusia memang mengandung beberapa resiko kematian dan gangguan pasca kelahiran. Tetapi karena hajat yang berupa keturunan (*hifzan nasab*), maka kloning (bayi tabung) tersebut diperbolehkan.

Ada beberapa pendapat tentang proses kloning pada manusia, diantaranya: Syekh Muhammad Husain Fadlullah, pemimpin umat Islam di Libanon memberikan fatwa bahwa kloning pada manusia halal hukumnya. Sebab kloning(bayi tabung) tidak berarti campur tangan manusia terhadap penciptaan Allah SWT. Dengan kloning itu tidak serta merta manusia mengganti kedudukan Tuhan. Sedangkan kloning itu adalah tanda-tanda keagungan Tuhan yang hendak diperlihatkan kepada manusia<sup>6</sup> Dan dengan Keputusan Fatwa Musyawarah Nasional

<sup>6</sup> Azis Mustofa, Imam Musbikin, *Kloning Manusia Abad XXI*, Yogyakarta: Forum Studi Himanda,2001, hlm.178.

VI Majelis Ulama Indonesia Nomor: 3/Munas VI/MUI/2000<sup>7</sup> yang berisi:

- a. Kloning(bayi tabung) tidak sama dengan penciptaan manusia dan sedikitpun tidak berarti penciptaan melainkan hanya sekedar penggandaan.
- b. Secara umum, kloning(bayi tabung) terhadap tumbuh-tumbuhan dan hewan akan membawa manfaat dan kemaslahatan pada umat manusia.
- c. Kloning (bayi tabung) terhadap manusia dapat membawa manfaat antara lain, rekayasa genetik lebih efisien dan manusia tidak perlu khawatir akan kekurangan organ tubuh pengganti (jika memerlukan) yang biasa diperoleh melalui donor dengan kloning (bayi tabung) ia tidak akan lagi merasa kekurangan ginjal, hati, jantung, darah dan sebagainya karena ia bisa mendapatkannya dari manusia hasil teknologi kloning(bayi tabung).

Dalam hal ini penulis berpendapat bahwa Penciptaan keturunan tidak lewat hubungan tubuh suami istri itu adalah sesuatu yang baru, maka dalam proses cloning (bayi tabung) karena waktu itu belum dikenal oleh syari'at karena ini kemajuan ilmu teknologi maka penulis anggap Penciptaan keturunan melalui proses cloning (bayi tabung) adalah sesuatu yang diperbolehkan.

### **C. Analisis Hukum Islam Terhadap Status Nasab Anak Hasil Kloning**

Anak merupakan cikal bakal lahirnya suatu generasi baru yang merupakan penerus cita-cita perjuangan bangsa dan sumber daya manusia bagi pembangunan suatu negara. Anak adalah aset bangsa. Masa depan bangsa dan Negara dimasa yang akan datang berada di tangan anak sekarang. Semakin baik kepribadian anak sekarang maka semakin baik pula kehidupan masa depan bangsa. Begitu pula sebaliknya, apabila kepribadian anak tersebut buruk maka akan bobrok pula kehidupan bangsa yang akan datang.

Maka dari itu status nasab seorang anak sangat penting karena pemeliharaan nasab adalah salah satu tujuan hukum Islam. Selanjutnya terkait dengan persoalan nasab anak dalam hukum Islam disyari'atkanlah nikah sebagai cara yang dipandang sah untuk menjaga dan memelihara

---

<sup>7</sup> Departemen Agama Republik Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: 2003, hlm. 345.

kemurnian nasab. Sebab hukum Islam akan selalu terkait dengan struktur keluarga yang berkaitan dengan kewarisan, perwalian dll.

Sejak tahun 1980-an telah banyak dibicarakan dikalangan umat islam masalah inseminasi buatan, baik di tingkat nasional maupun tingkat internasional. Apabila dilakukan dengan menggunakan sperma dan ovum suami istri dan tidak ditransfer embrionya ke dalam rahim wanita lain termasuk istrinya yang lain (bagi suami yang berpoligami), maka islam membenarkan, baik dengan cara mengambil sperma suami, kemudian disuntikkan ke dalam vagina atau uterus istri, maupun dengan *fertilisasi in vitro*, kemudian buahnya (*fertilized ovum*) ditanam di dalam rahim istri. Dengan catatan, kondisi suami istri yang bersangkutan benar-benar memerlukan cara inseminasi buatan untuk memperoleh anak, karena dengan cara pembuahan alami, suami istri tidak berhasil memperoleh anak<sup>8</sup> Sebaliknya, kalau inseminasi buatan itu dilakukan dengan bantuan donor sperma dan atau ovum, maka diharamkan, dan hukumnya sama dengan zina (prostitusi). Sebagai akibat hukumnya, anak hasil inseminasi tersebut tidak sah dan nasabnya hanya berhubungan dengan ibu yang melahirkannya.<sup>9</sup>

Dalam hukum Islam, para ulama sepakat mengatakan bahwa nasab seseorang kepada ibunya terjadi dengan sebab kehamilan sebagai akibat hubungan seksual yang dilakukannya dengan seorang lelaki, baik hubungan itu dilakukan berdasarkan akad nikah yang sah maupun melalui hubungan gelap dan perzinaan.<sup>10</sup>

Di Indonesia, hukum dan perundangan mengenai teknik reproduksi buatan diatur dalam:

1. UU Kesehatan no.23 tahun 1992, pasal 16 menyebutkan antara lain:
  - a. Kehamilan diluar cara alami dapat dilakukan sebagai upaya terakhir untuk membantu suami-istri mendapatkan keturunan.
  - b. Upaya kehamilan diluar cara alami sebagaimana dimaksud pada ayat (1) hanya dapat dilakukan oleh pasangan suami istri yang sah dengan ketentuan:

---

<sup>8</sup> Masyfuk Zuhaidi, *Masail Fiqiyah: Kapita Selekta Hukum Islam*, (Jakarta: Haji Masagung, 1994), Ed. Cet.7, h. 21.

<sup>9</sup> Mahmud Syaltut, *Al-Fatawa*, (Cairo: Darul Qalam, t.th), h. 326-328.

<sup>10</sup> Irfan Nurul, *Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2013), h. 61.

- 1) Hasil pembuahan sperma dan ovum dari suami-istri yang bersangkutan, ditanam dalam rahim istri, dari mana ovum itu berasal.
  - 2) Dilakukan oleh ahli kesehatan yang memiliki keahlian dan wewenang untuk itu
  - 3) Pada sarana kesehatan tertentu.
- c. Ketentuan mengenai persyaratan penyelenggaraan kehamilan diluar cara alami sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dan (2) ditetapkan dengan peraturan pemerintah.
2. Keputusan menteri kesehatan no. 72/menkes/per/11/1999 tentang penyelenggaraan teknologi reproduksi buatan, yang berisikan: ketentuan umum, perizinan, pembinaan, dan pengawasan, ketentuan peralihan dan ketentuan penutup.

Selanjutnya keputusan menteri kesehatan RI tersebut dibuat pedoman pelayanan bayi tabung di rumah sakit, oleh direktorat rumah sakit khusus dan swasta, Depkes RI, yang menyatakan bahwa:

- a. Pelayanan teknik reproduksi buatan hanya dapat dilakukan dengan sel sperma dan sel telur pasangan suami istri yang bersangkutan.
- b. Pelayanan reproduksi buatan merupakan bagian dari pelayanan *infertilitas*, sehingga kerangka pelayanan merupakan bagian dari pengelolaan pelayanan *infertilitas* secara keseluruhan.
- c. Embrio di pindahkan ke rahim istri dalam satu waktu tidak lebih dari 3, boleh dipindahkan 4 embrio alam keadaan:
  - 1) Dilarang melakukan surogasi dalam bentuk apapun.
  - 2) Dilarang melakukan jual beli spermatozoa, ovum, atau embrio.
  - 3) Dilarang menghasilkan embrio manusia semata-mata untuk penelitian terhadap atau sejenisnya terhadap embrio manusia kecuali tujuannya telah dirumuskan dengan jelas.
  - 4) Dilarang melakukan penelitian dengan atau pada embrio manusia dengan usia lebih dari 14 hari setelah fertilisasi
  - 5) Sel telur yang telah dibuahi oleh spermatozoa manusia tidak boleh dibiarkan *in vitro* lebih dari 14 hari (tidak termasuk waktu simpan beku)
  - 6) Dilarang melakukan penelitian atau eksperimen terhadap atau menggunakan *ovarium*, *spermatozoa* atau embrio tanpa seijin dari pemilik *ovarium* atau *spermatozoa*.

Upaya inseminasi buatan dan bayi tabung dibolehkan dalam Islam, manakala perpaduan sperma dengan ovum itu bersumber dari suami istri yang sah (inseminasi homolog). Dan yang dilarang adalah manakala sperma dan ovum dari orang lain (inseminasi heterolog).<sup>11</sup> Inseminasi homolog dan bayi tabung tidak melanggar ketentuan agama, kecuali hanya menempuh jalan keluar untuk memenuhi kebutuhan memperoleh keturunan, tanpa dengan melalui prosedur senggama, arena tidak dapat membuahi dan dibuahi. Karena itu kebolehnya ada karena faktor darurat yang diberi dispensasi oleh agama.<sup>12</sup>

Dalam proses kloning (bayi tabung) penulis meng*qiyaskan* hukumnya dengan inseminasi buatan dan bayi tabung karena sama-sama proses penciptaan keturunan melalui proses aseksual. Adapun status nasab anak hasil kloning (bayi tabung) itu tergantung pada prosesnya:

1. Proses kloning (bayi tabung) yang dilakukan oleh pasangan suami istri yang terikat perkawinan yang sah dan menggunakan sel somatik dari suami dan setelah menjadi embrio di tanam dalam rahim sang istri. Dalam tubuh istri embrio akan terus berkembang dan pada saatnya nanti akan lahir anak baru melalui proses alami yang sepenuhnya merupakan duplikat sel suami. Maka anak yang lahir hukumnya adalah anak sah. Sebagaimana ketentuan pasal 42 UU No.1 tahun 1974 tentang perkawinan, "keturunan yang sah didasarkan atas adanya perkawinan yang sah". Lebih lanjut KHI dalam pasal 99 mengatakan, anak sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau akibat perkawinan yang sah. Dari kedua pasal tersebut, penulis menyimpulkan bahwa anak sah adalah anak yang dilahirkan di dalam perkawinan yang sah atau akibat dari perkawinan yang sah.
2. Pelaksanaan kloning (bayi tabung) dengan tidak menggunakan sel somatik dari pasangan suami istri yang terikat dalam perkawinan yang sah dapat di*qiyaskan* kepada perbuatan zina karena adanya persamaan *illat* yaitu sama-sama dilakukan diluar ikatan perkawinan yang sah.

Metode yang digunakan adalah *qiyas al-adna*, yaitu *qiyas* dimana „*illat* yang terdapat pada *furu'* (cabang) lebih rendah

---

<sup>11</sup> Mahyudin Haji, *Masailul Fiqhiyah; Berbagai Kasus yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), h. 12-13.

<sup>12</sup> *Ibid.*

bobotnya dibandingkan dengan *'illat* yang terdapat dalam *ashal* (pokok). Adapun rukun-rukun *qiyas* yang harus terpenuhi adalah sebagai berikut:

- 1) Asal, yaitu dasar; titik tolak dimana suatu masalah itu dapat disamakan (*musyabbahbih*). Dalam kasus ini yang menjadi asal adalah zina.
  - 2) *Furu'* suatu masalah yang akan diqiyaskan disamakan dengan asal tadi disebut *musyabbah*, dalam kasus ini yang menjadi *furu'* ialah proses cloning yang tidak menggunakan sel somatik dari pasangan suami istri yang sah.
  - 3) *Illat*, suatu sebab yang menjadikan adanya hukum sesuatu dengan persamaan sebab inilah baru dapat diqiyaskan masalah yang kedua (*furu'*) kepada masalah yang pertama (asal) karena adanya suatu sebab yang dapat dikompromikan antara asal dan *furu'*. Dalam kasus ini yang menjadi *illat* ialah dilakukan diluar hubungan perkawinan.
  - 4) Hukum, yaitu ketentuan yang ditetapkan pada *furu'* bila sudah ada ketetapan hukumnya pada asal, disebut buahnya. Yang menjadi hukum dalam kasus ini adalah haram.
3. Jika kloning (bayi tabung) ini sel somatik dari seorang wanita lalu dikandung dan dilahirkannya sendiri maka nasabnya ikut ibu yang melahirkan sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat Al-Mujadilah 58:2:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّن نَسَأْتُهُمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا الْآلُ  
وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ

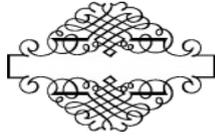
“Orang-orang yang menziharisterinya diantara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka, “Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka” dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta, dan sesungguhnya Allah maha pemaaf lagi maha pengampun.”<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Yayasan Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, cet, ke 6, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2010), h. 542.

#### **D. Penutup**

Berangkat dari uraian diatas penulis memahami bahwa Proses kloning (bayi tabung) pada manusia menurut pandangan hukum Islam diperbolehkan manakala proses dilakukan oleh pasangan suami istri yang terikat perkawinan yang sah, kloning mempunyai beberapa manfaat diantaranya, rekayasa genetik lebih efisien dan manusia tidak perlu khawatir akan kekurangan organ tubuh pengganti (jika memerlukan). Penciptaan keturunan tidak lewat hubungan tubuh suami istri itu adalah sesuatu yang baru, maka penciptaan keturunan melalui proses kloning (bayi tabung) diperbolehkan karena ini merupakan kemajuan ilmu teknologi yang diserahkan kepada manusia;

Status nasab anak hasil kloning menurut hukum Islam ini tergantung pada proses dan sel somatik yang di gunakan. Jika sel dari pasangan suami istri yang terikat perkawinan yang sah maka anak hasil kloning disebut anak sah. Sedangkan tercegahnya hukum-hukum syara' juga terjadi karena mereka dalam ikatan perkawinan yang sah. Akan tetapi jika proses kloning (bayi tabung) dilakukan oleh bukan suami istri maka anaknya disebut anak zina karena prosesnya sama-sama diluar pernikahan yang sah. Apabila sel dari seorang wanita dan diletakkan di rahim pemilik sel lalu dikandungnya dan dilahirkan, maka nasab anak tersebut ikut ibu yang melahirkannya. Sesuai dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surat Al-Mujadilah ayat 2.



## HUKUM TRANSPLANTASI JANTUNG YANG DIAMBIL DARI DONOR NON-MUSLIM

Asyura

### A. Pendahuluan

Umat Islam dikenal sebagai manusia yang terdepan pada masa dulu. Umat Islam dapat menyelesaikan semua masalahnya dengan baik dengan perlindungan kitab suci al-Qur'an dan sunnah nabi Muhammad saw. Senjata utama ini dipecahkan terhindar dari kekadaluarsaan zaman yang kian maju. Oleh karena itu kita sebagai umat Muhammad saw. yang meskipun berada dalam zaman yang berbeda bukanlah suatu alasan hingga menepiskan peninggalan mulianya tersebut. Dan sudah sepantasnya kita selalu mencerminkan segala perkara kita ke al-Qur'an dan sunnahnya. Baik itu masalah dunia maupun akhirat.

Manusia merupakan makhluk yang paling sempurna, namun kesempurnaan tersebut tidak harus manusia selalu sehat, terkadang manusia harus sakit, pada saat manusia sakit, ada organ manusia yang tidak berfungsi atau disebabkan kelelahan. Oleh karena itu pada saat sakit, manusia diharuskan beristirahat untuk memulihkan organ tubuhnya. Sudah menjadi jawaban sepanjang abad, jika kita sakit, maka berobat adalah jalan selanjutnya, atau pencegahan jalan sebelumnya. Setiap penyakit ada obatnya, demikianlah yang sering kita dengar. Jika penyakit tersebut tergolong mudah, maka dengan beristirahat akan sembuh. Tetapi jika penyakit tersebut tergolong penyakit yang parah karena salah satu organ tubuhnya tidak berfungsi seperti jantung tidak dapat lagi memompa darah, maka jalan penyembuhannya

adalah dengan menggantikan jantungnya dengan jantung orang lain yang masih bagus. Inilah yang disebut dengan transplantasi (pencangkokan).

Maka dalam perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Tehnologi dalam dunia kedokteran berkembang proses transpalasi dan bayi tabung (inseminasi). Transplantasi merupakan salah satu temuan teknologi kedokteran modern dengan metode kerja berupa pemindahan jaringan atau organ tubuh dari satu tempat ke tempat lainnya. Hal ini dapat dilakukan pada satu individu atau dua individu. Transplantasi dilakukan dengan tujuan pengobatan penyakit untuk :

1. Pengobatan serius, jika tidak dilakukan transplantasi maka akan berakibat pada kematian. Seperti transplantasi jantung, ginjal dan hati; serta
2. Pengobatan yang dilakukan untuk menghindari cacat fisik yang akan menimbulkan gangguan psikologi pada penderita, seperti transplantasi kornea mata, dan menambal bibir sumbing. Transplantasi jenis ini dilakukan bukan untuk menghindari kematian, tetapi sekedar pengobatan untuk menghindari cacat seumur hidup

## **B. Transplantasi**

### **1. Pengertian Transplantasi**

Kata transplantasi berasal dari bahasa Inggris *transplant* yang berarti *move (a body organ...) from one person or part of the body to another* atau memindahkan sebagian dari organ tubuh dari seseorang atau dari tubuh sendiri ke tempat yang lain<sup>14</sup>

Transplantasi adalah pemindahan suatu jaringan atau organ manusia tertentu dari tempat lain pada tubuhnya sendiri atau tubuh orang lain dengan persyaratan dan kondisi tertentu<sup>15</sup>

Adapun pengertian menurut ahli kedokteran, Transplantasi ialah pemindahan jaringan atau organ tubuh dari satu tempat ke tempat

---

<sup>14</sup> *Oxford Learner's Pocket Dictionary*, (Oxford: University Press, 1991), h. 442.

<sup>15</sup> Ratna Suprapti Samil, *Etika Kedokteran Indonesia, cet I*, (Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawiroharjo, 2001), h. 101.

yang lain.<sup>16</sup> Yang dimaksud dengan organ adalah kumpulan jaringan yang mempunyai fungsi yang berbeda sehingga merupakan satu kesatuan yang mempunyai fungsi tertentu, seperti jantung dan hati.

Sedangkan dalam *Kamus Kontemporer English Indonesian*, *transplantation* berarti, pemindahan, bentuk kata kerja dari kata *transplant* yang berarti, memindahkan bagian tubuh ke orang lain atau binatang.<sup>17</sup>

Transplantasi ialah pemindahan organ tubuh yang masih mempunyai daya hidup sehat untuk menggantikan organ tubuh yang tidak sehat dan tidak berfungsi lagi dengan baik. Pada saat ini juga ada upaya untuk memerlukan, walaupun orang itu tidak menjalani pengobatan seperti untuk orang yang buta. Maka hal ini khusus donor mata bagi yang buta.<sup>18</sup>

Transplantasi adalah penggantian organ atau jaringan tubuh yang fungsinya sudah tidak dapat dipertahankan lagi dengan organ atau jaringan sehat yang berasal dari orang lain atau tubuh sendiri.<sup>19</sup>

Transplantasi organ diatur dalam UU Nomor 23 Tahun 1992 tentang Kesehatan dan PP Nomor 18 Tahun 1981 tentang Bedah Mayat Klinis dan Bedah Mayat Anatomis Serta Transplantasi Alat dan atau Jaringan Tubuh Manusia.<sup>20</sup>

Sedangkan transplantasi dalam literatur Arab kontemporer dikenal dengan istilah *naql al-a'da'* atau juga disebut dengan *zar'u al-a'da'*. Kalau dalam literatur Arab klasik transplantasi disebut dengan istilah *al-wasl* (penyambungan).<sup>21</sup> Adapun pengertian transplantasi secara terperinci dalam literatur Arab klasik dan kontemporer

---

<sup>16</sup> H. Barid Ishom, *Dasar Pengertian Transplantasi*, (Ceramah dihadapan Sidang Majelis Tarjih Muhammadiyah, 1979), h. 8-9

<sup>17</sup> Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*, cet. ke-5 (Jakarta: Modern English press, 2102), h. 5

<sup>18</sup> Hasan, Ali, *Masail Fiqhiya Al-Haaditsah Pada Masalah Masalah Kontemporer Hukum Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2000), h. 121

<sup>19</sup> Ali Ghufroon Mukti dan Adi Heru Sutomo, *Abortus, Bayi Tabung, Euthanasia, Transplantasi Ginjal, dan Operasi Kelamin dalam Tinjauan Medis, Hukum, dan Agama Islam*, (Yogyakarta: Aditya Media), h. 37-38

<sup>20</sup> <http://binchoutan.files.wordpress.com/...../sekilas-tentang-donor-organ-dari-sudut-pandang-hukum-pidana7.pdf>, h. 1.

<sup>21</sup> Muhammad al-Sharbini, *Mughni al-Muhtaj*, vol. 1 (tt: Dar Ihya' al-Turath, tt), h.190

sama halnya dengan keterangan ilmu kedokteran di atas. Sedang transplantasi di Indonesia lebih dikenal dengan istilah pencangkokan.

## 2. Pembagian Transplantasi

Melihat dari pengertian di atas, Djamaluddin Miri membagi transplantasi itu pada dua bagian:<sup>22</sup> *Pertama*; Transplantasi jaringan seperti pencangkokan kornea mata, dan *Kedua*; Transplantasi organ seperti pencangkokan organ ginjal, jantung dan sebagainya.

Melihat dari hubungan genetik antara donor (pemberi jaringan atau organ yang ditransplantasikan) dari resipien (orang yang menerima pindahan jaringan atau organ), ada tiga macam pencangkokan:

- a. *Auto transplantasi*, yaitu transplantasi di mana donor resipiennya satu individu. Seperti seorang yang pipinya dioperasi, untuk memulihkan bentuk, diambilkan daging dari bagian badannya yang lain dalam badannya sendiri.
- b. *Homo transplantasi*, yakni di mana transplantasi itu donor dan resipiennya individu yang sama jenisnya, (jenis di sini bukan jenis kelamin, tetapi jenis manusia dengan manusia). Pada *homo transplantasi* ini bisa terjadi donor dan resipiennya dua individu yang masih hidup, bisa juga terjadi antara donor yang telah meninggal dunia yang disebut *cadaver donor*, sedang resipien masih hidup.
- c. *Hetero transplantasi* ialah yang donor dan resipiennya dua individu yang berlainan jenisnya, seperti transplantasi yang donornya adalah hewan sedangkan resipiennya manusia.

Pada *auto transplantasi* hampir selalu tidak pernah mendatangkan reaksi penolakan, sehingga jaringan atau organ yang ditransplantasikan hampir selalu dapat dipertahankan oleh resipien dalam jangka waktu yang cukup lama. Pada *homo transplantasi* dikenal tiga kemungkinan :

1. Apabila resipien dan donor adalah saudara kembar yang berasal dari satu telur, maka transplantasi hampir selalu tidak menyebabkan reaksi penolakan. Pada golongan ini hasil transplantasinya serupa dengan hasil transplantasi pada *auto transplantasi*.

---

<sup>22</sup> Miri, Djamaluddin. *Ahkamul Fuqaha "Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926 - 2004 M)"*. (Surabaya: Khalista, 2007), h.460

2. Apabila resipien dan donor adalah saudara kandung atau salah satunya adalah orang tuanya, maka reaksi penolakan pada golongan ini lebih besar daripada golongan pertama, tetapi masih lebih kecil daripada golongan ketiga.
3. Apabila resipien dan donor adalah dua orang yang tidak ada hubungan saudara, maka kemungkinan besar transplantasi selalu menyebabkan reaksi penolakan.

Tipe ini merupakan transplantasi dari hewan kepada manusia atau antara hewan satu dengan hewan lain dari spesies yang berbeda. Ada dua komponen penting yang mendasari tindakan transplantasi, yaitu<sup>23</sup>

1. Eksplantasi, adalah mengambil jaringan atau organ manusia yang masih hidup atau sudah meninggal.
2. Implantasi, adalah usaha menempatkan jaringan atau organ tubuh tersebut kepada bagian tubuh sendiri atau tubuh orang lain.

Selain itu ada dua komponen penting yang menunjang keberhasilan tindakan transplantasi, yaitu<sup>24</sup>:

1. Adaptasi donasi, adalah usaha dan kemampuan menyesuaikan diri orang hidup yang diambil jaringan atau organ tubuhnya, secara biologis dan psikis, untuk hidup dengan kekurangan jaringan atau organ;
2. Adaptasi resipien, adalah usaha dan kemampuan diri dari penerima jaringan atau organ tubuh baru sehingga tubuhnya dapat menerima atau menolak jaringan atau organ tubuh tersebut, untuk berfungsi baik, mengganti yang sudah tidak dapat berfungsi lagi.

Pada waktu sekarang homotransplantasi paling sering dikerjakan dalam klinik, terlebih-lebih menggunakan donor mayat (*cadaver*), karena:

1. Kebutuhan organ dengan mudah dapat dicukupi, karena donor tidak sulit dicari.
2. Dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang sangat pesat, terutama dalam bidang imunologi, maka reaksi penolakan dapat ditekan seminimal mungkin<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Hartono, *Transplantasi Organ Tubuh Mayat (studi komparatif Undang-Undang no. 23 tahun 1992 PP no. 18 tahun 1981 dan Hukum Islam)*, h. 23.

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 23.

<sup>25</sup> Keputusan Mukhtar Tarjih Muhammadiyah ke-21 di Klaten. 1980. *Bayi Tabung dan Pencangkokan dalam Sorotan Hukum Islam* (Yogyakarta: Persatuan, 1980), h. 8

### 3. Tujuan Transplantasi

Transplantasi organ atau jaringan tubuh hanya dapat dilakukan untuk tujuan kemanusiaan saja. Transplantasi organ, jaringan dan sel tubuh merupakan usaha mulia dalam upaya menyehatkan dan menyejahterakan manusia. Transplantasi organ dan atau jaringan tubuh manusia merupakan tindakan medik yang sangat bermanfaat bagi pasien dengan gangguan fungsi organ tubuh yang berat. Ini adalah terapi pengganti (alternatif) yang merupakan upaya terbaik untuk menolong pasien dengan kegagalan organnya, karena hasilnya lebih memuaskan dibandingkan dengan terapi konservatif.

Transplantasi sebagai upaya untuk melepaskan manusia dari penderitaan yang secara biologis mengalami keabnormalan, atau menderita suatu penyakit yang mengakibatkan rusaknya fungsi suatu organ, jaringan, atau sel, pada dasarnya bertujuan:

- a. Kesembuhan dari suatu penyakit, misalnya kebutuhan, rusaknya jantung, ginjal dan sebagainya.
- b. Pemulihan kembali fungsi atau organ, jaringan atau sel yang telah rusak atau mengalami kelainan tapi sama sekali tidak terjadi kesakitan biologis misalnya bibir sumbing<sup>26</sup>

Transplantasi merupakan salah satu temuan teknologi kedokteran modern dengan metode kerja berupa pemindahan jaringan atau organ tubuh dari satu tempat ke tempat lainnya. Hal ini dapat dilakukan pada satu individu atau dua individu. Transplantasi dilakukan dengan tujuan pengobatan penyakit sebagai berikut :

- a. Pengobatan serius, jika tidak dilakukan transplantasi maka akan berakibat pada kematian. Seperti transplantasi jantung, ginjal dan hati.
- b. Pengobatan yang dilakukan untuk menghindari cacat fisik yang akan menimbulkan gangguan psikologi pada penderita, seperti transplantasi kornea mata, dan menambal bibir sumbing. Transplantasi jenis ini dilakukan bukan untuk menghindari kematian, tetapi sekedar pengobatan untuk menghindari cacat seumur hidup.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> H. Chuzaimah dan HA. Hafiz Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: PT Pustaka, 1995), h. 69.

<sup>27</sup> Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer*, (Jakarta: Persada Press, 2007), h. 180

#### 4. Pengertian Jantung

Jantung adalah organ utama sirkulasi darah; karena dialah yang memompa darah dari ventrikel kiri melalui arteri, arteriola dan kapiler, lalu kembali ke atrium kanan melalui vena yang disebut peredaran darah besar atau sirkulasi sistematik. Dan aliran dari ventrikel kanan melalui paru-paru, ke atrium kiri yang disebut peredaran darah kecil atau sirkulasi pulmonal. Maka apabila terjadi kelainan-kelainan jantung dapat mengganggu sirkulasi darah yang mengakibatkan maut<sup>28</sup>

Dapat di simpulkan pengertian Transplantasi Jantung adalah mengganti jantung seseorang dengan jantung orang lain. Atau bedah cangkok jantung yang menderita penyakit jantung serius dan tidak dapat di atasi dengan obat-obatan dan pembedahan lainnya dengan jantung yang baru. Prosedur yang paling umum adalah mengambil jantung dari donor organ yang telah meninggal dan diimplan ke pasien untuk mempertahankan kelangsungan hidup.

### C. Transplantasi Jantung Orang Kafir ke Dalam Tubuh ummat Islam

#### 1. Landasan Hukum Islam

Hukum Islam adalah hukum yang dibangun berdasarkan pemahaman manusia atas nash Al-Qur'an maupun As-Sunnah untuk mengatur kehidupan manusia yang berlaku secara universal-relevan pada setiap waktu dan tempat manusia<sup>29</sup>

##### a. Al-Qur'an

Dalil-dalil syar'i yang dapat menjadi landasan hukum transplantasi organ tubuh salah satunya jantung, firman Allah:

1) Q.S. Al Baqarah:195 ;

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

الْمُحْسِنِينَ

<sup>28</sup> Mahjuddin. "MASAILUL FIQHIYAH berbagai kasus yang dihadapi 'hukum Islam' masa kini". (Jakarta: Kalam Mulia. 2003) h 122

<sup>29</sup> Prof. Dr. Said Agil Husin Al-Munawar, *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, (Jakarta: Penamadani, 2004), h. 6.

“dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.”

2) Q.S. Al Maidah : 32

..... وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۗ..... ﴿٣٢﴾

“Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.”

3) Q.S. Al-Baqarah: 178

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۗ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ  
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ  
ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih.”

4) Q.S. An Nur : 33

..... وَءَاتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَكُم ۗ..... ﴿٣٣﴾

“...dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu...”

## b. Hadits

ولقوله صلي الله عليه و سلم : كَسْرُ عَظْمِ الْمَيْثِ كَكَسْرِ عَظْمِ الْحَيِّ (رواه احمد في المسند وابوداودابن ماجه). وعن عائشة كسر عظم الميث ككسر عظم الحي في الاثم (رواه ابن ماجه عن ام سلمة) .

*“Mematahkan tulang mayit itu seperti mematahkan tulang orang yang hidup.”(Hadits riwayat Ahmad dan Abu Dawud, Ibnu Majah dari Aisyah).*

تَدَاوُّوْا عِبَادَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ لَهْرَمٍ

*“Berobatlah kamu hai hamba-hamba Allah, karena sesungguhnya, Allah tidak meletakkan suatu penyakit, kecuali Dia juga meletakkan obat penyembuhannya, selain penyakit yang satu, yaitu penyakit tua.”(Hadits riwayat Ahmad bin Hambal, At Tirmidzi, Abu Daud, An Nasa’i, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan Al Hakim dari Usamah bin Syarik)*

### c. Kaidah hukum Islam

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارًا (Bahaya itu dilenyapkan atau dihilangkan ) dan  
الضَّرْرُ يُزَالُ (Tidak diperbolehkan menghilangkan dharar(bahaya) dengan menimbulkan dharar(bahaya) pula

## D. Pendapat Ulama Tentang Transplantasi Jantung

Para ulama fiqh (pakar hukum Islam) klasik sepakat bahwa menyambung organ tubuh manusia dengan organ manusia boleh selama organ lainnya tidak didapatkan. Sedangkan pakar hukum Islam kontemporer berbeda pendapat akan boleh dan tidaknya transplantasi organ tubuh manusia. Berikut ini pernyataan para pakar hukum Islam klasik dan kontemporer:

### 1. Ulama yang membolehkan transplantasi Jantung

Imam al-Nawawi (w. abad VI) dalam karyanya Minhaj al-Talibin mengatakan<sup>30</sup>

وَلَوْ وَصَلَ عَظْمُهُ بِنَجِسٍ لَفَقِدَ الطَّاهِرَ فَمَعْدُورٌ وَإِلَّا وَجَبَ نَزْعُهُ إِنْ لَمْ يَخْفَ ضَرَرًا ظَاهِرًا قَلِيلًا وَإِنْ خَافَ، فَإِنْ مَاتَ لَمْ يَنْزَعْ عَلَى الصَّحِيحِ.

*“Jika seseorang menyambung tulangnya dengan barang yang najis karena tidak ada barang yang suci maka hukumnya udhur (tidak apa-apa). Namun, apabila ada barang yang suci kemudian disambung dengan barang yang najis maka wajib dibuka jika tidak menimbulkan bahaya, dikatakan jika membahayakan atau (menimbulkan) kematian maka tidak mengambilnya (tulang tersebut) itu dibolehkan”*

<sup>30</sup> Al-Nawawi, Yahya. Minhaj al-Talibin.( Lebanon : Dar al-Fikr, 1992) h. 31

Zakariya al-Ansari (abad IX) dalam karyanya Fathu al-Wahhab Sharh Manhaj al-Tullab, kitab Manhaj al-Tullab merupakan kitab ringkasan dari kitab Minhaj al-Talibin karya imam al-Nawawi (w. abad VI). Zakariya mengatakan<sup>31</sup>

وَلَوْ وَصَلَ عَظْمُهُ لِحَاجَةٍ إِلَى وَضَلِهِ بِنَجْسٍ مِنْ عَظْمٍ لَا يَصْلُحُ لِلْوَضَلِ غَيْرِهِ عُذْرٌ فِي ذَلِكَ  
فَتَصِحُّ صَلَاتُهُ مَعَهُ وَالْأَبَانُ لَمْ يَحْتَجْ أَوْ وَجَدَ صَالِحًا غَيْرَهُ مِنْ غَيْرِ أَدَمِيٍّ وَجَبَ عَلَيْهِ  
نَزْعُ النَّجْسِ وَإِنْ أَكْتَسَى لِحْمًا إِنْ أَمِنَ مِنْ نَزْعِهِ ضَرَرًا يَبِيحُ التَّيْمِمَ وَلَمْ يَمُتْ

*“Jika ada seseorang melakukan penyambungan tulangnya atas dasar butuh dengan tulang yang najis dengan alasan tidak ada tulang lain yang cocok. Maka hal itu, diperbolehkan dan sah sholatnya dengan tulang najis tersebut. Kecuali, jika dalam penyambungan itu tidak ada unsur kebutuhan atau ada tulang lain yang suci selain tulang manusia maka ia wajib membuka (mencabut) kembali tulang najis tersebut walaupun sudah tertutup oleh daging. Dengan catatan, jika proses pengambilan tulang najis tersebut aman (tidak membahayakan) dan tidak menyebabkan kematian”.*

Fatwa MUI Tanggal 29 Juni 1987 yaitu bahwa dalam kondisi tidak ada pilihan lain yang lebih baik, maka pengambilan jantung orang yang telah meninggal untuk kepentingan orang yang masih hidup, dapat dibenrakan oleh hukum Islam dengan syarat ada izin dari yang bersangkutan baik lewat wasiat pendonor sewaktu masih hidup dan aizin keluarga<sup>32</sup>

Dr. Yusuf Qardhawi, pernah menyinggung persoalan transplantasi dalam bukunya Hukum Islam Kontemporer jilid II, Fokus pembahasan beliau pada kebolehan transplantasi secara umum saja, dengan syarat-syarat tertentu. Artinya kebolehan itu bersifat *muqayyad* (bersyarat), maka seseorang tidak boleh mendonorkan sebagian organ tubuhnya yang justru akan menimbulkan *dharar*, kemelaratan, dan kesengsaraan bagi dirinya atau bagi seseorang yang punya hak tetap atas dirinya. Oleh sebab itu tidak diperkenankan mendonorkan organ tubuh yang hanya satu-satunya, seperti hati atau jantung, karena dia tidak

<sup>31</sup> Al-Ansari, Zakariya . Fathu al-Wahhab Sharh Manhaj al-Tullab, vol. 1.( Lebanon: Da'r al-Fikr, 1998), h 344

<sup>32</sup> Abudin Nata, Masail Al-Fiqhiyah. (Jakarta: Kencana Perdana Group, 2014), h 107

mungkin hidup tanpa adanya organ tersebut.<sup>33</sup> Sementara penulis mengkhususkan permasalahan pada hukum transplantasi jantung yang diambil dari donor non muslim menurut masalah al-Syatibi.

Drs. Ahsin W. Alhafidz, M.A. juga pernah membahas masalah transplantasi dari segi kemanfaatannya. Dalam bukunya Fikih Kesehatan beliau berpendapat bahwa manusia diberi wewenang untuk mendermakan sebagian anggota badannya untuk menyelamatkan orang sakit dari kematian, atau dari kehidupan sengsara. Menurut beliau hal ini termasuk jenis sedekah yang paling tinggi dan paling utama menurut pandangan syariat. Namun demikian, seseorang tidak boleh mendonorkan sebagian organ tubuhnya yang justru akan menimbulkan bahaya atau kesengsaraan bagi dirinya, atau merugikan seseorang yang mempunyai hak tetap atas dirinya. Demikian pula dilarang memperjualbelikan organ tubuh, kecuali apabila pihak yang memanfaatkan organ memberi sejumlah uang kepada donor (tanpa persyaratan dan tidak ditentukan sebelumnya)<sup>34</sup>

ولقوله صلي الله عليه و سلم: كَسْرُ عَظْمِ الْمَيْتِ كَكَسْرِ عَظْمِ الْحَيِّ (رواه احمد في المسند وابوداودابن ماجه). وعن عائشة كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الاثم (رواه ابن ماجه عن ام سلمة) .

*“Mematahkan tulang mayit itu seperti mematahkan tulang orang yang hidup.”(Hadits riwayat Ahmad dan Abu Dawud, Ibnu Majah dari Aisyah).*

Sesungguhnya yang dimaksud hadits itu ialah larangan memotong-motong (mematahkan) tubuh mayit, merusaknya, dan mengabaikannya sebagaimana yang dilakukan kaum jahiliah dalam peperangan-peperangan bahkan sebagian dari mereka masih terus melakukannya hingga sekarang. Itulah yang diingkari dan tidak diridhai oleh Islam. Mendonorkan organ tubuhnya ketika telah meninggal akan memberikan manfaat yang utuh kepada orang lain baik dari ahli waris maupun resipien tanpa menimbulkan mudarat (kemelaratan/ kesengsaraan) sedikit pun kepada dirinya

<sup>33</sup> Yusuf Qardhawi, 1995, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, (Jakarta: Gema Insani Press) h. 755-760.

<sup>34</sup> Ahsin W. Alhafidz, *Fikih Kesehatan*, (Jakarta: Amzah, 2007 ), h. 289-292

(*cavader*), karena organ-organ tubuh orang yang meninggal akan lepas berantakan dan dimakan tanah beberapa hari setelah dikubur. Apabila ia berwasiat untuk mendermakan organ tubuhnya itu dengan niat mendekatkan diri dan mencari keridhaan Allah, maka ia akan mendapatkan pahala sesuai dengan niat dan amalnya. Dalam hal ini tidak ada satu pun dalil syara' yang mengharamkannya, sesuai dengan kaidah hukum asal segala sesuatu adalah mubah, kecuali jika ada dalil yang sah (benar) dan sharih (jelas) yang melarangnya. Dalam kasus ini dalil yang melarang tersebut tidak ditemukan. Umar r.a. pernah berkata kepada sebagian sahabat mengenai beberapa masalah, "*Itu adalah sesuatu yang bermanfaat bagi saudaramu dan tidak memberikan mudarat kepada dirimu, mengapa engkau hendak melarangnya?*". Demikianlah kiranya yang dapat dikatakan kepada orang yang melarang masalah mewasiatkan organ tubuh ini<sup>35</sup>

## 2. Ulama yang tidak membolehkan transplantasi Jantung

Sedangkan ulama yang menolak transplantasi organ tubuh diantaranya adalah Al-Marhum Mufti Muhammad Syafi'i dari Pakistan berpendapat bahwa transplantasi organ manusia tidak diperbolehkan berdasarkan tiga prinsip:

- a. Kesucian hidup atau tubuh manusia
- b. Tubuh manusia adalah amanah. Pada dasarnya organ-organ tubuh manusia bukan miliknya, melainkan amanah yang dititipkan kepadanya, sehingga manusia tidak memiliki hak untuk mendonorkan satu bagian pun dari tubuhnya.
- c. Praktek tersebut dapat disamakan dengan memperlakukan tubuh manusia sebagai benda material.<sup>36</sup>

Ibn Baz ulama dari Saudi Arabia mengatakan bahwa praktek transplantasi anggota tubuh manusia kepada manusia lainnya yang dilakukan atas dasar kemaslahatan pada orang lain itu tidak boleh berdasarkan hadith Nabi saw:

---

<sup>35</sup> Ahmad Sarwat, *Fiqh Kontemporer cet. ke-4*, DU CENTER, tt, tk, h, 53

<sup>36</sup> Abul Fadl Muhsin Ebrohim, *Kloning, Eutanasia, Transfusi Darah, Transplantasi Organ, dan Eksperimen pada Hewan*, 2007, h. 86

ولقوله صلي الله عليه و سلم :كسُرُ عَظْمِ المَيْثِ ككسْرِ عَظْمِ الحَيِّ (رواه احمد في المسند وابوداودابن ماجه). وعن عائشة كسر عظم الميث ككسر عظم الحي في الاثم (رواه ابن ماجه عن ام سلمة) .

