

BAB III
MAQÂSHID SYARÎ'AH DALAM PEMBARUAN HUKUM
EKONOMI ISLAM

A. Pengertian Maqâshid Syarî'ah

Maqâshid syarî'ah terdiri dari dua kata, *maqâshid* dan *syarî'ah*. Kata *maqâshid* merupakan bentuk jama' dari *maqshad* yang berarti maksud dan tujuan, sedangkan *syarî'ah* mempunyai pengertian hukum-hukum Allah yang ditetapkan untuk manusia agar dipedomani untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia maupun di akhirat. Maka dengan demikian, *maqâshid syarî'ah* berarti kandungan nilai yang menjadi tujuan pensyariaan hukum. Maka dengan demikian, *maqâshid syarî'ah* adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai dari suatu penetapan hukum.¹ Izzuddin ibn Abd as-Salâm, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam, mengatakan bahwa segala taklif hukum selalu bertujuan untuk kemaslahatan hamba (manusia) dalam kehidupan dunia dan akhirat.²

Secara bahasa *maqâshid syarî'ah* terdiri dari dua kata yaitu *maqâshid* dan *Syarî'ah*. *Maqâshid* berarti kesengajaan atau tujuan, *maqâshid* merupakan bentuk jama' dari *maqshud* yang berasal dari suku kata *qashada* yang berarti menghendaki atau memaksudkan, *maqâshid* berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan.³

¹ Asafri Jaya, *Konsep Maqâshid Syarî'ah Menurut ash-Shâtibi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 5.

² Khairul Umam, *Ushûl Fîqih*, (Bandung, Pustaka Setia, 2001), h. 125.

³ Ibnu Mansur al-Afriqi, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Sadr, t.th), Juz 8, h. 175.

Sedangkan syari'ah secara bahasa yang berarti:

المواضع تحدر الي الماء

Artinya: Jalan menuju sumber air, jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan⁴.

Para ulama *mutaakhirin* (kontemporer) mendefinisikan maqâshid syari'ah sebagai berikut:

1. Menurut Thahir Ibnu Ashur, maqâshid syari'ah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang telah dijaga oleh Allah dalam segala ketentuan hukum syariah baik yang kecil maupun yang besar dan tidak ada pengkhususan dalam jenis tertentu dari hukum syariah.⁵
2. 'Allal al-Fasy mendefinisikan maqâshid syari'ah sebagai tujuan-tujuan dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan Allah dalam setiap hukum.⁶
3. Ahmad Raysuni mendefinisikan maqâshid syari'ah sebagai tujuan-tujuan yang telah ditetapkan oleh Allah untuk merealisasikan kemaslahatan hamba.⁷
4. Muhammad al-Yubi mendefinisikan maqâshid syari'ah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang telah ditetapkan oleh Allah dalam syariatnya baik yang khusus atau umum yang bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba.⁸

⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 140.

⁵ Ahmad ar-Raisuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid 'inda al-Imâm ash-Shâtibi*, (Beirut: al-Maahad al-Alami li al-Fikr al-Islâmi, 1992), h. 13

⁶ Allal Al-Fasy, *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (KSA: Dârul Garb Al-Islamy. 1993), (Cet.5), h. 36.

⁷ Ahmad ar-Raisuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid*, h. 13.

⁸ Muhammad Sa'ad al-Yubi, *Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyyah wa 'Alaqâtuha bi al-'Adillah asy-Syar'iyyah* (KSA: Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1998), Cet.1, h. 35.

Allah tidak membutuhkan ibadah seseorang, karena ketaatan dan maksiat hamba tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap kemuliaan Allah. Jadi, sasaran manfaat hukum tidak lain adalah kepentingan manusia. Maqâshid syarî'ah mengandung pengertian umum dan pengertian khusus. Pengertian yang bersifat umum mengacu pada apa yang dimaksud oleh ayat-ayat hukum atau hadits-hadits hukum, baik yang ditunjukkan oleh pengertian kebakasaannya atau tujuan yang terkandung di dalamnya. Pengertian yang bersifat umum itu identik dengan pengertian istilah *maqâshid as-syari'* (maksud Allah dalam menurunkan ayat hukum, atau maksud Rasulullah dalam mengeluarkan hadits hukum). Sedangkan pengertian yang bersifat khusus adalah substansi atau tujuan yang hendak dicapai oleh suatu rumusan hukum.

Sementara itu Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan maqâshid syarî'ah dengan makna-makna dan tujuan-tujuan yang dipelihara oleh syara' dalam seluruh hukumnya atau sebagian besar hukumnya, atau tujuan akhir dari syari'at dan rahasia-rahasia yang diletakkan oleh syara' pada setiap hukumnya.⁹

Kajian teori maqâshid syarî'ah dalam hukum Islam adalah sangat penting. Urgensi itu didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut. Pertama, hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari wahyu Tuhan dan diperuntukkan bagi umat manusia. Oleh karena itu, ia akan selalu berhadapan dengan perubahan sosial. Dalam posisi seperti itu, apakah hukum Islam yang sumber utamanya (Alquran dan sunnah) turun pada beberapa abad yang lampau dapat beradaptasi dengan perubahan sosial.

⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 1017.

Jawaban terhadap pertanyaan itu baru bisa diberikan setelah diadakan kajian terhadap berbagai elemen hukum Islam, dan salah satu elemen yang terpenting adalah teori maqâshid syarî'ah. Kedua, dilihat dari aspek historis, sesungguhnya perhatian terhadap teori ini telah dilakukan oleh Rasulullah SAW., para sahabat, dan generasi mujtahid sesudahnya. Ketiga, pengetahuan tentang maqâshid syarî'ah merupakan kunci keberhasilan mujtahid dalam ijtihadnya, karena di atas landasan tujuan hukum itulah dikembalikan. Abdul Wahhab Khallaf, seorang pakar ushûl fiqh, menyatakan bahwa nash-nash syarî'ah itu tidak dapat dipahami secara benar kecuali oleh seseorang yang mengetahui maqâshid syarî'ah (tujuan hukum).¹⁰ Pendapat ini sejalan dengan pandangan pakar fiqh lainnya, Wahbah az-Zuhaili, yang mengatakan bahwa pengetahuan tentang maqâshid syarî'ah merupakan persoalan *dharûri* (urgen) bagi mujtahid ketika akan memahami nash dan membuat istinbath hukum, dan bagi orang lain dalam rangka mengetahui rahasia-rahasia syarî'ah.¹¹

Memang, bila diteliti semua perintah dan larangan Allah dalam Alquran, begitu pula suruhan dan larangan Nabi SAW., dalam sunnah yang terumuskan dalam fiqh, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia, sebagaimana yang ditegaskan dalam beberapa ayat Alquran, di antaranya dalam surah al-Anbiya': 107, tentang tujuan Nabi Muhammad diutus:

¹⁰ Abd al-Wahab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islâmiyah, 1968), h. 198.

¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi...*, h. 1017.

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

Artinya: "Dan tidaklah Kami mengutusmu, kecuali menjadi rahmat bagi seluruh alam" (QS. Al-Anbiya':107)

Rahmat untuk seluruh alam dalam ayat di atas diartikan dengan kemaslahatan umat. Sedangkan, secara sederhana *masalahah* itu dapat diartikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal yang sehat. Diterima akal mengandung pengertian bahwa akal itu dapat mengetahui dan memahami motif di balik penetapan suatu hukum, yaitu karena mengandung kemaslahatan untuk manusia, baik dijelaskan sendiri alasannya oleh Allah atau dengan jalan rasionalisasi. Suruhan Allah SWT., untuk berzikir dan shalat dijelaskan sendiri oleh Allah, sebagaimana yang termaktub dalam ayat berikut:

... أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Artinya: "Ketahuilah bahwa dengan berzikir itu hati akan tenteram". (QS. Al-Ra'd:28)

... إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴿٤٥﴾

Artinya: "Sesungguhnya shalat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar". (QS Al-'Ankabut:45)

Memang ada beberapa aturan hukum yang tidak dijelaskan secara langsung oleh syari' (pembuat syari'at) dan akalpun sulit untuk membuat rasionalisasinya, seperti penetapan waktu shalat zhuhur yang dimulai setelah tergelincirnya matahari. Meskipun begitu tidaklah berarti penetapan hukum tersebut tanpa tujuan, hanya saja barangkali rasionalisasinya belum dapat dijangkau oleh akal manusia.

Kandungan maqâshid syari'ah dapat diketahui dengan merujuk ungkapan ash-Shâtibi, seorang tokoh pembaru ushûl fiqh yang hidup pada abad ke-8 Hijriah, dalam kitabnya *al-Muwâfaqât fi ushûl asy-Syari'ah*. Di situ beliau mengatakan bahwa sesungguhnya syari'at itu ditetapkan tidak lain untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.¹²

Jadi, pada dasarnya syari'at itu dibuat untuk mewujudkan kebahagiaan individu dan jama'ah, memelihara aturan serta menyemarakkan dunia dengan segenap sarana yang akan menyampaikannya kepada jenjang-jenjang kesempurnaan, kebaikan, budaya, dan peradaban yang mulia, karena dakwah Islam merupakan rahmat bagi semua manusia.

Dari pengertian di atas, dapat dikatakan bahwa yang menjadi bahasan utama dalam maqâshid syari'ah adalah hikmah dan illat ditetapkan suatu hukum. Dalam kajian ushûl fiqh, hikmah berbeda dengan illat. Illat adalah sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara objektif (*zahîr*), dan ada tolak ukurnya (*mundhabit*), dan sesuai dengan ketentuan hukum (*munâsib*) yang keberadaannya merupakan penentu adanya hukum.