*“Mematahkan tulang mayit itu seperti mematahkan tulang orang yang hidup.”(Hadits riwayat Ahmad dan Abu Dawud, Ibnu Majah dari Aisyah).*

Hadis tersebut menunjukkan bahwa manusia itu muhtaramah (mulya) hidup dan matinya dan walaupun si mayyit mewasiatkan anggota tubuhnya untuk diberikan kepada orang lain, maka wasiat itu tidak sah karena manusia tidak mempunyai (hak atas) tubuhnya sendiri dan ahli waris hanya menerima warisan dari mayyit harta peninggalan saja bukan termasuk di dalamnya (warisan) anggota tubuh mayyit.<sup>37</sup>

Al-Bujayrami, dalam komentarnya atas ‘ibarah (teks) kitab Fathu al-Wahhab di atas, mengatakan bahwa tidak diperbolehkannya menyambung tulang dengan tulang manusia, jika yang lain masih ada walaupun tulangnya hewan yang najis seperti celeng dan anjing. Oleh karena itu, jika yang lain baik yang suci maupun yang najis tidak ada, maka menyambung tulang dengan tulang manusia itu hukumnya boleh<sup>38</sup>

## E. Analisa Penulis

Transplantasi adalah pemindahan jaringan atau organ dari tempat satu ke tempat yang lain, bisa dari satu tubuh atau dari tubuh yang lain. Transplantasi jaringan, seperti pencangkokan ginjal, jantung dan lain-lain.

Dalam masalah transplantasi yang merupakan masalah ijthadiyah yang terbuka untuk didiskusikan, seperti halnya semua hasil ijthad yang menyangkut masalah-masalah kontemporer menimbulkan banyak pertanyaan.

<sup>37</sup> Al-Qazwaini, Muhammad. Sunan Ibn Majah, vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, tt. Ibn Baz, Abd Aziz. Majmu’ Fatawa Ibn Baz dalam al-Maktabah al-Shamilah

<sup>38</sup> Al-Bujayrami, Sulayman. Hashiyah Sharh Manhaj al-Tullab, vol. 1. (Lebanon: Dar al-Fikr, 1998), h. 345-346

Oleh karena itu seseorang di perbolehkan mendonorkan sesuatu apabila itu miliknya. Akan tetapi seseorang tidak boleh memperlakukan tubuhnya dengan semaunya sendiri pada waktu dia hidup dengan melenyapkannya dan membunuhnya (bunuh diri), maka dia juga tidak boleh mempergunakan sebagian tubuhnya jika sekiranya menimbulkan madarat buat dirinya.

Namun demikian juga, perlu diperhatikan bahwa meskipun tubuh merupakan titipan dari Allah, tetapi manusia diberi wewenang untuk memanfaatkan dan mempergunakannya, sebagaimana harta. Akan tetapi, Allah memberi wewenang kepada manusia untuk memilikinya dan membelanjakan harta itu.

Sebagaimana manusia boleh mendermakan sebagian hartanya untuk kepentingan orang lain yang membutuhkannya, maka diperkenankan juga seseorang mendermakan sebagian tubuhnya untuk orang lain yang memerlukannya.

Maka dalam hal ini mendonorkan organ tubuh itu seperti menyedekahkan harta. Hal ini boleh dilakukan terhadap orang muslim dan non muslim, tetapi tidak boleh diberikan kepada orang kafir harbi yang memerangi kaum muslim. Demikian pula, tidak diperbolehkan mendonorkan organ tubuh kepada orang murtad.

Kebolehan mendonor jantung pada posisi tidak ada pilihan yang lain yang lebih baik maka pencangkokan jantung itu di perbolehkan dengan persyaratan kebutuhan dan daruroh.

Adapun dasar hukum syariat Islam memperbolehkan transplantasi organ tubuh manusia dari donor orang yang lain sudah meninggal dunia secara yuridis dan klinis adalah Q.S.Al-Maidah 5: 32, sebagai berikut :

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي  
الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا  
وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ

لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾

*Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan Dia telah membunuh manusia seluruhnya. dan Barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, Maka seolah-olah Dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. dan Sesungguhnya telah datang kepada mereka Rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampaui batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.(Q.S.Al-Maidah 5: 32).*

Adapun dasar hukum syari'at Islam memperbolehkan transplantasi organ tubuh manusia dari donor orang lain sudah meninggal dunia secara yuridis dan klinis

Menurut Muhammad Salthout ayat ini menunjukkan bahwa Islam sangat menghargai tindakan manusia yang dapat menyelamatkan jiwa manusia. Seperti seorang yang ikhlas hati mau menyumbangkan organ tubuh setelah ia meninggal, maka syari'at Islam memperbolehkan. Bahkan memandangnya sebagai amal perbuatan kemanusiaan yang tinggi nilainya, karena menolong jiwa sesama manusia atau membantu berfungsinya kembali organ tubuh sesamanya yang tidak berfungsi.

Mayoritas para ahli hukum Islam (*fuqaha*) memperbolehkan wasiat untuk mendonorkan anggota tubuhnya asal ada izin dari ahli waris, dan izin ahli waris itu merupakan pertimbangan dengan wasiat itu sendiri. Sebagian dari para fuqaha beralasan bahwa ahli waris berhak memberi kepada orang yang pernah zalim kepada mayat seperti menuduh mayat itu berzina

Menuurt Yusuf Qardawi setiap kebaikan (*ma'aruf*) itu adalah shadaqah, setiap perbuatan untuk kepentingan umum itu sadaqah dan setiap usaha yang mendatangkan manfaat kepada orang lain atau menghindarkan mudharat dari mereka, itu semua shadaqah. Bahkan mneyengkirkan bahaya dari jalan yang biasa dilalului orang , bahwa ucapan baik itu shadaqah. Di antara bentuk shadaqah yang di akui adalah apa yang dikenal orang pada masa sekarang dengan perbuatan seseorang menyumbangkan dari tubuhnya sesuatu yang berguna bagi orang lain. Namun demikian tidak berbahaya bagi dirinya. Tindakan

itu merupakan tindakan memberikan pertolongan kepada orang lain yang susah dan membantu orang lain meneruskan hidupnya

### **F. Penutup**

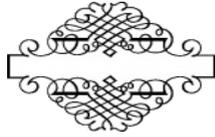
Transplantasi adalah pemindahan jaringan atau organ dari tempat satu ke tempat yang lain, bisa dari satu tubuh atau dari tubuh yang lain. Dalam masalah transplantasi yang merupakan masalah ijtihadiyah yang terbuka untuk didiskusikan, seperti:

Orang Muslim mendermakan organ tubuhnya ketika dia masih hidup itu diperbolehkan mendonorkannya apabila itu miliknya. Akan tetapi seseorang tidak boleh memperlakukan tubuhnya dengan semauanya sendiri pada waktu dia hidup.

Memberikan donor kepada orang Non muslim boleh dilakukan terhadap orang muslim dan non muslim, tetapi tidak boleh diberikan kepada orang kafir harbi. Mewasiatkan organ tubuh setelah meninggal dunia tidaklah terlarang. Sebab, yang demikian itu akan memberikan manfaat yang utuh kepada orang lain tanpa menimbulkan mudarat.

Wali dan ahli waris mendonorkan sebagian organ tubuh mayit tidak terlarang, Akan tetapi ahli waris tidak boleh mendonorkan organ tubuh si mayit jika sewaktu hidupnya berpesan agar organ tubuhnya tidak didonorkan.

Batas hak Negara mengenai pengambilan organ tubuh dalam hal ini diperbolehkan dalam batas-batas darurat, berdasarkan dugaan kuat bahwa si mayit tidak mempunyai wali. Apabila mempunyai wali, maka wajib meminta izin kepadanya. Disamping itu juga, tidak didapati indikasi bahwa sewaktu hidupnya si mayit berwasiat agar organ tubuhnya tidak didonorkan. Adapun mencangkokkan organ tubuh orang non muslim kepada orang muslim tidak terlarang, karena organ tubuh manusia tidak diidentifikasi sebagai islam atau kafir.



## ZAKAT PROFESI DAN ZAKAT PRODUKTIF

Ali Akbar

### A. Pendahuluan

Seungguhnya zakat memiliki peranan penting dalam Islam dan merupakan pilar ketiga dari rukun Islam setelah rukun syahadat dan salat. Dalam Alquran banyak ditemukan ayat yang menggandengkan perintah salat dengan perintah zakat, dan disebutkan secara berulang-ulang<sup>39</sup>, sebagaimana ditemukan juga dalam banyak hadis Nabi Saw.

Pembahasan tentang zakat selalu menarik perhatian sejak zaman klasik sampai kontemporer karena perhatian besar dari syariat Islam terhadap pelaksanaan zakat. Di dalam Alquran terdapat penyebutan kata zakat sebanyak 32 kali, 30 di antaranya dalam bentuk *ma'rifah* dan 2 dalam bentuk *naqihah*. Disebutkan berdampingan dengan kata salat dalam satu ayat sebanyak 27 kali.<sup>40</sup> Disamping itu, zakat juga berhubungan dengan aspek keuangan dalam kehidupan masyarakat, yang pada gilirannya diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan umat.

Institusi pengelola zakat merupakan hal yang sangat penting. Kendati pelaksanaan penuaian zakat secara utuh baru diberlakukan pada tahun-tahun terakhir kehidupan Nabi, namun sejak beliau diutus,

---

<sup>39</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Az-Zakat I*, (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1994), hlm.42. Lihat juga : Abbas Kararah, *Al-Dîn wa Az-Zakat*, (Mesir: Syirkah Fan al-Thiba`ah, 1956), hlm. 60. Sayyid Sabiq, *Fiqh As-Sunnah*, Vol I, (Lebanon : Darul Fikr, 1982), hlm. 276.

<sup>40</sup> Husain Hamid Mahmud, *An-Nizam al-Malî wa Al-Iqtishadî fî Al-Islam*, (Riyadh: Dar An-Nasyr Ad-Dauli, 2000), hlm. 164-165.

anjaran menyantuni kaum lemah menjadi perhatian Alquran. Kita jumpai dalam wahyu-wahyu yang turun pada periode Makkah, sekian banyak ayat yang menyinggung pentingnya institusi zakat.<sup>41</sup>

Zakat adalah ibadah *maliyah ijtima'iyah* (ibadah yang berkaitan dengan ekonomi keuangan dan kemasyarakatan) dan merupakan salah satu dari lima rukun Islam yang mempunyai status dan fungsi yang penting dalam syari'at Islam, sehingga Alquran menegaskan kewajiban zakat bersama dengan kewajiban salat.

Alqur'an dan Sunnah Nabi yang merupakan penjabaran Alquran hanya menyebutkan secara eksplisit 7 (tujuh) jenis harta benda yang wajib dizakati beserta keterangan tentang batas minimum harta yang wajib dizakati (*nisab*) dan jatuh tempo zakatnya, yakni : emas, perak, hasil tanaman dan buah-buahan, barang dagangan, ternak, hasil tambang, dan barang temuan (*rikaz*).<sup>42</sup> Tetapi hal ini tidak berarti, bahwa selain tujuh jenis harta benda tersebut di atas tidak wajib dizakati. Misalnya mata uang, sertifikat, saham, obligasi, dan surat-surat berharga lainnya juga wajib dizakati dengan dalil qiyas, diqiyaskan dengan emas dan perak, sebab pada hakikatnya mata uang dan surat-surat berharga itu tidak lain sebagai pengganti emas dan perak.<sup>43</sup>

Tetapi dari berbagai ayat Alquran, tidak ada satupun yang menyebutkan secara pasti bahwa penghasilan terkena kewajiban zakat, walaupun penerima zakat dijelaskan secara rinci, sebagaimana firman Allah:

---

<sup>41</sup> A. Rahman I. Doi, *Syari'ah the Islamic law*, alih bahasa Zimuddin dan Rusydi Sulaiman (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 495, yang menyebutkan sebagai salah satu rukun Islam yang ketiga, ada beberapa ayat Alquran yang berbicara tentang zakat, antara lain: Al-Baqarah (2): 43, Al-Fussilat (41):7, Al-A'raf (7): 156, dan Ar-Rum (30): 39. Lihat: Prof. Dr. H. Pagar Hasibuan, M.Ag. Ed., *Fikih Perbandingan dalam Masalah-Masalah Aktual*, (Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2012), hlm. 68

<sup>42</sup> A. Rahman I. Doi, *Syari'ah the Islamic law*, .....hlm. 286-319.

<sup>43</sup> *Ibid.*, hlm. 289. Cf. Abdurrahman Isa, *Al-Mu'amalat al-Haditsah wa Ahkamuha*, (Mesir: Mukhaimir, s.a., t.th.), hlm. 73-74. Menurut Abdurrahman Isa, saham-saham untuk perdagangan wajib dizakati kurs/nilainya dan dividennya, sedangkan saham-saham untuk industri yang tidak diperdagangkan seperti industri pengangkutan (kapal udara, kapal laut, bus dan sebagainya), dan perhotelan hanya wajib dizakati dividennya saja.

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي  
الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
حَكِيمٌ ﴾

*“Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”(Q.S. At-Taubah 9: 60).*

Mungkin dapat ditafsirkan bahwa penerima hak harus jelas, namun sumber yang diperoleh dari zakat dapat beragam sesuai dengan kondisi setempat dan perkembangan zaman. Padahal zakat profesi (penghasilan) sebelum adanya undang-undang nomor 38 tahun 1999, merupakan satu hal urgen dan menjadi aktual, sebab sebelumnya permasalahan ini merupakan diperselisihkan di kalangan ulama dan fuqaha. Hal ini dapat dipahami karena zakat jenis ini tidak secara jelas diterangkan dalam Alquran, karena doktrin zakat masih dalam kontroversial dalam pemahaman tentang barang yang wajib dizakati.

Tujuan utama diwajibkan zakat atas umat Islam itu adalah untuk memecahkan problem kemiskinan, pemeratakan pendapatan, dan meningkatkan kesejahteraan umat dan negara. Dan tujuan ini tidak akan tercapai, apabila pelaksanaan zakat diserahkan sepenuhnya kepada kemauan para wajib zakat.<sup>44</sup> Demikian pula kalau zakat dikelola oleh badan-badan amil zakat non pemerintah yang jumlahnya tidak terbatas tanpa pengawasan, pengendalian dan pembinaan pemerintah.

<sup>44</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Musykilatul Faqr wa Kaifa 'Alajah Al-Islam*, (Beirut: Dar Al-Arabiyah, 1966) hlm. 90-95.

## B. Zakat Profesi Dan Permasalahannya

### 1. Pengertian Zakat Profesi

Profesi dalam terminologi fikih disebut "*al-mal al-mustafad*", ada juga yang menyebutnya dengan "*kasb al-mal wa al-mihan al-hurroh*". Profesi yang dimaksud dalam kajian ini adalah bidang pekerjaan yang dilandasi pendidikan keahlian atau keterampilan tertentu. Orang yang ahli melakukan pekerjaannya disebut profesional. Jadi pengertian profesi yang berkaitan dengan zakat disini adalah orang-orang yang memiliki pekerjaan tertentu baik secara ahli maupun terampil yang kemudian dijadikan pekerjaan sandaran dalam mencari nafkah.<sup>45</sup>

Profesi dapat diklasifikasikan menjadi 2 kategori; pertama, pekerjaan yang dilakukan seseorang secara mandiri dengan modal ketrampilan atau keahlian tanpa terikat dengan aturan pihak lain atau korporasi. Penghasilan seperti ini layaknya disebut dengan jasa profesi atau upah, seperti profesi dokter, arsitek, pengacara, artis, penjahit, tukang perabot, dan yang sejenisnya. Kedua, pekerjaan yang dilakukan seseorang terikat dengan pihak lain, baik itu instansi pemerintah atau korporasi atau individu, untuk melakukan suatu pekerjaan ketrampilan atau keahlian atau kombinasi antara keduanya, didasari dengan kontrak kerja. Penghasilan yang didapat diterima secara permanen setiap bulan disebut dengan gaji, honorarium, dan insentif seperti PNS atau pegawai perusahaan.<sup>46</sup>

Kata profesi berasal dari bahasa Inggris "*Profession*" berarti pekerjaan.<sup>47</sup> Kata profesi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah bidang pekerjaan yang dilandasi pendidikan keahlian (keterampilan, kejuruan, dsb) tertentu, begitu juga menurut Ensiklopedia Manajemen adalah suatu jenis pekerjaan karena sifatnya menuntut pengetahuan yang tinggi, khusus dan latihan yang istimewa yang termasuk kedalam profesi, misalnya pekerjaan dokter, ahli hukum, akuntan, guru, arsitek, ahli astronomi dan pekerjaan sesifat lainnya.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Nispul Khoiri, M. Ag., *Hukum Perzakatan di Indonesia*, (Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2012), hlm. 38

<sup>46</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Az-Zakah I*,..... hlm. 490

<sup>47</sup> John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia (An-English Indonesian Dictionary)* (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 449

<sup>48</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1997), hlm. 789.

Jadi yang dimaksud dengan profesi di sini adalah pekerjaan atau keahlian profesional tertentu. Bila dikaitkan dengan zakat, maka zakat profesi adalah zakat yang dikenakan pada tiap-tiap pekerjaan atau keahlian profesional tertentu baik yang dilakukan sendirian maupun dilakukan bersama dengan orang atau lembaga lain yang menghasilkan uang gaji, honorarium, upah bulanan yang memenuhi nisab, yang dalam istilah fikih dikenal dengan nama *al-mal al-mustafad*.<sup>49</sup>

Di samping gaji yang merupakan penghasilan tetap setiap bulan, seorang pegawai/karyawan terkadang menerima honorarium sebagai balas jasa terhadap suatu pekerjaan yang dilakukan diluar tugas pokoknya, misalnya seorang dosen mengajar yang melebihi tugas pokok mengajarnya, ia berhak menerima honorarium atas kelebihan jam mengajarnya. Selain penghasilan berupa gaji dan honorarium yang bisa diterima oleh seorang pegawai/karyawan negeri atau swasta ada pula jenis penghasilan yang jumlahnya relatif besar, seperti pengacara, notaris, konsultan, akuntan, dan dokter spesialis dan profesi lainnya yang tampaknya dengan mudah bisa mendatangkan penghasilan yang besar.

## 2. Dasar Hukum Zakat Profesi

Zakat profesi (penghasilan) sebagaimana tersebut di atas adalah masalah ijtihadi, yang perlu dikaji dengan seksama menurut pandangan hukum syaria'ah dengan memperhatikan hikmah zakat dan dalil-dalil syaria'ah yang terkait. Menurut Masfuk Zuhdi, semua macam penghasilan tersebut terkena wajib zakat.<sup>50</sup> Hal itu berdasarkan firman Allah:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ ... ﴿٢٦٧﴾

*Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang kami keluarkan dari bumi untuk kamu. (QS. Al-Baqarah :267)*

Kata "*ma*" adalah termasuk kata yang mengandung pengertian

<sup>49</sup> Komaruddin, *Ensiklopedia Manajemen, ed.II.* (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hlm. 712

<sup>50</sup> Yusuf al-Qardawi dalam *Fiqh Az-Zakah I*,..... hlm. 491.

umum, yang artinya “apa saja” jadi “*ma kasabtum*” artinya sebagian dari hasil (apa saja) yang kamu usahakan yang baik-baik. Dengan demikian, semua jenis penghasilan (gaji, honorarium, dan lain-lainnya) terkena wajib zakat tersebut yang mengandung pengertian umum,<sup>51</sup> asal penghasilan tersebut telah melebihi kebutuhan pokok hidupnya dan keluarganya yang berupa sandang, pangan, papan beserta alat-alat rumah tangga, alat-alat kerja/usaha, kendaraan, dan lain-lain yang tidak bisa diabaikan, bebas dari beban hutang, baik terhadap Allah seperti nazar haji yang belum ditunaikan maupun terhadap sesama manusia, kemudian sisa penghasilannya masih mencapai nisabnya, dan telah genap setahun pemilikannya, maka wajib dikeluarkan zakatnya sebanyak 2,5 % dari seluruh penghasilan yang masih ada pada akhir tahun.

Menurut Imam al-Razi, ayat ini menunjukkan bahwa zakat wajib atas semua kekayaan yang diperoleh dari usaha, termasuk didalamnya perdagangan, emas, perak dan tembaga, oleh karena semuanya ini digolongkan hasil usaha.<sup>52</sup>

Ayat-ayat lain yang berlaku umum yang mewajibkan zakat semua jenis kekayaan, misalnya firman Allah :

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿١٩﴾

“Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang mendapat bagian”. (QS. Az-Zariyyat:19). Dan ayat:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ... ﴿١٠٣﴾

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka”. (QS. at-Taubah: 103).

Menurut Ibnu Arabi, firman Allah: “Pungutlah zakat kekayaan mereka”, berlaku menyeluruh atas semua kekayaan, dari berbagai jenis nama dan tujuannya, orang yang ingin mengecualikan salah satu jenis, haruslah mampu mengemukakan satu landasan. Apabila asas keadilan dan nilai sosial lebih dikedepankan untuk membayar zakat

<sup>51</sup> Masfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah* (Jakarta: Haji Masagung, 1991), hlm. 214

<sup>52</sup> *Ibid.*, hlm. 215

yang dijadikan pertimbangan, dan pemahaman terhadap pengertian umum dari surat Al-Baqarah ayat 267 tersebut secara konstektual, maka semua jenis harta kekayaan yang diperoleh melalui berbagai kegiatan dan usaha yang legal dihasilkan manusia, tidaklah terasa berat mengeluarkan zakatnya, setelah mencapai nisab dan haul.<sup>53</sup>

Penghasilan-penghasilan yang diperoleh seseorang dari berbagai macam profesi wajib dizakati berdasarkan dalil qiyas, diqiyaskan zakatnya dengan zakat perdagangan, karena sama-sama menjual; yang satu menjual barang (perdagangan) sedangkan yang lain menjual jasa dan sama-sama mengandung risiko (untung/rugi).

Bagi mereka yang mempunyai penghasilan yang cukup besar, seperti mereka yang mempunyai profesi modern atau jabatan-jabatan yang basah, atau jabatan-jabatan rangkap yang penting (fungsional dan struktural) dan yang semacam itu, maka hendaklah mereka mengeluarkan zakatnya secara *ta`jil*, artinya mengeluarkan sebelum waktunya dengan cara memberi kuasa kepada bendaharawan di instansi yang bersangkutan untuk memotong 2,5 % (sebagai zakatnya) atas take home pay-nya (gaji resmi yang dibawa pulang), atau setiap kali seorang menerima rezeki yang cukup melimpah, misalnya seorang kontraktor, konsultan, dan sebagainya yang telah menyelesaikan proyek besar, hendaknya mengeluarkan 2,5 % dengan niat zakatnya.

*Ta`jil* zakat (mengeluarkan zakat sebelum waktunya) bagi mereka yang mempunyai penghasilan besar adalah untuk memudahkan penghitungan zakat, untuk meringankan perasaan si *muzakki* agar tidak ada rasa berat, dan juga untuk membersihkan hartanya, serta untuk menyucikan jiwanya.<sup>54</sup>

Selain itu Majelis Ulama Indonesia dalam fatwanya pada tanggal 06 Rabiul Akhir 1423 H/09 Juni 2002 M, menetapkan bahwa :

*“Setiap penghasilan atau pendapatan seperti: gaji, honorarium, upah, jasa dan lainnya yang diperoleh dengan cara halal, baik yang rutin maupun tidak rutin, seperti dokter, pengacara, konsultan dan sejenisnya, serta pendapatan yang diperoleh dari pekerjaan bebas lainnya, wajib dikeluarkan zakatnya, apabila telah memenuhi persyaratan kewajiban*

---

<sup>53</sup> Yusuf al-Qardawi dalam *Fiqh Az-Zakah I*,..... hlm. 493.

<sup>54</sup> Masjufuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah Kapita Selektia Hukum Islam*, (Jakarta : Haji Masagung, 1993), hlm. 217

*zakat. Waktu pengeluaran zakat penghasilan dapat dikeluarkan pada saat menerima jika sudah cukup nishab. Jika tidak mencapai nishab, maka semua penghasilan dikumpulkan selama satu tahun, kemudian zakat dikeluarkan jika penghasilan bersihnya sudah cukup.”<sup>55</sup>*

Fatwa MUI ini kemudian diadopsi di dalam UU NO 23/2011 tentang pengelolaan zakat, bahwa jenis harta yang dikenai zakat adalah: Emas, perak dan uang, perdagangan dan perusahaan, hasil pertanian, hasil perkebunan, dan hasil perikanan, hasil pertambangan, hasil peternakan, hasil pendapatan dan jasa serta rikaz (Pasal 4 UU).

### **3. Nishab, Haul dan Kadar Zakat.**

Ketentuan dan persyaratan zakat profesi sebagai berikut:

- a. Milik Penuh. Artinya harta yang dimiliki dalam penguasaan sendiri dan tidak tersangkut di dalamnya ada hak orang lain.<sup>56</sup>
- b. Nishab, Ukuran dan Haul. Batas minimal (nisab) zakat profesi dapat diqiyaskan kepada zakat pertanian, zakat perdagangan dan rikaz.<sup>57</sup> Jika diqiyaskan kepada zakat perdagangan, maka nishab, kadar dan waktu mengeluarkannya sama dengan zakat emas dan perak. Nishabnya senilai 85 gram emas, kadar zakatnya 2,5% dan waktu mengeluarkan setahun sekali.<sup>58</sup> Jika dikiaskan kepada zakat pertanian, maka nisabnya senilai 653 kg padi atau gandum. Ukuran zakatnya sebesar 5% dan dikeluarkan setiap mendapatkan penghasilan (QS. Al-An`am: 141).<sup>59</sup> Jika dikiaskan pula dengan zakat

---

<sup>55</sup> BAZNAS, *Himpunan Fatwa Zakat MUI tahun 1982 s/d 2011*, (Jakarta : BAZNAS, 2011), hlm. 28-29.

<sup>56</sup> *Ibid.*, hlm.56

<sup>57</sup> Didin Hafidhuddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm.96-97.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Menurut Amin Summa, atas pertimbangan masalah bagi muzakki dan mustahik, apabila dianalogikan dengan pertanian, baik nisab maupun kadarnya akan memberatkan muzakki karena kadarnya 5%. Jika dianalogikan dengan emas, baik kadar dan nisabnya, maka hal ini akan mengurangi masalah bagi mustahik karena tingginya nisab akan semakin mengurangi jumlah orang yang sampai pada nisab, maka hal ini akan mengurangi jumlah orang yang sampai pada nisab. Oleh karena sebagai jalan tengah dengan memperhatikan masalah kedua belah pihak. Didin Hafidhuddin berpendapat, zakat profesi dapat dikiaskan dengan zakat perdagangan dan pertanian sekaligus. Dari sudut nisab dianalogikan pada zakat pertanian yaitu 5 wasaq (653 kg

*rikaz* (barang temuan) maka zakatnya 20 % tanpa nisab, tanpa haul, dikeluarkan pada saat menerimanya.

- c. Halal, bebas hutang dan kebutuhan pokok.<sup>60</sup> Harta yang dizakatkan adalah harta yang halal, bebas dari hutang dan mengeluarkan zakat setelah dikurangi kebutuhan pokok.

#### **4. Cara Penghitungan Zakat Profesi.**

Ada 2 pendapat cara membayar zakat profesi yaitu :

- a. Zakat profesi atau penghasilan harus dibayarkan setiap kali menerima gaji, tanpa dikurangi dahulu dengan kebutuhan pokok. Menurut Al-Qardawi sangat dianjurkan menghitung zakat dari pendapatan kotor (bruto) yaitu pengeluaran kebutuhan sebelum dikurangi pengeluaran perbulan.
- b. Zakat profesi dikeluarkan setiap tahun, setelah dikeluarkan untuk kebutuhan pokok.<sup>61</sup>

#### **5. Pandangan Fuqaha dan Penetapan Hukumnya**

##### **a. Pandangan Mazhab**

Pandangan mazhab tidak sependapat tentang wajibnya zakat penghasilan, sebagaimana berikut ini :

- 1) Imam Syafi'i mengatakan harta penghasilan itu tidak wajib zakat meskipun ia memiliki harta yang sejenis yang sudah cukup nisab. Tetapi ia mengecualikan anak-anak binatang piaraan, di mana anak-anak binatang itu tidak dikeluarkan zakatnya bersamaan dengan zakat induknya yang sudah mencapai nisab, dan bila belum mencapai nisab maka tidak wajib zakatnya.<sup>62</sup>

---

gabah kering/gandum atau 522 kg beras) dikeluarkan saat menerimanya. Dari sudut kadar zakat dianalogikan dengan zakat perdagangan dan emas 2,5% mengkiaskan zakat profesi dengan zakat pertanian karena ada kemiripan keduanya (*al-syabah*). Jika hasil panen pada setiap musim berdiri sendiri tidak terkait dengan hasil sebelumnya. Demikian pula gaji dan upah yang diterima, tidak terkait antara penerimaan bulan kesatu dan bulan kedua dan seterusnya. *Ibid.*, hlm. 96-98

<sup>60</sup> Panduan Praktis Amil Zakat, *op.cit.*, hlm. 56

<sup>61</sup> Direktorat Pemberdayaan Zakat Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Departemen Agama RI, *Tanya Jawab Zakat*, (Jakarta: tp., 2007), hlm. 106.

<sup>62</sup> Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, *Al-Umm*, Jilid II, (Beirut: Dar Al-Fikr, tt.), hlm. 66.

Dalam kitab Al-Umm, Asy-Syafi'i mengatakan apabila seseorang menyewakan rumahnya kepada orang lain dengan harga 100 dinar selama 4 tahun dengan syarat pembayarannya sampai waktu tertentu, maka apabila ia telah mencapai satu tahun, ia harus mengeluarkan zakatnya 25 dinar pada satu tahun pertama, dan membayar zakat untuk 50 dinar pada tahun kedua, dengan memperhitungkan uang 25 dinar yang telah dikeluarkan zakatnya pada tahun pertama dan seterusnya, sampai ia mengeluarkan zakatnya dari seratus dinar dengan memperhitungkan zakat yang telah dikeluarkan baik sedikit ataupun banyak.<sup>63</sup>

- 2) Imam Malik berpendapat bahwa harta penghasilan tidak dikeluarkan zakatnya kecuali sampai penuh waktu setahun, baik harta tersebut sejenis dengan harta yang ia miliki atau tidak, kecuali jenis binatang piaraan. Karena orang yang memperoleh penghasilan berupa binatang piaraan bukan anaknya dan ia memiliki binatang piaraan yang sejenis dan sudah mencapai nisab, maka ia harus mengeluarkan zakat dari keseluruhan binatang itu apabila sudah genap satu tahun. Dan apabila kurang dari satu nisab, maka tidak wajib zakat.<sup>64</sup>

Secara garis besar, ada sebuah kasus tentang seseorang yang memiliki 5 dinar hasil dari sebuah transaksi, ataupun dari cara lain, yang kemudian ia investasikan dalam perdagangan, maka begitu jumlahnya meningkat pada jumlah yang harus dibayarkan zakat dan satu tahun telah berlalu sejak transaksi pertama, Imam Malik berkata, ia harus membayar zakat meskipun jumlah yang harus dizakatkan itu tercapai satu hari sebelum ataupun sesudah satu tahun. Karena itu, tidak ada zakat yang harus dibayarkan sejak hari zakat diambil (oleh pemerintah) sampai dengan waktu satu tahun telah melewatinya.<sup>65</sup>

Imam Malik berkata tentang kasus yang sama dari seorang yang memiliki 10 dinar yang ia investasikan dalam perdagangan, yang mencapai 20 sebelum satu tahun melewatinya, ia langsung

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Ibnu Hazm, *Al-Muḥāla*, Jilid 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), hlm. 196.

<sup>65</sup> Al-Zarqany, *Syarḥ Az-Zarqanī 'ala Muwaththa' Al-Imam Malik*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 98-99.

membayar zakat dan tidak menunggu sampai satu tahun telah melewatinya, (dihitung) sejak hari uang tersebut mencapai jumlah yang harus dibayarkan zakatnya. Ini karena satu tahun telah melewati jumlahdinar yang pertama (modal) dan sekarang ia sudah memiliki 20 dinar. Setelah itu, tidak ada zakat yang harus dibayarkan dari hari zakat dibayar sampai satu tahun yang lain telah melewatinya.<sup>66</sup>

- 3) Adapun Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa harta penghasilan itu dikeluarkan zakatnya bila mencapai masa setahun penuh pada pemilikinya, kecuali jika pemilikinya mempunyai harta sejenis yang harus dikeluarkan zakatnya yang untuk zakat harta penghasilan itu dikeluarkan pada permulaan tahun dengan syarat sudah mencapai nisab. Dengan demikian bila ia memperoleh penghasilan sedikit ataupun banyak, meski satu jam menjelang waktu setahun dari harta yang sejenis tiba, ia wajib mengeluarkan zakat penghasilannya itu bersamaan dengan pokok harta yang sejenis tersebut, meskipun berupa emas, perak, binatang piaraan atau yang lainnya.<sup>67</sup>

Dari ketiga pendapat imam mazhab terhadap harta penghasilan satu sama lain berbeda. Imam Syafi'i mensyaratkan adanya satu nisab dan mencapai waktu setahun untuk mengeluarkan zakat penghasilan, demikian pula Imam Malik tidak mewajibkan mengeluarkan zakat harta penghasilan kecuali setelah mencapai masa setahun dengan syarat mencapai nisab. Imam Abu Hanifah mewajibkan zakat penghasilan setelah mencapai masa setahun tanpa ada syarat mencapai nisab.

### C. Zakat Produktif Dan Permasalahannya

Zakat produktif yang dimaksud di sini adalah penggunaan zakat untuk keperluan-keperluan yang bersifat produktif, seperti pemberian bantuan keuangan berupa modal usaha/kerja kepada fakir miskin yang mempunyai keterampilan tertentu dan mau berusaha/bekerja keras, agar mereka bisa terlepas dari kemiskinan dan ketergantungannya kepada orang lain dan mampu mandiri.

Lawan dari kata produktif adalah konsumtif, yang berarti zakat hanya didistribusikan untuk keperluan yang bersifat konsumtif. Dalam kajian

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Ibnu Hazm, *Al-Muḥalla*, Jilid 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), hlm. 196.

Fiqih Klasik secara umum pendistribusian zakat terfokus pada hal-hal yang bersifat konsumtif dalam arti sekedar menyalurkan zakat kepada yang berhak menerimanya dari 8 golongan yang disebut dalam Alquran. Namun, seiring dengan perkembangan zaman dan semakin banyaknya jumlah penerima zakat khususnya dari golongan fakir dan miskin, pembahasan tentang zakat produktif semakin menguat dalam kajian Fiqih Kontemporer. Sifat distribusi zakat yang bersifat produktif berarti memberikan zakat kepada fakir miskin untuk dijadikan modal usaha yang dapat menjadi mata pencaharian mereka, dengan usaha ini diharapkan mereka akan mampu memenuhi kebutuhan hidup mereka sendiri. Tujuan lebih jauhnya adalah menjadikan *mustahiq* zakat menjadi *muzzaki* zakat.

Dengan demikian zakat produktif dapat didefinisikan sebagai zakat yang diberikan kepada fakir miskin berupa modal usaha atau yang lainnya yang digunakan untuk usaha produktif yang mana hal ini akan meningkatkan taraf hidupnya, dengan harapan seorang *mustahiq* akan bisa menjadi *muzakki* jika dapat menggunakan harta zakat tersebut untuk usahanya.<sup>68</sup>

Dalil yang digunakan dalam pengelolaan zakat produktif adalah hadis riwayat Muslim, yaitu ketika Rasulullah memberikan uang zakat kepada Umar bin Al-Khatab yang bertindak sebagai amil zakat seraya bersabda :

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يُعْطِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - الْعَطَاءَ فَيَقُولُ لَهُ عُمَرُ أَعْطِهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي . فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « خُذْهُ فَتَمَوَّهُ أَوْ تَصَدَّقْ بِهِ وَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَأَنْتَ عَيْرٌ مُشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ وَمَا لَا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ » رواه مسلم.

*“Ambilah dahulu, setelah itu milikilah (berdayakanlah) dan sedekahkan kepada orang lain dan apa yang datang kepadamu dari harta semacam ini sedang engkau tidak membutuhkannya dan bukan engkau minta, maka ambilah. Dan mana-mana yang tidak demikian maka janganlah engkau turutkan nafsumu.”* HR Muslim.<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Didin Hafidhuddin, *Zakat Dalam Perekonomian Modern*. (Jakarta: Gema Insani Press, Cet. II, 2002), hlm. 133.

<sup>69</sup> Muslim bin A—Hajjaj An-Naisaburi, *Shahîh Al-Muslim*, Jilid. III (Dar Al-Khail: Beirut, t.th), hlm. 98. Nomor Hadis 2453.

Kata *فَتَمَّوْهُ* (*fatamawalhu*) berarti mengembangkan dan mengusahakannya sehingga dapat diberdayakan, hal ini sebagai satu indikasi bahwa harta zakat dapat digunakan untuk hal-hal selain kebutuhan konsumtif, semisal usaha yang dapat menghasilkan keuntungan. Hadis lain berkenaan dengan zakat yang didistribusikan untuk usaha produktif adalah hadis yang diriwayatkan dari Anas bin Malik:

أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكون شيئاً علي الإسلام إلا أعطاه، قال : فأتاه رجل فسأله، فأمر له بشاء كثير بين جبلين من شاء الصدقة، قال : فرجع إلي قومه فقال : يا قوم أسلموا فإن محمد يعطي عطاء من يخشى الفاقة ! رواه أحمد بإسناد صحيح

*Bahwasanya Rasulullah tidak pernah menolak jika diminta sesuatu atas nama Islam, maka Anas berkata "Suatu ketika datanglah seorang lelaki dan meminta sesuatu pada beliau, maka beliau memerintahkan untuk memberikan kepadanya domba (kambing) yang jumlahnya sangat banyak yang terletak antara dua gunung dari harta shadaqah, lalu laki-laki itu kembali kepada kaumnya seraya berkata "Wahai kaumku masuklah kalian ke dalam Islam, sesungguhnya Muhammad telah memberikan suatu pemberian yang dia tidak takut jadi kekurangan." HR. Ahmad dengan sanad shahih.<sup>70</sup>*

Pemberian kambing kepada *muallafah qulubuhum* di atas adalah sebagai bukti bahwa harta zakat dapat disalurkan dalam bentuk modal usah (produktif). Pendistribusian zakat secara produktif juga telah menjadi pendapat ulama sejak dahulu. Masjfuk Zuhdi mengatakan bahwa Khalifah Umar bin Al-Khatab selalu memberikan kepada fakir miskin bantuan keuangan dari zakat yang bukan sekadar untuk memenuhi perutnya berupa sedikit uang atau makanan, melainkan sejumlah modal berupa ternak unta dan lain-lain untuk mencukupi kebutuhan hidupnya dan keluarganya.<sup>71</sup> Demikian juga seperti yang dikutip oleh Sjechul Hadi Permono yang menukil pendapat Asy-Syairozi yang mengatakan bahwa seorang fakir yang mampu tenaganya diberi

<sup>70</sup> Ahmad bin Hanbal As-Syaibani, *Musnan Al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Jilid. III (Kairo: Muassasah Al-Qarthabah, t.th), hlm. 107. Nomor Hadis: 12070.

<sup>71</sup> Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah Kapita Selektia Hukum Islam*, (Jakarta: Haji Masagung, cet. IV, 1993), hlm. 240.

alat kerja, yang mengerti dagang diberi modal dagang, selanjutnya An-Nawawi dalam syarah Al-Muhazzab merinci bahwa tukang jual roti, tukang jual minyak wangi, penjahit, tukang kayu, penatu dan lain sebagainya diberi uang untuk membeli alat-alat yang sesuai, ahli jual beli diberi zakat untuk membeli barang-barang dagangan yang hasilnya cukup buat sumber penghidupan tetap.<sup>72</sup>

Sesungguhnya di antara tujuan zakat adalah untuk memberikan kecukupan kepada fakir miskin, oleh karena itu hendaknya mereka diberi dana yang cukup dari zakat sehingga terlepas dari kemiskinan dan dapat mencukupi kebutuhan hidupnya dan keluarganya secara mandiri.<sup>73</sup> Bahkan lebih dari itu, dapat merubah tarap ekonomi dari penerima zakat menjadi pemberi zakat.

Ditinjau dari segi kemaslahatan (*al-mashlahah al-mursalah*) dalam arti pemenuhan keperluan, perlindungan kepentingan, mendatangkan kemanfaatan, mencegah kerusakan dan bencana dari orang perorangan dan masyarakat,<sup>74</sup> zakat produktif dapat dianggap memenuhi unsur kemaslahatan karena dapat mendatangkan manfaat yang lebih besar bagi penerima zakat.

Secara umum tidak ada perbedaan pendapat para ulama mengenai dibolehkannya penyaluran zakat secara produktif. Karena hal ini hanyalah masalah teknis untuk menuju tujuan inti dari zakat yaitu mengentaskan kemiskinan golongan fakir dan miskin.

#### **D. Penutup**

Zakat profesi adalah zakat yang dikenakan pada tiap-tiap pekerjaan atau keahlian profesional tertentu baik yang dilakukan sendirian maupun dilakukan bersama dengan orang atau lembaga lain yang menghasilkan uang yang biasa disebut dengan gaji atau upah. Pembahasan tentang zakat profesi menguat dalam kajian Fiqih Kontemporer untuk memenuhi unsur keadilan terhadap jenis harta lain yang dizakati. Penentuan hukum zakat profesi didasarkan kepada

---

<sup>72</sup> Sjechul Hadi Permono, *Pendayagunaan Zakat Dalam Rangka Pembangunan Nasional*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 58-59.

<sup>73</sup> Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyyah Kapita Selektia Hukum Islam*,.....hlm. 241.

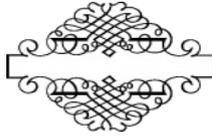
<sup>74</sup> Al Yasa' Abu Bakar, *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, (Jakarta: Aditya Andrebina Agung, 2016), hlm. 35.

qiyas terhadap “*al-mal al-mustafad*” (harta yang mendatangkan hasil/keuntungan).

Secara gatis besar para imam mazhab memiliki pendapat yang berbeda tentang harta penghasilan. Imam Syafi'i mensyaratkan adanya satu nisab dan mencapai waktu setahun untuk mengeluarkan zakat penghasilan, demikian pula Imam Malik tidak mewajibkan mengeluarkan zakat harta penghasilan kecuali setelah mencapai masa setahun dengan syarat mencapai nisab. Imam Abu Hanifah mewajibkan zakat penghasilan setelah mencapai masa setahun tanpa ada syarat mencapai nisab.

Sedangkan zakat produktif berkaitan dengan teknis penyaluran zakat, di mana pada periode klasik penyalurannya cenderung bersifat konsumtif. Seiring dengan perkembangan zaman, kemaslahatan menuntut adanya peningkatan taraf kehidupan penerima zakat sehingga diharapkan dapat berubah dari penerima menjadi pemberizakat. Zakat produktif dilakukan dengan memberikan uang zakat kepada fakir miskin dalam bentuk modal usaha, atau berbentuk alat-alat untuk usaha yang dapat mereka gunakan sebagai sumber mata pencaharian mereka.

Secara umum tidak ada perbedaan pendapat para ulama mengenai dibolehkannya penyaluran zakat secara produktif. Karena hal ini hanyalah masalah teknis untuk menuju tujuan inti dari zakat yaitu mengentaskan kemiskinan golongan fakir dan miskin. Dalam aplikasinya lembaga amil zakat harus cermat dalam menyalurkan zakat produktif ini, penelitian tentang penerima zakat kemudian jenis usaha produktif harus mendapat perhatian lebih. Setelah itu manajemen yang amanah dan profesional turut memberikan kontribusi bagi kesuksesan program ini.



## KEPEMIMPINAN WANITA MENURUT HUKUM ISLAM DALAM PEMERINTAHAN NEGARA

Masrul Zuhri Sibuea

### A. Pendahuluan

Berbicara tentang sebuah kepemimpinan, khususnya mengenai kepemimpinan dalam Islam adalah merupakan suatu masalah yang sangat menarik untuk dikaji. karena berawal dari adanya sebuah sistem kepemimpinan yang baik, maka akan dapat terwujud sebuah tatanan masyarakat yang baik pula. kedudukan wanita dianggap sama dan sederajat dengan kaum lelaki begitulah yang dijelaskan dan dikenal dengan istilah emansipasi, dimana khususnya di Indonesia itu sendiri diteriakkan oleh seorang sosok wanita pada zaman penjajahan Belanda yaitu tokoh R.A Kartini. emansipasi menuntut bahwa adanya kesamaan hak dan kedudukan antara kaum wanita dan laki-laki di dalam segala bidang apapun salah satunya adalah hak sama untuk mendapatkan pendidikan dan kesamaan diberikan kesempatan untuk menduduki suatu kekuasaan dalam sebuah sistem ketatanegaraan.

Sebelum R.A Kartini memperjuangkan hak wanita atau yang lebih dikenal dengan emansipasi wanita itu sendiri, islam sendiri telah menerangkan bahwa kedudukan wanita dan laki-laki itu sama khususnya dalam hal memimpin. Dalam hal ini pemimpin sebuah Negara. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam Al-Qur'an

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

*“Barangsiapa yang mengerjakan amalan shalih, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan kami beri balasan pula kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.” (An-Nahl: 97).<sup>75</sup>*

Quraish Shihab juga menambahkan bahwa dalam Al-Qur’an banyak menceritakan persamaan kedudukan wanita dan pria, yang membedakannya adalah ketaqwaanya kepada Allah.<sup>76</sup> Tidak ada yang membedakan berdasarkan jenis kelamin, ras, warna kulit dan suku. Kedudukan wanita dan pria adalah sama dan diminta untuk saling bekerjasama untuk mengisi kekurangan satu dengan yang lainnya, sebagai mana di jelaskan dalam surat At-Taubah ayat 71:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾

*“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma’ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.*(Q.S. At-Taubah: 71)

Terlebih pada sekarang ini Indonesia akan melaksanakan sebuah bentuk nyata daripada demokrasi itu sendiri dimana telah diatur bahwa quota dalam sebuah pemerintahan dalam arti lain yang mewakili rakyat dipemerintahan 30% haruslah kaum perempuan. Maka dari itu, dalam tulisan ini penulis akan memaparkan mengenai pandangan islam terhadap kepemimpinan wanita yang mencakup; kepemimpinan dan kedudukan wanita dalam islam; dasar hukum kepemimpinan wanita dalam pemerintahan Negara; serta bagaimana

<sup>75</sup> Q.S.An-Nahl : 97

<sup>76</sup> Quraish Sihab, *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam (Bab II membongkar hadis-hadis bias gender)* Editor Syafiq Hasyim, Staf peneliti P3M.

pendapat ulama kontemporer terhadap kepemimpinan wanita dalam pemerintahan Negara.

## **B. Pengertian Kepemimpinan.**

Kepemimpinan (*leadership*) adalah kemampuan dari seseorang untuk mempengaruhi orang lain atau pengikut-pengikutnya sehingga orang lain tersebut bertingkah laku sebagaimana yang dikehendaki oleh pemimpin, dimana pemimpin tersebut seorang yang memiliki kecakapan dan kelebihan, khususnya kecakapan/ kelebihan di satu bidang sehingga dia mampu mempengaruhi orang-orang lain untuk bersama-sama melakukan aktivitas-aktivitas tertentu demi pencapaian satu atau beberapa tujuan.<sup>77</sup>

Nabi Muhammad Saw. pernah bersabda bahwa “setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan dimintai pertanggung jawaban atas orang-orang yang dipimpinnya.”<sup>78</sup> Secara bahasa dalam beberapa literatur disebutkan varian akar kata pemimpin, diantaranya yaitu:

1. Imam: Asal katanya ‘*Amama*’ karena ia: Berada di depan (*amam*), mengasuh (*ummah*), menyempurnakan (*atammah*), menenangkan (*yanamma*). Berkata Imam Al-Jauhary : Imam adalah orang yang memberi petunjuk (*yuqtada*).
2. Amir: Yang memberi perintah (seperti dalam ayat : *Amarna mutrafaha*), juga sesuatu yang mengagumkan (seperti dalam ayat : *laqad ji’ta syai’an imra*).
3. Wali: Dekat, akrab (*Jalasa mimma yali*=duduk dengan orang didekatnya); tempat memberikan loyalitas (*ALLAH umma man waliya min amri ummati*).
4. Qadah atau *qiyadah*: Penggiring ternak, orang yang memberi petunjuk, pemandu atau penunjuk jalan.
5. Khalifah: Para fuqaha’ mendefinisikannya sbg suatu kepemimpinan umum yg mencakup urusan keduniaan & keagamaan, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi SAW yang wajib dipatuhi oleh seluruh ummat islam.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Yusuf qaradhawi, *Meluruskan Dikotomi Agama & Politik “Bantahan Tuntas Terhadap Sekularisme dan Liberalisme”*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008), h. 58.

<sup>78</sup> Lihat. HR Bukhari, XXII/43 no. 6605; Muslim, IX/352 no. 3408.

<sup>79</sup> Gibtiah, *Fikih Kontemporer*, (Jakarta, Prenadamedia Group, 2016), h. 140.

Menurut Imam Al-Mawardi sama dengan al-Imamah, karena inilah asal dari kepemimpinan di masa Nabi SAW, yaitu untuk memimpin agama & keduniaan. Menurut Ibnu Khaldun yaitu penanggung jawab umum dimana seluruh urusan kemaslahatan syari'at baik *ukhrawiyyah* maupun *dunyawiyyah* kembali kepadanya.

Kata khalifah berasal dari akar kata "kh-l-f" yang dalam Al-qur'an disebut sebanyak 127 kali dalam 12 kata jadian. Maknanya berkisar diantara kata kerja "Menggantikan", "Meninggalkan" atau kata benda "Pengganti" atau "Pewaris". Secara terminologis, kata ini mengandung setidaknya dua makna ganda. di satu pihak, khalifah diartikan sebagai kepala Negara dalam pemerintah dan kerajaan Islam masa lalu, yang dalam konteks kerajaan pengertiannya sama dengan sultan. di lain pihak, khalifah juga bisa berarti dua macam. Pertama yang diwujudkan dalam jabatan sultan atau kepada Negara. Kedua, fungsi manusia itu sendiri di muka bumi sebagai ciptaan Allah yang sempurna.

Sehubungan dengan pengertian pertama, Ulama-sarjana asal Pakistan Abu A'la al Maududi mengarang sebuah buku yang berjudul *Al-Khilafah wal Mulk*. Menurutnya, istilah khilafah berasal dari akar kata yang sama dengan khalifa, yang berarti pemerintahan atau kepemimpinan. Khilafah, sebagai turunan dari kata khalifah adalah teori islam tentang Negara dan pemerintahan.<sup>80</sup>

### C. Kedudukan Wanita Dalam Islam

Sesungguhnya wanita muslimah memiliki kedudukan yang tinggi dalam Islam dan pengaruh yang besar dalam kehidupan setiap muslim. dia akan menjadi madrasah pertama dalam membangun masyarakat yang shalih, tatkala dia berjalan di atas petunjuk Al-Qur'an & sunnah Nabi. Karena berpegang dengan keduanya akan menjauhkan setiap muslim & muslimah dari kesesatan dalam segala hal. Kaum wanita tak diragukan lagi memiliki kedudukan khusus dalam tatanan masyarakat Islam. Kedudukan itu amat mulia, tidak mengurangi hak-hak mereka, juga tidak menjadikan nilai kemanusiannya rapuh.

Wanita muslimah di tengah masyarakatnya ditempatkan dalam posisi yg amat mulia. Islam memandang wanita lewat kesadaran

---

<sup>80</sup> Said Agil Husain Al Munawar, *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Ciputat: PT Ciputat Press, 2005), h. 194.

terhadap tabi'atnya, hakekat risalahnya serta pemahaman terhadap konsekwensi logis dari sepesial kodrat yang dianugerahkan Allah SWT kepadanya. Jika pun ada yang beranggapan bahwa wanita sebagai sumber kejahatan dan menganggap wanitalah yang memasukan syetan ke dalam jiwa seseorang laki-laki, bahkan ada yang beranggapan bahwa ruh wanita juga dianggap sebagai ruh manusia yang bertugas hanya melayani laki-laki saja.

Berdasarkan hadist Nabi Muhammad saw. wanita dijadikan harta paling berharga dan harus dijaga keindahannya agar keindahan yang terdapat didalamnya tidak luntur. Dalam kehidupan sekarang ini, wanita tentunya memiliki peranan yang sangat penting dan tentunya memiliki hak yang sama dengan laki-laki salah satunya dalam hal memimpin suatu organisasi atau cakupan luasnya memimpin sebuah Negara.<sup>81</sup> Seperti yang tercantum dalam Al-Qur'an Allah menjelaskan mengenai kedudukan wanita, di antaranya Allah berfirman dalam Q.S. At Taubah: 71;

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*“dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.*

Ayat diatas dapat dipahami bahwa pria dan wanita saling tolong menolong, terutama dalam satu rumah tangga dan mempunyai tugas dan kewajiban yang sama untuk menjalankan amar ma'ruf, nahi munkar. Allah juga berfirman dalam Q.S. An-Nisa': 32.

<sup>81</sup> Ibid.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا<sup>ط</sup>  
وَاللِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ<sup>ع</sup> وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ<sup>ق</sup> إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

*Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bagian daripada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan...” (An-Nisaa: 32).*

Kalau kita perhatikan, maka ayat ini pun cukup jelas memberi gambaran, bahwa tidak ada diskriminasi bagi wanita, tidak ada alasan untuk merendahkan derajat kaum wanita. Semuanya bergantung kepada amalan masing-masing. Wanita mempunyai hak dari hasil usahanya sebagaimana pria, disamping juga mempunyai kewajiban.,selanjutnya dijelaskan bahwa dalam sistem Islam, wanita ditempatkan dalam 3 kategori besar:

1. Wanita diperbolehkan berpartisipasi dalam masalah-masalah legislasi yang memiliki nuansa kefiqihan karena telah disepakati bersama bahwa wanita mempunyai hak berijtihad, memberikan fatwa, dan sebagainya.
2. Wanita boleh berpartisipasi dalam syura yang berkaitan dengan persoalan-persoalan ilmu pengetahuan yang sangat spesifik kalau dianggap bahwa pengalaman dan kompetensi itu dimiliki oleh wanita tersebut.
3. Wanita boleh berpartisipasi yang berkaitan dengan masalah-masalah umum sebagai individu anggota umat<sup>82</sup>

#### **D. Wanita Sebagai Pemimpin Dalam Sejarah.**

Sejarah Islam dan Indonesia mencatat banyak wanita yang ikut berpartisipasi dalam kegiatan publik, bahkan menjadi pemimpin. Seperti, ‘A’isyah, istri Nabi saw., Ratu Bilqis, Ratu Syajarattudur, Benazir Bhutto, Sultanah Aceh Darussalam, Keumalahayati, Airin

<sup>82</sup> Hibbah Rauf ‘Izzat, *Wanita dan Politik, Pandangan Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997), h. 119.

Rachmi Diany, walikota Tangerang Selatan, Megawati Mantan Presiden RI ke 5 Indonesia dan Tri Rismaharini, walikota Surabaya sekarang. Sedangkan beberapa ulama masih menyangsikan partisipasi politik perempuan, 'A'isyah menjadi figur dan argumen bahwa perempuan boleh berpartisipasi dalam kegiatan politik. Kehadirannya sebagai pemimpin perang bersama Zubayr dan Thalhah seringkali dijadikan argumen ulama moderat bahwa partisipasi bahkan kepemimpinan perempuan dalam Islam adalah dibolehkan.

Ketika Sultan Iskandar Tsani meninggal, terjadi kebingungan dalam istana Kesultanan Aceh lantaran tak ada tokoh pria yang dianggap mampu untuk memimpin kesultanan. Menanggapi hal tersebut, Nuruddin al-Ranīri, seorang ulama asal Gujarat memberikan sebuah solusi yang cukup asing. Menunjuk istri mendiang sultan untuk menjadi pemimpin baru mereka. Tentu saja hal ini mendapat tantangan dari ulama dalam dengan argumen-argumen yang akan di sebutkan.<sup>83</sup> Sebagai contoh dinataranya kisah Ratu Bilqis dari Saba.

Al-Qur'an sendiri adalah yang pertama kali menyebutkan kepemimpinan perempuan melalui figur Ratu Bilqis dari Saba, Mengenai penyebutan kisah Ratu Bilqis dalam tafsir-tafsir masa klasik, kebanyakan mufassir klasik menyebutkan kisah-kisah legenda Isra'iliyat yang sulit dipercaya. Adalagi yang lain, yang menyebutkan kisah tersebut, namun tidak masuk dalam aspek gender atau kepemimpinan perempuan, melainkan kemuliaan dan ketakwaan Sulaiman sebagai raja dan nabi yang saleh.

Namun nampaknya, figur ini gagal dipahami oleh penafsir. Barbara Stowasser menyebutkan bahwa penafsiran figur Ratu Bilqis kebanyakan hanya sebagai legenda, tokoh sejarah, cerita atau bahkan hanya sebatas bahan material, namun tidak sampai pada menjadikannya sebagai bagian yang bisa diterapkan oleh masyarakat Islam atau kerangka mengenai kepemimpinan perempuan. Barbara beralasan bahwa para ulama Islam menganggap Ratu Bilqis Saba' tidak pantas bagi Islam.<sup>84</sup> Pernyataan al-Qur'an mengenai Ratu Bilqis ini

---

<sup>83</sup> M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia* (Stanford: Stanford University Press, 1994), h. 35-36.

<sup>84</sup> Barbara Freyer Stowasser, *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam al-Qur'an, Hadis, dan Tafsir* (Terj. Mochtar Zoerni), (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), h. 162.

nampaknya tidak dapat meyakinkan penafsir bahwa ada perempuan yang mampu memimpin dengan bijak dibanding dengan hadis Nabi saw. tentang putri Khosrouw yang berkali-kali disebutkan oleh ulama Islam.

Penulis mengira pendapat Barbara ini perlu diperhatikan. Ia menganggap bahwa penafsiran baru kisah Ratu Bilqis sebagai kepemimpinan perempuan adalah suatu pandangan baru yang tentu saja sulit diterima oleh ulama konservatif dan fundamentalis. Pengangkatan tema Ratu Bilqis di dalam al-Qur`an mengandung makna implisit bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin sebagaimana halnya laki-laki.

Oleh karena itu, al-Thabari dan Ibn Hazm masih membolehkan perempuan menjadi perdana menteri atau hakim, sedangkan jumbuh ulama tidak membolehkan, hadis dari Abi Bakrah.

Dr. Kamal Jaudah mengemukakan bahwa perempuan diperbolehkan menjadi kepala negara atau kepala pemerintahan (perdana menteri)<sup>85</sup> selama dalam suatu Negara tersebut sistem pemerintahannya berdasarkan musyawarah, seorang kepala negara tidak lagi harus bekerja keras sendirian, tetapi dibantu oleh tenaga-tenaga ahli, sesuai dengan bidang masing-masing (menteri dan staf ahlinya).<sup>86</sup> Berdasarkan kisah Ratu Bilqis, penulis menyimpulkan bahwa ada dua sebab kebolehan kepemimpinan perempuan, yakni:

1. Kebijaksanaan dan kemampuan manajemen yang dimiliki jauh lebih mampu dibandingkan kaum lelaki. Tidak sedikit perempuan yang menunjukkan kepemimpinan lebih baik dibanding pria. Misalnya adalah walikota Surabaya saat ini, Tri Rismaharini.
2. Sistem pemerintahan negara tersebut adalah musyawarah.<sup>87</sup> Sebagai contoh, adalah Sultanah Aceh Darussalam, Safiatuddin Tajul Alam. Dalam cerita sejarah, kepemimpinannya mengembalikan sabilitas Kesultanan Aceh setelah kematian suaminya, Sultan Iskandar Tsani.

---

<sup>85</sup> Kamal Jaudah, *Wazhifah al-Mar'ah fi Nazhar al-Islam*, (Dar al Hady: al-Qahirah, 1440H/1980 M), h. 137.

<sup>86</sup> Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer*, (Jakarta:Ghalia Indonesia. 2010), h. 51.

<sup>87</sup> Gibtiah, *Fikih Kontemporer*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), h. 143.

## E. Dasar Hukum Islam Mengenai Kepemimpinan Wanita

### 1. Q.S. An-Nisa: 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ  
أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَفِظْنَ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ  
نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ  
فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

“Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka)<sup>88</sup>. Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya,<sup>89</sup> maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya.<sup>90</sup> Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.<sup>91</sup>”

### 2. Pendapat para Mufassir

Menurut Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, *Tafsir al-Mishbāh* menyebutkan bahwa “Kaum laki-laki” yakni jenis kelamin laki-laki atau suami itu adalah “qawwamun” pemimpin dan penanggung jawab atas

<sup>88</sup> Maksudnya: Tidak berlaku curang serta memelihara rahasia dan harta suaminya.

<sup>89</sup> Maksudnya: Allah telah mewajibkan kepada suami untuk mempergauli isterinya dengan baik.

<sup>90</sup> Nusyuz: yaitu meninggalkan kewajiban bersuami isteri. Nusyuz dari pihak isteri seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya.

<sup>91</sup> Maksudnya: untuk memberi pelajaran kepada isteri yang dikhawatirkan pembangkangannya haruslah mula-mula diberi nasehat, bila nasehat tidak bermanfaat barulah dipisahkan dari tempat tidur mereka, bila tidak bermanfaat juga barulah dibolehkan memukul mereka dengan pukulan yang tidak meninggalkan bekas. Bila cara pertama telah ada manfaatnya janganlah dijalankan cara yang lain dan seterusnya.

kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka yakni (laki-laki secara umum atau suami telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka untuk membayar mahar dan biaya hidup untuk isteri dan anak-anaknya<sup>92</sup>

Kata قَوَّامُونَ adalah bentuk jamak dari kata *qawwām*, yang terambil dari kata *qāma*. Kata ini berkaitan dengannya. Ayat di atas menggunakan bentuk jamak yakni *qawwāmūn* sejalan dengan makna kata *al-rijāl* yang berarti banyak lelaki. Di dalam kata ini tercakup pengertian kepemimpinan. Namun, makna yang dikehendaki dari kata ini jauh lebih luas, yakni pemeliharaan, pembinaan dan pemenuhan hak-kewajiban. Allah swt. menetapkan lelaki sebagai pemimpin dengan dua pertimbangan pokok, yaitu:

Pertama, بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (*bimā fadhhdhala-llāhu ba'dhahum 'alā ba'dh*)/karena Allah melebihkan sebahagian mereka atas sebahagian yang lain, yakni masing-masing memiliki keistimewaan-keistimewaan. Tetapi keistimewaan yang dimiliki lelaki lebih menunjang tugas kepemimpinan daripada keistimewaan yang dimiliki perempuan.<sup>93</sup>

Bagi Ayatullah Jawadi Amuli, kelebihan ini bukanlah bukti kemuliaan atau kelebihan yang patut dibanggakan. Melainkan tugas dan tanggung jawab yang harus dilaksanakan. Maka lelaki diharapkan untuk tidak bersikap tidak adil terhadap apa-apa yang dipimpinya<sup>94</sup>

Kedua, وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (*wa bimā anfaqū min amwālihīm*) / karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Kalimat ini menunjukkan bahwa memberi nafkah kepada wanita telah menjadi suatu kelaziman bagi lelaki, serta kenyataan umum dalam masyarakat umat manusia sejak dahulu hingga kini.

Disini terdapat dua persoalan penting yang berada dibawah rentetan penggunaan kata *qawwam* ini.

<sup>92</sup> Quraish Shihab. *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. (Ciputat: Lentera Hati, 2000). h.402

<sup>93</sup> *Ibid.*, h. 404.

<sup>94</sup> Ayatullah Jawadi Amuli. *Keindahan dan Keagungan Perempuan: Perspektif Studi Perempuan dalam Kajian Al-Qur'an, Filsafat dan Irfan*. (Jakarta: Sadra Press. 2011), h. 362.

1. Kaum lelaki bertanggung jawab untuk menyediakan segala keperluan material dan spiritual wanita dalam bentuk yang memuaskan sesuai dengan kesenangan dan perasaannya sehingga dia tenang dan tenteram.
2. Kaum lelaki memeberikan perlindungan dan penjagaan terhadap anggota keluarganya dalam batas-batas kekuasaan terhadap keluarganya.<sup>95</sup>

Bagi Quraish Shihab, ayat ini tidaklah mengenai kepemimpinan lelaki dalam segala hal (termasuk sosial dan politik) atas perempuan, melainkan kepemimpinan lelaki atas perempuan dalam rumah tangga. Artinya, menggunakan ayat ini sebagai larangan terhadap perempuan untuk memimpin dalam politik tidaklah tepat.<sup>96</sup>

Melihat konteks dan munasabah ayatnya yakni mengenai hubungan rumah tangga, tampaknya hal ini mendukung pendapat Quraish Shihab. Kemudian, dalam bukunya *Wawasan Al-Qur'an* mengatakan bahwa ada ayat lain yang justru memberikan tanda-tanda kebolehan kepemimpinan perempuan, yakni al-Tawbah:71. Melalui teks ayatnya, kata "*sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain*", berarti seorang perempuan dapat menjadi *awliyā`* bagi lelaki. Kemudian ia menyebutkan bahwa arti kata *awliyā`* adalah pemimpin, pelindung dan penolong. Meski dalam penerjemahan Depag menggunakan kata penolong, sedangkan menurut *Tafsir al Maraghi dan Tafsir Manar* bahwa kata *Auliya* adalah penolong, solidaritas dan kasih sayang<sup>97</sup>, menurut Quraish Shihab menganggap bahwa keluasan makna kata *awliyā`* tentu saja dapat berimplikasi pada arti kepemimpinan.<sup>98</sup>

Tapi bagi 'Allamah Thabathaba'i, *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* tidaklah dikhususkan untuk suami (atau dalam konteks rumah tangga), melainkan memberi hak untuk kepada para lelaki, secara keseluruhan,

<sup>95</sup> Hibbah Rauf 'Izzat, *Wanita dan Politik, Pandangan Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya,1997), h. 159.

<sup>96</sup> Quraish Shihab. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Penerbit Mizan. 1996), h. 314.

<sup>97</sup> Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir alMaraghi* (Al-Qahirah ,Mustafa al Baby al Halaby Wa Auladuh,1382 H/1963M) Juz 10,Cet III, h.159. lihat juga Rasyid Ridha *Tafsir al Manar*, Juz 11, 1375, h. 626.

<sup>98</sup> *Ibid*, h.315.

untuk memimpin para perempuan dalam segala hal yang mempengaruhi kehidupan keduanya<sup>99</sup>. Alasannya ialah, kepemimpinan adalah suatu posisi dimana pemilikinya harus memiliki intelektual dan logika yang baik, sesuatu yang lekat kepada para lelaki. Pendapat 'Allamah Thabathaba'i merupakan perwakilan dari pendapat ulama dan ahli fikih lainnya bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin, dan ayat ini menjadi dalil mereka.<sup>100</sup> Namun tampaknya, Thabathaba'i tidak memperhatikan bahwa Nabi menafsirkan ayat ini terbatas pada rumah tangga.

Ia sendiri hanya menyebutkan dua hadis yang berkenaan dengan ayat ini. Keduanya juga hanya berkaitan dengan rumah tangga. Hadis pertama membicarakan bahwa ada seorang Arab menyalui Imam Muhammad al-Baqir menceritakan bahwa tentang orang yang berkata kepada istrinya, "Urusanku ada padamu". Kemudian Imam al-Baqir menjawab, "Bagaimana bisa, ketika Allah mengatakan: *Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita.*" Hadis kedua mengatakan bahwa ada seorang sahabat Anshar datang menemui Nabi saw. untuk mengadukan bahwa ia telah memukul istrinya, lalu Nabi saw. mengatakan untuk meng-*qishash*. Kemudian Allah menurunkan ayat tersebut, dan keputusan Nabi saw. tersebut digugurkan. Hadis kedua ini disebutkan juga dalam riwayat-riwayat lain dalam kitab Sunni.<sup>101</sup>

Nampaknya, kondisi kehidupan dan kebutuhan kehidupan pada masa 'Allamah Thabathaba'i dan Quraish Shihab yang berbeda menyebabkan pendapat keduanya yang berbeda. Pada masa dan tempat hidup 'Allamah Thabathaba'i, isu feminisme bukan suatu hal yang sering dibicarakan. Komunisme, kapitalisme, dan liberalisme adalah 'musuh' Islam saat itu, sehingga kebanyakan tulisan-tulisan ulama Islam hanya membicarakan argumentasi melawan ideologi tersebut. Murtadha Muttahari, murid 'Allamah Thabathaba'i pun tidak banyak membicarakan isu feminisme (dalam pengertian ideologis). Beberapa tulisannya mengenai perempuan, tidak banyak membicarakan partisipasi perempuan dalam kegiatan publik. Hanya

<sup>99</sup> Allamah MH. Thabathaba'i. *Al-Mizān: An Exegesis of the Qur'an*, vol. 8. Tehran: WOFIS. 1992.h.,210.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid*, h. 217.

Imam Khomeini yang banyak membicarakan partisipasi politik perempuan melalui khutbah-khutbahnya yang dibukukan menjadi *Sahifah al-Nūr*. Selain itu, budaya Iran yang masih kental dengan suasana patriarkisnya mungkin menyebabkan 'Allamah Thabathaba'i berpendapat seperti itu dalam kitab tafsirnya, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur`ān* (sama dengan keadaan ulama tradisional lainnya).

Berbeda dengan keadaan Quraish Shihab ketika menulis tafsirnya, (*Tafsir al-Mishbāh*). Isu feminisme dan kesetaraan gender justru sedang gencar-gencarnya dibicarakan dan di diskusikan. Maka ia pun berusaha untuk menggali pendapat ulama klasik mengenai ayat ini. Ia melihat bahwa kebanyakan ulama tradisional menggunakan ayat ini sebagai argumen ketidak bolehannya seorang perempuan memimpin, apalagi dalam kegiatan sosial-politik. Namun ia juga membaca bahwa ulama klasik justru mengatakan bahwa ayat ini sedang dan hanya membicarakan berkaitan rumah tangga. Sehingga nampak baginya ketidak adaan kaitan ayat ini dengan tema yang diargumenkan.

Selain itu, argumen lainnya penentang kepemimpinan perempuan ialah hadis dari Abi Bakrah bahwa Rasulullah saw. bersabda: *Tidak akan bahagia sesuatu kaum yang mengangkat sebagai pemimpin mereka seorang perempuan*. Akan tetapi Fatimah mengkritik hadis ini, lantaran adanya unsur politik dalam hadis tersebut. Abi Bakrah menyebutkan hadis tersebut ketika dalam situasi Perang Jamal, dimana 'A'isyah, bersama Zubayr dan Thalhah menjadi pemimpin bagi pasukan Jamal (unta)<sup>102</sup>. Abi Bakrah sebagai pihak oposisi nampak menyebutkan hadis tersebut untuk mendapatkan simpati orang-orang untuk menjelek-jelekkan 'A'isyah. Ulama lain mencoba memahami hadis ini dengan berpendapat, bahwa perempuan boleh menjadi pemimpin, namun tidak menjadi *top leader* seperti kepala negara Islam atau khalifah. Sedang hadis dari Abi Bakrah ini melarang kepemimpinan perempuan, al-Qur`an justru menyebutkan kepemimpinan perempuan melalui figur Ratu Bilqis dari Saba'.

---

<sup>102</sup> Huzaemah Tahido Yanggo. *Fikih Perempuan Kontemporer* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010), h. 71.

## F. Pandangan Ulama Kontemporer tentang kepemimpinan wanita

Ulama kontemporer ternama yaitu Yusuf Al-Qordhawi memiliki pandangan dan pendapat yang berbeda terhadap kepemimpinan wanita dalam berpolitik. Beliau menjelaskan bahwa penafsiran terhadap surat an-Nisa ayat 34 bahwa laki-laki adalah pemimpin bagi wanita dalam lingkup keluarga atau rumah tangga. Jika ditinjau tafsir surat An-Nisa ayat 34 bahwa laki-laki adalah pemimpin wanita, bertindak sebagai orang dewasa terhadapnya, yang menguasainya, dan pendidiknya tatkala dia melakukan penyimpangan. “Karena Allah telah menggugulkan sebagian mereka atas sebagian yang lain”. Yakni, karena kaum laki-laki itu lebih unggul dan lebih baik daripada wanita. Oleh karena itu kenabian hanya diberikan kepada kaum laki-laki.

Laki-laki menjadi pemimpin wanita yang dimaksud ayat ini adalah kepemimpinan dirumah tangga, karena laki-laki telah menginfakkan hartanya, berupa mahar, belanja dan tugas yang dibebankan Allah kepadanya untuk mengurus mereka. Tafsir Ibnu Katsir ini menjelaskan bahwa wanita tidak dilarang dalam kepemimpinan politik, yang dilarang adalah kepemimpinan wanita dalam puncak tertinggi atau *top leader* tunggal yang mengambil keputusan tanpa bermusyawarah, dan juga wanita dilarang menjadi hakim. Hal inilah yang mendasari Qardhawi memperbolehkan wanita berpolitik.<sup>103</sup>

Qordhawi juga menambahkan bahwa wanita boleh berpolitik dikarenakan pria dan wanita dalam hal mu’amalah memiliki kedudukan yang sama hal ini dikarenakan keduanya sebagai manusia mukallaf yang diberi tanggung jawab penuh untuk beribadah, menegakkan agama, menjalankan kewajiban, dan melakukan *amar ma’ruf nahi munkar*. Pria dan wanita memiliki hak yang sama untuk memilih dan dipilih, sehingga tidak ada dalil yang kuat atas larangan wanita untuk berpolitik. Namun yang menjadi larangan bagi wanita adalah menjadi imam atau khilafah (pemimpin negara).

Islam sebenarnya tidak menempatkan wanita berada didapur terus menerus, namun jika ini dilakukan maka ini adalah sesuatu yang baik, hal ini di nyatakan oleh imam Al-Ghazali bahwa pada dasarnya istri tidak berkewajiban melayani suami dalam hal memasak, mengurus rumah,

---

<sup>103</sup> Yusuf Qaradhawi, *Meluruskan Dikotomi Agama & Politik “Bantahan Tuntas Terhadap Sekularisme dan Liberalisme”*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008), h. 58.

menyapu, menjahid, dan sebagainya. Akan tetapi jika itu dilakukan oleh istri maka itu merupakan hal yang baik. Sebenarnya suamilah yang berkewajiban untuk memberinya/menyiapkan pakaian yang telah dijahid dengan sempurna, makanan yang telah dimasak secara sempurna. Artinya kedudukan wanita dan pria adalah saling mengisi satu dengan yang lain, tidak ada yang superior. Hanya saja laki-laki bertanggung jawab untuk mendidik istri menjadi lebih baik di hadapan Allah SWT.

Sebenarnya hanyalah permainan kaum feminis saja yang menyatakan bahwa laki-laki superior dibandingkan dengan wanita, agar mereka dapat melakukan hal-hal yang melampaui batas, dengan dalih bahwa wanita dapat hidup tanpa laki-laki, termasuk dalam hal seks, sehingga muncullah fenomena lesbian percintaan sesama jenis, banyaknya fenomena kawin cerai karena sang istri menjadi durhaka terhadap suami, padahal dalam rumah tangga pemimpin keluarga adalah laki-laki, sedangkan dalam hal berpolitik tidak ada larangan dalam Islam untuk berpolitik dan berkarier.

Taqiyuddin al-Nabhani menjelaskan ada tujuh syarat seorang kepala negara atau (Khalifah) dapat di bai'at yaitu; muslim, laki-laki, baligh, berakal, adil, merdeka dan mampu.<sup>104</sup>

Syarat muslim sebagai yang pertama, merupakan syarat mutlak untuk mengangkat pemimpin dalam sebuah negara yang mayoritas penduduk Islam, dan dilarang mengangkat pimpinan dari kalangan kafir. Hal ini termaktub dalam surat An-Nisa ayat 144;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ؕ اَتُرِيْدُوْنَ اَنْ  
تَّجْعَلُوْا لِلّٰهِ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا مُّبِيْنًا ﴿١٤٤﴾

*“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu). (Q.S. An-Nisa’: 144)*

Kedua laki-laki, wanita dalam hal ini dilarang menjadi khalifah, imam, *ulil amri*, atau kepala negara dalam hal ini kepala negara tidak

<sup>104</sup> Taqiyuddin An Nabhani, *Ajhiza Daulah Islamiyah*, (Libanon: Darul Ummah, 2005), h. 23.

dimaksud Presiden, yang dimaksud disini adalah kepemimpinan yang dapat mengambil keputusan tanpa dimusyawarahkan terlebih dahulu, sedangkan presiden dalam membuat keputusan harus dilakukan dengan bermusyawarah terlebih dahulu terhadap pembantu-pembantunya baik menteri, staff ahli, maupun dengan penasihat pribadinya.

*Ketiga* baligh, dengan syarat baligh maka pemimpin dibebani oleh hukum, sehingga apa yang di pikulnya atau diamanahi kepada mereka maka akan dapat dipertanggung jawabkan secara hukum, baik hukum dunia, maupun hukum dihadapan Allah.

*Keempat* berakal, orang yang hilang akalnya dilarang menjadi pemimpin karena akan mengambil keputusan yang tidak tepat, dan kehilangan akal akan membebaskan seseorang dari hukum, sehingga tidak dapat dimintai pertanggung jawabannya.

*Kelima* adil, yaitu pemimpin yang konsisten dalam menjalani agamanya hal ini termaktub dalam surah An-Nahl ayat 90 yang berbunyi:<sup>105</sup>

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ  
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

*“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran”*

*Keenam*, merdeka terbebas dari perbudakan sehingga dapat mengambil keputusan tanpa intervensi dari tuannya. Dan seorang hamba sahaya dilarang diangkat menjadi pemimpin karena dia tidak memiliki wewenang untuk mengatur orang lain dan bahkan terhadap dirinya pun tidak memiliki wewenang.

*Ketujuh*, mampu melaksanakan amanat khilafah, jika tidak mampu menjalankan amanat maka tunggulah hasilnya. Sebagaimana di jelaskan dalam hadist yang diriwayatkan oleh Bukhari ” *Jika urusan diserahkan kepada yang bukan ahlinya, maka tunggulah Kiamat*” (HR Bukhari).

<sup>105</sup>. Q.S.An-Nahl': 90

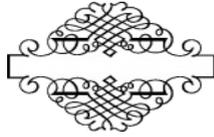
Yusuf Qardhawi dalam hal ini kembali mempertegas bahwa kepemimpinan kepala negara dimasa sekarang ini kekuasaannya tidak sama dengan seorang ratu atau khalifah di masa lalu yang identik dengan seorang imam dalam shalat. Sehingga kedudukan wanita dan pria dalam hal perpolitikan adalah sejajar karena sama-sama memiliki hak memilih dan hak dipilih. Dengan alasan bahwa wanita dewasa adalah manusia mukallaf (diberi tanggung jawab) secara utuh, yang dituntut untuk beribadah kepada Allah, menegakan agama, dan berdakwah.

## G. Penutup

Kebanyakan argumen yang dimiliki oleh ulama tradisional tidaklah begitu tepat, sehingga penulis melihat bahwa kelemahan ini justru memberikan bukti bahwa perempuan bisa saja memimpin dalam hal apa saja. Pengutipan ayat al-Nisā:34 sebagai titik tolak argumen ketidakbolehan kepemimpinan perempuan terlihat tidaklah begitu tepat.

Justru berbanding terbalik pada kisah Ratu Bilqis dan ayat at-Taubah:71 menunjukkan kebolehan seorang perempuan untuk memimpin. Hal ini jelas bahwasanya dalam ayat Taubah 71 tersebut bahwasanya "*secara umum kaum lelaki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam setiap aspek kehidupan seperti suruhan " untuk berbuat yang makruf dan menjauhi yang mungkar"*. Karena itu tidak ada halangan bagi seorang perempuan untuk menjadi kepala negara atau kepala pemerintahan ( perdana menteri ) yang penting adalah perempuan yang diangkat tersebut untuk menduduki jabatan tersebut ia mampu dan *capable* dalam menjalankan tugas tugasnya

Namun, ada satu hal yang menurut penulis sangat menarik perlu disebutkan, yakni adalah perannya sebagai pemimpin tidaklah mengganggu perannya sebagai ibu dan istri. Sehingga beberapa ulama menyebutkan salah satu syarat bagi perempuan untuk berpartisipasi dalam politik ialah, tidak mengganggu perannya yang lain yakni dan istri. Tentu saja ini patut diingatkan karena al-Qur'an lebih menekankan pada peran perempuan sebagai ibu dan istri yang baik dibandingkan peran perempuan dalam berpolitik.



## BUNGA PADA BANK KONVENSIONAL

Syofiaty Lubis

### A. Pendahuluan

Lembaga perbankan merupakan inti dari sistem keuangan dari setiap negara. Bank adalah lembaga keuangan yang menjadi tempat bagi orang perseorangan, badan-badan usaha swasta, badan-badan usaha milik negara, bahkan lembaga-lembaga pemerintahan menyimpan dana-dana yang dimilikinya. Melalui kegiatan perkreditan dan berbagai jasa yang diberikan, bank melayani kebutuhan pembiayaan serta melancarkan mekanisme sistem pembayaran bagi semua sektor perekonomian.<sup>106</sup>

Perkembangan lembaga keuangan dimulai sejak kira-kira 2000 SM di Babylonia, yaitu berupa lembaga keuangan semacam bank ini meminjamkan emas dan perak dengan tingkat bunga 20% setiap bulan, lembaga tersebut dikenal dengan sebutan Temples of Babylon. Sesudah zaman Babylonia, pada tahun 500 SM menyusul di Yunani didirikan pula semacam bank, yaitu dikenal dengan Greek Temple, yang kegiatannya menerima simpanan dengan memungut biaya penyimpanannya serta meminjamkannya kembali kepada masyarakat. Pada saat itulah muncul bankir-bankir swasta pertama. Operasinya meliputi penukaran uang, dan seperti kegiatan bank yang lainnya. Setelah zaman Yunani, kemudian diteruskan pada zaman Romawi, lembaga perbankan operasinya sudah lebih meluas lagi yakni tukar

---

<sup>106</sup> Hermansyah, *Hukum Perbankan Nasional Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), h. 7

menukar mata uang, menerima deposito dan memberikan kredit.<sup>107</sup>

Abdurrahman menjelaskan bank adalah jenis lembaga keuangan yang melaksanakan berbagai macam jasa, seperti meminjamkan, mengedarkan mata uang, pengawasan terhadap mata uang, bertindak sebagai tempat penyimpanan benda-benda berharga, membiayai usaha perusahaan-perusahaan, dan lain-lain.<sup>108</sup>

Kegiatan pokok bank dapat dikelompokkan menjadi 3 bagian, yaitu:

1. Bank dilihat sebagai penerima simpanan;
2. Bank dilihat sebagai pemberi kredit;
3. Bank dilihat sebagai pengawas serta pemberi jasa dalam lalu lintas pembayaran dan peredaran uang.

Dalam Undang-undang No.10 tahun 1998 pasal 1 angka (2), Bank adalah badan usaha yang menghimpun dana dalam masyarakat dalam bentuk simpanan dan menyalurkannya kepada masyarakat dalam bentuk kredit dan atau bentuk-bentuk lainnya dalam rangka meningkatkan taraf hidup rakyat banyak. Di Indonesia sistem perbankan yang berkembang adalah bank yang berorientasi pada prinsip konvensional. Hal ini disebabkan tidak terlepas dari sejarah bangsa Indonesia dimana asal mula bank Indonesia dibawa oleh kolonial Belanda (Barat) yang pada waktu itu menjajah Indonesia.

Bank konvensional adalah bank dengan sistem bunga. Dalam menjalankan fungsinya bank konvensional menerima simpanan/deposito, memberi kredit serta jasa-jasa dalam lalu lintas pembayaran dan peredaran uang, bank ini mendapat keuntungan dari selisih bunga.<sup>109</sup> Pada dasarnya sejarah dari sistem bunga sudah lama terdengar dan menjadi bagian dari kehidupan manusia kala itu. Ahli sejarah menyimpulkan bahwa kegiatan bisnis dengan sistem bunga telah ada sejak tahun 2500 SM, baik pada zaman Yunani Kuno, Romawi Kuno, dan Mesir Kuno.

---

<sup>107</sup> Muhammad Djumhana, *Hukum Perbankan di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2003), h. 38

<sup>108</sup> Thomas Suyatno, dkk, *Lembaga Perbankan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1999), h. 1

<sup>109</sup> Iswardono, *Uang dan Bank*, (Yogyakarta: BPFE, 1990), h. 59

Dalam sejarah bangsa Yunani Kuno, yang mempunyai peradaban tinggi, sangat melarang keras peminjaman uang dengan sistem bunga, kemudian pada zaman Romawi Kuno juga melarang keras setiap pungutan bunga, walaupun dalam perkembangan berikutnya mereka membenarkan sistem bunga tersebut tapi dengan membatasi besarnya suku bunga melalui undang-undang yang diberlakukan pada saat itu. Kerajaan Romawi inilah yang merupakan negara pertama menerapkan peraturan tentang bunga untuk melindungi para konsumennya.

Tradisi bunga juga berkembang di tanah Arab sebelum Nabi Muhammad menjadi Rasul. Catatan sejarah menunjukkan bahwa bangsa Arab cukup maju dalam perdagangan. Hal ini digambarkan dalam Al-Qur'an Surah Al-Quraisy dan buku-buku sejarah dunia. Bahkan kota Mekkah saat itu pernah dilalui tiga jalur perdagangan dunia yaitu Eropa dan Afrika, India dan Cina, serta Syam dan Yaman. Untuk menunjang arus perdagangan yang begitu pesat mereka membutuhkan fasilitas pembiayaan yang memadai guna menunjang kegiatan produksinya maka dilakukan peminjaman modal dengan sistem bunga.<sup>110</sup> Sistem bunga inilah yang dilarang Al-Qur'an secara bertahap.

Seperti yang telah dijelaskan dalam undang-undang No. 10 tahun 1998 di atas, bahwa sistem bank konvensional berdasarkan sistem bunga artinya dalam melakukan kegiatan usahanya untuk memperoleh keuntungan dengan berbagai cara, yaitu berdasarkan bunga yang telah ditentukan, jenis inilah yang mendominasi kegiatan perbankan di Indonesia saat ini. Untuk mencari keuntungan dan menetapkan harga kepada para nasabah bank yang berdasarkan prinsip konvensional menggunakan dua metode,<sup>111</sup>

1. Menetapkan bunga sebagai harga jual, baik untuk produk simpanan seperti giro, tabungan maupun deposito, demikian juga harga beli untuk produk pinjamannya (kredit) juga ditentukan berdasarkan tingkat suku bunga tertentu. Penentuan harga ini dikenal dengan istilah *spread based*.
2. Untuk jasa-jasa bank lainnya pihak perbankan konvensional menggunakan atau menerapkan berbagai biaya-biaya dalam

---

<sup>110</sup> Agustianto, *Percikan Pemikiran Ekonomi Islam*, (Bandung: Citra Pustaka Media, 2002), h. 141

<sup>111</sup> Kasmir, *Manajemen Perbankan* (Jakarta: Raja Grafindo, 2000), h. 30

nominal atau prosentase tertentu seperti biaya administrasi, biaya provisi, sewa, iuran, dan biaya-biaya lainnya. Sistem pengenaan biaya ini dikenal dengan *fee based*.

Bunga bagi bank yang berdasarkan prinsip konvensional dapat diartikan sebagai balas jasa yang diberikan oleh bank kepada nasabah yang membeli atau menjual produknya. Bunga juga dapat diartikan sebagai harga yang harus diberi kepada nasabah (yang memiliki simpanan) dan yang harus dibayar oleh nasabah kepada bank (nasabah yang memperoleh pinjaman). Penentuan tingkat bunga adalah apabila penawaran uang tetap, semakin tinggi pula tingkat bunga. Dan apabila permintaan uang tetap pertambahan dalam penawaran uang akan menurunkan tingkat bunga.<sup>112</sup>

## **B. Prinsip Dasar Operasional Bank Konvensional**

Dalam menjalankan usahanya bank konvensional sebagai lembaga keuangan, tidak akan terlepas dari bidang keuangan. Sama halnya seperti perusahaan lain, kegiatan pihak perbankan secara sederhana dapat dikatakan sebagai tempat melayani segala kebutuhan nasabahnya. Para nasabahnya datang silih berganti baik sebagai pembeli jasa maupun sebagai penjual jasa. Hal ini sesuai dengan kegiatan utama suatu bank yang membeli uang dari masyarakat (menghimpun dana) melalui simpanan dan kemudian menjual uang yang diperoleh dari penghimpunan dana dengan cara menyalurkan dana kepada masyarakat umum dalam bentuk kredit atau pinjaman.

Oleh sebab itu ada beberapa prinsip dasar yang dipakai dalam melakukan operasional bank tersebut, diantaranya:

### *1. Prinsip Kepercayaan*

Prinsip ini merupakan suatu asas yang menyatakan bahwa usaha bank dilandasi oleh hubungan kepercayaan antara bank dan nasabahnya. Bank terutama bekerja dengan dana dari masyarakat yang disimpan padanya atas dasar kepercayaan sehingga setiap bank perlu terus menjaga kesehatannya dengan tetap memelihara dan mempertahankan kepercayaan masyarakat padanya. Kemauan

---

<sup>112</sup> Sadono Sukirno, *Pengantar Teori Makro Ekonomi*, (Jakarta: Rajawali Press, 1999), h. 132

masyarakat untuk menyimpan sebagian uangnya di bank, semata-mata dilandasi oleh kepercayaan bahwa uangnya akan dapat diperoleh kembali pada waktu yang diinginkan atau sesuai dengan perjanjian yang diperjanjikan dan disertai dengan imbalan. Apabila kepercayaan nasabah terhadap suatu bank telah berkurang, maka tidak tertutup kemungkinan akan terjadi *rush* (penarikan dana dari bank secara besar-besaran) dari uang yang disimpannya.

Keputusan seseorang untuk menyimpan uangnya atau menabung adalah menyangkut pilihan antara konsumsi barang dan jasa saat ini atau konsumsi dimasa depan. Individu-individu menabung sebagian penghasilan mereka agar bisa mengkonsumsi lebih banyak dimasa depan, oleh sebab itu prinsip kepercayaan memegang peranan penting. Disamping itu yang mempengaruhi keputusan individu-individu untuk menabung adalah balas jasa (kompensasi) bagi tabungan, atau besarnya tingkat bunga yang akan diperoleh sipenabung tersebut.<sup>113</sup>

## 2. Prinsip Likuiditas

Secara umum likuiditas dapat diartikan sebagai kemampuan untuk memenuhi kewajiban untuk membayar uang kas apabila diperlukan. Defenisi ini bersifat umum dan mungkin dapat diperluas kepada perorangan atau lembaga perusahaan apa saja termasuk perusahaan perbankan. Dalam pengertian seperti itu, likuiditas mempunyai peranan yang penting bagi suatu perusahaan.

Bagi perusahaan perbankan konvensional, likuiditas merupakan jantung utama karena menyangkut kepercayaan. Sekali pemilik uang tidak dapat mengambil uangnya yang disimpan di bank yang bersangkutan, maka masyarakat akan tidak percaya kepada bank tersebut. Jika hal ini terjadi, bank tersebut dapat mengalami kebangkrutan karena terjadinya *rush*.

## 3. Konsep financial management

Kenyataan bahwa industri perbankan terus mengalami perkembangan. Dunia perbankan konvensional diharapkan pada

---

<sup>113</sup> Frank J. Fabozzi, Franco Madigliani, Michael G. Ferry, *Pasar Dan Lembaga Keuangan*, (Jakarta: Salemba Empat, 1999), h. 205

kenyataan-kenyataan baru yang membawa pemikiran-pemikiran dan pendekatan-pendekatan baru dalam dunia perbankan.

Hal-hal tersebut menuntut dunia perbankan konvensional untuk meletakkan dasar-dasar pemikiran dan cara-cara baru dalam mengelola usahanya. Kenyataan dan keadaan yang dikemukakan diatas menimbulkan pokok-pokok permasalahan yang harus segera dijawab. Untuk mencari solusinya muncul pandangan dan pendekatan-pendekatan baru dalam sistem perbankan.

#### 4. Konsep perbankan yang berorientasi produk

Ada bermacam jenis produk atau pelayanan yang diberikan oleh perbankan konvensional seperti *deposit departement*, *loan departement*, *bills departement*, *Current Account Departement* dan lain sebagainya. Bahkan aktivitas setiap bank berpusat pada tiap departemen dan bertanggung jawab atas produksi dan penjualan jasa-jasa tertentu. Terlepas dari prinsip operasional diatas, ada dua sifat orisinil yang melekat pada perbankan konvensional, yaitu pada sisi penghimpunan dananya yang bersifat kapitalis, dan pada sisi penyaluran yang bersifat diskriminatif.<sup>114</sup>

Sifat kapitalistik terlihat pada kemampuannya menghimpun dana atas beban orang lain berupa simpanan bunga yang menarik. Bunga simpanan yang menarik adalah apabila lebih tinggi dari tingkat inflasi, lebih tinggi dari tingkat bunga riil diluar negeri, dan lebih tinggi dari tingkat bunga bank-bank lain didalam negeri. Bunga simpanan ini kemudian digeserkan atau dibebankan pada peminjam dana setelah ditambah dengan overhead bank, cadangan resiko pajak dan margin keuntungan (*spread*). Dengan demikian bunga simpanan adalah biaya dana (*cost of fund*) yang harus dibayar oleh peminjam ditambah overhead, cadangan resiko pajak dan margin keuntungan (*spread*). Ketika peminjam mengembalikan pokok pinjaman dan bunganya, maka dengan sendirinya bank mampu membayar bunga simpanan, membayar biaya overhead, membayar

---

<sup>114</sup> Azhari Akmal Tarigan, Editor, *Ekonomi dan Bank Syari'ah pada Millenium ketiga*, (Medan: IAIN Press dan Pusat Kajian Ekonomi dan Perbankan Islam (FKEBI), 2002), hlm. 101

pajak dan mengakumulasi kapital berupa cadangan resiko dan margin keuntungan.

Bagi peminjam dana, apabila ia seorang produsen tentu akan dibebankan *cost of fund* (biaya dana) terhadap biaya produksi ditambah dengan biaya *overhead*, cadangan resiko, pajak dan margin keuntungan. Sedangkan pada sifat diskriminatif terlihat pada skala tingkat bunga pinjaman yang tidak semua golongan masyarakat mampu menanggung beban bunga pinjaman. Bank konvensional dalam hal ini tidak bisa melepaskan diri dari sifat diskriminatif. Jika dilihat perkembangannya saat ini, masyarakat, khususnya kaum muslim, boleh dikatakan hampir tidak dapat menghindarkan diri untuk bermuamalah dengan bank-bank konvensional (memakai bunga dalam seluruh kegiatannya operasionalnya. Bahkan juga dalam kegiatan ibadah, seperti haji, zakat, infak, sedekah dan lain-lain. Bahkan umat Islam dianjurkan untuk menabung, karena dengan menabung berarti orang muslim mempersiapkan diri untuk pelaksanaan perencanaan masa yang akan datang sekaligus untuk menghadapi hal-hal yang tidak diinginkan.

Dalam Al-qur'an terdapat ayat-ayat yang secara tidak langsung telah memerintahkan kaum muslim untuk mempersiapkan hari esok secara lebih baik.

Q.S An-Nisa ayat 9

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ

وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

*“Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap kesejahteraan mereka.oleh sebab itu hendaklah mereka mereka bertaqwa pada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar”.*

Namun, dalam bermuamalah umat muslim tentunya ditakutkan dengan ancaman yang berlaku bagi mereka yang bermuamalah dengan menggunakan cara-cara yang mengandung unsur riba. Ancaman tersebut terdapat dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 275-279

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَاتْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَتَأَيَّأُ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَا تُظْلَمُونَ وَلَا تَظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾

“Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang

yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. (Q.S. Al-Baqarah: 275-279)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ

تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda] dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan. (Q.S. Ali Imran: 130)

وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ

مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾

Dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih. (Q.S. An-Nisa: 160)

وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا ءَاتَيْتُمْ مِّن زَكَاةٍ

تُرِيدُونَ وَجَهَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ ﴿٦٦﴾

Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya). (Q.S. Ar-Rum: 39)

Kemudian dalam hadist Rasulullah SAW:” Dosa riba adalah lebih besar disisi Allah SWT daripada 33 (tiga puluh tiga) kali perzinahan yang dilakukan oleh seorang laki-laki dalam Islam. Sebenarnya dalam agama selain Islam pun khususnya agama samawi melarang praktik

riba hingga abad ke 13, ketika kekuasaan gereja di Eropa masih dominan, riba dilarang oleh gereja. Akan tetapi, pada akhir abad ke 13, pengaruh gereja ortodoks mulai melemah dan orang pun mulai berkompromi dengan riba. Apalagi desakan kebutuhan manusia yang harus meminjam uang, dan disisi lain adanya pihak yang enggan hatinya meminjamkan uang, kecuali dia akan menerima suatu manfaat dari sipeminjam, maka bunga pun diperbolehkan.

Pengharaman riba dalam Qur'an tidaklah berlangsung sekaligus melainkan secara bertahap. Hal ini disebabkan pandangan riba bagi masyarakat Arab, Mekkah maupun Medinah pada waktu itu sebagai kegiatan yang telah berurat berakar dalam kehidupan sehari-hari.<sup>115</sup> Oleh sebab itu, untuk melarang praktik riba diperlukan strategi khususnya seperti ditempuh Qur'an dengan menggunakan strategi pelarangan bertahap. *Tahap pertama*; Qur'an menolak anggapan bahwa pinjaman riba yang pada zahirnya seolah-olah menolong mereka yang memerlukan sebagai suatu perbuatan yang mendekatkan diri pada Allah. *Tahap kedua*; Allah melukiskan bahwa riba merupakan aktivitas bisnis yang buruk. Bagi yang melakukannya akan diberikan balasan yang pedih. *Tahap ketiga*; Allah SWT dengan jelas dan tegas mengharamkan apapun jenis tambahan yang diambil dari pinjaman. Apalagi pada saat itu pengambilan bunga dengan jumlah besar marak dilakukan orang Arab. Akibatnya banyak yang terzolimi. Dan pada *tahap keempat*; Allah SWT dengan jelas dan tegas mengharamkan jenis tambahan yang diambil dari pinjaman.

Al-Qur'an memberi penjelasan larangan riba yang cukup keras karena Islam ingin menegakkan sistem ekonomi yang didalamnya semua bentuk eksploitasi dibatasi. Islam ingin menegakkan keadilan diantara pengusaha dan bagi pemilik modal. Pandangan Islam sesungguhnya riba memberikan dampak yang negatif kepada kemaslahatan manusia. Dampak dari akibat praktik riba antara lain:

1. Menyebabkan terjadinya eksploitasi (kekerasan) yang dilakukan si kaya terhadap si miskin dan mengambil harta orang lain tanpa ada gantinya.
2. Modal besar yang dikuasai oleh pemilik modal, dan modal tersebut tidak disalurkan kedalam usaha-usaha yang produktif yang dapat

---

<sup>115</sup> Nur A. Fadhil Lubis dan Azhari Akmal Tarigan, *Etika Bisnis Dalam Islam*, (Jakarta: Hijri Pustaka Utama, 2001), h. 200

membantu serta bermanfaat bagi masyarakat, akan tetapi modal tersebut disalurkan dalam bentuk usaha perkreditan dengan unsur bunga dan usaha tersebut disalurkan dalam bentuk usaha perkreditan dengan unsur bunga dan usaha tersebut belum produktif.

3. Riba dapat mengakibatkan kehancuran sebuah usaha dan dapat juga mengakibatkan retaknya rumah tangga akibat tidak mampu dalam mengembalikan pinjaman beserta bunganya.<sup>116</sup>
4. Riba dapat membuat manusia malas untuk berusaha sebab ia yakin bahwa ia akan mendapat keuntungan dari uang yang ia pinjamkan kepada orang lain atau disimpan di bank.
5. Riba dapat mengakibatkan terputusnya persaudaraan atau terputusnya sikap yang baik (*ma'ruf*) antara sesama manusia ketika terjadi pinjam meminjam.<sup>117</sup>

Jika dilihat dari segi etika, Islam mengharamkan riba karena Islam ingin membentuk suatu masyarakat yang dasarnya kasih sayang sesama manusia serta tolong menolong satu sama lain. Dilarangnya sistem kerja dengan pemerasan. Hubungan satu sama lain jangan merupakan pembelengguan yang hanya dipakai untuk memperkaya orang yang sudah kaya saja, dengan demikian yakinlah bahwa masyarakat yang dasarnya adalah riba adalah merupakan masyarakat yang bobrok.<sup>118</sup>

### **C. Keunggulan Dan Kelemahan Bank Konvensional**

Keunggulan sistem bunga pada bank konvensional adalah:

1. Bunga yang ditawarkan oleh fihak bank pada nasabahnya selalu tepat waktu;
2. Nasabah (Penyimpan dana) tidak pernah dirugikan dalam sistem bunganya;
3. Dengan adanya sistem bunga tersebut menjadikan bank konvensional lebih diminati masyarakat.

---

<sup>116</sup> Masjfuk Zahdi, *Masa'il Fiqhiyah*, (Jakarta: PT Toko Buku Gunung Agung, 1997), h. 103.

<sup>117</sup> M. Yusuf Al Qardawy, *Halal Dan Haram Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Hamidi, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1980), h. 366.

<sup>118</sup> Buchari Alma, *Dasar-dasar Etika Bisnis Islam*, (Bandung: Alfabeta, 2003), h. 281.

Namun, dari keunggulan secara umum diatas, dalam bank konvensional terdapat kelemahan disana sini, antara lain:

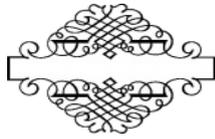
1. Sistem bunga pada bank konvensional dapat mengakibatkan langsung inflasi.
2. Penerapan sistem bunga dalam perbankan konvensional dirasakan kurang berhasil dalam memberantas kemiskinan dan meratakan pendapatan nasional atau internasional.
3. Penerapan bunga akan memberatkan nasabah yang akan mengambil kredit untuk modal usahanya
4. Sistem bunga dapat mendorong terciptanya investasi yang tidak sehat serta kurang mendorong tumbuhnya perekonomian.
5. Sistem pembiayaan dengan menggunakan konsep bunga dapat menimbulkan kredit macet dan kredit masalah.

Dalam menetapkan hukum bunga apakah termasuk riba atau tidak, masih terdapat perbedaan pendapat dikalangan ulama dalam menetapkan hukumnya. Ada yang berpendapat bahwa bunga bank dilarang karena haram hukumnya. Oleh sebab itu umat Islam dilarang mengadakan hubungan muamalah dengan bank konvensional yang memakai sistem bunga, kecuali dalam keadaan darurat atau terpaksa.

#### **D. Penutup**

Al-qur'an secara tidak langsung telah memerintahkan kaum muslim untuk mempersiapkan hari esok secara lebih baik. Bahkan umat Islam dianjurkan untuk menabung, karena dengan menabung orang muslim telah mempersiapkan diri untuk pelaksanaan perencanaan masa yang akan datang sekaligus untuk menghadapi hal-hal yang tidak diinginkan.

Namun, dalam sebuah persiapan untuk hari esok tentu dilarang berbaur dengan hal-hal yang diharamkan. Menabung termasuk bagian dari mempersiapkan diri untuk hari-hari yang mendatang, akan tetapi jika cara menabungnya bercampur dengan perbuatan yang dilarang oleh syariat atau bercampur dengan riba maka akan jauh dari keberkahan atau tujuan disyariatkannya hukum Islam.



## PASAR MODAL SISTEM SYARIAH

Afifa Rangkuti

### A. Pendahuluan.

Pembangunan ekonomi suatu negara tidak dapat dipisahkan dari pasar modal. Pasar modal berfungsi sebagai sarana untuk memobilisasi dana masyarakat dan untuk mencari kepemilikan saham suatu perusahaan dengan cara menjualnya. Pasar modal syariah berfungsi sebagai media investasi bagi umat Islam di pasar modal yang sejalan dengan prinsip-prinsip Islam. Beberapa kriteria untuk pembentukan pasar modal syariah adalah membentuk harga secara wajar, adanya informasi yang sempurna, bebas dari riba, perjudian dan transaksi lainnya yang bertentangan terhadap aturan syariah. Saham yang diperdagangkan di pasar modal syariah harus datang dari etimen yang memenuhi kriteria syariah dan obligasi yang diterbitkan harus menggunakan mudarabah, musyarakah, ijarah, *istisna'* dan salam. Keberadaan pasar modal dalam aktifitas perekonomian sebuah negara sangat penting sebagai media investasi dan wadah penyediaan modal bagi perusahaan untuk membesarkan aktivitas perdagangannya. Pasar modal juga berfungsi sebagai tempat pencairan kepemilikan saham sebuah perusahaan dengan menjualnya. Dengan demikian, pentingnya peranan pasar modal adalah dalam rangka memobilisasi dana dari masyarakat dan dapat juga dijadikan sebagai indikator perekonomian negara. Namun demikian pasar modal yang ada selama ini diakui mengandung berbagai hal yang menyimpang dari prinsip-prinsip syariah, seperti riba, *maisir* dan *gharar*.

Gelombang gerakan Islamisasi ekonomi pada abad 20 yang dipelopori oleh beberapa tokoh umat Islam mengajak penerapan

prinsip-prinsip dan nilai-nilai syariah pada lembaga-lembaga keuangan dan aktifitasnya, seperti pada pasar modal. Akhirnya di Indonesia pada tahun 2003 Dewan Syariah Nasional (DSN), Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa mengenai mekanisme beroperasinya pasar modal syariah, objek yang diperdagangkan dan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh suatu etimen yang terlibat di dalamnya. Setelah itu, pada tahun yang sama diresmikanlah pasar modal syariah oleh Menkeu Boediono dan dihadiri oleh wakil dari MUI, Bapepam dan lainnya. Sebetulnya telah bermunculan di berbagai negara Islam ataupun Barat seperti Amerika Serikat. Walaupun diakui proses berjalannya pasar modal syariah sekarang belum sepenuhnya berjalan sesuai dengan ajaran-ajaran ekonomi yang ditetapkan Islam karena masih ada beberapa kendala.

### **B. Sejarah Lahirnya Pasar Modal Syariah dan Perkembangannya.**

Pasar modal syariah dibuka secara resmi pada tanggal 14 Maret 2003 oleh Menkeu Boediono yang didampingi oleh ketua Bapepam Herwidayatmo, wakil dari MUI, wakil DSN dari direksi perusahaan efek, pengurus organisasi pelaku dan asosiasi profesi di pasar modal Indonesia. Sebenarnya sesuai rencana pasar modal syariah diresmikan pada awal Nopember 2002. Akan tetapi, pada saat itu Bapepam dan Dewan Syariah Nasional (DSN) belum merasa siap. Hal ini berkaitan dengan banyaknya kendala yang belum selesai dibahas sebelumnya. Bapepam telah mengkaji cukup lama dan bahkan telah mengirim delegasi untuk studi banding dan melihat mekanisme beroperasinya pasar modal syariah di berbagai pasar modal syariah dunia.

Perkembangan Pasar Modal Syariah mencapai tonggak sejarah baru dengan disahkannya UU No.19 tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN) pada tanggal 7 Mei 2008. Undang-undang ini diperlukan sebagai landasan hukum untuk penerbitan surat berharga syariah negara. Pada tanggal 26 Agustus 2008 untuk pertama kalinya pemerintah Indonesia menerbitkan SBSN seri IFR0001 dan IFR0002.<sup>119</sup>

Hadirnya pasar modal syariah diharapkan menjadi tonggak sejarah baru, seperti Bank Muamalat Indonesia (BMI) yang dibuka pada satu dasawarsa yang lalu. Aktivitas dipasar modal syariah

---

<sup>119</sup> <http://raddien.blogspot.com/2010/04/pasar-modal-syariah.html>.

memang belum lama diperkenalkan. Sebelum kehadirannya telah muncul reksadana syariah pada tahun 1997 yang kemudian diikuti oleh peluncuran Jakarta Islamic Index (JII) pada tahun 2000. Menkeu Boediono sendiri mengharapkan dengan munculnya pasar modal syariah ini seyogyanya diikuti oleh hasil karya kongkrit dan pengembangan instrumen-instrumen lain yang berbasis syariah, sebagaimana negara-negara maju telah merintis pengembangan instrumen syariah di pasar modal dengan munculnya Dow Jones Islamic Index (DJII).<sup>120</sup>

Apabila dilihat sedikit perkembangan pasar modal konvensional di Indonesia, sudah dimulai sejak tahun 1912. Efek yang diperdagangkan pada masa itu adalah saham dan obligasi perusahaan-perusahaan Belanda dan Pemerintah Hindia Belanda. Akan tetapi aktivitas pasar modal tersebut berhenti ketika terjadi perang dunia kedua. Kegiatan bursa efek dibuka kembali setelah Indonesia memperoleh kemerdekaan dengan diterbitkannya obligasi pemerintah Indonesia tahun 1950.<sup>121</sup> Pengaktifan ini didukung dengan UU Darurat tentang Bursa No.13 tahun 1951, yang kemudian ditetapkan dengan UU No.15 tahun 1952.

### **C. Pengertian Pasar Modal Syariah.**

Pengertian pasar dalam arti sempit adalah tempat para penjual dan pembeli bertemu untuk melakukan transaksi. Pembeli dan penjual langsung bertemu untuk melakukan transaksi dalam suatu tempat yang disebut dengan pasar. Dalam pengertian yang luas, pasar merupakan tempat melakukan transaksi dan pembeli. Dalam pengertian ini antara penjual dan pembeli tidak harus bertemu dalam suatu tempat secara langsung. Hubungan antara keduanya dapat dilakukan dengan menggunakan sarana informasi yang ada seperti internet, telepon seluler ataupun sarana-sarana yang lain.<sup>122</sup>

Secara umum, pengertian pasar modal adalah suatu tempat bertemunya para penjual dan pembeli saham untuk melakukan suatu

---

<sup>120</sup> <http://www.bapepam.go.id/Syariah/Sejarah-pasar-modal-syariah.html>

<sup>121</sup> Adrian Sutedi, *Pasar Modal Syari'ah, Sarana Investasi Keuangan Berdasarkan Prinsip Syari'ah*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2011), h. 5

<sup>122</sup> Nor Hadi, *Pasar Modal*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), h. 45

transaksi dalam rangka memperoleh modal. Penjual dalam pasar modal ialah suatu perusahaan yang membutuhkan modal (*emiten*), dengan cara menjual efek-efek. Pembeli atau investor adalah pihak yang ingin membeli modal pada perusahaan yang menurutnya akan mendatangkan keuntungan. Pasar modal juga dikenal dengan nama bursa efek. Pasar modal syariah merupakan kegiatan yang bersangkutan dengan penawaran umum dan perdagangan efek, perusahaan publik yang berkaitan dengan efek yang dijalankan berdasarkan prinsip syariah.<sup>123</sup>

Menurut Undang-undang Pasar Modal No.8 Tahun 1995 Pasar Modal adalah kegiatan yang bersangkutan dengan penawaran umum dan perdagangan efek, perusahaan publik yang berkaitan dengan efek yang diterbitkannya, serta lembaga dan profesi yang berkaitan dengan efek. Pasar modal merupakan pasar untuk berbagai instrumen keuangan jangka panjang yang biasa diperjualbelikan, baik dalam bentuk utang ataupun modal sendiri. Pasar modal merupakan juga pasar untuk surat berharga jangka panjang. Sedangkan, pasar uang merupakan pasar surat berharga jangka pendek. Baik pasar modal maupun pasar uang merupakan bagian dari pasar keuangan. Instrumen keuangan yang diperjualbelikan pada pasar modal adalah saham, obligasi, waran right, obligasi konvertabel dan berbagai produk turunan seperti opsi dan lain-lain. Sedangkan yang diperjualbelikan di antaranya adalah Surat Bank Indonesia (SBI), Surat Berharga Pasar Uang (SBPU), Commercial Paper Notes, Call Money, Repurchase Agreement, Banker's Acceptance, Treasury Bill dan lain-lain. Prinsip instrument pasar modal syariah berbeda dengan pasar modal konvensional. Saham yang diperdagangkan pada pasar modal syariah harus datang dari emiten yang memenuhi kriteria-kriteria syariah. Obligasi yang diterbitkan pun harus menggunakan prinsip syariah, seperti *mudharabah*, *musyarakah*, *ijarah*, *istishna'*, *salam* dan *murabahah*. Selain saham dan obligasi syariah, yang diperjualbelikan pada pasar modal syariah adalah reksa dana syariah yang merupakan sarana investasi campuran yang menggabungkan saham dan obligasi syariah dalam satu produk yang dikelola oleh manajer investasi.

---

<sup>123</sup> Ahmad Ilham Sholihin, *Buku Pintar Ekonomi Syariah*, (Jakarta: PT.Gramedia, 2010), h. 351.

Menurut pengertian syariat, yang dimaksud jual beli adalah pertukaran harta atas dasar saling rela. Atau memindahkan milik dengan ganti yang dapat dibenarkan yaitu berupa alat tukar yang syah. Jadi jual beli dapat diartikan sebagai pertukaran harta antara dua pihak atas dasar saling rela, sistem penjualan ini sering disebut dengan istilah barter yaitu pertukaran barang dan biasanya sering dilakukan dalam pasar tradisional atau dapat disebut juga sebagai pemindahan milik dengan ganti yang dapat dibenarkan yaitu berupa alat tukar atau alat pembayaran yang diakui sah dalam hal perdagangan. Seperti: uang rupiah atau mata uang lainnya yang sah.

#### D. Dasar Hukum Pasar Modal Syari'ah.

Berdasarkan ajaran Islam, kegiatan investasi dapat dikategorikan sebagai kegiatan ekonomi yang termasuk ke dalam kegiatan muamalah, yaitu suatu kegiatan yang mengatur hubungan antar manusia dengan manusia lainnya. Sementara itu dalam kaidah fiqhiyah disebutkan bahwa hukum asal dari kegiatan muamalah adalah mubah (boleh), kecuali yang jelas ada larangannya dalam Al-Quran dan Hadis.<sup>124</sup> Allah swt. berfirman;

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

*Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba),*

<sup>124</sup> Iswi Harianti dan R.Serfianto, *Buku Pintar Hukum Bisnis Pasar Modal*, (Jakarta: Visi Media, 2010), h. 67

*maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka mereka kekal di dalamnya. (Q.S. Al-Baqarah: 275)*

Sebagai bagian dari sistem pasar modal Indonesia, kegiatan di pasar modal yang menerapkan prinsip-prinsip syariah juga mengacu kepada UU No.8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal berikut peraturan pelaksanaannya (Peraturan Bapepam-LK, Peraturan Pemerintah, Peraturan Bursa dan lain-lain). Bapepam-LK selaku regulator pasar modal di Indonesia, memiliki beberapa peraturan khusus terkait pasar modal syariah, sebagai berikut :

1. Peraturan Bapepam Nomor II.K.1 tentang Kriteria dan Penerbitan Daftar Efek Syariah.
2. Peraturan Bapepam IX.A.13 tentang Penerbitan Efek Syariah.
3. Peraturan Bapepam IX.A.14 tentang Akad-akad yang digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah.

Dalam peraturan Bapepam dan LK Nomor IX .A.13 tentang Penerbitan Efek Syariah disebutkan bahwa efek syariah adalah efek sebagaimana dimaksud dalam UUPM dan peraturan pelaksanaannya yang akad, cara dan kegiatan usaha yang menjadi landasan pelaksanaannya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah di pasar modal. Sedangkan yang dimaksud dengan efek syariah adalah efek sebagaimana dimaksud dalam peraturan perundang-undangan di bidang pasar modal yang akad, pengelolaan perusahaan maupun cara penerbitannya memenuhi prinsip-prinsip syariah.

Adapun yang dimaksud sebagai efek-efek syariah menurut Fatwa DSN MUI No.40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal mencakup Saham Syariah, Reksadana Syariah, Kontrak Investasi Kolektif Efek Beragunan Aset Syariah dan surat berharga lainnya yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Belakangan instrumen keuangan syariah bertambah dengan adanya fatwa DSN-MUI Nomor : 65/DSN-MUI/III/2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah, fatwa DSN-MUI Nomor : 66/DSN-MUI/III/2008 tentang Waran Syariah pada tanggal 6 Maret 2008, fatwa DSN-MUI Nomor 69/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

Adapun dasar diperbolehkannya transaksi jual-beli efek adalah Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) NO.80/DSN-MUI/VI/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek. Adapun isi utama fatwa mekanisme syariah perdagangan saham adalah:

1. Perdagangan Efek di Pasar Reguler Bursa Efek menggunakan akad jual beli.
2. Efek yang ditransaksikan adalah efek yang bersifat ekuitas yang sesuai dengan prinsip syariah (terdapat dalam Daftar Efek Syariah).
3. Pembeli boleh menjual efek setelah transaksi terjadi, meskipun setlemnya di kemudian hari berdasarkan prinsip qabdh hukmi.
4. Mekanisme tawar menawar yang berkesinambungan menggunakan akad bai' al Musawamah. Harga yang wajar dan disepakati akan menjadi harga yang sah.
5. SRO dapat mengenakan biaya (ujrah) untuk setiap jasa yang diberikan dalam menyelenggarakan perdagangan efek bersifat ekuitas.
6. Tidak melakukan tindakan yang tidak sesuai dengan prinsip syariah dalam bertransaksi.

Sampai dengan saat ini, pasar modal syariah di Indonesia telah memiliki landasan fatwa dan landasan hukum yaitu :

1. Terdapat 14 (empat belas) fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) yang berhubungan dengan pasar modal syariah Indonesia sejak tahun 2001 yang meliputi:
  - a. Fatwa No.20/DSN-MUI/IX/2001 tentang Pedoman Pelaksanaan Investasi Untuk Reksadana Syariah.
  - b. Fatwa No. 32/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah.
  - c. Fatwa No. 33/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah Mudharabah.
  - d. Fatwa No. 40/DSN-MUI/X/2003 tentang Pasar Modal dan Pedoman Umum Penerapan Prinsip Syariah di Bidang Pasar Modal.
  - e. Fatwa No. 41/DSN-MUI/III/2004 tentang Obligasi Syariah Ijarah.
  - f. Fatwa No.59/DSN-MUI/V/2007 tentang Obligasi Syariah Mudharabah Konversi.

- g. Fatwa No.65/DSN-MUI/III/2008 tentang Hak Memesan Efek Terlebih Dahulu (HMETD) Syariah.
  - h. Fatwa No.66/DSN-MUI/III/2008 tentang waran syariah.
  - i. Fatwa No.69/DSN-MUI/VI/2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN).
  - j. Fatwa No.70/DSN-MUI/VI/2008 tentang Metode Penerbitan SBSN.
  - k. Fatwa No.71/DSN-MUI/VI/2008 tentang Sale and Lease Back.
  - l. Fatwa No.72/DSN-MUI/VI/2008 tentang SBSN Ijarah Sale and Lease Back.
  - m. Fatwa No.76/DSN-MUI/VI/2010 tentang SBSN Ijarah Asset To Be Leased.
  - n. Fatwa No.80/DSN-MUI/III/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek.
2. Terdapat 3 (tiga) Peraturan Bapepam dan Lembaga Keuangan (LK) yang mengatur tentang efek syariah sejak tahun 2006 yaitu :
- a. Peraturan Bapepam dan LK No.IX.A.13 tentang Penerbitan Efek Syariah.
  - b. Peraturan Bapepam dan LK No.IX.A.14 tentang Akad-akad yang Digunakan dalam Penerbitan Efek Syariah di Pasar Modal.
  - c. Peraturan Bapepam dan LK No.II.K.1 tentang Kriteria dan Penerbitan Daftar Efek Syariah.
3. Terdapat 1 Undang-undang yang mengatur tentang SBSN (Surat Berharga Syariah Negara) yaitu: UU No.19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

### **E. Sumber Hukum Islam Tentang Pasar Modal Syari'ah.**

Secara khusus tidak dijumpai baik dalam Al-Quran maupun Hadis yang membicarakan tentang masalah Pasar Modal dan juga hukumnya dalam Hukum Islam secara khusus. Namun demikian perdagangan saham tidak bertentangan dengan Hukum Islam. Sumber hukum tentang Pasar Modal Syariah ini secara umum dapat kita pakai QS Al-Baqarah ayat : 275 sebagai dasar hukumnya. Kebolehan jual beli

saham ini terbatas pada saham-saham yang bidang usahanya tidak bertentangan dengan ketentuan-ketentuan syariat Islam. Seperti perusahaan-perusahaan yang memproduksi makanan, minuman atau jasa yang tidak dilarang agama. 125

Firman Allah dalam QS Al-Baqarah ayat: 275 yang berbunyi: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ “Dan Allah menghalalkan jual beli”. Sebagai rukun jual beli menurut Islam ada tiga yaitu :

1. Adanya penjual dan pembeli
2. Adanya barang yang dijual/ yang ditransaksikan
3. *Ijab* (ucapan dari penjual saya jual) dan *Qabul* (ucapan dari pembeli)

“Saya beli” merupakan kata-kata dalam bentuk sighat jual beli dengan ucapan. Sedang sighat dengan perbuatan yaitu seorang pembeli memberi uang dari barang yang ia ingin beli dan seorang penjual memberikan barang kepada pembeli tanpa ada ucapan. Menurut Imam Nawawi *ijab* dan *kabul* tidak harus diucapkan, akan tetapi menurut adat kebiasaan yang sudah berlaku. Hal ini sangat sesuai dengan transaksi jual beli yang terjadi saat ini di pasar swalayan. Pembeli cukup mengambil barang yang diperlukan kemudian dibawa ke kasir untuk dibayar. Dengan demikian *ijab kabul* merupakan kesepakatan antara penjual dan pembeli atas dasar suka sama suka.

Syarat dari jual beli menurut Islam adalah:

1. Adanya keridhaan antara penjual dan pembeli
2. Orang yang mengadakan transaksi jual beli seseorang yang dibolehkan untuk menggunakan harta. Yaitu seorang yang baligh, berakal, merdeka dan rasyiid (cerdik bukan idiot).
3. Penjual adalah seorang yang memiliki barang yang akan dijual atau yang menduduki kedudukan kepemilikan, seperti seorang yang diwakilkan untuk menjual barang.
4. Barang yang di jual adalah barang yang mubah (boleh) untuk diambil manfaatnya, seperti menjual makanan dan minuman yang halal dan bukan barang yang haram seperti menjual *khamr* (minuman yang memabukkan), alat musik, bangkai, anjing, babi

---

<sup>125</sup> Tjipto Darmaji dkk, *Pasar Modal di Indonesia*, (Jakarta: Salemba Empat, 2006), h.78

dan yang lainnya.

5. Barang yang dijual/di jadikan transaksi barang yang bisa untuk diserahkan. Dikarenakan jika barang yang dijual tidak bisa diserahkan kepada pembeli maka tidak sah jual belinya. Seperti menjual barang yang tidak ada. Karena termasuk jual beli gharar (penipuan). Seperti menjual ikan yang ada air, menjual burung yang masih terbang di udara.
6. Barang yang dijual sesuatu yang diketahui penjual dan pembeli, dengan melihatnya atau memberi tahu sifat-sifat barang tersebut sehingga membedakan dengan yang lain. Dikarenakan ketidak tahuan barang yang ditransaksikan adalah bentuk dari gharar.
7. Harga barangnya diketahui, dengan bilangan nominal tertentu.

Jual beli dikatakan sah apabila memenuhi syarat-syarat yang ditentukan. Persyaratan itu untuk menghindari timbulnya perselisihan antara penjual dan pembeli akibat adanya kecurangan dalam jual beli, misalnya dengan mengurangi timbangannya, mencampur barang yang berkualitas baik dengan yang berkualitas lebih rendah kemudian dijual dengan harga yang berkualitas baik. Rasul Muhammad SAW melarang jual beli yang mengandung unsur tipuan. Oleh karena itu seorang pedagang dituntut untuk berlaku jujur dalam menjual dagangannya.

Agar jual beli tersebut dapat menjadi sah, maka sebagai syarat sah jual beli adalah sebagai berikut:

1. Jual beli dilakukan oleh yang berakal agar tidak tertipu dalam jual beli. Allah berfirman dalam Q.S. An-Nisaa' ayat: 5 yang berbunyi :

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا .. ﴿٥﴾

*Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta ( mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupanmu.*

2. Jual beli dilakukan atas kemauan sendiri (tidak dipaksa). Dalam firman Allah QS An-Nisaa' ayat: 29 yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً  
عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ .. ﴿٢٩﴾

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil (tidak benar) kecuali dalam perdagangan yang berlaku atas dasar suka sama suka di antara kamu.*

3. Barang yang diperjualbelikan memiliki manfaat (tidak mubazir).
4. Penjual dan pembeli sudah baliq atau dewasa, akan tetapi anak-anak yang belum dewasa dibolehkan melakukan jual-beli untuk barang-barang yang bernilai kecil, misalnya jual beli buku dan Koran.

Adapun syarat uang dan barang yang dijual yaitu:

1. Keadaan barang suci atau dapat disucikan.
2. Barang yang dijual memiliki manfaat.
3. Barang yang dijual adalah milik penjual atau milik orang lain yang dipercayakan kepadanya untuk dijual. Rasulullah bersabda:

لَا يَبِيعُ إِلَّا فِيْمَا تُمْلِكُ. رواه ابو داود

*Tidak sah jual beli kecuali pada barang yang dimiliki. (H.R.Abu Daud dari Amr bin Syu'aib).*

4. Barang yang dijual dapat diserahterimakan sehingga tidak terjadi penipuan dalam jual beli.
5. Barang yang dijual dapat diketahui dengan jelas baik ukuran, bentuk, sifat nya oleh penjual dan pembeli.

Oleh karena itu, setiap orang Islam yang ingin membeli saham suatu perusahaan terlebih dahulu harus mengadakan penyelidikan yang seksama tentang bidang usaha dari perusahaan yang menawarkan saham tersebut. Dewan Syariah Nasional (DSN) Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tahun 2003 mengeluarkan fatwa tentang kebolehan bertransaksi di pasar modal selama mekanisme dan objeknya tidak bertentangan dengan prinsip syariah.<sup>126</sup>

Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN berkaitan dengan ketentuan umum pasar modal syariah dan prinsip-prinsipnya yang menerbitkan efek syariah, kriteria dan jenis efek syariah, transaksi yang dilarang dan penentuan harga saham. Kemunculan fatwa DSN-MUI diatas dilatarbelakangi oleh beberapa hal sebagai berikut:

<sup>126</sup> <http://anadesaputro.wordpress.com/2012/10/27/pasar-modal-Indonesia>

1. Perkembangan ekonomi suatu negara tidak mungkin lepas dari perkembangan pasar modal.
2. Beberapa negara telah mengembangkan pasar modal syariah.
3. Umat Islam Indonesia memerlukan pasar modal yang aktivitasnya sejalan dengan prinsip syariah.

Di bawah ini akan dipaparkan tentang fatwa DSN yang berkaitan dengan mekanisme transaksi di pasar modal syariah. Fatwa ini terdapat pada bab V tentang Transaksi Efek dan Pasal 5 yang berkaitan dengan Transaksi yang dilarang sebagai berikut:<sup>127</sup>

1. Pelaksanaan transaksi harus dilakukan menurut prinsip kehati-hatian serta tidak boleh melakukan spekulasi dan manipulasi yang di dalamnya mengandung unsur dharar, gharar, riba, maisir, risywah, maksiat dan kezaliman.
2. Tindakan spekulasi transaksi yang mengandung unsur dharar, gharar, riba, maisir, risywah, maksiat dan kezaliman sebagaimana di maksud dalam ayat 1 di atas meliputi:
  - a. Najsy yaitu melakukan penawaran palsu.
  - b. Bai'al-a'dum yaitu melakukan penjualan atas barang ( efek syariah) yang belum dimiliki (short selling).
  - c. Insider trading yaitu memakai informasi orang dalam untuk memperoleh keuntungan atas transaksi yang dilarang.
  - d. Menimbulkan informasi yang menyesatkan.
  - e. Melakukan investasi pada emiten (perusahaan) yang pada saat transaksi tingkat (nisbah) utang perusahaan kepada lembaga keuangan ribawi lebih dominan dari modalnya.
  - f. Margin trading yaitu melakukan transaksi atas efek syariah dengan fasilitas pinjaman berbasis bunga atas kewajiban penyelesaian pembelian efek syariah tersebut.
  - g. Ikhtikar (penimbunan) yaitu melakukan pembelian atau dan pengumpulan suatu efek syariah untuk menyebabkan perubahan harga efek syariah dengan tujuan mempengaruhi pihak lain.
  - h. Dan transaksi-transaksi lain yang mengandung unsur di atas.

---

<sup>127</sup> Nurul Huda, Mustofa, Edwin Nasution, *Investasi Pada Pasar Modal Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2008), h.78

## **F. Instrumen dan Pelaku Pasar Modal Syariah.**

Dalam suatu transaksi di pasar biasanya terdapat barang atau jasa yang diperjualbelikan. Demikian juga pada pasar modal, barang yang diperjualbelikan dinamakan dengan instrumen pasar modal. Instrumen pasar modal yang diperdagangkan berbentuk surat-surat berharga yang dapat diperjualbelikan kembali oleh pemiliknya, baik instrumen pasar modal bersifat kepemilikan atau hutang. Instrumen pasar modal yang bersifat kepemilikan berbentuk saham dan yang bersifat hutang bentuknya adalah obligasi. Instrumen pasar modal syariah berbeda dengan instrumen pasar modal konvensional. Sejumlah instrumen syariah di pasar modal sudah diperkenalkan kepada masyarakat. Saham yang memenuhi kriteria syariah adalah saham yang dikeluarkan perusahaan yang bergerak di bidang usaha yang sesuai dengan syariah. Instrumen-instrumen pasar modal yang diperjualbelikan di pasar modal konvensional adalah surat-surat berharga seperti saham, obligasi dan instrumen turunannya seperti opsi, waran dan reksa dana.<sup>128</sup>

Sedangkan instrumen yang diperdagangkan pada pasar modal syariah adalah saham, obligasi syariah dan reksa dana syariah. Instrumen pasar modal di atas akan dijelaskan di bawah ini:

### *1. Saham (Stock).*

Saham adalah surat berharga yang bersifat kepemilikan terhadap suatu perusahaan. Maksudnya sipemilik saham merupakan pemilik perusahaan. Semakin banyak saham yang ia miliki, maka semakin besar pula kekuasaan dan wewenangnya pada perusahaan tersebut. Keuntungan yang diperoleh dari saham adalah deviden. Pembagian deviden ini ditentukan dalam Rapat Umum Pemegang Saham (RUPS). Yang dimaksud dengan saham dalam pasar modal syariah dengan pasar modal konvensional tidak ada bedanya. Hanya saja saham yang diperdagangkan pada pasar modal syariah harus datang dari emiten yang memenuhi kriteria-kriteria syariah.

### *2. Obligasi Syariah.*

Di pasar modal, obligasi merupakan instrumen hutang bagi perusahaan yang hendak memperoleh modal. Keuntungan dari

---

<sup>128</sup> Andri Soemitra, *Masa Depan Pasar Modal Syariah Di Indonesia*, (Jakarta, Prenadamedia Group, 2014), h. 227

membeli obligasi diwujudkan dalam bentuk kupon. Perbedaan obligasi dengan saham adalah bahwa pembeli obligasi tidak mempunyai hak terhadap manajemen dan kekayaan perusahaan. Pihak perusahaan yang mengeluarkan obligasi hanya mengakui mempunyai hutang kepada si pemegang obligasi sebesar obligasi dimilikinya. Dengan demikian obligasi termasuk dalam kategori modal asing atau hutang jangka panjang. Hutang tersebut akan dibayarkan pada waktu yang telah ditentukan sebelumnya. Modal yang diperdagangkan dalam pasar modal merupakan modal yang bila diukur dari segi waktu merupakan modal jangka panjang. Maka dari itu bagi suatu emiten sangat menguntungkannya karena masa pengembaliannya sangat panjang, baik modal yang bersifat kepemilikan ataupun hutang. Modal yang bersifat kepemilikan masa pengembaliannya relatif lebih panjang dari pada modal yang bersifat hutang. Modal jenis pertama jangka waktu pengembaliannya sampai perusahaan yang bersangkutan tutup. Pemilik modal jenis ini dapat menjualnya kepada pihak lain jika ia membutuhkan dana atau sudah tidak menginginkan lagi sebagai pemegang saham. Sedangkan modal yang bersifat hutang, jangka waktunya lebih cepat atau terbatas dalam waktu tertentu. Pemilik saham ini juga dapat menjualnya kembali kepada pihak lain jika ia membutuhkan dana atau sudah tidak menginginkan lagi sebagai pemegang saham. Obligasi di pasar modal syariah berbeda dengan obligasi di pasar modal konvensional. Obligasi di pasar modal konvensional merupakan suatu jenis produk keuangan yang tidak dibenarkan oleh Islam karena menggunakan sistem bunga.

Menurut Muhammad Al-Amin yang dikemukakan oleh Sholahuddin bahwa instrumen obligasi syariah dapat diterbitkan menggunakan prinsip mudharabah, musyarakah, ijarah, istishna', salam dan murabahah. Dengan menggunakan prinsip-prinsip ini, obligasi syariah menjadi tergantung kepada prinsip mana yang digunakan emiten. Dalam konsep mudharabah pada obligasi syariah, emiten menerbitkan surat berharga jangka panjang untuk ditawarkan kepada para investor. Emiten berkewajiban membayar pendapatan berupa bagi hasil atau margin fee serta pokok hutang obligasi kepada para pemegang obligasi tersebut pada saat jatuh tempo. Dalam hal ini emiten berfungsi sebagai mudharib dan investor sebagai shahibul

mal. Sementara itu emiten yang menerbitkan obligasi syariah harus memenuhi persyaratan seperti persyaratan emiten yang masuk dalam kriteria indeks Islam.

### 3. Opsi.

Merupakan produk turunan (*derivatif*) dari efek (*saham dan obligasi*). Robert Angg sebagaimana dikutip Anoraga dan Pakerti mendefinisikan opsi sebagai produk efek yang akan memberikan kepada pemegangnya atau pembeli untuk membeli dan menjual sejumlah tertentu dari asset finansial tertentu, pada harga tertentu dan jangka waktu tertentu.

### 4. Right.

Efek yang memberikan hak kepada pemegang saham lama untuk membeli saham baru yang akan di keluarkan oleh Emiten pada proporsi dan harga tertentu.

### 5. Waran.

Merupakan turunan dari saham biasa bersifat jangka panjang dan memberikan hak kepada para pemegangnya untuk membeli saham atas nama harga tertentu.

### 6. Reksa Dana Syariah.

Reksa dana syariah merupakan sarana investasi campuran yang menggabungkan saham dan obligasi syariah dalam satu produk yang dikelola oleh manajer investasi.<sup>129</sup> Manajer investasi menawarkan reksa dana syariah kepada investor yang berminat. Dana investor tersebut kemudian dikelola oleh manajer investasi untuk ditanamkan dalam saham atau obligasi syariah yang dinilai menguntungkan.

## **G. Perbedaan Pasar Modal Syari'ah dan Pasar Modal Konvensional.**

Ada dua hal utama dalam pasar modal syariah yaitu indeks Islam dan pasar modal syariah itu sendiri. Indeks Islam menunjukkan pergerakan harga-harga saham dari emiten yang dikategorikan sesuai

---

<sup>129</sup> <http://bisniskeuangan.kompas.com/read/2011/08/10/07564982/Apa.Itu.Reksa.Dana.Syariah>.

syariah, sedangkan pasar modal syariah merupakan institusi pasar modal sebagaimana lazimnya yang diterapkan berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Perbedaan mendasar antara indeks konvensional dengan indeks Islam adalah indeks konvensional memasukkan seluruh saham yang tercatat di bursa dengan mengabaikan aspek halal haram, yang penting saham emiten yang terdaftar (*listing*) sudah sesuai aturan yang berlaku (*legal*).

Akibatnya bukanlah suatu persoalan jika ada emiten yang menjual sahamnya di bursa bergerak di sektor usaha yang bertentangan dengan Islam atau yang memiliki sifat merusak kehidupan masyarakat, sebagai contoh di Australia pada tahun 2003 yang lalu, ada rumah bordir (pelacuran) yang masuk ke bursa efek setempat.

Untuk lebih jelasnya perbedaan mendasar antara Pasar Modal Syariah dan Pasar Modal Konvensional dapat dilihat pada tabel 1 berikut ini:

**Tabel 1**

Perbedaan Mendasar Pasar Modal Syariah dengan Pasar Modal Konvensional

<b>NO</b>	<b>INDIKATOR</b>	<b>PASAR MODAL SYARIAH</b>	<b>PASAR MODAL KONVENSIONAL</b>
1.	Emiten	Dari perusahaan yang operasionalnya tidak melanggar prinsip-prinsip Islam.	Tidak ada batasan dan kriteria tertentu mengenai perusahaan penerbit saham.
2.	Harga Saham	Ditentukan oleh nilai intrinsik dalam saham.	Ditentukan oleh <i>Supply and demand</i> .
3.	Instrumen Yang Diperdagangkan	Saham Syariah, Obligasi Syariah, Reksadana Syariah.	Saham, Obligasi, Reksadana, Opsi, Waran, Right.

4.	Jenis Indeks	Jika indeks dikeluarkan oleh emiten konvensional, maka perhitungan indeks saham digolongkan memenuhi kriteria-kriteria Syariah. Jika indeks dikeluarkan oleh emiten syariah, maka indeks didasarkan pada seluruh saham yang terdaftar di perusahaan Syariah.	Tidak ada pemisahan antara emiten halal dan haram.
----	--------------	--	--

#### **H. Prinsip Keterbukaan Dalam Pasar Modal Syariah.**

Dalam Pasal 1 angka 25 Undang-undang No.8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal menyatakan bahwa prinsip keterbukaan adalah pedoman umum yang mensyaratkan Emiten, Perusahaan Publik, dan Pihak lain yang tunduk pada undang-undang ini untuk menginformasikan kepada masyarakat dalam waktu tepat seluruh informasi material mengenai usahanya atau permodalan terhadap efek yang dimaksud dan atau harga dari efek tersebut.

Selanjutnya apabila dirinci tujuan prinsip keterbukaan oleh emiten atau perusahaan public kepada investor, maka rincianya adalah:

1. Untuk menciptakan mekanisme pasar efisien. Pasar efisien sering didefinisikan sebagai pasar di mana harga saham berpengaruh terhadap semua informasi yang tersedia secara langsung.
2. Perlindungan terhadap investor, khususnya investor biasa dari penipuan. Karena tujuan prinsip keterbukaan tersebut dilakukan dengan cara menyamakan akses terhadap informasi di antara para pelaku pasar. Tujuan keterbukaan yang kedua tersebut mendasari pengaturan ketentuan keterbukaan supaya dilakukan secara akurat dan penuh. Dalam melakukan keterbukaan tidak boleh melakukan hal-hal yang dilarang oleh ketentuan keterbukaan yang diatur dalam hukum pasar modal, agar tidak menimbulkan pernyataan yang menyesatkan bagi investor seperti informasi yang salah.

3. Membantu menetapkan harga yang akurat. Sebab dengan prinsip keterbukaan akan mudah diperoleh informasi, hal ini didasarkan pengamatan sebagaimana yang diuraikan Saul Levmore yang menguraikan bahwa apabila informasi secara relatif mudah untuk diperoleh para pelaku pasar modal, maka informasi tersebut akan masuk kepasar dengan nilai kebenaran yang sangat akurat.

Menurut Prof. Dr. Bismar Nasution berpendapat:<sup>130</sup> bahwa prinsip keterbukaan merupakan jiwa pasar modal. Keterbukaan tentang fakta material sebagai jiwa pasar modal didasarkan pada keberadaan prinsip keterbukaan yang memungkinkan tersedianya bahan pertimbangan bagi investor yang secara rasional dapat mengambil keputusan melakukan pembelian atau penjualan saham. Bismar Nasution menyatakan bahwa fungsi keterbukaan di pasar modal adalah:

1. Memelihara kepercayaan publik terhadap pasar. Makin jelas informasi perusahaan, maka keinginan investor untuk melakukan investasi semakin tinggi, sebaliknya ketiadaan kekurangan atau tertutupan informasi dapat menimbulkan ketidak pastian bagi investor, sehingga menimbulkan ketidakpercayaan investor dalam melakukan investasi melalui pasar modal.
2. Prinsip keterbukaan berfungsi menciptakan mekanisme pasar yang efisien. Pasar dapat dikatakan efisien jika harga saham sepenuhnya merupakan refleksi dari seluruh informasi yang tersedia. Tanpa informasi masyarakat tidak dapat mengevaluasi produk-produk lembaga keuangan tersebut, di sisi lain jika emiten tidak menyediakan informasi secara luas dan akurat, maka ia akan kehilangan kesempatan menjual sahamnya.
3. Prinsip keterbukaan penting untuk mencegah penipuan (*Fraud*).

### **I. Bentuk-bentuk Pelanggaran Hukum dalam Pasar Modal Syariah.**

Pelanggaran terhadap peraturan perundang-undangan di pasar modal merupakan pelanggaran yang sering dilakukan oleh pihak-pihak yang terlibat di dalam kegiatan pasar modal. Pelanggaran di pasar

---

<sup>130</sup> Bismar Nasution, *Keterbukaan Dalam Pasar Modal*, (Jakarta: Fakultas Hukum Program Pascasarjana, UI, 2001), h. 34

modal merupakan pelanggaran yang sifatnya teknis administratif. Bila dikelompokkan pelanggaran yang sering terjadi di pasar modal mempunyai pola-pola yang sering terjadi yaitu:

1. Pelanggaran yang dilakukan secara individual.
2. Pelanggaran yang dilakukan secara berkelompok.
3. Pelanggaran yang dilakukan langsung atau berdasarkan perintah atau pengaruh pihak lain.

Efek yang serius dengan sering terjadinya pelanggaran di pasar modal bersifat berantai dan meluas. Kerugian tidak hanya dialami oleh pihak investor tetapi kerugian dapat berlanjut kepada perusahaan yang sahamnya di perdagangan. Bila hal itu sering terjadi mengakibatkan pasar modal dapat dinilai buruk oleh pasar, akibatnya investor tidak mau masuk ke pasar modal dan yang sudah berada di pasar modal malah keluar karena ketidakpercayaan tersebut. Pelanggaran di pasar modal terbagi dua yaitu :

1. Pelanggaran yang bersifat administrasi.

Yang berkaitan dengan laporan atau dokumen kepala BAPEPAM dan atau masyarakat. Hal ini terdapat di dalam Pasal 24-89 UU No.8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal. Laporan tersebut baik berkala maupun laporan yang isensial yang berisikan fakta material yang sangat penting dan relevan mengenai atau peristiwa yang ada bisa mengakibatkan berpengaruhnya harga atau segala bentuk informasi maupun fakta yang dapat mempengaruhi pihak investor atau pihak lain yang ada hubungannya dengan pasar modal.

2. Pelanggaran yang bersifat teknis.

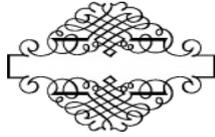
Pelanggaran ini yaitu segala kegiatan yang menyangkut segala bentuk perizinan, persetujuan dan pendaftaran ke BAPEPAM. Untuk mengurangi terjadinya kejahatan dan pelanggaran di pasar modal, setidaknya BAPEPAM sebagai peran Pengawas di Pasar Modal harus benar profesional dalam menjalankan tugasnya dan penegakan hukum di pasar modal juga harus mutlak ditegakkan. Dan untuk Pasar Modal sendiri terus selalu menciptakan dan membudayakan prinsip-prinsip *Good Corporate Government* (GCG) yang baik, transparansi, bertanggung jawab, independen dan tetap menuntut keprofesionalan para pelaku yang berhubungan dengan kegiatan di pasar modal.

## **J. Penutup.**

Dari pemaparan makalah di atas maka bisa di tarik kesimpulan bahwa secara umum pengertian Pasar Modal adalah suatu tempat bertemunya para penjual dan pembeli saham untuk melakukan suatu transaksi dalam rangka memperoleh modal. Berdasarkan ajaran Islam kegiatan investasi dapat dikategorikan sebagai kegiatan ekonomi yang termasuk ke dalam kegiatan muamalah yaitu suatu kegiatan yang mengatur hubungan antara manusia dengan manusia lainnya. Sementara itu dalam kaidah fiqihyah disebutkan bahwa hukum asal dari kegiatan muamalah adalah mubah (boleh), kecuali yang jelas ada larangannya dalam Al-Qur'an dan Hadis.

Adapun dasar diperbolehkannya transaksi jual-beli efek adalah Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) No.80/DSN-MUI/VI/2011 tentang Penerapan Prinsip Syariah dalam Mekanisme Perdagangan Efek Bersifat Ekuitas di Pasar Reguler Bursa Efek.

Instrumen pasar modal syariah berbeda dengan instrumen pasar modal konvensional. Sejumlah instrumen syariah di pasar modal sudah diperkenalkan kepada masyarakat. Saham yang memenuhi kriteria syariah adalah saham yang dikeluarkan perusahaan yang bergerak di bidang usaha yang sesuai dengan syariah. Instrumen-instrumen pasar modal yang diperjual belikan di pasar modal konvensional adalah surat-surat berharga (*Securitis*) seperti saham, obligasi dan instrumen turunannya seperti opsi, waran dan reksa dana. Pelanggaran terhadap peraturan perundang-undangan di pasar modal merupakan pelanggaran yang sering dilakukan oleh pihak-pihak yang terlibat di dalam kegiatan pasar modal. Pelanggaran di pasar modal merupakan pelanggaran yang sifatnya teknis administratif. Bila dikelompokkan pelanggaran yang sering terjadi di pasar modal mempunyai pola-pola yang sering terjadi yaitu pelanggaran yang dilakukan secara individual, pelanggaran yang dilakukan secara berkelompok, dan pelanggaran yang dilakukan langsung atau berdasarkan perintah atau pengaruh pihak lain.



## PEGADAIAN SYARIAH DAN PEGADAIAN KONVENSIONAL

Syafaruddin

### A. Pendahuluan

Manusia, tidak dapat dipungkiri setiap manusia yang hidup di dunia ini membutuhkan yang namanya kepastian hukum yang membuat manusia menjadi makhluk yang beradab, salah satu ilmu yang membasnya adalah Fiqih. Fiqih adalah ilmu yang berkaitan dengan syariat yang digali dari dalil-dalil yang terperinci. Di dalam fiqih terdapat cabang pembahasan dari mulai ibadah sampai muamalah.

Perkembangan produk-produk yang berbasis syariah khususnya dibidang lembaga keuangan makin marak kita melihat beberapa tahun belakangan ini, tidak terkecuali dengan pegadaian. Perum pegadaian pun mengeluarkan produk yang berbasis syariah, yang mana sering disebut sebagai penggadaian syariah. Penggadaian syariah memiliki karakteristik yang berbeda dengan penggadaian umum (Konvensional), karakteristik tersebut sebagaimana yang tertera dalam prinsip syariah mengenai lembaga keuangan, yaitu tidak adanya praktik-praktik yang diharamkan dalam prinsip syariah seperti riba, gharar dan maisir.

Guna menghindari praktik-praktik yang diharamkan dalam prinsip Islam, maka dalam oprasional kegiatan penggadaian syariah menggunakan dua akad, yaitu :

1. *Akad Rahn*. Rahn yang dimaksud adalah menahan harta milik si peminjam sebagai jaminan atas pinjaman yang diterimanya, pihak

yang menahan memperoleh jaminan untuk mengambil kembali seluruh atau sebagian piutangnya. Dengan akad ini Pegadaian menahan barang bergerak sebagai jaminan atas utang nasabah.

Transaksi hukum gadai dalam fikih islam disebut *ar-rahn*, yang mempunyai makna suatu jenis perjanjian untuk menahan suatu barang sebagai tanggungan utang.<sup>131</sup> Pengertian *ar-rahn* dalam bahasa Arab adalah *ats-tsubut wa ad-dawam* (التَّسْبُوتُ وَالِدَّوَامُ), yang berarti “tetap” dan “kekal”, seperti dalam kalimat *maun rahin* (مَاءٌ رَاهِنٌ), yang berarti air tenang, dan secara bahasa kata *ar-rahn* berarti “menjadikan sesuatu barang yang bersifat materi sebagai pengikat utang”.<sup>132</sup>

Sedangkan dalam pengertian istilah adalah menyandera sejumlah harta yang diserahkan sebagai jaminan secara hak dan dapat diambil kembali sejumlah harta dimaksud sesudah ditebus.

2. *Akad Ijarah*. Yaitu akad pemindahan hak guna atas barang dan atau jasa melalui pembayaran upah sewa, tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan atas barangnya sendiri. Melalui akad ini dimungkinkan bagi Pegadaian untuk menarik sewa atas penyimpanan barang bergerak milik nasabah yang telah melakukan akad.

Dengan menggunakan kedua akad tersebut kegiatan usaha yang dijalankan oleh penggadaian syariah dinilai dapat menghindari praktik-praktik yang diharamkan. Pada dasarnya Konsep operasi Pegadaian syariah mengacu pada sistem administrasi modern yaitu azas rasionalitas, efisiensi dan efektifitas yang diselaraskan dengan nilai Islam. Fungsi operasi Pegadaian Syariah itu sendiri dijalankan oleh kantor-kantor Cabang Pegadaian Syariah/ Unit Layanan Gadai Syariah (ULGS) sebagai satu unit organisasi di bawah binaan Divisi Usaha Lain Perum Pegadaian. ULGS ini merupakan unit bisnis mandiri yang secara struktural terpisah pengelolaannya dari usaha gadai konvensional.

## B. Pengertian Pegadaian Syari'ah

Dalam fiqh muamalah, perjanjian gadai disebut *rahn*. Istilah

<sup>131</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah al-Majadallad al-Tsalis*, (Kairo: Dar al-fath lil I'lam al-'Arabi, 1990), h. 123.

<sup>132</sup> Dadan Muttaqien, *Aspek Legal Lembaga Keuangan Syari'ah*, cet.1, (Yogyakarta: Safira Insani Press, 2009), h. 106-107.

rahn secara bahasa berarti “menahan”. Maksudnya adalah menahan sesuatu untuk dijadikan jaminan hutang.<sup>133</sup> Sedangkan pengertian gadai menurut hukum syara adalah: *Menjadikan sesuatu barang yang mempunyai nilai harta dalam pandangan syara sebagai jaminan hutang, yang memungkinkan untuk mengambil seluruh atau sebagian utang dari orang tersebut.*<sup>134</sup>

Istilah rahn memiliki akar yang kuat dalam al-Quran sebagaimana firman Allah:

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ

*Tiap-tiap diri bertanggung jawab (terikat/tergadai) atas apa yang telah diperbuatnya. (Q.S. Al-Mudatsir: 38)*

Dalam perspektif Islam gadai disebut dengan istilah *Rahn*, yaitu sebuah perjanjian untuk menahan sesuatu barang sebagai jaminan atau tanggungan utang. Kata *Rahn* secara etimologi berarti “*Tetap, Berlangsung, dan Menahan*”. Maka dari segi bahasa *Rahn* bisa diartikan sebagai menahan sesuatu dengan tetap. *Ar Rahn* Adalah menahan salah satu harta milik sipeminjam sebagai jaminan atas pinjaman yang diterimanya.

*Rahn* merupakan suatu akad utang piutang dengan menjadikan barang yang mempunyai nilai harta menurut pandangan syara’ sebagai jaminan, hingga orang yang bersangkutan boleh mengambil utang.

## C. Ar-Rahnu Menurut Para Ahli

### 1. Pandangan Ulama Klasik

Istilah *rahn* menurut Imam Ibnu Mandur diartikan apa-apa yang diberikan sebagai jaminan atas suatu manfaat barang yang diagunkan. Ulama Mazhab Maliki mendefinisikan rahn sebagai “harta yang dijadikan pemiliknya sebagai jaminan hutang yang bersifat mengikat”. Ulama Mazhab Hanafi mendefinisikan *rahn* dengan “menjadikan suatu barang sebagai jaminan terhadap hak (piutang) yang mungkin dijadikan sebagai pembayar hak tersebut, baik seluruhnya maupun

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Muhammad dan Sholikhul Hadi, *Pegadaian Syari’ah*, (Jakarta: Salemba Diniyah, 2003), h. 54.

sebagiannya". Ulama Syafii dan Hambali dalam mengartikan rahn dalam arti akad yakni menjadikan materi (barang) sebagai jaminan utang, yang dapat dijadikan pembayar utang apabila orang yang berhutang tidak bisa membayar hutangnya.

Zainudin Ali pakar hukum islam berpendapat bahwa gadai (*rahn*) adalah menahan barang jaminan yang bersifat materi milik si peminjam (*rahin*) sebagai jaminan atas pinjaman yang diterimanya, dan barang yang diterima tersebut bernilai ekonomis, sehingga pihak yang menahan (*murtahin*) memperoleh jaminan untuk mengambil kembali seluruh atau sebagian utangnya dari barang gadai dimaksud, bila pihak yang menggadaikan tidak dapat membayar utang pada waktu yang telah ditentukan.<sup>135</sup>

Jika memperhatikan pengertian gadai (*rahn*) diatas, maka tampak bahwa fungsi dari akad perjanjian antara pihak peminjam dengan pihak yang meminjam uang adalah untuk memberikan ketenangan bagi pemilik uang dan/atau jaminan keamanan uang yang dipinjamkan. karena itu, *rahn* pada prinsipnya merupakan suatu kegiatan utang piutang yang murni berfungsi sosial.

Jika Pengertian gadai syariah (*rahn*) menahan harta salah satu milik nasabah atau *rahin* sebagai barang jaminan atau *marhun* atas hutang atau pinjaman atau *marhun bih* yang diterimanya. *Marhun* tersebut memiliki nilai ekonomis. Dengan demikian, pihak yang menahan atau penerima gadai atau *murtahin* memperoleh jaminan untuk dapat mengambil kembali seluruh atau sebagian piutangnya.<sup>136</sup>

## **2. Pegadaian Konvensional**

Pegadaian menurut Susilo (1999) adalah suatu hak yang diperoleh oleh seorang yang mempunyai piutang atas suatu barang bergerak. Perusahaan Umum Pegadaian adalah suatu badan usaha di Indonesia yang secara resmi mempunyai ijin untuk melaksanakan kegiatan lembaga keuangan berupa pembiayaan dalam bentuk penyaluran dana masyarakat atas dasar hukum gadai. Pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa gadai adalah suatu hak yang diperoleh oleh orang yang orang yang berpiutang atas suatu barang yang bergerak

---

<sup>135</sup> Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, (Jakarta: PT Grafindo Persada, 2001), h. 162.

<sup>136</sup> Ahmad Sarwat, *Fikih Sehari-Hari*, (Jakarta: PT Gramedia, 2002), h.92.

yang diserahkan oleh orang yang berpiutang sebagai jaminan utangnya dan barang tersebut dapat dijual oleh yang berpiutang bila yang berutang tidak dapat melunasi kewajibannya pada saat jatuh tempo.

### **3. Pegadaian Menurut Undang-Undang**

Gadai menurut Undang-undang Hukum Perdata (*Burgenlijk Wetboek*) Buku II Bab XX pasal 1150, adalah: suatu hak yang diperoleh seorang yang berpiutang atas suatu barang bergerak, yang diserahkan kepadanya oleh seorang berutang atau orang lain atas namanya dan yang memberikan kekuasaan kepada yang berpiutang itu untuk mengambil pelunasan dari barang tersebut secara didahulukan dari pada orang-orang berpiutang lainnya, dengan pengecualian biaya untuk melelang barang tersebut dan biaya yang telah dikeluarkan untuk menyelamatkannya setelah barang tersebut digadaikan, biaya – biaya mana harus didahulukan.

Pegadaian Konvensional (Umum) adalah suatu hak yang diperbolehkan seseorang yang mempunyai piutang atas suatu barang bergerak. Barang bergerak tersebut diserahkan kepada orang yang berpiutang oleh seorang yang mempunyai utang atau oleh orang lain atas nama orang yang mempunyai utang, seseorang yang berutang tersebut memberikan kekuasaan kepada orang yang berpiutang untuk menggunakan barang bergerak yang telah diserahkan untuk melunasi utang apabila pihak yang berutang tidak dapat melunasi kewajibannya ada saat jatuh tempo.

Perusahaan umum Pegadaian adalah suatu badan usaha di Indonesia yang secara resmi mempunyai izin untuk melaksanakan kegiatan lembaga keuangan berupa pembiayaan dalam bentuk penyaluran dana ke Masyarakat atas dasar hukum gadai. Tidak semua orang memiliki kepercayaan untuk memberikan pinjaman/utang kepada pihak lain. Untuk membangun suatu kepercayaan, diperlukan adanya jaminan (gadai) yang dapat dijadikan pegangan.

Jumhur ulama menyepakati kebolehan status hukum gadai. Agar gadai tersebut dilakukan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, maka diperlukan adanya petunjuk (fatwa) dari institusi yang berwenang. Di Indonesia, lembaga yang mempunyai kewenangan untuk memberikan fatwa adalah Dewan Syariah nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Terkait dengan gadai, fatwa-fatwa yang telah dikeluarkan adalah:

- a. Fatwa Dewan Syariah nasional-Majelis Ulama Indonesia no.25/ DSN-MUI/III/2002 tentang rahn.
- b. Fatwa Dewan Syariah nasional-Majelis Ulama Indonesia no.26/ DSN-MUI/III/2002 tentang rahn emas.
- c. Fatwa Dewan Syariah nasional-Majelis Ulama Indonesia no 09/ DSNMUI/IV/2000 tentang pembiayaan ijarah
- d. Fatwa Dewan Syariah nasional-Majelis Ulama Indonesia no.10/ DSN-MUI/IV/2000 tentang wakalah
- e. Fatwa Dewan Syariah nasional-Majelis Ulama Indonesia no.43/ DSN-MUI/VII/2004 tentang ganti rugi.

Dan fatwa-fatwa tersebut agar berlaku mengikat, maka perlu ditindak lanjuti oleh pemerintah melalui otoritas yang terkait menjadi produk hukum yang berlaku formal. Fatwa Dewan Syariah Nasional no 25/DSN-MUI/III/2002 tanggal 26 Juni 2002 bahwa pinjaman dengan menggadaikan barang sebagai jaminan utang dalam bentuk *Rahn* dibolehkan dengan ketentuan sebagai berikut.

Terbitnya PP/10 tanggal 1 April 1990 dapat dikatakan menjadi tonggak awal kebangkitan Pegadaian, dengan menegaskan misi yang harus diemban oleh Pegadaian untuk mencegah praktik riba, yang tidak berubah hingga terbitnya PP103/2000 yang merupakan landasan kegiatan usaha Perum Pegadaian sampai dengan sekarang. Fatwa MUI tanggal 16 Desember 2003 Banyak pihak berpendapat bahwa operasionalisasi Pegadaian khususnya tentang bunga bank, telah sesuai dengan konsep syariah meskipun harus diakui belakangan bahwa terdapat beberapa aspek yang menepis anggapan itu. Berkat Rahmat Allah SWT setelah melalui kajian yang begitu panjang, akhirnya disusunlah suatu konsep pendirian unit Layanan Gadai Syariah sebagai langkah awal pembentukan divisi khusus yang menangani kegiatan usaha syariah.

Konsep operasi Pegadaian syariah mengacu pada sistem administrasi modern yaitu azas rasionalitas, efisiensi dan efektifitas yang diselaraskan dengan nilai Islam. Fungsi operasi Pegadaian Syariah itu sendiri dijalankan oleh kantor-kantor Cabang Pegadaian Syariah/ Unit Layanan Gadai Syariah (ULGS) sebagai satu unit organisasi di bawah binaan Divisi Usaha Lain Perum Pegadaian. ULGS ini merupakan unit bisnis mandiri yang secara struktural terpisah pengelolaannya dari usaha gadai konvensional.

#### D. Pegadaian Dalam Hukum Islam

Dasar hukum pegadaian dalam Islam mengacu pada Al- Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad SAW. antara lain Q.S. Al-Baqarah: 283;

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَيْنْ مَقْبُوضَةً ۖ فَإِنْ أَثِمْنَ بَعْضُكُم بِعَضَا  
فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمْنَتَهُ ۖ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ۗ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۗ وَمَنْ يَكْتُمْهَا  
فَأِنَّهُ رِءُوسٌ قَلْبُهُ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝ ﴾

*“Jika Kamu dalam perjalanan (dan bermu’amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (Oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercaya itu menunaikan amanatnya (Hutangnya) dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah kamu (Para Saksi) menyembunyikan persaksian, dan barang siapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia ini adalah yang berdosa hatinya, dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Q.S. Al-Baqarah: 283)*

Kutipan ayat yang berarti “maka hendaknya ada barang tanggungan yang dipegang” merupakan anjuran memberikan jaminan untuk membina kepercayaan. Akan tetapi jika sebagian kamu saling mempercayai (meskipun tanpa jaminan), hendaknya yang dipercaya itu menunaikan amanahnya. Hadits rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Muslim dari Aisyah Ra, yang berbunyi:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَطَعَامًا مِنْ يَهُودِيٍّ  
إِلَىٰ أَجْلِ وَرَهْنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيدٍ

*“dari aisyah berkata: Rasulullah SAW membeli makanan dari seorang yahudi dan menggadaikannya dengan baju besi”.*

Hadits Nabi yang lain, maknanya; *“Dari Anas ra bahwasanya ia berjalan menuju Nabi SAW dengan roti dari gandum dan sungguh rasulullah SAW menaguhkan baju besi kepada seorang yahudi di madinah ketika beliau mengutang gandum dari seorang yahudi.*

Landasan hukum berikutnya adalah ijma' ulama atas hukum *mubah* (boleh) dalam perjanjian gadai, adapun mengenai prinsip *Rahn* (*gadai*) telah memiliki fatwa dari Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia yaitu fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 25/DSN-MUI/III/2002 tentang rahn dan fatwa Dewan Syari'ah Nasional Nomor 26/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.

### **E. Rukun Dan Syarat Transaksi Gadai**

Secara Umum syarat sah dan rukun dalam menjalankan transaksi gadai adalah sebagai berikut:

#### *Rukun Gadai*

1. Ada Ijab dan Qabul (Shighat)
2. Terdapat Orang yang berakad yang menggadai (Rahin) dan yang memberi Gadai (Murtahin)
3. Ada Jaminan (Marhun) berupa barang / Harta
4. Utang (Marhun Bih)

#### *Syarat Sah Gadai*

1. Shighat
2. Orang yang Berakal
3. Barang yang dijadikan Pinjaman
4. Utang (Marhun Bih)

### **F. Hak Dan Kewajiban Pihak Yang Berakad**

#### ***1. Hak penerima gada antara lain :***

- a. Apabila rahin tidak dapat memenuhi kewajibannya pada saat jatuh tempo, murtahin berhak untuk menjual Marhun
- b. Untuk menjaga keselamatan marhun, pemegang gadai berhak mendapatkan penggantian biaya yang dikeluarkan
- c. Pemegang gadai berhak menahan barnag gadai dari rahin, selama pinjaman belum dilunasi.

#### ***2. Kewajiban penerima Gadai antara Lain :***

- a. Apabila terjadi sesuatu (Hilang ataupun cacat) terhadap marhun akibat dari kesalahan, maka marhun harus bertanggung jawab.

- b. Tidak boleh menggunakan marhun untuk kepentingan pribadi
- c. Sebelum diadakan pelepasan marhun, harus ada pemberitahuan kepada rahin

### **3. Hak Pemberi Gadai (Rahin)**

- a. Setelah pelunasan pinjaman, rahin berhak atas barang gadai yang diserahkan kepada murtahin
- b. Apabila terjadi kerusakan atau hilangnya barang gadai akibat kelalaian murtahin, rahin menuntut ganti rugi atas marhun
- c. Setelah dikurangi biaya pinjaman dan biaya-biaya yang lainnya, rahin berhak menerima sisa hasil penjualan marhun
- d. Apabila diketahui terdapat penyalahgunaan marhun oleh murtahin, maka rahin berhak untuk meminta marhunnya kembali

### **4. Kewajiban pemberi Gadai**

- a. Lunasi pinjaman yang telah diterima serta biaya-biaya yang ada dalam kurun waktu yang telah ditentukan
- b. Apabila dalam jangka waktu yang telah ditentukan rahin tidak dapat melunasi pinjamannya, maka harus merelakan atas marhun pemiliknnya.

## **G. Perjanjian Transaksi Gadai**

### **1. Qard Al-Hasan**

Akad ini digunakan nasabah untuk tujuan konsumtif, oleh karena itu nasabah (Rahin) akan dikenakan biaya perawatan dan penjagaan barang gadai (Marhun) kepada Pegadaian (Murtahin, adapun ketentuannya adalah:

- a. Barang gadai hanya dapat dimanfaatkan dengan jalan menjual, seperti emas, barang elektronik, dan lain sebagainya.
- b. Karena bersifat social, maka tidak ada pembagian hasil. Pegadaian hanya diperkenankan untuk mengenakan biaya administrasi kepada Rahin.

### **2. Mudharabah**

Akad yang diberikan bagi nasabah yang ingin memperbesar modal usahanya atau untuk pembiayaan lain yang bersifat produktif. Adapun ketentuannya adalah:

- a. Barang gadai dapat berupa barang-barang bergerak maupun barang tidak bergerak seperti emas, elektronik, kendaraan bermotor, tanah, Rumah Dll.
- b. Keuntungan dibagi setelah dikurangi dengan biaya pengelolaan marhun.

### **3. *Bad'ī Muwayyadah***

Akad ini diberikan kepada nasabah untuk keperluan yang bersifat produktif, seperti pembelian alat kantor, modal kerja. Dalam hal ini murtahin juga dapat menggunakan akad jual beli untuk barnag atau modal kerja yang diinginkan oleh rahin. Barang gadai adalah barang yang dimanfaatkan oleh rahin atau pun murtahin.

### **4. *Ijarah***

Objek dari akad ini pertukaran manfaat tertentu, bentuknya adalah murtahin menyewakan tempat penyimpanan barang.

## **H. Pemanfaatan Barang *Rahn***

Mayoritas ulama membolehkan pegadaian memanfaatkan barang yang digadaikannya selama mendapat izin dari murtahin, selain itu pegadai harus menjamin barang tersebut selamat dan utuh.

Dari abu hurairah ra. Bahwasanya Rasulullah SAW bersabda : “Barang yang digadaikan itu tidak boleh ditutup dari pemilik yang menggadaikannya. Baginya adalah keuntungan dan tanggung jawabnyalah bila ada kerugian atau biaya” (HR. Syafi’I dan Daruqutni).

Mayoritas ulama, selain Madzab Hambali, berpendapat bahwa murtahin (Penerima Gadai) tidak boleh mempergunakan barang rahn.

Berakhirnya akad rahn:

1. Barang telah diserahkan kembali kepada pemiliknya
2. Rahin membayar hutangnya
3. Pembebasan hutang dengan cara apapun, meskipun dengan pemindahan oleh murtahin
4. Pembatalan oleh murtahin meskipun tidak ada persetujuan dari pihak rahin

Rusaknya barang rahin bukan oleh tindakan atau pengguna murtahin

## **I. Perbedaan Teknis Pelaksanaan**

### **1. Mekanisme Pegadaian Konvensional**

Dalam pegadaian, obyek yang digadaikan biasanya terdiri dari emas dan perhiasan lainnya. Meskipun perhiasan berlian kurang diminati oleh pegadaian, karena beberapa factor dalam prakteknya yaitu adanya penipuan. Jadi yang lebih diminati adalah emas, karena lebih mudah ditandai keasliannya. Selain perhiasan, diterima pula kendaraan seperti mobil, motor dll, meskipun tetap yang lebih disukai adalah emas. Cara kerja pegadaian yang konvensional ini adalah dengan cara: orang yang perlu uang datang ke tempat pegadaian, mereka akan menyerahkan barang yang akan digadaikan, barang yang akan digadaikan ini akan ditaksir oleh petugas, dan nilai taksirannya akan diberikan dalam bentuk uang. Sehingga orang yang memerlukan uang itu akan menerima sejumlah uang, sesuai nilai taksir barang yang digadaikannya. Mereka biasanya menggadaikan barangnya selama 4, 6 bulan, sesuai yang disepakati, tapi biasanya tidak lebih dari 1 tahun. Jadi biasanya kegunaannya ini agak berbeda dari bank yang bisa 2 atau 3 tahun, ini untuk kegunaan yang mendesak.” Layaknya pada lembaga keuangan lainnya, pegadaian pun mengenakan bunga untuk jasa yang dilakukannya.

Dari jumlah uang yang diberikan tersebut, maka pegadaian akan mengenakan jasa uang, atau yang di perbankan disebut bunga. Sehingga orang yang menggadaikan tadi akan membayarkan bunga, dan pada saat jatuh temponya mereka akan membayar kembali barang tersebut, sehingga mereka memperoleh kembali barangnya. Secara ringkas itu adalah cara kerja pegadaian yang konvensional.

### **2. Mekanisme Pegadaian Syariah**

Sedangkan pada pegadaian syariah, proses pinjam-meminjamnya masih sama dengan pegadaian konvensional. Secara umum tidak ada perbedaan dari sisi peminjam. Hanya saja, bunga yang dikenakan pada pegadaian konvensional, diganti dengan biaya penitipan pada pegadaian syariah.

Sedangkan pegadaian syariah mempunyai mekanisme yang sedikit berbeda. Yaitu yang pertama, apabila ada orang yang membutuhkan uang dan mereka datang ke pegadaian syariah, maka secara teknis akan

dilakukan penaksiran terhadap barang yang akan digadaikan. Kemudian setelah dilakukan penaksiran terhadap barang yang digadaikan, orang tersebut akan mendapatkan sejumlah dana sesuai nilai taksiran tersebut. Sampai sini masih sama dengan pegadaian konvensional, di mana terjadi proses pinjam-meminjam uang. Bedanya di pegadaian konvensional dikenakan bunga, yang biasa disebut jasa uang, sedangkan di syariah mereka tidak bisa mengenakan bunga atau jasa uang. Lalu dari mana pegadaian syariah mendapatkan keuntungan jika mereka tidak bisa mengenakan bunga atau yang tadi kita sebut sebagai jasa uang? Barang yang digadaikan tersebut, harus dititipkan. Tempat penitipan inilah yang dibayar jasanya. Jadi ada jasa penitipan barang. Jasa penitipan ini tidak serta merta dikalikan dari persentase tertentu, tapi dia dikaitkan dengan suatu rate tertentu. Misalnya kalau barangnya sekian gram sampai sekian gram, biaya penitipannya sekian. Sehingga yang terjadi di pegadaian syariah ini, nasabah dikenakan charge berupa biaya tempat penitipan. Jadi mereka membayar biaya sewa penitipan.

Selain dari biaya sewa penitipan yang menggantikan bunga, dalam pegadaian syariah peminjam cuma bisa menggadaikan barang dalam bentuk emas, dan belum bisa dalam bentuk barang yang lainnya seperti pada pegadaian konvensional.

Di dalam pegadaian syariah juga, perbedaan berikutnya, yang dilakukan sejauh ini hanya gadai emas saja. Sedangkan gadai perhiasan di luar emas, yang dinilai emasnya saja. Begitu juga gadai mobil, motor, belum dilakukan di pegadaian syariah. Sehingga dalam pegadaian syariah ini masih terbatas dalam emas saja dan dikenakan biaya penyewaan tempat penitipan. Sama dengan konvensional, di pegadaian syariah pun jangka waktunya tidak panjang. Hanya sekitar 4, 6, 8 atau 12 bulan saja. Tidak melebihi dari itu, karena pegadaian ini harus kita gunakan secara hati-hati untuk keperluan yang betul-betul mendesak dan penting saja. Untuk kebutuhan lain, pegadaian bukanlah tempat yang cocok untuk memenuhi kebutuhan yang sifatnya lebih jangka panjang dan nilainya lebih besar.

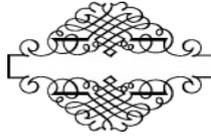
## **J. Penutup**

Uraian di atas memberikan pemahaman bahwa pegadaian Konvensional dengan pegadaian syari'ah yakni Secara umum tidak ada perbedaan dari sisi peminjam. Hanya saja, bunga yang dikenakan

pada pegadaian konvensional, diganti dengan biaya penitipan pada pegadaian syariah.

Sedangkan pegadaian syariah mempunyai mekanisme yang sedikit berbeda, yaitu apabila ada orang yang membutuhkan uang dan mereka datang ke pegadaian syariah, maka secara teknis akan dilakukan penaksiran terhadap barang yang akan digadaikan. Kemudian setelah dilakukan penaksiran terhadap barang yang digadaikan, orang tersebut akan mendapatkan sejumlah dana sesuai nilai taksiran tersebut. Sampai sini masih sama dengan pegadaian konvensional, di mana terjadi proses pinjam-meminjam uang. Bedanya di pegadaian konvensional dikenakan bunga, yang biasa disebut jasa uang, sedangkan di syariah mereka tidak bisa mengenakan bunga atau jasa uang. Lalu dari mana pegadaian syariah mendapatkan keuntungan jika mereka tidak bisa mengenakan bunga atau yang tadi kita sebut sebagai jasa uang? Barang yang digadaikan tersebut, harus ditiptkan.

Tempat penitipan inilah yang dibayar jasanya. Jadi ada jasa penitipan barang. Jasa penitipan ini tidak serta merta dikalikan dari persentase tertentu, tapi dia dikaitkan dengan suatu rate tertentu. Misalnya kalau barangnya sekian gram sampai sekian gram, biaya penitipannya sekian. Sehingga yang terjadi di pegadaian syariah ini, nasabah dikenakan charge berupa biaya tempat penitipan. Jadi mereka membayar biaya sewa penitipan



## KONTROVERSI FATWA ROKOK

Herian Sani

### A. Pendahuluan

Merokok bagi masyarakat sudah menjadi kebiasaan yang dianggap lumrah, mungkin karena begitu banyaknya para perokok atau juga karena begitu banyaknya aktivitas merokok yang biasa kita jumpai disekitar kita, sehingga merokok menjadi hal yang lumrah dan biasa saja. Dari kalangan pengusaha sampai karyawan dan buruhnya, dari mulai pejabat sampai rakyat jelatanya, dari kalangan intelektual sampai kalangan orang awamnya, dan dari kalangan tokoh Agama sampai umatnya, mereka tidak lepas dari kebiasaan merokok.

Menurut PP No. 81/1999 Pasal 1 Ayat (1), rokok adalah hasil olahan tembakau terbungkus termasuk cerutu atau bentuk lainnya yang dihasilkan dari tanaman *Nicotiana tabacum*, *Nicotiana rustica* dan spesies lainnya atau sintetisnya yang mengandung nikotin dan tar dengan atau tanpa bahan tambahan. Merokok adalah membakar tembakau kemudian dihisap baik menggunakan rokok maupun menggunakan pipa. Temperatur pada sebatang rokok yang telah dibakar adalah 90 derajat celcius untuk ujung rokok yang dibakar, dan 30 derajat celcius untuk ujung rokok yang terselip di antara bibir perokok.

Di tengah masyarakat kita telah tersebar dan terbentuk opini bahwa hukum rokok adalah makruh. Keyakinan ini membuat para perokok seakan mendapat jastifikasi dari Agama bahwa merokok diperbolehkan oleh Islam, bukan haram. Kita telah mengetahui bahwa

mayoritas penduduk kita adalah muslim tentunya kaum musliminlah yang paling banyak mengkonsumsi rokok. Kemudian ketika dikatakan kepada para perokok bahwa hukum rokok dalam Agama Islam adalah haram dengan mengacu kepada dalil-dalil yang ada, banyak diantara mereka yang kaget dan heran. Mereka merasa aneh dan ganjil dengan orang yang mengatakan bahwa rokok adalah haram.

Melalui Ijtima` Ulama Komisi Fatwa MUI ke III, tanggal 24-26 Januari 2009, di Sumatera Barat, menetapkan bahwa merokok adalah haram, dengan difatwakannya rokok tersebut mendapat tanggapan yang beraneka ragam di masyarakat, baik yang menerima maupun yang menolak. Dalam makalah ini, penulis akan coba uraikan pendapat para ulama atau pun tokoh tentang fatwa merokok yang dikeluarkan oleh MUI.

## **B. Kontraversi Pandangan Ulama tentang Hukum Merokok**

Al-Quran dan Hadis sebagai landasan utama hukum Islam tidak ada secara spesifik menyinggung masalah hukum rokok. Oleh karena itulah perdebatan ikhwal rokok menjadi polemik yang kontroversial. Tidak sedikit ulama yang mengharamkan dan memakruhkan tetapi juga ada yang menghalalkan, bahkan diantaranya lagi ada dari mereka (ahli hukum agama) berdiam diri dan tidak membicarakannya.

Penulis mencoba menguraikan pendapat dari berbagai ulama mengenai hukum merokok. Sebab, dalam Islam tidak ada satu tindakan yang tidak ada hukumnya. Jika tidak ditemukan dalam nash yang jelas maka hukum ditentukan melalui ijtihad. Dikalangan umat Islam telah disusun ilmu *ushul fiqh* dan *qawaid fiqhyyah* yang dapat digunakan untuk menjawab setiap persoalan kontemporer termasuk dalam bidang merokok. Karena merokok merupakan perihal yang tergolong baru dan tidak ada ketentuan hukumnya yang diperoleh dari al-Qur'an dan al-Hadis, maka para ulama menghukuminya dengan bermacam ragam, dengan perincian sebagai berikut:

### **1. Pandangan Maqasid Al-Syar'iyah dan Ulama Mazhab Tentang Hukum Merokok**

Rokok, ditinjau melalui penahaman tentang *maqasid al-syariyyaah* (tujuan di syariatkannya hukum Islam) kita dapat mengetahui hukum merokok dan persoalan-persoalan baru lainnya.

Pada prinsipnya, tujuan tuntutan agama adalah memelihara lima hal pokok, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Setiap aktifitas yang menunjannng salah satunya, pada hakekatnya dibenarkan atau ditoleransi Islam. Dan sebaliknya pun demikian, membenaran itu bisa mengambil hukum wajib (jika tidak dilaksanakan berdosa), atau sunnah (dianjurkan, walaupun tidak berdosa bila diabaikan dan kalau dilaksanakan mendapat ganjaran), atau mubah (boleh, terserah pillihan masing-masing pribadi, tidak dosa dan tidak berpahala). Sedangkan tingkat larangan ada dua yaitu makruh (dianjurkan untuk dihindari dan ketika itu yang bersangkutan memperoleh ganjaran, tetapi jika dikerjakan tidak berdosa) dan haram (harus dihindari dan kalau tidak, maka pelakunya terancam siksa).

Pandangan Islam tentang merokok serta dalam katagori apa ia ditempatkan dari kelima tingkatan hukum di atas, ditentukan oleh sifat rokok serta dampak-dampaknya bagi kelima tujuan pokok agama. Ulama-ulama kontemporer banyak merujuk kepada para pakar medis untuk mengetahui unsur-unsur rokok, serta dampaknya terhadap manusia. Melihat dampak sangat negatif yang ditimbulkan dari merokok, sangat membahayakan bagi kesehatan juga unsur pemubaziran harta, maka mayoritas ulama mengharamkan merokok. Sebagian ulama memakruhkannya, namun demikian kelompok ini berpendirian jika dikonsumsi berlebihan dan akan membahayakan tetap menyatakan keharamannya. Sedikit sekali kelompok ulama yang menyatakan hukum merokok bersifat fleksibel, lima hukum *taklifi* dapat diberlakukan sejalan dengan keadaan masing-masing orang. Sebagian ulama terdahulu cenderung menilai rokok sebagai sesuatu yang mubah. Ini disebabkan karena mereka tidak mengetahui dampak negatif merokok.

Apabila melihat sejarah, bahwa rokok belum dikenal saat tokoh utama mazhab hidup sehingga tidak dapat ditemukan penjelasan mereka tentang hukumnya. Namun demikian, sikap dan pendirian mazhab dapat dijumpai dari ulama pelanjut mazhab-mazhab fiqh besar itu, pendapat-pendapat itu dapat dianggap sebagai mewakili pendapat mazhab<sup>137</sup>, diantaranya:

---

<sup>137</sup> Alfi Satiti, *Strategi Rahasia Berhenti Merokok*, (Yogyakarta: Data Media, 2009), h. 84.

### a. Mazhab Hanafi

Menurut mazhab Hanafi merokok hukumnya haram. Ulama mazhab Hanafi yang menyatakan demikian diantaranya adalah Syaikh Muhammad al-'Aini. Alasannya keharaman merokok mencakup 4 hal yaitu:

- 1) Rokok terbukti dapat membahayakan kesehatan sebagaimana telah dibuktikan oleh para pakar medis
- 2) Rokok termasuk jenis barang yang memabukkan dan dapat melemahkan tubuh walaupun kadarnya kecil makanya dilarang untuk mengkonsumsinya.
- 3) Bau yang ditimbulkannya tidak sedap dan dapat menyebabkan sakit bagi orang lain yang tidak merokok.
- 4) Merokok dianggap sebagai suatu tindakan pemborosan, tidak berfaedah, bahkan justru mendatangkan resiko, sikap demikian dilarang oleh agama.

Menurut sebagian ulama Hanafiyyah, segala sesuatu pada dasarnya diharamkan, kecuali terdapat dalil yang menjelaskan kebolehnya, hal ini sesuai dengan kaidah fiqh:

الأصلُ في الأشياءِ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ<sup>138</sup>

### b. Mazhab Hanbali

Menurut sebagian ulama' dari kalangan Mazhab Hanbali merokok dalam kondisi tertentu hukumnya makruh, namun dalam kondisi tertentu lainnya dapat mejadi haram. Diantaranya dikemukakan oleh Syaikh 'Abdullah bin Muhammad dan 'Abdul Wahab. Menurut mereka, tembakau yang berbau tidak sedap makruh memakainya yang menurut pakar kedokteran dapat membahayakan kesehatan. Jika pemakaiannya berlebihan akan memabukkan bagi sipemakainya, mengkonsumsi sesuatu yang membahayakan kesehatan apalagi jika hingga memabukkan maka hukumnya haram.

### c. Mazhab Syafi'iyah

Sebagian ulama kalangan Syafi'iyah berpendapat merokok hukumnya haram, yang mengatakan demikian antara lain adalah

---

<sup>138</sup> Moh. Kurdi Fadal, *Kaidah-Kaidah Fiqh*, (Jakarta: CV.Artha Rivera, 2008), h. 47.

'Abdurrahman al-Gazzi, Ibrahim bin Jam'an dan muridnya Abu Bakar al-Ahdal, al-Qulyubi, al-Buhaerimi, dan lain-lain. Alasan mereka merokok dapat melemahkan tubuh dan pikiran, walaupun si pemakainya tidak sampai mabuk. Hal ini, sesuai dengan hadis Nabi, termasuk perbuatan yang dilarang. Rasulullah SAW melarang pemakaian benda yang memabukkan atau melemahkan badan, maka merokok hukumnya haram.

Mereka juga berpendapat bahwa pemakaian sekali atau dua kali tidaklah termasuk dosa besar, tapi jika dilakukan berulang-ulang atau sering maka termasuk dosa besar, sebagaimana berlaku pada dosa-dosa kecil jika dilakukan terus-menerus berubah menjadi dosa besar.

#### **d. Mazhab Maliki**

Dalam mazhab ini, hukum merokok tidak dijelaskan secara kongkrit, tetapi dapat dilihat dari sikapnya yang mengaitkan rokok dengan hukum atau batasan hukum yang lain. Syaikh Khalid bin Ahmad, seorang tokoh pengikut mazhab Maliki berpendapat, "tidak dibolehkan bermakmum kepada penghisap rokok, juga kepada orang yang memperjual belikannya atau barang-barang lain yang memabukkan". Pernyataan ini menunjukkan bahwa merokok termasuk perbuatan yang tercela, sehingga orang yang menghisapnya atau yang terlibat langsung atau tidak, tidak boleh menjadi imam shalat.

Adapun pendapat para ulama klasik lainnya mengenai hukum merokok sebagai berikut<sup>139</sup> :

- a. Ibnu Abidin (penganut mazhab Hanafiyah) menyatakan dalam kitab *Tanqih Hamidiyah* memberikan pendapat bahwa hukum merokok adalah haram, jika merokok benar-benar mengandung banyak bahaya<sup>140</sup>.
- b. Syaikh al Qalyubi, mengatakan bahwa setelah melakukan berbagai penelitian, rokok hukumnya haram, selain sebagai ulama, beliau juga seorang dokter<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Keluarga Dakwah "Merokok Belum Tentu Haram" dalam <http://www.keluargadakwah.com/artikel/Merokok-Belum-Tentu-Haram/> (31 Juli 2017).

<sup>140</sup> Ibnu Abidin, *Muhammad Amin bin Umar bin Abd Aziz Abidin ad Damsyiqi al Hanafi, Al Uqudu ad Dariyah fi Tanqihi al Fatawa al Hamidiyah*, (Madinah: Darul al Ma'rifah, tt), h.78.

<sup>141</sup> Ahmad Salamah al Qalyubi dan Ahmad al Barlusi Amirah, *Hasyita Qalyubi wa Amirah*, (Beirut, Darul Fikri, 1995), h. 88

- c. Syaikh bin Baz, Mufti Agung Saudi Arabia, mengatakan rokok diharamkan karena ia termasuk *khabais* (sesuatu yang buruk), dan mengandung banyak mudharat, sedangkan Allah hanya membolehkan makanan, minuman yang baik<sup>142</sup>.
- d. Syaikh Muhammad bin Ibrahim Ali Syaikh, menghukumi rokok haram berdasarkan nash yang shahih dan akal yang benar, serta penelitian dokter yang terpercaya<sup>143</sup>.
- e. Ibnu Abidin berpendapat bahwa cara yang paling tepat untuk menentukan halal dan haram pada masa sekarang adalah dengan berpegang pada dua prinsip yang disebutkan oleh Baidhawi dalam kitab al-Ushul<sup>144</sup>, yaitu:

الأصل في المنافع الإباحة والأصل في المضار التحريم<sup>145</sup>

Dengan demikian, secara global dapat dikatakan bahwa apabila rokok dipastikan mengandung unsur bahaya dan tidak ada unsur manfaatnya, maka rokok hukumnya haram. Ketika tidak dapat dipastikan adanya unsur tidak ada manfaatnya, maka hukum pada asalnya adalah boleh.

## 2. Pandangan Ulama Kontemporer Tentang Hukum Merokok

### a. Argumen dan Dalil-Dalil Golongan Ulama yang Mengharamkan

Argumen logika yang dikemukakan kelompok ulama yang mengharamkan merokok adalah sejalan dengan pandangan di kalangan ahli medis dan ahli lingkungan hidup, bahwa dampak negatif dari merokok membahayakan bagi si perokoknya (perokok aktif) maupun orang yang disekitarnya terhadap orang yang tidak merokok yang berada dekat dengan perokok (perokok pasif). Diantara dampak negatif tersebut yaitu:

<sup>142</sup> Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, *Majmu' Fatawa*, (Jakarta: Darul Haq, 2004), h.30.

<sup>143</sup> Muhammad bin Ibrahim bin Abdul al Lathif Ali Syaikh, *Fatawa wa Rasaila Samahah*, (Makkah Mukarromah: Matba'ah al Hukumiyah, 1979), h. 98

<sup>144</sup> Kamil Musa, *Ensiklopedi Halal dan Haram Dalam Makanan dan Minuman*, (Solo: Ziyad Visi Media, 2006), h. 205.

<sup>145</sup> Abdurrahman bin Shalih Abd Lathif, *Al-Qawa'id wa al-Dhawabhit al-Fiqhiyah al-Mutadhaminah Litaysir*, (Madinah Munawarah: Imadah al-Buhuh al-Ilmi bil Jamiah Islamiyah, Al Mamlakah Arabiyah Saudiya, 2003), h. 154.

### 1) Karena memabukkan dan melemahkan badan

Rokok menurut mereka adalah sesuatu yang dapat menutup akal, meskipun hanya sebatas tidak ingat, yaitu menjadikan pikiran kacau, menghilangkan pertimbangan akal, membuat nafas sesak dan dapat teracuni. Mabuk dalam hal ini adalah karena lezat. Allah berfirman:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ<sup>146</sup> dan ayat وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ<sup>147</sup>

Dengan demikian, hakikatnya rokok adalah racun memabukkan yang dapat membunuh diri karena sama halnya merokok masuk kedalam kebinasaan.

Para ulama yang mengharamkan rokok berpendapat bahwa walaupun merokok itu tidak sampai memabukkan, minimal perbuatan ini dapat menyebabkan tubuh menjadi lemah dan loyo. Rokok bisa merusak pertahanan tubuh dan mendatangkan penyakit yang sangat berbahaya<sup>148</sup>. Melemahkan urat saraf, merusak pori-pori, bahkan dapat memusingkan kepala. al-Laqani menyatakan bahwa diantara bahan-bahan yang dapat membus itu adalah ganja, buah pala, minyak ambar dan zakfaron, serta bahan-bahan lain yang dapat mempengaruhi dan merusak akal, diantara bahan-bahan yang dapat membus adalah rokok<sup>149</sup>. Rasulullah bersabda:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَبُو شَهَابٍ عَبْدُ رَبِّهِ بْنِ نَافِعٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَمْرِو  
الْفُقَيْمِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَمُفْتَرٍ<sup>150</sup>

*"Telah menceritakan kepada kami Sa'id bin Manshur, telah menceritakan kepada kami Abu Syihab Abdu Rabbih bin Nafi', dari Al Hasan bin 'Amru Al Fuqaimi dari Al Hakam bin 'Utaibah dari Syahr bin Hausyab dari Ummu Salamah ia berkata, "Rasulullah shallallahu 'alaihi*

<sup>146</sup> Q.S. An-Nisa': 29

<sup>147</sup> Q.S. Al-Baqarah: 195

<sup>148</sup> Yusuf Qardhawi, *Halah Haram dalam Islam*. Terj. Wahid Ahmadi. (Solo: Era Intermedia, 2003), h. 121.

<sup>149</sup> Muhammad Yunus, *Kitab Rokok, Nikmat dan Madarat yang Menghalalkan atau Mengharamkan*, (Yogyakarta: CV Kutu Wacana, 2009), h. 50.

<sup>150</sup> Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, (Bairut: Dar al-Kitab, t.t), hadis. No. 3201

*wasallam telah melarang dari segala sesuatu yang memabukkan dan melemahkan."*

M. Quraish Sihab, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan sesuatu membuat kecanduan atau *muftir* yaitu setiap sesuatu yang bisa mempengaruhi akal pikiran, membuat seseorang sering meghayal dan sebagainya<sup>151</sup>.

## 2) Termasuk al-khabaits (barang buruk)

...يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ.....<sup>152</sup>

Dalam ayat ini dijelaskan, yang baik-baik dihalalkan dan yang buruk diharamkan. Rokok dianggap sebagai sesuatu yang *khabâits*, antara lain bau tidak sedap yang diakibatkan karena membiasakan diri merokok. Bau yang tidak sedap akibat merokok tersebut, di samping mungkin mengganggu dirinya sendiri juga akan mengganggu orang lain. Diantara dalil dari sunnah, antara lain Nabi pernah melarang orang yang berbau tidak sedap akibat mengkonsumsi jenis makanan tertentu atau sebab lainnya agar tidak berkumpul dengan orang lain, bahkan supaya tidak mendekati masjid<sup>153</sup>, hal ini dijelaskan dalam hadis Nabi Muhammad saw. :

و حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ وَحَزْمَةُ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رِبَاحٍ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ وَفِي رِوَايَةٍ حَزْمَةُ وَرَعَمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا فَلْيَعْتَزِلْنَا أَوْ لِيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا وَلِيَعْتَزِدْ فِي بَيْتِهِ وَإِنَّهُ أُتِيَ بِقَدْرِ فِيهِ خَضِرَاتٌ مِنْ بُقُولٍ فَوَجَدَ لَهَا رِيحًا فَسَأَلَ فَأُخْبِرَ بِمَا فِيهَا مِنَ الْبُقُولِ فَقَالَ قَرُبُوهَا إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ فَلَمَّا رَأَاهُ كَرِهَ أَكْلَهَا قَالَ كُلُّ فَإِنِّي أَنَا جِي مَنْ لَا تُنَاجِي<sup>154</sup>

*Barangsiapa yg makan bawang putih atau bawang merah, maka hendaklah dia memisahkan diri dari kami atau memisahkan diri dari*

<sup>151</sup> M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-Mana Tangan Tuhan Dibalik setiap Fenomena*, cet. IV, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 356

<sup>152</sup> Q.S. Al Isra (17): 26-27

<sup>153</sup> Imam Nawawi, *Ringkasan Riyadus Sallihin*, terjem. Yusuf an-Nabhani, cet. I (Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2006), h. 115

<sup>154</sup> Abu al-Husain Muslim bin al-hajjaj al-Qursyairi an-Naisaburi. *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992). Hadis No.875.

masjid kami, & hendaklah dia duduk di rumahnya, & beliau pernah dibawakan satu keranjang berisi sayur mayur berupa bawang merah, lalu beliau mendapatkan ia mempunyai bau, lalu beliau bertanya, maka beliau diberitahu sebab di dalamnya berisi bawang merah. Maka beliau bersabda, 'Dekatkanlah ia kepada sebagian pemiliknya. Ketika beliau melihatnya, maka beliau membenci untuk memakannya. Beliau bersabda, 'Makanlah, karena aku membisiki malaikat yg mana kamu tak membisikinya'.

### 3) Menimbulkan mudarat

Madarat bisa berakibat langsung pada diri sendiri (perokok aktif), maupun orang disekitarnya (perokok pasif). Madarat di sini di bagi menjadi 2 macam :

#### (a) *Darar badani* (bahaya yang mengenai badan)

Rokok menjadikan badan lemah, wajah pucat, terserang batuk, bahkan menimbulkan berbagai macam penyakit lain yang berbahaya seperti paru-paru. Rokok dilarang juga karena asapnya yang bisa mempengaruhi orang lain yang tidak merokok. Bahkan dampak penyakit yang dialami orang yang tidak merokok lebih besar dibandingkan terhadap orang yang merokok<sup>155</sup>.

Hadis Nabi : <sup>156</sup> لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

#### (b) *Darar mâli* (bahaya terhadap harta)

Bahwa merokok itu sama halnya menghambur-hamburkan harta (*tabzir*), yaitu menggunakannya untuk sesuatu yang tidak bermamfaat bagi badan dan ruh, tidak bermamfaat juga di dunia dan akhirat. Merokok adalah suatu perbuatan yang berlebihan sebab termasuk menyia-nyiakan harta. Allah berfirman:

<sup>158</sup> وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا <sup>157</sup> وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

<sup>155</sup> Muhammad Yunus, *Kitab Rokok Nikmat dan Madarat* .....h. 56

<sup>156</sup> Lihat *Sunan Ibnu Majah, CD Mausuah al-Hadis al-Syarif*, versi. 2.00 (t.tp: Syirkat al-Baramij al-Islamiyyah al-Dauliyyah, 1991), Hadis nomor 2331, "Kitab al-Ahkam." Hadis dari Ubadah ibn Samit.

<sup>157</sup> Q.S.Al-Isra' (17): 26

<sup>158</sup> Q.S.Al-An'âm(6): 141

Bila seseorang sudah mengakui bahwa ia tidak menemukan mamfaat rokok sama sekali, maka seharusnya rokok itu diharamkan, bukan dari segi penggunaannya, tetapi dari segi pemborosan. Karena dengan menghambur-hamburkan harta itu tidak ada bedannya apakah dengan membuangnya ke laut atau dengan membakarnya atau dengan merusaknya<sup>159</sup>. Menurut Muhammad Yusuf al-Qardawi secara tegas menyatakan bahwa hukum rokok adalah haram dengan alasan bahwa rokok dapat menyebabkan berbagai macam *darar* (penyakit), baik *darar* yang datang seketika maupun *darar* yang datang bertahap dan dapat pula menghambur-hamburkan harta, disamping itu pula rokok juga berpengaruh negatif terhadap psikologi dan moral seseorang<sup>160</sup>.

Ulama-ulama kontemporer banyak merujuk kepada para pakar untuk mengetahui unsur-unsur pokok, serta dampaknya terhadap manusia<sup>161</sup>. Atas dasar informasi itu, mereka menetapkan hukumnya. Al-Marhum Syekh Mahmud syaltut, pemimpin tertinggi al-Azhar, menilai pendapat menilai pendapat yang menyatakan merokok adalah makruh, bahkan haram, lebih dekat kepada kebenaran dan lebih kuat argumentainya. Ada tiga alasan pokok yang dijadikan pegangan untuk penetapan hukum ini:

- (1) Rokok adalah zat adiktif, membuat rokok menjadi kecanduan dan terlihat jelas disaat ia tidak memilikinya
- (2) Dinilai sebagai bentuk pemborosan
- (3) Dampaknya terhadap kesehatan, bahwa mayoritas Negara dan dokter telah mengakui dampak buruk rokok, seandainya tidak ada teks keagamaan (ayat atau hadis) yang pasti menyangkut larangan merokok, maka dari segi *maqâsid al-syariyyati* sudah cukup sebagai argumentasinya.

### **b. Argumen Kelompok Ulama yang Memakruhkan**

Adapun golongan yang menghalalkan bahwa merokok itu makruh mengemukakan alasan-alasan sebagai berikut :

---

<sup>159</sup> Yusuf Qardawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 825.

<sup>160</sup> Usman Alwi, *Mamfaat Rokok Bagi Anda?*, (Jakarta: Binadaya Press, 1990), hlm. 166.

<sup>161</sup> Syar Basyi, Ahmad. *Himpunan Fatwa*. (Surabaya: Al-Iklas. 1992), hlm. 486.

- 1) Merokok tidak lepas dari *darar* (bahaya), lebih-lebih jika terlalu banyak melakukannya. Sedangkan sesuatu yang sedikit itu bila diteruskan akan menjadi banyak.
- 2) Mengurangkan harta. Kalau tidak sampai pada tingkat *tabzir, israf* dan menghambur-hamburkan uang, maka ia dapat mengurangkan harta yang dapat digunakan untuk hal-hal yang lebih baik dan lebih bermamfaat bagi keluarga dan orang lain
- 3) Bau dan asapnya mengganggu serta menyakiti orang lain yang tidak merokok. Segala sesuatu yang dapat menimbulkan hal yang seperti ini makruh menggunakannya, seperti halnya memakan bawang mentah, kucai dan sebagainya (yang baunya dapat mengganggu orang lain).
- 4) Menurunkan harga diri bagi orang yang mempunyai kedudukan sosial terpendang.
- 5) Dapat melalaikan seseorang untuk beribadah secara sempurna.
- 6) Bagi orang yang biasa merokok, akan membuat pikirannya kacau jika pada suatu saat ia tidak mendapatkan rokok.
- 7) Jika perokok menghadiri suatu majelis, ia akan mengganggu orang yang lain, maka ia malu melakukannya.

Syekh Abu Sahal Muhammad bin al-Wa'iz al-Hanafi berkata<sup>162</sup>, “dalil-dalil yang menunjukkan kemakruhannya ini bersifat *qat'i*, sedangkan yang menunjukkan keharamannya bersifat *'amm*. Kemakruhan bagi perokok yang disebabkan menjadikan pelakunya hina dan sombong, memutuskan hak dan keras kepala. Selain itu, segala sesuatu yang baunya mengganggu orang lain adalah makruh, sama halnya dengan memakan bawang. Maka asap rokok yang memiliki dampak negatif ini lebih utama untuk dilarang, dan perokoknya lebih layak dilarang masuk masjid serta menghadiri pertemuan-pertemuan.”

Pengurus Besar Nahdatul Ulama (NU) Hasyim Muzadi mengatakan, NU sejak dulu menganggap merokok masih tergolong makruh tidak sampai pada haram, karena rokok mempunyai tingkat bahaya yang relatif, ada perokok yang kuat dan tidak kuat dampaknya, dan merokok berbeda dengan minuman keras yang hukumnya memang signifikan haram<sup>163</sup>

<sup>162</sup> *Ibid.*, hlm. 826.

<sup>163</sup> Muhammad Jaya, *Pembunuh Berbahaya itu Bernama Rokok*, (Yogyakarta:

### c. Landasan Argumen Kelompok Ulama yang Memperbolehkan

Kelompok ulama yang menetapkan secara mutlak rokok halal mempunyai dasar yakni, sesuai dengan kaidah hukum Islam bahwa asal segala sesuatu adalah boleh kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Menurut mereka tidak ada nas yang mengharamkannya, hal ini sesuai dengan kaidah hukum fiqh:

الأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ إِلَّا بِأَبَا حَةَ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ<sup>164</sup>

Kelompok ini menolak semua dalil yang digunakan oleh kelompok yang mengharamkan merokok, menurut mereka bahwa dalil-dalil yang digunakan untuk mengharamkan merokok tersebut bersifat *dzanni*, sehingga tidak dapat digunakan untuk menetapkan keharaman merokok.

Abdul Ghani an-Nabilisi berpendapat<sup>165</sup>, anggapan bahwa rokok itu memabukkan (*iskar*) itu tidak benar, menurutnya hilang akal tetapi badan masih dapat bergerak, dan *takhdir* adalah hilangnya akal disertai keadaan badan yang lemah atau loyo. Sedangkan kedua hal itu tidak terjadi pada orang yang merokok. Memang benar bahwa orang yang tidak biasa merokok akan merasakan mual bila ia pertama kali melakukannya, tetapi hal ini tidak menjadikannya haram. Adapun anggapan merokok *israf*, maka hal ini tidak hanya terdapat pada rokok.

Kelompok ini menyimpulkan bahwa merokok hukumnya mubah selama tidak merusak akal, badan dan menimbulkan mafsadat lainnya serta tidak meninggalkan kewajiban, seperti menafkahi keluarga.

### d. Golongan yang Memperinci Pendapatnya

Adapun golongan yang menggunakan pendapat secara rinci mengatakan bahwa sesungguhnya tembakau pada dasarnya adalah suci, tidak memabukkan, tidak membahayakan, dan tidak kotor. Jadi, pada asalnya mubah, kemudian berlaku padanya hukum-hukum syari'at seperti berikut :

1) Barang siapa yang menggunakannya tetapi tidak menimbulkan madarat pada badan atau akalnya, maka hukumnya adalah *jaiz* (boleh).

---

Riz'ma, 2009), h. 114.

<sup>164</sup> Moh. Kurdi Fadal, *Kaidah-Kaidah Fiqh*, (Jakarta: CV. Artha Rivera, 2008), h. 45

<sup>165</sup> Yusuf Qardhawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*,....., h. 826-827.

- 2) Barangsiapa yang apabila menggunakannya menimbulkan madarat, maka hukumnya haram, seperti orang yang mendapatkan madarat menggunakan madu.
- 3) Barang siapa yang memamfaatkannya untuk menolak madarat, semisal penyakit, maka wajib menggunakannya

Hassanain Makhluḥ, mufti Mesir, yang menginventarisasi pendapat sebagian ulama sebelumnya berpendapat bahwa hukum asal rokok adalah mubah, keharaman dan kemakruhannya apabila timbul faktor-faktor lain, seperti madarat, baik banyak atau sedikit yang merusak jiwa maupun harta<sup>166</sup>. Jadi, hukum-hukum ini ditetapkan berdasarkan sesuatu yang akan ditimbulkannya, sedangkan pada asalnya adalah mubah sebagaimana yang telah kita ketahui.

### **C. Analisis terhadap Fatwa MUI Tentang Pengharaman Merokok**

Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa kontroversial, melalui Ijtima` Ulama Komisi Fatwa MUI ke III, tanggal 24-26 Januari 2009, di Sumatera Barat, ditetapkan bahwa merokok adalah haram bagi anak-anak, ibu hamil, dan dilakukan di tempat-tempat umum. Sebagai bentuk keteladanan, diharamkan bagi pengurus MUI untuk merokok dalam kondisi yang bagaimanapun. Alasan pengharaman ini karena merokok termasuk perbuatan mencelakakan diri sendiri. Merokok lebih banyak mudaratnya ketimbang manfaatnya.

Dengan fatwa ini, para ulama dan kiai pesantren terlibat dalam pro dan kontra. Beberapa guru besar agama Islam dan ulama termasuk pengurus MUI daerah menolak pengharaman itu. Bahkan, *Institute for Social and Economic Studies* (ISES) Indonesia menyelenggarakan pertemuan tandingan yang diikuti para ulama kontra fatwa MUI, para buruh perusahaan rokok, dan petani tembakau, di Padang Panjang. Mereka meminta pencabutan fatwa MUI tersebut, karena dikhawatirkan akan menghancurkan ekonomi masyarakat yang menyandarkan hidupnya pada bisnis tembakau ini.

Dalam konteks ini, perlu analisa tentang dasar-dasar hukum yang digunakan MUI dalam menetapkan fatwa pengharaman merokok diantaranya :

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, h. 828.

*Pertama*, Keharaman rokok tidak ditunjuk langsung oleh al-Qur'an dan Hadis, melainkan merupakan hasil produk penalaran para pengurus MUI, sehingga bisa benar atau keliru. Dengan demikian, keharaman rokok tak sama dengan keharaman *khamr*. Jika haramnya meminum *khamr* bersifat *mansuhah* (ditunjuk langsung oleh teks al-Qur'an), maka keharaman merokok bersifat *mustanbatah* (hasil ijtihad para ulama). Menurut para ulama ushul fiqh, kata haram biasanya digunakan untuk jenis larangan yang tegas disebut al-Qur'an dan Hadis Sementara larangan yang umum, tidak disebut haram melainkan makruh.

*Kedua*, Yang menjadi causa hukum (*'illat al-hukm*)nya, demikian menurut ulama MUI, adalah karena merokok termasuk perbuatan yang mencelakakan diri sendiri. Rokok mengandung zat yang merusak tubuh. Dengan menggunakan mekanisme *masalikul 'illat* dalam metode qiyas ushul fiqh, alasan mencelakan diri sendiri tak memenuhi syarat dan kualifikasi sebagai *'illat al-hukm*. Ia terlalu umum (*gair munda'ibith*). Sebab, sekiranya mencelakan diri sendiri ditetapkan sebagai causa hukum, maka semua barang yang potensial menghancurkan tubuh bisa diharamkan. Gula yang dikonsumsi dalam waktu lama bisa menimbulkan diabetes. Begitu juga makanan lain yang mengandung kolesterol tinggi bisa diharamkan karena akan menyebabkan timbulnya beragam penyakit. Karena itu diperlukan keahlian sekaligus kehati-hatian dalam menentukan alasan hukum pengharaman sebuah tindakan. Para ahli ushul fiqh sepakat bahwa causa hukum sebuah perkara, di samping ditetapkan nas al-Qur'an dan Hadis, juga diputuskan oleh ulama yang telah memenuhi kualifikasi seorang mujtahid.

Dalam hal ini MUI terpaku dengan kaidah "*al-hukm yadurru ma'a 'illatihî wujudan wa 'adaman*" (hukum terikat dengan 'illat-nya, ada dan tiadanya). Namun luput *'illat*nya harus berlaku umum dan pengaruhnya langsung secara pasti. Dalam kasus ini, rokok jelas tak masuk dalam tataran kaedah ini karena ditemukan banyak kasus dimana pecandu rokok tidak serta merta sakit atau mengalami gangguan kesehatan.

*Ketiga*, Merumuskan hukum (*istimbath al-hukm*) dan menerapkan hukum adalah dua subyek yang berbeda. Jika perumusan hukum

membutuhkan perlengkapan teknis intelektual untuk menganalisa dalil-dalil normatif dalam Islam, maka menerapkan hukum memerlukan analisis sosial, ekonomi dan politik, apakah sebuah fatwa potensial menggulung sumber daya ekonomi masyarakat atau tidak, misalnya. Dari sini jelas bahwa mengharamkan rokok ketika kondisi perekonomian masyarakat lagi sulit tidak cukup bijaksana.

#### **D. Penutup**

Menurut penulis fatwa pengharaman merokok sangat bagus untuk diaplikasikan demi kesehatan umat. walaupun fatwa MUI ini masih menuai pro dan kontra padahal pengharamannya belum diperuntukkan bagi seluruh umat Islam. Saran penulis pemerintah harus bijak menanggapi persoalan umat tentang merokok, dengan adanya fatwa tersebut pemerintah harus melakukan tindakan preventif melindungi rakyatnya termasuk dalam menyediakan lapangan kerja demi kestabilan ekonomi, yang kemudian agar mudah untuk menutup semua pabrik rokok demi merealisasikan fatwa MUI tersebut dan bukan hanya melarang merokok dengan berbagai slogan akan tetapi tidak memberikan solusi sebagai pengentasan masalah umat Islam baik dibidang ekonomi juga dibidang kesehatan.

*Lampiran Keputusan Fatwa Mui Tentang Pengharaman Rokok:*

## KEPUTUSAN

### IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA III

#### ***Bismillahirrahmanirrahim***

Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia III, setelah :

#### **Menimbang :**

- a. Bahwa banyak pertanyaan dari masyarakat terkait dengan masalah strategis kebangsaan, masalah keagamaan aktual-kontemporer, dan masalah yang terkait dengan peraturan perundang-undangan;
- b. Bahwa pertanyaan pertanyaan tersebut mendesak untuk segera dijawab sebagai panduan dan pedoman bagi penanya dan masyarakat pada umumnya.
- c. Bahwa Ijtima' Ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia III memiliki kewenangan untuk menjawab dan memutuskan masalah-masalah tersebut,
- d. Bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud di atas, perlu ditetapkan keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III.

#### **Memperhatikan :**

- a. Pidato Wakil Presiden RI, H.M. Jusuf Kalla pada pembukaan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III.
- b. Pidato Iftitah Ketua Umum MUI, DR.KH. M.A. Sahal Mahfudh, pada pembukaan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III.
- c. Pidato Pengantar Koordinator Tim Materi Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III, KH. Ma'ruf Amin.
- d. Pendapat peserta komisi A, B, dan C Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III.
- e. Pendapat Peserta Pleno Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III

#### **Memutuskan**

**Menetapkan :** Sub 2 : *Masail Fiqhiyyah Waq'iyyah Mu'asirah* (Masalah Fiqh Aktual Kontemporer), yang meliputi masalah; c) Merokok

#### **Deskripsi Masalah**

Masyarakat mengakui bahwa industri rokok telah memberikan manfaat ekonomi dan sosial yang cukup besar. Industri rokok juga

telah memberikan pendapatan yang cukup besar bagi negara. Bahkan, tembakau sebagai bahan baku rokok telah menjadi tumpuan ekonomi bagi sebagian petani. Namun disisi yang lain, merokok dapat membahayakan kesehatan (*darar*) serta berpotensi terjadinya pemborosan (*israf*) dan merupakan tindakan *tabzir* Secara ekonomi, penanggulangan bahaya merokok juga cukup besar.

Pro-kontra mengenai hukum merokok menyeruak ke publik setelah muncul tuntutan beberapa kelompok masyarakat yang meminta kejelasan hukum merokok. Masyarakat merasa bingung karena ada yang mengharamkan, ada yang meminta pelarangan terbatas, dan ada yang meminta tetap pada status makruh.

Menurut ahli kesehatan, rokok mengandung nikotin dan zat lain yang membahayakan kesehatan. disamping kepada perokok, tindakan merokok dapat membahayakan orang lain, khususnya yang berada disekitar perokok. Hukum merokok tidak disebutkan secara jelas dan tegas oleh al-Qur'an dan sunah/hadis Nabi. Oleh karena itu, fuqaha' mencari solusinya melalui ijtihad. Sebagaimana layaknya masalah yang hukumnya digali lewat ijtihad, hukum merokok diperselisihkan oleh fuqaha'.

### **Ketentuan Hukum**

Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Inonesia III sepakat adanya perbedaan pandangan mengenai hukum merokok, yaitu antara makruh dan haram. (*khilaf mâ baina al-makruh wa al-haram*).

Peserta Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III sepakat bahwa merokok hukumnya haram jika dilakukan :

- a. Ditempat umum;
- b. Oleh anak-anak; dan
- c. Oleh wanita hamil

### **Rekomendasi**

Sehubungan dengan adanya banyak mudarat yang ditimbulkan dari aktifitas merokok, maka direkomendasikan hal-hal sebagai berikut:

1. DPR diminta segera membuat undang-undang larangan merokok ditempat umum bagi anak-anak, dan bagi wanita hamil.

2. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta membuat regulasi tentang larangan merokok ditempat umum, bagi anak-anak dan, bagi wanita hamil.
3. Pemerintah, baik pusat maupun daerah diminta menindak pelaku pelanggaran terhadap aturan larangan merokok di tempat umum, bagi anak-anak dan bagi wanita hamil.
4. Pemerintah baik pusat maupun daerah diminta melarang iklan rokok, baik langsung maupun tidak langsung.
5. Para ilmuwan diminta untuk melakukan penelitian tentang manfaat tembakau selain untuk rokok.

### Dasar Penetapan

1. Firman Allah SWT dalam QS. al A'raf (7): 157 :

...يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ....

...”Nabi itu menyuruh mereka kepada yang ma’ruf, melarang mereka dari yang mungkar, menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan melarang bagi mereka segala yang buruk.”...

2. Firman Allah SWT dalam QS. Al Isra (17): 26-27 :

وَلَا تُبَدِّرْ تَبَدِيرًا إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

“Janganlah kamu menghambur-hamburkan hartamu secara boros”. “Sesungguhnya orang-orang yang belaku boros itu adalah saudara-saudara syaitan. Dan syaitan itu sangat ingkar terhadap Tuhannya.”

3. Hadis Nabi: لا ضرر ولا ضرار

“Tidak boleh membuat madarat kepada diri sendiri dan tidak boleh membuat mudarat kepada orang lain.”

4. Kaidah fiqhiyyah : الضرر يدفع بقدر الإمكان

“Bahaya harus ditolak semaksimal mungkin.”

5. Kaidah fiqhiyyah : الضرر يزال

“yang menimbulkan madarat harus dihilangkan/dihindarkam.”

6. Kaidah fiqhiyyah : الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

“Penetapan hukum itu tergantung ada atau tidak adanya ‘illat.”

7. Penjelasan delegasi Ulama Mesir, Yordania, Yaman, dan Syria bahwa hukum merokok di negara-negara tersebut adalah haram.
8. Penjelasan dari Komnas Perlindungan Anak, GAPPRI, Komnas Pengendalian Tembakau, Departemen Kesehatan terkait masalah rokok
9. Hasil rapat koordinasi MUI tentang masalah merokok yang diselenggarakan pada 10 september 2008 di Jakarta, yang menyepakati bahwa merokok menimbulkan mudarat disamping ada manfaatnya<sup>167</sup>.

**Ditetapkan di : Padangpanjang**

**Pada tanggal : 26 Januari 2009 M - 29 Muharram 1430 H**

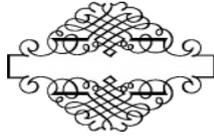
**PIMPINAN KOMISI B-1**  
**IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA III**

**Dr. HM. Anwar Ibrahim**  
**(Ketua)**

**Dr. Hasanuddin, MAg**  
**(Sekretaris)**

---

<sup>167</sup> Majelis Ulama' Indonesia, *Ijma' Ulama (Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III Tahun 2009)*, cet. I, (Jakarta: 2009), h. 56-64.



## WAKAF TUNAI DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM ANIZAR

### A. Pendahuluan

Pidalam kitab *Al-Ahwal al-Syakhsiyah* dinyatakan bahwa wakaf adalah salah satu lembaga yang dianjurkan ajaran Islam untuk dipergunakan seseorang sebagai sarana penyaluran rezeki atau harta yang diberikan Allah kepada manusia. Wakaf merupakan jenis pemberian yang pelaksanaannya dilakukan dengan menahan pemilikan asal, lalu menjadikan manfaatnya berlaku umum.<sup>168</sup> Wujud bendanya dipertahankan, sementara hasil atau manfaatnya digunakan sesuai dengan keinginan dari orang yang menyerahkan harta wakaf.

Wakaf merupakan *shadaqah jariyah*, yaitu pemberian yang pahalanya terus mengalir walaupun si wakif telah meninggal dunia. Sebagaimana Hadis Rasulullah menyatakan:

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد يدعو له. (رواه البخاري ومسلم)

“Dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah SAW. bersabda, Apabila manusia mati maka terputuslah amalnya, kecuali tiga: sedekah jariah,

168 Muhammad Jawad Mughniyah, *Al-Ahwal al-Syakhsiyah 'Ala Mazahib al-Khamsah*, (Beirut: Dar al-Malayin, 1964), h. 323

*ilmu yang bermanfaat, dan anak salih yang mendoakannya” (H.R. Bukhari dan Muslim)<sup>169</sup>*

Hadis di atas di cantumkan di dalam kitab wakaf, karena para ulama manafsirkan sedekah *jariyah* dengan wakaf.<sup>170</sup>

Wakaf selama ini difahami hanya berkisar pada properti seperti tanah dan bangunan yang sifatnya statis serta sulit untuk dikembangkan. Manfaat tanah dan bangunan hanya dinikmati oleh masyarakat disekitar tanah dan bangunan itu berada. Atas dasar inilah timbul pikiran untuk berwakaf dengan uang. Uang lebih bersifat fleksibel dan tidak terikat pada tempat dan waktu serta tidak mengenal batas wilayah pendistribusian.<sup>171</sup>

Melalui Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004 Tentang Wakaf, ditentukan bahwa benda yang dapat diwakafkan tidak saja benda tidak bergerak tetapi juga berupa benda bergerak. Di antara benda yang bergerak yang dapat diwakafkan adalah wakaf tunai (wakaf uang).

Wakaf tunai merupakan dana yang dihimpun oleh pengelola wakaf (nadzir) melalui penerbitan sertifikat wakaf tunai yang dibeli oleh masyarakat. Wakaf tunai dapat juga diartikan mewakafkan harta berupa uang atau surat berharga yang dikelola oleh institusi (Perbankan atau Lembaga Keuangan Syariah) yang keuntungannya akan disedekahkan, dengan syarat modalnya tidak dikurangi untuk sedekahnya, sedangkan dana wakaf yang terkumpul selanjutnya dapat digulirkan dan diinvestasikan oleh nadzir ke dalam berbagai sektor usaha yang halal dan produktif, sehingga keuntungannya dapat dimanfaatkan untuk kepentingan umat. Dalam tulisan ini akan di jelaskan tentang pengertian wakaf tunai, dasar hukum wakaf tunai, sejarah wakaf tunai, wakaf tunai dalam kajian ulama mazhab dan wakaf tunai dalam kajian Hukum positif di Indonesia.

---

<sup>169</sup> Muslim Ibn Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, Jilid II, (Bandung: Maktabah Dahlan, tt). h. 14

<sup>170</sup> Muhammad bin Ismail al-Kahlany, *Subul al-Salam*, Jilid III, (Bandung: Maktabah Dahlan, tt), h. 87

<sup>171</sup> Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2017), h. 271. Lihat juga, Uswatun hasanah, *Manajemen Pengelolaan Wakaf di Indonesia*, Makalah Seminar Internasional Wakaf Sebagai hukum Privat yang di selenggarakan Oleh universitas Islam Sumatera Utara Medan, 6 dan 7 Januari 2003

## B. Pengertian Wakaf Tunai

Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mendefinisikan wakaf uang dalam fatwanya tentang kebolehan wakaf pada tanggal 28 Safar 1423 H /11 Mei 2002 M yang menyatakan bahwa wakaf uang (*cash wakaf/waqf al-nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai, termasuk dalam pengertian ini adalah surat-surat berharga.<sup>172</sup>

Definisi di atas kemudian dipertegas dengan keluarnya UU No. 41 Tahun 2004 dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Wakaf yang menyatakan bahwa uang termasuk bagian dari benda wakaf.

Wakaf tunai dapat juga diartikan dengan mewakafkan harta berupa uang atau surat berharga yang dikelola oleh institusi perbankan atau lembaga keuangan syari'ah yang keuntungannya akan disedekahkan, tetapi modalnya tidak dapat dikurangi, dana wakaf yang terkumpul dapat diinvestasikan oleh menejer (*nazir*) wakaf pada berbagai sektor usaha yang halal dan produktif, sehingga keuntungannya bisa dimanfaatkan untuk kemaslahatan umat.

Wakaf tunai dapat diinfakkan dalam bentuk uang tunai, harta yang berupa modal finansial yang disimpan di bank-bank atau lembaga keuangan, atau berupa saham perusahaan yang hasilnya dapat dipergunakan untuk kemaslahatan umat.<sup>173</sup>

Harta benda wakaf yang dimaksud oleh Undang-Undang No. 41 Tahun 2004 tersebut adalah terdiri dari benda bergerak dan benda tidak bergerak. Salah satu benda bergerak yang dapat diwakafkan adalah uang, yaitu penyerahan secara tunai sejumlah uang wakaf dalam bentuk mata uang rupiah yang dilakukan oleh wakif kepada nazhir melalui Lembaga Keuangan Syariah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU) yang ditunjuk oleh Menteri Agama atas saran dan pertimbangan Badan Wakaf Indonesia (BWI) yaitu berupa Sertifikat Wakaf Uang yang diterbitkan oleh LKS-PWU dan

---

<sup>172</sup> Depag RI, *Paradigma Baru Waqaf di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Islam, 2007), h. 137

<sup>173</sup> Achmad Djunaidi dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf Produktif*, (Depok : Mumtaz Publishing, 2007), h. 71-72.

disampaikan kepada wakif dan nazhir sebagai bukti penyerahan harta benda wakaf. Selanjutnya nazhir melakukan pengelolaan dan pengembangan atas harta benda wakaf uang melalui investasi pada produk-produk LKS (Lembaga Keuangan Syariah) atau instrument keuangan syariah dengan syarat harus mengikuti program lembaga penjamin simpan atau diasuransikan pada asuransi syariah yaitu jika investasi dilakukan diluar bank syariah sebagai upaya kehati-hatian terhadap harta benda wakaf uang.

Hasil dari pengembangan dan pengelolaan investasi wakaf uang dimanfaatkan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat setelah dikurangi sepuluh persen sebagai hak nazhir dari setiap hasil investasi seperti diatur dalam Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.

### C. Dasar Hukum Wakaf Tunai

Apabila ditelusuri di dalam Alquran maupun Hadis, maka secara khusus tidak ada dijelaskan secara tegas tentang dasar hukum wakaf. Namun secara umum ada ditemukan ayat Alquran maupun Hadis yang menganjurkan manusia untuk berbuat baik demi kebaikan masyarakat, dipandang oleh para ahli hukum sebagai landasan hukum wakaf.<sup>174</sup> Selanjutnya diperjelas oleh pendapat ulama tentang kebolehan wakaf tunai melalui dalil-dalil berikut:

#### 1. *Firman Allah SWT;*

a. Q.S. Al-Hajj: 77

يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ

تُفْلِحُونَ ﴿٧٧﴾

*“Hai orang-orang yang beriman, ruku'lah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan, supaya kamu mendapat kemenangan”.*

<sup>174</sup> Mohammad Daud Ali, *Sistem Ekonomi Islam Zakat dan Wakaf*, (Jakarta: UI Press, 1988), h. 80

b. Q.S. Al-Baqarah: 267

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ  
وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ  
اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ

*"Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, Padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji"*

c. Q.S. Al-Imran ayat 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ ءَعْلِيمٌ

*"Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sehahagian harta yang kamu cintai. dan apa saja yang kamu nafkahkan Maka Sesungguhnya Allah mengetahuinya"*

Kesemua ayat Alquran di atas menjelaskan tentang perbuatan / menafkahkan yang baik yang disinyalir sebagai landasan pensyariatan perwakafan oleh ulama.

## 2. Hadist Nabi Muhammad SAW

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ قَالَ قَالَ أَنبَاءِي  
نَافِعٌ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَصَابَ أَرْضًا بِحَيْرٍ فَأَتَى النَّبِيَّ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمُرُهُ فِيهَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِحَيْرٍ لَمْ أُصِبْ  
مَالًا قَطُّ أَنفَسَ عِنْدِي مِنْهُ فَمَا تَأْمُرُ بِهِ قَالَ إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا قَالَ  
فَتَصَدَّقْ بِهَا عُمْرٌ أَنَّهُ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ وَتَصَدَّقْ بِهَا فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى  
وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالصَّنِيفِ لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلِيَهَا أَنْ يَأْكُلَ  
مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ وَيُطْعِمَ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ قَالَ فَحَدَّثْتُ بِهِ ابْنَ سِيرِينَ فَقَالَ غَيْرَ مُتَأْتِلٍ مَالًا

"Telah bercerita kepada kami Qutaibah bin Sa'id telah bercerita kepada kami Muhammad bin 'Abdullah Al Anshariy telah bercerita kepada kami Ibnu 'Aun berkata Nafi' memberitakan kepadaku dari Ibnu 'Umar radliallahu 'anhuma bahwa 'Umar bin Al Khaththab radliallahu 'anhu mendapat bagian lahan di Khaibar lalu dia menemui Nabi shallallahu 'alaihi wasallam untuk meminta pendapat Beliau tentang tanah lahan tersebut dengan berkata: "Wahai Rasulullah, aku mendapatkan lahan di Khaibar dimana aku tidak pernah mendapatkan harta yang lebih bernilai selain itu. Maka apa yang Tuan perintahkan tentang tanah tersebut?" Maka Beliau berkata: "Jika kamu mau, kamu tahan (pelihara) pepohonannya lalu kamu dapat bershadaqah dengan (hasil buah) nya". Ibnu 'Umar radliallahu 'anhu berkata: "Maka 'Umar menshadaqahkannya dimana tidak dijualnya, tidak dihibahkan dan juga tidak diwariskan namun dia menshadaqahkannya untuk para faqir, kerabat, untuk membebaskan budak, fii sabilillah, ibnu sabil dan untuk menjamu tamu. Dan tidak dosa bagi orang yang mengurusnya untuk memakan darinya dengan cara yang ma'ruf (benar) dan untuk memberi makan orang lain bukan bermaksud menimbunnya. Perawi berkata; "Kemudian aku ceritakan hadits ini kepada Ibnu Sirin maka dia berkata: "ghoiru muta'atstsal maalan" artinya tidak mengambil harta anak yatim untuk menggabungkannya dengan hartanya"<sup>175</sup>

Hadits yang lebih tegas menganjurkan wakaf tunai/uang adalah sebagai berikut:

عن ابن عمر قال : قال عمر للنبي صلى الله عليه وسلم : إن مائة سهم التي لي في خيبر لم أصب مالا قط أعجب إلي منها قد أردت أن أتصدق بها، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: احبس أصلها وسبل ثمرتها. (رواه النسائي)

"Diriwayatkan dari Ibnu Umar, ia berkata: Umar r.a. berkata kepada Nabi SAW: "Saya mempunyai seratus saham (tanah kebun) di Khaibar, belum pernah saya mendapatkan harta yang lebih saya kagumi melebihi tanah itu; saya bermaksud menyedekahkannya." Nabi SAW berkata: "Tahanlah pokoknya dan sedekahkan hasilnya". (HR. al-Nasa'i)<sup>176</sup>

<sup>175</sup> Muhammad bin Ismail ibn Ibrahim al-Mughirah ibn Bardizbah al-Ju'fi al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981), hadis no. 2532

<sup>176</sup> Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, Jilid. 6 (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), h. 233

Hadis-hadis di atas menjelaskan tentang wakaf Khalifah 'Umar ibn al-Khaththab ketika menjadikan tanah di Khaibar sebagai lahan produktif yang digunakan untuk kepentingan masyarakat muslim. Hal ini merupakan landasan hukum tentang pelaksanaan wakaf yang dilakukan oleh sahabat yang selanjutnya sebagai dalil pensyarian pelaksanaan wakaf tunai.

### **3. Pendapat Ulama**

Mazhab Hanafi membolehkan wakaf tunai sebagai pengecualian, atas dasar *Istihsan bi al-'Urfi*<sup>177</sup>, karena sudah banyak dilakukan masyarakat. Mazhab Hanafi memang berpendapat bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan *'urf* (adat kebiasaan) mempunyai kekuatan yang sama dengan hukum yang ditetapkan berdasarkan *nash*.<sup>178</sup>

### **D. Sekilas Tentang Sejarah Wakaf Tunai**

Dalam kajian sejarah istilah wakaf tunai sudah di kenal pada abad kedua Hijriyah. Diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa Imam Az-Zuhri (w. 124 H) beliau merupakan salah seorang Ulama terkemuka dan peletak dasar *tadwin* (kodifikasi) al-Hadis yang mengeluarkan fatwa tentang hukum bolehnya wakaf dinar dan dirham untuk pembangunan sarana dakwah, sosial, dan pendidikan masyarakat muslim. Adapun caranya adalah dengan menjadikan uang tersebut sebagai modal usaha kemudian menyalurkan keuntungannya sebagai wakaf.<sup>179</sup>

---

<sup>177</sup> *Istihsan* adalah meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat dari itu, karena adanya dalil yang menghendaknya serta lebih sesuai dengan kemaslahatan manusia. Adapun *Istihsan bi al-'Urfi* adalah *Istihsan* yang disandarkan pada *'urf* (adat) atau kebiasaan yang berlaku umum, dalam hal ini mujtahid tidak menggunakan cara-cara biasa yang bersifat umum tapi menggunakan cara lain dengan dasar pertimbangan atau sandaran kepada kebiasaan yang telah umum berlaku dalam suatu keadaan. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Kencana, 2009), h. 332. Lihat juga 'Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1978), h. 79-81

<sup>178</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), h. 162

<sup>179</sup> Sebagaimana dikutip Miftahul Huda, *Mengalirkan Manfaat Wakaf Potret Perkembangan Hukum Hukum dan Tata Kelola Wakaf di Indonesia*, (Gramata Publishing: Bekasi, 2015), h. 127 dalam buku, Muhammad Abu Su'ud, *Risalah fi Jawaz al-Waqf al-Nuqud*, (Beirut: Dar al-Ibn Hazm, 1997), h. 20-21

Kajian mengenai perkembangan wakaf tunai dapat juga dilihat pada masa kepemimpinan Salahudin al-Ayyubi, di Mesir, hasil dari wakaf tunai digunakan untuk membiayai pembangunan negara serta membangun masjid, sekolah, rumah sakit. Pada masa Bani Umayyah, wakaf terus berkembang khususnya di Syam dan Mesir, serta dunia Islam lainnya.

Pada masa dinasti Ayyubiyah di Mesir perkembangan wakaf sangat menggembirakan, wakaf pada masa itu tidak hanya terbatas pada benda tidak bergerak, tapi juga benda bergerak semisal wakaf tunai. Tahun 1178 M/572 H, dalam rangka mensejahterakan ulama dan kepentingan misi mazhab Sunni, Salahuddin Al-Ayyubi menetapkan kebijakan bahwa orang Kristen yang datang dari Iskandaria untuk berdagang wajib membayar bea cukai. Tidak ada penjelasan, orang Kristen yang datang dari Iskandar itu membayar bea cukai dalam bentuk barang atau uang. Namun lazimnya bea cukai dibayar dengan menggunakan uang. Uang hasil pembayaran bea cukai itu dikumpulkan dan diwakafkan kepada para fuqaha dan para keturunannya.<sup>180</sup>

Secara Kelembagaan, wakaf tunai/ *cash waqf* /wakaf uang digagas dan dipopulerkan oleh M.A.Mannan tahun 1995 dengan mendirikan sebuah badan investasi sosial yang bernama SIBL (*Social Investment Bank Limited*) di Bangladesh. SIBL memperkenalkan produk Sertifikat Wakaf Tunai (*Cash Waqf Certificate*) yang merupakan produk baru dalam sejarah Perbankan Islam.<sup>181</sup> Model ini di anggap sangat tepat untuk mewujudkan kesejahteraan sosial dan membantu merangsang pertumbuhan ekonomi ditingkatan masyarakat bawah. Ia sangat tepat merangsang kembalinya iklim investasi kondusif yang dilatari motivasi emosional teologis berupa niat amal jariyah, di samping pertimbangan hikmah rasional ekonomis kesejahteraan sosial. Ia sangat potensial untuk memberdayakan sektor *riil* dan memperkuat fundamental perekonomian.

---

<sup>180</sup> Kementerian Agama RI, *Panduan Pengelolaan Wakaf Tunai*, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2013), h. 9-11

<sup>181</sup> Sebagaimana dikutip Miftahul Huda, *Mengalirkan Manfaat Wakaf Potret Perkembangan Hukum dan Tata Kelola Wakaf di Indonesia*, (Gramata Publishing: Bekasi, 2015), h. 126 dalam buku MA Mannan, *Teori dan Praktik Ekonomi*, M. Nastangin (terj), (Yogyakarta: Dana Bhakti yasa, 1997), h. 136

Di negara-negara yang berpenduduk Muslim mayoritas obyek wakaf memang tidak lagi di dominasi berupa asset tetap seperti tanah dan bangunan. Namun telah berkembang pada asset tidak tetap, seperti uang dan surat-surat berharga lainnya. Saat ini wakaf dalam bentuk uang telah diterima luas diberbagai negara Islam di Turki, Mesir, India, Pakistan, Singapura, Malaysia termasuk Indonesia.

Di Indonesia istilah wakaf uang mulai disentuh dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada pasal 215.<sup>182</sup> Wakaf tunai bagi umat Islam Indonesia memang relatif baru. Hal ini bisa dilihat dari peraturan yang melandasinya. Majelis Ulama Indonesia (MUI) baru memberikan fatwanya pada tanggal 28 Shafar 1423 H / 11 Mei 2002 M, yang ditandatangani oleh KH. Ma'rif Amin sebagai ketua Komisi Fatwa dan Drs. Hasanudin, M.Ag. sebagai sekretaris komisi.

Isi fatwa MUI tersebut adalah sebagai berikut :

1. Wakaf uang (*cash wakaf / waqf al-nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai.
2. Termasuk ke dalam pengertian uang adalah surat-surat berharga.
3. Wakaf uang hukumnya *jawaz* (boleh)
4. Wakaf uang hanya boleh disalurkan dan digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara syariah. Nilai pokok wakaf uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan dan atau diwariskan.<sup>183</sup>

Dengan keluarnya Fatwa MUI merupakan upaya dalam memberi pengertian dan pemahaman kepada umat Islam bahwa wakaf uang dapat menjadi alternatif untuk berwakaf. Beberapa alasan yang dijadikan dasar keluarnya fatwa tersebut bahwa wakaf uang memiliki fleksibilitas (keluwesan) dan kemaslahatan besar yang tidak dimiliki benda lain, sehingga, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang hukum wakaf uang pada tanggal 11 Mei 2012 bahwa wakaf uang hukumnya boleh untuk dijadikan pedoman oleh masyarakat.<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> Abdurrahman, *Kompilasi hukum Islam*, ( Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), h. 165

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> Fatwa MUI tanggal 28 Safar 1423 H / 11 Mei 2002 M Tentang Wakaf Uang

Lahirnya fatwa MUI ini merupakan dasar disahkannya undang-undang wakaf tahun 2004. Undang-undang wakaf disahkan pada tanggal 27 oktober 2004 oleh presiden Susilo Bambang Yudhoyono.

Walaupun relatif terlambat dibanding sejumlah negara lain, kesadaran untuk berwakaf secara lebih produktif telah muncul pada sebagian masyarakat Indonesia. Berbagai seminar, workshop dan pelatihan diselenggarakan untuk merumuskan cara terbaik menghimpun dan memanfaatkan dana wakaf yang berpotensi dihimpun dalam jumlah besar. Wakaf produktif bisa juga dilakukan dengan memanfaatkan ribuan hektar tanah wakaf yang tersebar diseluruh Tanah Air untuk kegiatan-kegiatan ekonomi yang produktif.

### **E. Wakaf Tunai Dalam Kajian Ulama Mazhab**

Wakaf tunai adalah masalah yang masih menjadi bahan perbincangan di kalangan para pakar hukum Islam. Sebagaimana juga yang terjadi dikalangan Ulama klasik, hukum wakaf tunai masih menjadi perdebatan.

Perbedaan Pendapat terjadi karena adanya persyaratan benda wakaf (*mauquf*) yang mensyaratkan harus kekal zat benda yang diwakafkan. Mazhab Syafi'iyah, seperti Imam al-Nawawi berpendapat di dalam kitab *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab* mengatakan boleh mewakafkan benda bergerak, seperti hewan, begitu juga halnya benda tidak bergerak, seperti tanah. Tetapi mereka berpendapat tidak boleh mewakafkan dinar dan dirham karena akan lenyap ketika dibelanjakan dan sulit untuk mengekalkan zatnya. Berbeda dengan ulama lainnya, Abu Sur, ulama dari kalangan Syafi'iyah membolehkan wakaf dinar dan dirham, namun pendapat ini sangkal oleh al-Mawardi dengan mengatakan dinar dan dirham tidak dapat diijarahkan dan pemanfaatannya pun tidak tahan lama. Oleh karena itu, benda ini tidak bisa diwakafkan.<sup>185</sup>

Ibnu Qudamah dalam Kitabnya *al-Mughni* menjelaskan, umumnya para fuqaha dan ahli ilmu tidak membolehkan wakaf uang (dinar dan dirham) karena uang akan lenyap ketika dibelanjakan sehingga tidak ada lagi wujudnya.<sup>186</sup>

---

<sup>185</sup> Imam an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, Jilid 16, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 229

<sup>186</sup> Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Jilid 6 (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 235

Imam Bukhari (w 2526 H) mengungkapkan bahwa Imam Zuhri (w 124 H) berpendapat dinar dan dirham boleh diwakafkan dengan cara menjadikan dinar dan dirham tersebut sebagai modal usaha serta mendistribusikan keuntungannya sebagai wakaf.<sup>187</sup>

Selanjutnya Wahbah al-Zuhaili mengemukakan bahwa mazhab Hanafi membolehkan wakaf tunai sebagai pengecualian, atas dasar *Istihsan bi al-'Urfi*<sup>188</sup>, karena sudah banyak dilakukan masyarakat. Mazhab Hanafi memang berpendapat bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan *'urf* (adat kebiasaan) mempunyai kekuatan yang sama dengan hukum yang ditetapkan berdasarkan *nash*.<sup>189</sup>

Dalil yang dijadikan hujah menurut Mazhab Hanafi adalah hadis berikut:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ نَظَرَ فِي قُلُوبِ الْعِبَادِ بَعْدَ قَلْبِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوَجَدَ قُلُوبَ أَصْحَابِهِ خَيْرَ قُلُوبِ الْعِبَادِ، فَجَعَلَهُمْ وُزَرَءَهُ، يُقَاتِلُونَ عَلَى دِينِهِ، فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ

*"Sesungguhnya Allah melihat hati hamba-hamba-Nya setelah nabi Muhammad shalallahu 'alaihi wa salam maka Allah menjumpai hati para sahabat merupakan hati yang terbaik lalu dijadikanlah mereka sebagai pendamping nabi-Nya yang berperang di atas agama-Nya. Maka Apa yang dipandang oleh kaum muslimin sebagai kebaikan maka di sisi Allah sebagai sebuah kebaikan. Dan apa yang dipandang oleh kaum muslimin sebagai kejelekan maka ia di sisi Allah adalah sebagai sebuah kejelekan".*<sup>190</sup>

Ulama Hanafiyah membolehkan wakaf benda bergerak asalkan

<sup>187</sup> Muhammad Abu Su'ud, *Risalah fi Jawaz al-Waqf al-Nuqud*, (Beirut: Dar al-Ibn Hazm, 1997), h. 20-21

<sup>188</sup> Adalah *Istihsan* yang disandarkan pada *'urf* (adat), dalam hal ini mujtahid tidak menggunakan cara-cara biasa yang bersifat umum tapi menggunakan cara lain dengan dasar pertimbangan atau sandaran kepada kebiasaan yang telah umum berlaku dalam suatu keadaan. Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Kencana, 2009), h. 332

<sup>189</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1985), h. 162

<sup>190</sup> Ahmad bin Hanbal Abu 'Abdullah al-Syaibani, *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*, (Muassasah Qurthubah: Kairo, tt) hadis nomor 3418

hal itu sudah menjadi *urf* (kebiasaan) di kalangan masyarakat, seperti mewakafkan buku, mushhaf dan uang. Dalam masalah wakaf uang, Ulama Hanafiyah mensyaratkan harus ada *istibdal* (penggantian) dari benda yang diwakafkan bila dikhawatirkan tidak tetapnya bendanya. Caranya adalah dengan mengganti benda tersebut dengan benda tidak bergerak yang memungkinkan manfaat dari benda tersebut kekal. Dari sinilah kalangan ulama Hanafiyah berpendapat boleh mewakafkan dinar dan dirham melalui penggantian dengan benda tidak bergerak sehingga manfaatnya kekal.

Selanjutnya sebagaimana yang dikutip Sayyid Sabiq dalam kitab *al-Is'af fi Ahkamil Awqaf*, Ath-Tharablis menyatakan: "Sebagian ulama klasik merasa aneh ketika mendengar fatwa yang dikeluarkan oleh Muhammad bin Abdullah Al-Anshari, murid dari Zufar, sahabat Abu Hanifah, tentang bolehnya berwakaf dalam bentuk uang kontan, dirham atau dinar, dan dalam bentuk komoditas yang dapat ditimbang atau ditakar, seperti makanan gandum. Yang membuat mereka merasa aneh adalah karena tidak mungkin mempersewakan benda-benda seperti itu, oleh karena itu mereka segera mempersoalkannya dengan mempertanyakan apa yang dapat kita lakukan dengan dana tunai dirham?" Atas pertanyaan ini Muhammad bin Abdullah Al-Anshari menjelaskan dengan mengatakan: "Kita investasikan dana itu dengan cara mudharabah dan labanya kita sedekahkan. Kita jual benda makanan itu, harganya kita putar dengan usaha mudharabah, kemudian hasilnya disedekahkan."<sup>191</sup>

Selanjutnya Ulama Mazhab Maliki membolehkan mewakafkan makanan, uang dan benda tidak bergerak lainnya.<sup>192</sup>

Perbedaan pendapat ulama fiqih diatas, tentang boleh atau tidaknya berwakaf dengan uang memperlihatkan adanya upaya terus menerus untuk memaksimalkan hasil dan manfaat harta wakaf. Perdebatan ulama tentang unsur (kekal/abadi) benda wakaf sebenarnya tidak terlepas dari pemahaman terhadap hadis Nabi; "حَبَسْتُ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتُ بِهَا" (tahan pokoknya dan sadaqahkan hasilnya) mengandung makna yang diwakafkan adalah manfaat benda dan

---

<sup>191</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, (Jakarta: Pena Pundit Aksara, 2007), h. 96

<sup>192</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar van Hoeve, 1999), h. 1906

benda itu tahan lama (tidak lenyap ketika dimanfaatkan). Sebenarnya, pendapat ulama yang menitikberatkan bahwa barang yang diwakafkan harus bersifat kekal atau tahan lama, tidak terlepas dari paradigma tentang konsep wakaf sebagai *sadaqah jariyah* yang pahalanya terus mengalir, maka tentu barang yang diwakafkan itu juga harus bersifat kekal atau tahan lama.

## **F. Wakaf Tunai Dalam Kajian Hukum Positif di Indonesia**

Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 merupakan Peraturan perundang-undang yang mengatur bentuk benda wakaf, yaitu benda tidak bergerak, dan benda bergerak yaitu berupa wakaf tunai atau wakaf uang.

Hal ini dapat dilihat dalam ketentuan yang terdapat dalam Pasal 28 sampai dengan pasal 31 Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 dan Pasal 22 sampai dengan pasal 27 Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006.

Undang-undang Nomor 41 tahun 2004 Tentang wakaf lebih memperluas benda yang dapat diwakafkan oleh wakif, Kalau sebelum adanya undang-undang ini secara umum harta wakaf hanya berkisar pada benda tidak bergerak atau benda tetap seperti tanah dan bangunan, setelah adanya undang-undang tersebut juga diatur mengenai wakaf benda bergerak seperti wakaf tunai (uang). Dalam pasal 28 Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang wakaf menjelaskan, bahwa Wakaf benda tidak tetap antara lain berupa uang, dilakukan oleh wakif melalui Lembaga Keuangan Syariah (LKS) yang ditunjuk oleh menteri. Wakaf atas benda tidak tetap berupa uang ini dilaksanakan oleh wakif secara tertulis kepada Lembaga Keuangan Syariah (LKS), kemudian oleh LKS diterbitkan sertifikat wakaf tunai/ uang, selanjutnya sertifikat wakaf uang yang telah diterbitkan itu oleh LKS disampaikan kepada wakif dan nazhir sebagai bukti penyerahan harta benda wakaf dan ini tertuang dalam pasal 29 Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004. Selanjutnya pasal 30 Undang-Undang 41 Tahun 2004 memberikan penjelasan, bahwa Lembaga Keuangan Syariah atas nama nazhir mendaftarkan harta benda wakaf berupa uang

tersebut kepada Menteri selambat-lambatnya 7 (tujuh) hari sejak diterbitkannya sertifikat wakaf uang.

Dalam Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004, masalah wakaf uang dituangkan secara khusus dalam bagian kesepuluh wakaf benda berupa uang yang terdapat dalam pasal 28-31.

Pasal 28:

“Wakif dapat mewakafkan benda bergerak berupa uang melalui lembaga keuangan syariah yang ditunjuk oleh menteri”.

Pasal 29:

1. Wakaf benda bergerak berupa uang sebagaimana pasal 28 dilaksanakan oleh Wakif dengan pernyataan kehendak Wakif dilakukan secara tertulis.
2. Wakaf benda bergerak berupa uang sebagaimana dimaksud dalam pasal 1 diterbitkan dalam bentuk sertifikat wakaf uang.
3. Sertifikat wakaf uang sebagaimana dimaksud dalam pada ayat 2 diterbitkan dan disampaikan oleh lembaga keuangan syariah kepada Wakif dan Nazhir sebagai bukti penyerahan harta benda wakaf.

Pasal 30:

“Lembaga keuangan Syariah atas nama nazhir mendaftarkan harta benda wakaf berupa uang kepada menteri selambat-lambatnya 7 (tujuh) hari sejak diterbitkannya Sertifikat Wakaf Uang”.

Pasal 31:

“Ketentuan lebih lanjut mengenai wakaf benda bergerak berupa uang sebagaimana dimaksud pasal 28, 29, dan 30 diatur dengan Peraturan Pemerintah”.

Pada pasal 22 PP No. 42 Tahun 2006 dijelaskan tentang benda wakaf berupa uang adalah sebagai berikut:

1. Wakaf uang yang dapat diwakafkan adalah mata uang rupiah.
2. Dalam hal uang yang akan diwakafkan masih dalam mata uang asing, maka harus dikonversi terlebih dahulu ke dalam rupiah.
3. Wakif yang akan mewakafkan uangnya diwajibkan untuk:
  - a. hadir di Lembaga Keuangan Syariah Penerima Wakaf Uang (LKS-PWU) untuk menyatakan kehendak wakaf uangnya,

- b. menjelaskan kepemilikan dan asal-usul uang yang akan diwakafkan;
  - c. menyetorkan secara tunai sejumlah uang ke LKS-PWU
  - d. mengisi formulir pernyataan kehendak Wakif yang berfungsi sebagai AIW.
4. Dalam hal Wakif tidak dapat hadir sebagaimana dimaksud pada ayat (3) huruf a, maka Wakif dapat menunjuk wakil atau kuasanya.
  5. Wakif dapat menyatakan ikrar wakaf benda bergerak berupa uang kepada Nazhir di hadapan PPAIW yang selanjutnya Nazhir menyerahkan AIW tersebut kepada LKS-PWU.<sup>193</sup>

Selanjutnya tentang pengelolaan wakaf uang, telah dijelaskan dalam Pasal 48 Peraturan Pemerintah Nomor 42 tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf sebagai berikut:

1. Pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf harus berpedoman pada peraturan BWI.
2. Pengelolaan dan pengembangan atas harta benda wakaf uang hanya dapat dilakukan melalui investasi pada produk-produk LKS dan/ atau instrumen keuangan syariah.
3. Dalam hal LKS-PWU menerima wakaf uang untuk jangka waktu tertentu, nazhir hanya dapat melakukan pengelolaan dan pengembangan harta benda wakaf uang pada LKS-PWU dimaksud.
4. Pengelolaan dan pengembangan atas harta benda wakaf uang yang dilakukan pada bank syariah harus mengikuti program lembaga penjamin simpanan sesuai dengan peraturan perundang-undangan.
5. Pengelolaan dan pengembangan atas harta benda wakaf uang yang dilakukan dalam bentuk investasi di luar bank syariah harus diasuransikan pada asuransi syariah.<sup>194</sup>

Pada masa sekarang umumnya menejer wakaf (*nazhir*) menanamkan wakaf uang dalam bentuk investasi langsung (*direct investment*) seperti *real estate*, *agriculture* (perkebunan). Seperti

---

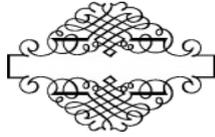
<sup>193</sup> Peraturan Pemerintah Nomor 42 tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf

<sup>194</sup> *Ibid.*

rumah sakit, lembaga pendidikan dan perkebunan. Sektor ini mengalokasikan dana wakaf uang ke perusahaan-perusahaan yang memiliki prospek yang bagus, baik dari sisi kinerja maupun misinya yang sesuai dengan syariah.

### **G. Penutup**

Wakaf tunai atau wakaf uang (*cash wakaf / waqfal-nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang tunai, termasuk dalam pengertian ini adalah surat-surat berharga. Wakaf berupa uang tunai memiliki kelebihan diantaranya memberikan kemudahan bagi orang yang ingin berwakaf. Dalam pemahaman fiqh klasik secara umum wakaf hanya berkisar pada benda tidak bergerak seperti tanah atau bangunan yang tentunya memiliki harga yang tinggi dan tidak semua orang bisa melakukannya. Berdasarkan kondisi ini muncul keinginan untuk menggagas bentuk wakaf tunai yang lebih bersifat fleksibel karena penyalurannya lebih mudah dan tidak terbatas pada tempat dan waktu. Dengan adanya wakaf tunai orang lebih mudah berwakaf sesuai dengan kemampuan yang dimiliki, dan seiring berjalannya waktu, wakaf tunai pun sudah mendapat legitimasi hukum berdasarkan Undang-Undang Nomor 41 tahun 2004 yang lebih menjamin tentang kepastian hukumnya serta menjawab kemajuan zaman.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *"Madzab Jogja" Menggagas Paradigma Ushul Fiqih Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-ruzz, 2002.
- Abdurrahman, *Kompilasi hukum Islam*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992.
- Abidin, Ibnu. *Muhammad Amin bin Umar bin Abd Aziz Abidin ad Damsyiqi al Hanafi, Al Uqudu ad Dariyah fi Tanqih al Fatawa al Hamidiyah*, Madinah: Darul al Ma'rifah, tt.
- Abubakar, Al Yasa'. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Metode Istislahiah Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Aditya Andrebina Agung, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Metode Istislahiah, Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh* Jakarta: Kencana, 2016.
- Agustianto, *Percikan Pemikiran Ekonomi Islam*, Bandung: Citra Pustaka Media, 2002.
- Nurcholish, Ahmad. *Memoar Cintaku*, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Alhafidz, Ahsin W. *Fikih Kesehatan*, Jakarta: Amzah, 2007.
- Ali, Hasan. *Masail Fiqhiya Al-Haaditsah Pada Masalah Masalah Kontemporer Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2000.
- Ali, Mohammad Daud. *Sistem Ekonomi Islam Zakat dan Wakaf*, Jakarta: UI Press, 1988.
- Alma, Buchari. *Dasar-dasar Etika Bisnis Islam*, Bandung: Alfabeta, 2003.
- Alwi, Usman. *Mamfaat Rokok Bagi Anda?*, Jakarta: Binadaya Press, 1990.

- Amal, Taufiq Adnan. *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1989.
- Amuli, Ayatullah Jawadi. *Keindahan dan Keagungan Perempuan: Perspektif Studi Perempuan dalam Kajian Al-Qur'an, Filsafat dan Irfan*, Jakarta: Sadra Press. 2011.
- Anderson, J. N. D. *Law Reform in The Moslem World*, London: University Of London, 1976.
- Ansari, Zakariya. *Fathu al-Wahhab Sharh Manhaj al-Tullab*, vol. 1., Lebanon: Da'r al-Fikr, 1998.
- Arifin, Bustanul. *Munawir Sjadzali dan Alur Pemikirannya*, dalam "Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, ed. Ahmad Gaus, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Asygar, Umar Sulaiman. *al- Tarikh al-Fiqh al-Islamy Kuwait*: Maktabah al-Falah, t.th.
- Awwas, Omer. *Fatwa: the Evolution of an Islamic Legal Practice and Its Influence on Muslim Society, (Disertasi)*, USA: The Temple University, 2014.
- Azhar, Muhammad. *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Neo-Modernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Aziz, Shalih bin Abd. al- *At-Tamhid Li Syarhi Kitab at-Tauhid*. ttp: tp, tth.
- Baz, Abdul Aziz bin Abdullah bin. *Majmu' Fatawa*, Jakarta: Darul Haq, 2004.
- BAZNAS, *Himpunan Fatwa Zakat MUI tahun 1982 s/d 2011*, Jakarta: BAZNAS, 2011.
- Bochenski, JM. *Apakah Sebenarnya Berpikir*, dalam Jujun S Suriasumantri (ed) *Ilmu dalam Perspektif, Kumpulan Karangan tentang Hakekat Ilmu*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2012.
- Bujayrami, Sulayman. *Hashiyah Sharh Manhaj al-Tullab*, vol. 1, Lebanon: Dar al-Fikr, 1998.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad Abd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail ibn Ibrahim al-Mughirah ibn Bardizbah al-Ju'fi al- *Shahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981.
- Cooper, John., Ronald Nettler, Mouhamed Mahmoud (eds), *Pemikiran Islam, dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zaid*. Terj. Jakarta: Erlangga, 2000.

- Dahlan, Abdul Azis. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar van Hoeve, 1999.
- Darmaji, Tjipto., dkk. *Pasar Modal di Indonesia*, Jakarta: Salemba Empat, 2006.
- Dawud, Abu. *Sunan Abu Dawud*, Bairut: Dar al-Kitab, t.t.
- Depag RI, *Paradigma Baru Waqaf di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Jendral Bimbingan Masyarakat Islam, 2007.
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: 2003.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2010.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1997.
- Direktorat Pemberdayaan Zakat Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Departemen Agama RI, *Tanya Jawab Zakat*, Jakarta: tp., 2007.
- Djumhana, Muhammad. *Hukum Perbankan di Indonesia*, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2003.
- Djunaidi, Achmad., dan Thobieb Al-Asyhar, *Menuju Era Wakaf Produktif*, Depok: Mumtaz Publishing, 2007.
- Doi, A. Rahman I. *Syari'ah the Islamic law*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002
- Ebrohim, Abul Fadl Muhsin. *Kloning, Eutanasia, Transfusi Darah, Transplantasi Organ, dan Eksperimen pada Hewan*, 2007.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia (An-English Indonesian Dictionary)*, Jakarta: Gramedia, 1995.
- Effendi, Satria., M. Zein, dan Munawir Sjadzali. Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia, dalam "*Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, Jakarta: IPHI & YW. PARAMADINA, 1995.
- Esha, M. In'am. *Muhammad Syahrur: Teori Batas dalam Khudori Soleh* dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Fabozzi, Frank J. dan Franco Madigliani, Michael G. Ferry, *Pasar Dan Lembaga Keuangan*, Jakarta: Salemba Empat, 1999.

- Fadal, Moh. Kurdi. *Kaidah-Kaidah Fiqh*, Jakarta: CV. Artha Rivera, 2008.
- Farmawi, Abd. Hayy. *Al- al-Bidayah fi Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo: al-Hadharah al-Arabiyah, 1977.
- Faris, Abu al-Husain Ahmad Ibn. *Mu'jam Maqayis al Lughah*, tt: Dar al Fikr, 1399/1979.
- Fatwa MUI tanggal 28 Safar 1423 H / 11 Mei 2002 M Tentang Wakaf Uang
- Fujaya, Yushinta., dkk, *Teknologi Reproduksi*, Bogor: Mimeo, 2001.
- Galib M, Muhammad. *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ghazali, Abd Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Jakarta: KataKita , 2009.
- Gibtiah, *Fikih Kontemporer*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- Gibtiah, *Fikih Kontemporer*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- H. Chuzaimah dan HA. Hafiz Anshary, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: PT Pustaka, 1995.
- Hadi, Muhammad dan Sholikhul. *Pegadaian Syari'ah*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2003.
- Hadi, Nor. *Pasar Modal*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.
- Hafidhuddin, Didin. *Zakat Dalam Perekonomian Modern*, Jakarta: Gema Insani, 2002.
- Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality and Modernity* California: Stanford University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. *Prinsip dan Dasar Hermeuetika Hukum Islam Kontemporer*, terjemahan *Al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah al Muashirah*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007
- Harianti, Iswi., dan R.Serfianto, *Buku Pintar Hukum Bisnis Pasar Modal*, Jakarta: Visi Media, 2010.
- Hart, Michael H. *100 Orang Paling Berpengaruh di Dunia Sepanjang Sejarah*, terj. Ken Ndaru, m. Nurul Islam, ed. Hanif, Jakarta: Mizan Publika, 2009.
- Hartono, *Transplantasi Organ Tubuh Mayat (studi komparatif Undang-Undang no. 23 tahn 1992 PP no. 18 tahun 1981 dan Hukum Islam*.

- Hasanah, Uswatun. *Manajemen Pengelolaan Wakaf di Indonesia*, Makalah Seminar Internasional Wakaf Sebagai hukum Privat yang di selenggarakan Oleh universitas Islam Sumatera Utara Medan, 6 dan 7 Januari 2003.
- Hasibuan, Pagar. ed., *Fikih Perbandingan dalam Masalah-Masalah Aktual*, Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2012.
- Hazm, Ibnu Al-Muḥalla, Jilid 4, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Hermansyah, *Hukum Perbankan Nasional Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia 2003*. Jakarta: Depag, 2003.
- Hossein, Ibrahim. *Memecahkan Permasalahan Hukum Baru*, Jakarta: Mizan, 1996.
- Huda, Miftahul. *Mengalirkan Manfaat Wakaf Potret Perkembangan Hukum Hukum dan Tata Kelola Wakaf di Indonesia*, Bekasi: Gramata Publishing, 2015.
- Ibn Baz, Abd Aziz. *Majmu' Fatawa Ibn Baz dalam al-Maktabah al-Shamilah*
- Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, Jilid 6, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Ibranim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam*, dalam “*Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*”, Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, Jakarta: IPHI & YW. PARAMADINA, 1995.
- Ija Suntana, *Politik Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Imber, Colin. *Kerajaan Ottoman: Struktur Kekuasaan sebuah Kerajaan Islam terkuat dalam Sejarah*. Terj. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2012.
- Indri, *Keilmuan Hukum Islam dalam Perspektif Epistimologis, Islamica*, Vol. 2. No. 2, Maret 2008.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Isa, Cf. Abdurrahman. *Al-Mu`amalat al-Hadītsah wa Aḥkamuha*, Mesir: Mukhaimir, s.a., t.th.
- Ishom, H. Barid. *Dasar Pengertian Transplantasi*, Ceramah dihadapan Sidang Majelis Tarjih Muhammadiyah, 1979.

- Iswardono, *Uang dan Bank*, Yogyakarta: BPFE, 1990.
- Izzat, Hibbah Rauf. *Wanita dan Politik, Pandangan Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1997.
- Jaşsaş, Ahmad ar-Rāzi. al- *Ahkām Al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1993
- Jaudah, Kamal. *Wazhifah al-Mar'ah fi Nazhar al-Islam*, Dar al Hady: al-Qahirah, 1440 H/ 1980 M.
- Jauhar, Ahmad Al-Mursi Husain. *Maqashid Syari'ah*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2009.
- Jaya, Muhammad. *Pembunuh Berbahaya itu Bernama Rokok*, Yogyakarta: Riz'ma, 2009.
- Kahlany, Muhammad bin Ismail. al- *Subul al-Salam*, Jilid III, Bandung: Maktabah Dahlan, tt.
- Kararah, Abbas. *Al-Dîn wa Az-Zakat*, Mesir: Syirkah Fan al-Thiba`ah, 1956.
- Kasmir, *Manajemen Perbankan*, Jakarta: Raja Grafindo, 2000.
- Al-Khazin. *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, Dar al-Fikr, 1979.
- Kementerian Agama RI, *Panduan Pengelolaan Wakaf Tunai*, Jakarta: Dirjen Bimas Islam, 2013.
- Keputusan Mukhtar Tarjih Muhammadiyah ke-21 di Klaten. 1980. *Bayi Tabung dan Pencangkokan dalam Sorotan Hukum Islam*, Yogyakarta: Persatuan, 1980.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Khafif, Syaikh 'Ali. al- *Asbabu Ikhtilafi al-Fuqaha*, Kahirah: Dar al-Fikri al-Arabi, t.th.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 1978.
- Khan, Mohammad Mustafa Ali. *Islamic Law of Inheritance: a New Approach*, III rd Ed., New Delhi: Kitab Bhavan, 2005.
- Khatib, Muhammad Ajjaj. al- *Ushul al-Hadits*, Beirut: Dar al-Fikr, 1975.
- Khoiri, Nispul. M. Ag. *Hukum Perzakatan di Indonesia*, Bandung: Ciptapustaka Media Perintis, 2012.
- Komaruddin, *Ensiklopedia Menejemen, ed.II.*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994), hlm. 712
- Kompilasi Hukum Islam Inpres No. 1 Tahun 1991.

- Lathif, Abdurrahman bin Shalih Abd. *Al-Qawa'id wa al-Dhawabhit al-Fiqhiyah al-Mutadhaminah Litaysir*, Madinah Munawarah: Imadah al-Buhuh al-Ilmi bil Jamiah Islamiyah, Al Mamlakah Arabiyah Saudiya, 2003.
- Lathif, Muhammad bin Ibrahim bin Abdul al Ali Syaikh. *Fatawa wa Rasaila Samahah*, Makkah Mukarromah: Matba'ah al Hukumiyah, 1979.
- Lubis, Nur A. Fadhil., dan Azhari Akmal Tarigan, *Etika Bisnis Dalam Islam*, Jakarta: Hijri Pustaka Utama, 2001.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- \_\_\_\_\_, dkk, *Fiqh Lintas Agama (Membangun Masyarakat Inklusif-Pluraslis)*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Islam Doktrin dan Peradaban*, Cet. III, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Mahjuddin. "MASAILUL FIQHIYAH berbagai kasus yang dihadapi 'hukum Islam' masa kini", Jakarta: Kalam Mulia, 2003.
- Mahmud, Husain Hamid. *An-Nizam al-Mali wa Al-Iqtishadi fi Al-Islam*, Riyadh: Dar An-Nasyr Ad-Dauli, 2000.
- Mahyudin Haji, *Masailul Fiqhiyah; Berbagai Kasus yang Dihadapi Hukum Islam Masa Kini*, Jakarta: Kalam Mulia, 2003.
- Majelis Ulama' Indonesia, *Ijma' Ulama (Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III Tahun 2009)*, cet. I, Jakarta: 2009.
- Majid, Abdul. *Ijtihad Kolektif*, Jakarta: Pustaka Al-Kaustar, 2002.
- Manan, M. Abdul. *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2017
- \_\_\_\_\_. *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Teori dan Praktik Ekonomi*, M. Nastangin (terj), Yogyakarta: Dana Bhakti yasa, 1997.
- Manzur, Ibn. *Lisan al 'Arab*, Volume VII, Beirut: Dar Sadir, t.th.
- Manzur, Ibn. *Lisan al-'Arab*, Volume VI, Cairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir alMaraghi*, Al-Qahirah: Mustafa al Baby al Halaby Wa Auladuh, 1382 H/1963M.

- Masud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1996.
- Mehmood, Muhammad Ifzal. et all, *Islamic Concept of Fatwa, Practice of Fatwa In Malaysia and Pakistan,: The Relevance of Malaysia Fatwa model Legal System of Pakistan. International Research Journal of Social Sciences* Vol. 4 (9), 46-51, September, 2015.
- Melchert, Cristopher. *the Formation of the Sunni School of Law*, Leiden: Brill, 1997.
- Miri, Djamaluddin. *Ahkamul Fuqaha "Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926 - 2004 M)"*, Surabaya: Khalista, 2007.
- Misrawi, Zuhairi. *Alquran Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Jakarta: Fitrah, 2007.
- Monib, Mohammad., & Ahmad Nurcholis, *Kado Cinta bagi Pasangan Nikah Beda Agama*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Mu'allim, Amir, dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Mubarakfuriy, Shafiyu ar-Rahman. al- *Al-Misbah Al-Munir fie Tahdzibi Tafsier Ibn Katsir*, Kairo: Al-Maktabah Al-Islamiyah, 2008.
- Mudzhar, Atho'. *Esai-Esai Sejarah Sosial Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Mughniyah, Muhammad Jawad. *Al-Ahwal al-Syakhsiyah 'Ala Mazahib al-Khamsah*, Beirut: Dar al-Malayin, 1964.
- Muhaimin, dkk., *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta: Kencana, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ragam Dimensi dan Pendekatan*, Cet. 1, Jakarta: Kencana, 2014.
- Muhammad al-Baqir, *Otoritas dan Ruang Lingkup Ijtihad dalam Ijtihad dalam Sorotan*, Jakarta: Mizan, 1996.
- Mukti, Ali Ghufron., dan Adi Heru Sutomo, *Abortus, Bayi Tabung, Euthanasia, Transplantasi Ginjal, dan Operasi Kelamin dalam Tinjauan Medis, Hukumm, dan Agama Islam*, Yogyakarta: Aditya Media.

- Al-Munawar, Said Agil Husain. *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT Ciputat Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Hukum Islam dan Pluralitas Sosial*, Jakarta: Penamadani, 2004.
- Munir. A., dan Sudarsono, *Aliran Modern dalam Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Musa, Kamil. *Ensiklopedi Halal dan Haram Dalam Makanan dan Minuman*, Solo: Ziyad Visi Media, 2006.
- Muslim bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, jilid III, Kairo: al-Halabi 1955.
- Mustofa, Azis. Imam Musbikin, *Kloning Manusia Abad XXI*, Yogyakarta: Forum Studi Himanda, 2001.
- Muttaqien, Dadan. *Aspek Legal Lembaga Keuangan Syari'ah*, cet.1, Yogyakarta: Safira Insani Press, 2009.
- Nabhani, Taqiyuddin. An- *Ajhiza Daulah Islamiyah*, Libanon: Darul Ummah, 2005.
- Nafis, Muhammad Wahyu. *Cak Nur Sang Guru Bangsa: Biografi Pemikiran Prof. Dr. Nurcholis Madjid*, Jakarta: Kompas, 2014.
- Naisaburi, Abu al-Husain Muslim bin al-hajjaj al-Qursyairi. an- *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali. al- *Sunan al-Nasa'i*, Jilid. 6 Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Nasution, Bismar. *Keterbukaan Dalam Pasar Modal*, Jakarta: Fakultas Hukum Program Pascasarjana UI, 2001.
- Nasution, Harun. *Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam*, Jakarta: Mizan, 1996.
- Nata, Abudin. *Masail Al-Fiqhiyah*, Jakarta: Kencana Perdana Group, 2014.
- Nawawi, Imam. *Al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, Jilid 16, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- \_\_\_\_\_. *Ringkasan Riyadus Sallihin*, terjem. Yusuf an-Nabhani, cet. I, Bandung: Irsyad Baitus Salam, 2006.
- Nawawi, Yahya. *Minhaj al-Talibin*, Libanon: Dar al-Fikr, 1992.
- Nurchahaya, *Hukum Islam Kontemporer*, Jurnal Istislah Vol. 1 No. 3 Juli-September, Medan: Fak. Syari'ah IAIN-SU, 2002.

- Nurul Huda, Mustofa, Edwin Nasution. *Investasi Pada Pasar Modal Syariah*, Jakarta: Kencana, 2008.
- Nurul, Irfan. *Nasab dan Status Anak dalam Hukum Islam*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2013.
- Peraturan Pemerintah Nomor 42 tahun 2006 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf.
- Permono, Sjechul Hadi. *Pendayagunaan Zakat Dalam Rangka Pembangunan Nasional*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Al-Qalyubi, Ahmad Salamah., dan Ahmad al Barlusi Amirah, *Hasyita Qalyubi wa Amirah*, Beirut: Darul Fikri, 1995.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Meluruskan Dikotomi Agama & Politik "Bantahan Tuntas Terhadap Sekularisme dan Liberalisme"*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Meluruskan Dikotomi Agama & Politik "Bantahan Tuntas Terhadap Sekularisme dan Liberalisme"*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Az-Zakat I*, Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Musykilatul Faqr wa Kaifa `Alajah Al-Islam*, Beirut: Dar Al-Arabiyyah, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Assiyâsah Assyar'iyah fî Dhou'i Nushûshi al Ayar'ati wa Maqashidihâ*, t.tp: Maktabah Wahbah, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syari'ah: Bayn al-Maqashid Kulliyah wa al-Nushush al-Juziyyah*, Kairo: Dar al-Syaruq, Cet. 2, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 1, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 2, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid 3, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Minoritas, Fatwa Kontemporer Terhadap Kehidupan Kaum Muslimin di Tengah Masyarakat Non Muslim*, alih bahasa Adillah Obid, Cetakan 1, Jakarta: Zikrul Hakim, 2004.

- \_\_\_\_\_. *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj. Arif Munandar, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007).
- \_\_\_\_\_. *Hukum Zakat, Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan al-Quran dan Hadis*, alih bahasa Salman Harun, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Legalitas Politik Dinamika Perspektif Nash dan asy-Syari'ah*. Terj. Bandung: Pustaka Setia, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Min Hady al-Islam Fatawa*, Jilid 1, Kairo: Dar al-Qolam, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Fiqh*, Kairo: Dar Alfadhilah, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Taisîru'l Fikihi Lilmuslimin Ma'âshir Fi Dhou'i Qur'ân Wassunnah*. t.tp: Maktabah Wahbah, t.th
- \_\_\_\_\_. *Halah Haram dalam Islam*. Terj. Wahid Ahmadi, Solo: Era Intermedia, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Syari'ah Islamiyah: Khuluduha wa Shalahiha Litatbiqiha fi kulli Zamanin wa Makanin*, Kairo: Dar al-Arabi, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Halal Dan Haram Dalam Islam*, diterjemahkan oleh Muhammad Hamidi, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Al Khasa'is al 'Ammah li al Islam*, Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1983.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, judul asli: *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Mudzakir As, Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006.
- Al-Qazwaini, Muhammad. *Sunan Ibn Majah*, vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Qusyairi, Muslim Ibn Hajjaj. *Shahih Muslim*, Jilid II, Bandung: Maktabah Dahlan, tt.
- Rahman, Fatchur, *Ilmu Waris*, Bandung: Al-Ma'arif, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Islam*, Bandung: Pustaka Bandung, 1984.
- Ricklefs, M.C. *A History of Modern Indonesia*, Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Rofiq, Ahmad. *Fiqh Mawaris*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Sa'adah, Sri Lum'atus. *Transformasi Fikih Klasik Menuju Fikih*

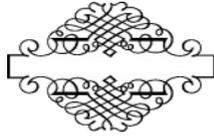
- Kontempore, Jurnal Falasifa*, Vol. 3 No. 1, Maret 2012.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah al-Majadallad al-Tsalis*, Kairo: Dar al-fath lil I'lam al-'Arabi, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh As-Sunnah*, terj. Muhammad Thalib, Bandung: PT. Al Ma'arif, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh As-Sunnah*, Vol I, Lebanon: Darul Fikr, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Sunnah*, Jakarta: Pena Pundit Aksara, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Fikih Sunnah*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 2001.
- Al-Salabi, Ali Muhammad Muhammad. *al-Wasatiyyah fi al Qur'an*, Cairo: Maktaba al Tabi'in, 1422/2001.
- Salim, Peter. *The Contemporary English-Indonesian Dictionary*, cet. ke-5, Jakarta: Modern English press, 2102.
- Samil, Ratna Suprapti. *Etika Kedokteran Indonesia, cet I*, Jakarta: Yayasan Bina Pustaka Sarwono Prawiroharjo, 2001.
- Sarwat, Ahmad. *Fikih Sehari-Hari*, Jakarta: PT Gramedia, 2002.
- Satiti, Alfi. *Strategi Rahasia Berhenti Merokok*, Yogyakarta: Data Media, 2009.
- Al-Sayis, Ali. *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Juz III, Mesir: Muhammad Ali Subaih, t.th.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Problem Of Modern Islamic Legislation*, Vol. 12, t.tp: Studia Islamica, 1960.
- As-Shabuni, Muhammad Ali. *Tafsir Ayat al-Ahkaam min al-Qurán*, Beirut: Dar al-Qurán al-Kariem, 2004.
- Al-Sharbini, Muhammad. *Mughni al-Muhtaj*, vol. 1, tt: Dar Ihya' al-Turath, tt.
- Shihab, M. Quraish. *Dia Dimana-Mana Tangan Tuhan Dibalik setiap Fenomena*, cet. IV, Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Reaktualisasi dan Kritik*, dalam "Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, Jakarta: IPHI & YW. Paramadina, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur`an*, Ciputat: Lentera Hati, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Wawasan Al-Qur`an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerbit Mizan. 1996.
- \_\_\_\_\_. *Keperimpinan Perempuan dalam Islam (Bab II membongkar hadis-hadis bias gender)* Editor Syafiq Hasyim, Staf peneliti P3M.
- Sholihin, Ahmad Ilham. *Buku Pintar Ekonomi Syariah*, Jakarta: PT. Gramedia, 2010.
- Sirry, Mun'im A. (ed), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Kearah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilaf*, Vol. V No. 4, t.tp: Jurnal Ulumul Quran, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sejarah Fiqh Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, ed. Ahmad Gaus, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sjadzali, Munawir. *Dari Lembah Kemiskinan*, dalam "Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA", Ed: Muhammad Wahyuni Nafis dkk, cet. 1, Jakarta: IPHI & YW. Paramadina, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ijtihad Kemanusiaan*, ed. Ahmad Gaus, Jakarta: Paramadina, 1997
- Soemitra, Andri. *Masa Depan Pasar Modal Syariah Di Indonesia*, Jakarta, Prenadamedia Group, 2014.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Reinterpretasi Gender: Wanita dalam al-Qur`an, Hadis, dan Tafsir* (Terj. Mochtar Zoerni), Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Su'ud, Muhammad Abu. *Risalah fi Jawaz al-Waqfal-Nuqud*, Beirut: Dar al-Ibn Hazm, 1997.
- Sukirno, Sadono. *Pengantar Teori Makro Ekonomi*, Jakarta: Rajawali Press, 1999.
- Supena. Ilyas., dan M Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo dan Gama Media, 2002.

- Sutedi, Adrian. *Pasar Modal Syari'ah, Sarana Investasi Keuangan Berdasarkan Prinsip Syari'ah*, Jakarta: Sinar Grafika, 2011.
- Suyatno, Thomas. dkk, *Lembaga Perbankan*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 1999.
- Syafi`I, Muhammad bin Idris. *Asy- Al-Umm*, Jilid II, Beirut: Dar Al-Fikr, tt.
- Syafi`i, Imam. *Al-Risalah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitab wa al-Qur'an, Qiraah Mu'ashirah*, Beirut: Syarikah al- Mazhbu'at li at-Tauzi' wa an-Nasyr, 2000.
- \_\_\_\_\_. *al-Kitab wa al-Qur'an:Qira'ah Mu'ashirah*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, *Prinsip Dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, judul asli *Nahwu Ushul Jadidah lil Fiqh al-Islamy*, terj. Syahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- As-Syaibani, Ahmad bin Hanbal. *Musnan Al-Imam Aĥmad ibn Hanbal*, Jilid. III, Kairo: Muassasah Al-Qarthabah, t.th.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Fatawa*, Cairo: Darul Qalam, t.th.
- Syar Basyi, Ahmad. *Himpunan Fatwa*, Surabaya: Al-Iklas. 1992.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Kencana, 2009.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2009.
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Jilid II, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991.
- Syirāzī, Imām Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī ibn Yūsuf al-Fayrūz Abādī. *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imām al-Syāfi'i*, Beirut-Lebanon: Dār al-Fikr, ttp.
- Taimiyah, Ibnu. *al-Fatāwā al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Ma'arif, t.t.
- Tarigan, Azhari Akmal. Editor, *Ekonomi dan Bank Syari'ah pada Millenium Ketiga*, Medan: IAIN Press dan Pusat Kajian Ekonomi dan Perbankan Islam (FKEBI), 2002.
- Thabathaba`i, Allamah MH. *Al-Mizān: An Exegesis of the Qur'an*, vol. 8. Tehran: WOFIS. 1992.
- Al-Tabari, Ibn Jarir. *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Tabari*, Volume I, Cairo: Dar al-Salam, 2007.

- Al-Thabari, Ibn Jarir. *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Tabari*, Volume, II, Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- Al-Thabari, Ibn Jarir. *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Tabari*, Volume, IV, Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- Al-Thabari, Ibn Jarir. *Jami 'al-Bayan' an Ta'wil al-Qur'an, Tafsir al-Tabari*, Volume, X, Cairo: Dar al-Salam, 2007.
- Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *EnsiklopediIslam*, Cet. 3, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.
- Umar, Hasbi. *Nalar Fiqih Kontemporer*, Jakarta: Persada Press, 2007.
- UU No.1 Tahun 1974 Tentang Pernikahan
- Wahyuninto, Liza., dan Abd. Qadir Muslim, *Memburu Akar Pluralisme Agama: Mencari Isyarat-isyarat Pluralisme Agama dalam Alquran, Sejarah dan Pelbagai Perspektif*, Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Wignjosoebroto, Soetandyo. *Kloning: Kemungkinan Teknis dan Implikasi Permasalahan Sosial Etisnya*, Surabaya: Mimoe, 1997.
- Yafie, Ali. *Sejarah Fiqh Islam Sebuah Pengantar*, Cet. II, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Yahya, Imam. *Dialektika Hukum Islam dan Politik Lokal*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Fikih Perempuan Kontemporer*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2010.
- Yayasan Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, cet, ke 6, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2010.
- Yunus, Muhammad. *Kitab Rokok, Nikmat dan Madarat yang Menghalalkan atau Mengharamkan*, Yogyakarta: CV Kutu Wacana, 2009.
- Yusuf, Imam al-Harramain Abi al-Ma'ali Abd Malik Ibn Abdillah Ibn. *al-Burhan fi ushu al-Fiqh*, muhhaqqiq Dr. Abd al-'Adim al-Daib, Qatar: Jami'a Qatar, 1399 H.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Fiqh*, Mesir: tp, tth.
- Zakariya, Ahmad bin Faris bin. *Mu'jam Maqayis fi al-Lughah*, volume VI, t.t.: Dar al-Fikr, 1979.

- Zarqany, Syarḥ Az-Zarqanî 'ala Muwaththa' Al-Imam Malik, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Zuhdi, Masyfuk. *Masail Fiqiyah: Kapita Seleka Hukum Islam*, Jakarta: Haji Masagung, 1994.
- Zuhdi, Masyfuk. *Masa'il Fiqhiyah*, Jakarta: PT. Toko Buku Gunung Agung, 1997.
- Zuhdi, Masfuk. *Masail Fiqhiyah*, Jakarta: Haji Masagung, 1991.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islam wa Adillatuh*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ushul Fiqh al-Islami*, Jilid II, Bairut: dar al-Fikr, 1417 H/1986 M.
- \_\_\_\_\_. *Al-Wajiz fi ushul al-Fiqh*, Beirut dan Damaskus: Dar al-Fikr
- \_\_\_\_\_. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Suriah: Dār al-Fikr, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, ter. Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: gema Insani, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, Bayrut: Dar al-Fikr, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Al-Tafsir al-Munir*, Juz 1, Damsyiq: Dar al-Fikr, 2011.
- <http://anadesaputro.wordpress.com/2012/10/27/pasar-modal-Indonesia>
- <http://binchoutan.files.wordpress.com/..../sekilas-tentang-donor-organ-dari-sudut-pandang-hukum-pidana7.pdf>, h. 1.
- <http://bisniskeuangan.kompas.com/read/2011/08/10/07564982/Apa.Itu.Reksa.Dana.Syariah>.
- <http://raddien.blogspot.com/2010/04/pasar-modal-syariah.html>.
- <http://sitimahsunah.blogspot.co.id/2015/06/makalah-ijtihad-kontemporer.html>. diakses tgl. 1 Juni 2017.
- <http://www.bapepam.go.id/Syariah/Sejarah-pasar-modal-syariah.html>
- Keluarga Dakwah “Merokok Belum Tentu Haram” dalam <http://www.keluargadakwah.com/artikel/Merokok-Belum-Tentu-Haram/> (31 Juli 2017).



## BIOGRAFI PENULIS



**Imam Muhardinata, S.HI, M.H.I.** Lahir di Medan, 04 Oktober 1980, Lulusan S1 Jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyah Fak.Syariah IAIN-SU th. 2006, S2 Prodi Hukum Islam PPs UIN Medan Th. 2014, Sekarang sedang melanjutkan pendidikan kejenjang S3 pada almamater yang sama. Pekerjaan samapai hari ini adalah sebagai dosen tetap di STAI Serdang Lubuk Pakam sumatera

Utara serta pada saat ini aktif belajar dan berdakwah di BIBR Puchong Darul Ihsan, Selangor-Malaysia.



**Drs. Ishaq, MA.** Lahir di Langkat, 27 September 1969. Lulusan S1 Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara Tahun 1994, S2 Prodi Hukum Islam pada Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Tamat Tahun 2010. Sekarang sedang melanjutkan pendidikan kejenjang S3 pada almamater yang sama. Aktivitas sehari-hari sebagai Dosen Tetap mata kuliah Tafsir Ahkam di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sumatera Utara sejak Tahun

1994 sampai sekarang disamping itu aktif sebagai Dai/Muballigh di Wilayah Kabupaten/Kota se-Sumatera Utara. Selain itu juga aktif di berbagai organisasi di tingkat Propinsi Sumatera Utara; antara lain sebagai Sekretaris Umum Dewan Masjid Indonesia Sumatera Utara; Sekretaris Umum Forum Koordinasi Pencegahan Terorisme Sumatera Utara; Ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Kabupaten Langkat; dll.



**Amrar Mahfuzh Faza, S.H.I., M.A.**, lahir di Barus, 01 Desember 1985. Menyelesaikan Studi S1 jurusan Al-Ahwal Al-Syakhsiyah Fak.Syariah IAIN SU Th. 2008 (sekarang UIN-SU), lanjut S2 Hukum Islam di kampus yang sama tamat Th. 2012. Saat ini sedang kuliah S3 Pascasarjana Prodi Hukum Islam pada UIN SU. Pengalaman mengajar dari th.2012 s/d 2013 sebagai dosen di Fakultas Ushuluddin IAIN SU, STAIRA Batang Kuis, STAI Sumatera dan STAI Hikmatul Fadhillah. Sejak tahun 2014 sampai saat ini bergelut sebagai dosen tetap di STAI Panca Budi Perdagangan. Dibidang karis akademik; pernah menjabat sebagai Ka. Prodi Hukum Ekonomi Syariah/Muamalah, Ketua STAI Panca Budi. Dan saat ini menjabat sebagai Ketua I STAI Panca Budi Perdagangan.



**Abdi Samra Caniago, S.HI. MA.**, lahir pada tanggal 04 Juni 1980 di Pematang Siantar. Gelar sarjana beliau peroleh dari Fakultas Syari'ah IAIN Sumatera Utara (UIN SU sekarang), begitu juga gelar Master of Art di dapatkan dari almamater yang sama pada tahun 2010. Saat ini sedang menempuh pendidikan Program Doktor Prodi Hukum Islam pada Pascasarjana UIN Sumatera Utara. Beliau adalah pemikir muda yang sering memberikan kritikan konstruktif dalam berbagai pemaparan pengetahuan ilmiah khususnya masalah ke-Islaman. Beliau yang menggeluti berbagai ilmu ke-Islaman, juga sekaligus mengaplikasikannya kepada mahasiswa sebagai dosen di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sumatera Utara dan Fakultas Agama Islam di Univ. Panca Budi serta Hukum Waris Islam, Qira'atul Kutub, Ilmu Falak, Ushul Fiqh dan Logika Scientific merupakan bagian dari mata kuliah yang sedang di ampu dan sangat di minatnya.



Rasta Kurniawati Br. Pinem, S.Ag., MA., Lahir di Karo, 07 Januari 1975, tamat S1 Jurusan Peradilan Islam Fakultas Sayari'ah IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh Tahun 1999, S2 Prodi Hukum Islam IAIN Sumatera Utara Medan tamat tahun 2004, sekarang sedang melanjutkan S3 pada almamater yang sama. Pekerjaan Dosen Tetap Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara dan diberi amanah sebagai Sekretaris Badan Al-Islam dan Kemuhammadiyah Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara. Aktif berorganisasi di salah satu organisasi otonom Muhammadiyah yaitu Aisyiyah, dan diamanahkan sebagai Ketua Majelis Tabligh Pimpinan Wilayah Aisyiyah Sumatera Utara Periode 2015-2020.



Adelina Nasution, MA., lahir di desa Hutadangka, pada tanggal 19 Pebruari 1976. Beliau menyelesaikan pendidikan S1 di IAIN Imam Bonjol Padang Sumatera Barat pada Jurusan Peradilan Agama. Gelar Master nya (S2) diperoleh dari IAIN Sumatera Utara (sekarang UIN SU) Jurusan Hukum Islam. Saat ini sedang menyelesaikan pendidikan Program Doktor pada Prodi Hukum Islam di UIN Sumatera Utara. Aktivitas sehari-hari sebagai pengaplikasian ilmu yg dimiliki menjadi Dosen tetap di IAIN Zawiyah Cot Kala Langsa.



Maysarah Nasution, SH. MH., lahir di Medan 11 Mei 1983, memperoleh gelar Sarjana dari Universitas Dharmawangsa Medan, dan gelar Megister Hukum Administarsi Negara dari almamater yang sama. Menyelesaikan Pendidikan Profesi Advokat PERADI Th. 2008. Profesi yang pernah dan sedang digeluti diantaranya sebagai Advokat dan Dosen, mencalonkan diri sebagai Caleg (calon legislatif) DPRD Provinsi Sumatera Utara 12 (Binjai-Langkat), Pengurus PERADI DPC Sumut, IPHI DPD

Sumut, IKADI DPC Kota Medan, Ketua Bid.HAM DPD PDIP Sumut, Dewan Pakar PNTI DPD Provinsi Sumut,. Spesialis pengetahuan yang sedang ditekuni adalah berkaitan dengan Hukum Positif di tinjau dari Hukum Islam, baik dalam tatanan teoritis maupun praktis.



**H.Asyura, M.H.I**, lahir di Takengon, 12 Pebruari 1974. Menyelesaikan Studi S1 Ushuluddin di IAIN Sumatera Th. 1999, S1 Tarbiyah Al-Hikmah Medan Th. 2005, dan S2 Hukum Islam UIN Sumatera Utara Th. 2015, dan saat ini Kuliah S3 di almamater yang sama UIN Sumatera Utara. Pekerjaan sebagai ASN Penyuluh Agama Islam Tanjung Balai Sumatera Utara, Dosen HNI HPAI di Tanjung Balai. Dan pada saat ini sedang menggeluti Organisasi sebagai: 1)Ketua Penyuluh Agama Islam Kemenag Tj.Balai; 2)Sekretaris Dewan Fatwa MUI Tj.Balai; 3)Seksi Dakwah IPHI Tj.Balai; Dai Radio STB, Radio Global, LP dan Polres se-Tj.Balai.



**Ali Akbar, M.Ag.**, lahir di Aek Nabara, 03 Oktober 1972. Menyelesaikan jenjang pendidikan S1 di Islamic University of Madinah, Arab Saudi Th. 1997. Pendidikan S2 ditempuh di Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (Sekarang menjadi UIN-SU) selesai pada tahun 2003. Saat ini sedang mengikuti Program Doktor di UIN-SU Prodi Hukum Islam. Menjadi dosen tetap pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN SU sejak Tahun 2003 hingga sekarang. Menjabat sebagai Kepala pusat Pengembangan Bahasa di UIN SU merangkap sebagai Direktur Pusat Bahasa Arab dan Kajian Islam Abdullah bin Shalih Ar-Rasyid Al-Humaid. Aktif menyalurkan bantuan sosial keagamaan dai LSM di Timur Tengah.



**Masrul Zuhri Sibuea, SH., S.Pd. MH.,** Lahir pada tanggal 08 September 1968, memperoleh gelar S1 Hukum Administrasi Negara, S1 Pendidikan Kewarganegaraan dan S2 Hukum Tata Negara dari Universitas Islam Sumatera Utara tamat th.2015, saat ini sedang mengikuti pendidikan Program Doktor (S3) pada Prodi Pascasarjana UIN Sumatera Utara. Aktivitas yang digeluti saat ini sebagai dosen tetap di STIKES Politeknik Dr. Rusdi Medan dan di Perguruan Tinggi lainnya.



**Syofiaty Lubis, SH.MH,** beliau dilahirkan di Sibolga pada tanggal 27 Januari 1974. Pendidikan S1 nya di selesaikan di Universitas Muhammadiyah Sumatera Utara dan jenjang pendidikan S2 diselesaikan di Universitas Muhammadiyah Jakarta. Saat ini sedang mengikuti Program Doktor Hukum Islam Pada Universitas Islam Negeri Sumatera Utara. Aktivitas yang digeluti sebagai Dosen tetap (ASN) di Fakultas Syari'ah UIN SU. Beliau pernah aktif sebagai tenaga ahli hukum di Pusat Study Lingkungan UMSU dan saat ini menjabat sebagai Ketua Majelis Hukum dan HAM di PW. Aisyiyah Sumatera Utara Periode 2015-2020.



Afifa Rangkuti, SH. M.Hum, lahir di Padangsidempuan pada tanggal 27 Mei 1974. Alumni S1 USU Medan tamat Th. 1999, S2 USU Medan tamat Th. 2002, saat ni sedang mengikuti pendidikan S3 UIN Sumatera Utara. Pekerjaan sebagai ASN UIN Sumatera Utara, selain itu juga aktif sebagai Pengurus Asosiasi Pengajar Hukum Tata Negara dan Hukum Administrasi Negara Daerah Provinsi Sumatera Utara Biro Perundang-undangan., juga sebagai Pengurus Ikatan Alumni FH USU dan Pengurus Organisasi HMI.



**Syfaruddin, MH.**, lahir di Ranto Prapat, 20 Juli 1978,. Memperoleh gelar Sarjana dari Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara Medan pada Fakultas Syariah. Gelar Magister dari Universitas Pembinaan Masyarakat Indonesia Medan. Pada saat ini sedang melanjutkan pendidikan Program Doktor pada Prodi Hukum Islam UIN Sumatera Utara. Selain aktif sebagai dosen di Perguruan Tinggi Umum juga menggeluti berbagai kegiatan Sosial Kemasyarakatan di Sumatera Utara.



**Herian Sani, S.HI., MA.**, lahir di Bukit Tinggi pada tanggal 27 Nopember 1982. Beliau merupakan seorang akademis muda yang aktif dalam menekuni Hukum Islam, menyelesaikan studi sarjananya di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri padangsidimpuan (sekarang IAIN) tamat th. 2007, kemudian melanjutkan pendidikannya ke jenjang Master of Art di IAIN SU (sekarang UIN SU) tamat th.2010. saat ini sedang menekuni keilmuan Hukum Islam pada Program Doktor Hukum Islam UIN Sumatera Utara. Beliau dosen tetap di STAI Samora Pematangsiantar, juga aktif membagikan ilmunya di Perguruan Tinggi Umum, Akademi dan Politeknik di Medan dan sekitarnya. Selain itu juga aktif dalam memberikan penyuluhan agama Islam bagi masyarakat luas.



**Anizar, MA** lahir di Bukit Lawang pada tanggal 25 Maret 1975. Beliau merupakan ilmun muda yang memperoleh gelar Sarjana dari Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara Medan pada Fakultas Syariah, dan gelar Master Of Art dari almamater yang sama, yaitu Prodi Hukum Islam Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (UIN SU sekarang) pada tahun 2003. Dan profesi yang digeluti saat ini sebagai Dosen ASN di Institut Agama Islam Negeri Langsa.