Sedangkan hikmah adalah sesuatu yang menjadi tujuan atau maksud disyariatkannya hukum dalam wujud kemaslahatan bagi manusia. Maslahat secara umum dapat dicapai melalui dua cara:

1. Mewujudkan manfaat, kebaikan dan kesenangan untuk manusia yang disebut dengan istilah *jalb al-manafi'*. Manfaat ini bisa dirasakan secara langsung saat itu juga atau tidak langsung pada waktu yang akan datang.

¹²Ash-Shâtibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syari'ah*, (Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, tth), h. 6.

2. Menghindari atau mencegah kerusakan dan keburukan yang sering diistilahkan dengan *dar' al-mafâsid*. Adapun yang dijadikan tolok ukur untuk menentukan baik buruknya (manfaat dan mafsadahnya) sesuatu yang dilakukan adalah apa yang menjadi kebutuhan dasar bagi kehidupan manusia. Tuntutan kebutuhan bagi kehidupan manusia itu bertingkat-tingkat, yakni kebutuhan primer, sekunder, dan tersier.

Menurut telaah historis, Imam al-Haramain al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli ushûl pertama yang menekankan pentingnya memahami maqâshid syari'ah dalam menetapkan hukum Islam. Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam sebelum ia memahami benar-benar tujuan Allah mengeluarkan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya. Pada prinsipnya Al-Juwaini membagi tujuan tasyri' menjadi tiga macam, yaitu dharûriyat, hajiyat, dan mukramat. Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazâli, yang menjelaskan maksud syari'at dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munasabat al-maslahiyat* dalam qiyas. Maslahat menurut al-Ghazâli dicapai dengan cara menjaga lima kebutuhan pokok manusia dalam kehidupannya, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹³

Pemikir dan ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas maqâshid syari'ah adalah Izzuddin ibn Abd as-Salâm dari mazhab Syâfi'iyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep maslahat secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat. Menurut

¹³ Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), h. 251.

taklif harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Berdasarkan penjelasan ini, dapat dikatakan bahwa Izzuddin ibn Abd as-Salâm telah berusaha mengembangkan konsep maslahat yang merupakan inti pembahasan dari maqâshid syarî'ah.¹⁴

Pembahasan tentang maqâshid syarî'ah secara khusus, sistematis dan jelas dilakukan oleh As-Shātibi dalam kitabnya al-Muwâfaqât yang sangat terkenal itu. Di situ ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, taklif hukum harus mengarah pada realisasi tujuan hukum tersebut.

Wahbah az-Zuhaili dalam bukunya menetapkan syarat-syarat maqâshid syarî'ah. Menurutnya bahwa sesuatu baru dapat dikatakan sebagai maqâshid syarî'ah apabila memenuhi empat syarat berikut¹⁵, yaitu:

1. Harus bersifat tetap, maksudnya makna-makna yang dimaksudkan itu harus bersifat pasti atau diduga kuat mendekati kepastian.
2. Harus jelas, sehingga para fuqaha tidak akan berbeda dalam penetapan makna tersebut. Sebagai contoh, memelihara keturunan yang merupakan tujuan disyariatkannya perkawinan.
3. Harus terukur, maksudnya makna itu harus mempunyai ukuran atau batasan yang jelas yang tidak diragukan lagi. Seperti menjaga akal yang merupakan tujuan pengharaman khamr dan ukuran yang ditetapkan adalah kemabukan.

¹⁴ Amir Mu'alim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 51.

¹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...*, h. 1019.

4. Berlaku umum, artinya makna itu tidak akan berbeda karena perbedaan waktu dan tempat. Seperti sifat Islam dan kemampuan untuk memberikan nafkah sebagai persyaratan kafa'ah dalam perkawinan menurut mazhab Maliki.

Lebih lanjut, As-Shātibi dalam uraiannya tentang maqâshid syarî'ah membagi tujuan syarî'ah itu secara umum ke dalam dua kelompok, yaitu tujuan syari'at menurut perumusnyanya (syari') dan tujuan syari'at menurut pelakunya (mukallaf). Maqâshid syarî'ah dalam konteks maqâshid al-syari' meliputi empat hal, yaitu¹⁶:

1. Tujuan utama syari'at adalah kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.
2. Syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami.
3. Syari'at sebagai hukum taklifi yang harus dijalankan.
4. Tujuan syari'at membawa manusia selalu di bawah naungan hukum.

Keempat aspek di atas saling terkait dan berhubungan dengan Allah sebagai pembuat syari'at (syari'). Allah tidak mungkin menetapkan syari'at-Nya kecuali dengan tujuan untuk kemaslahatan hamba-Nya, baik di dunia maupun di akhirat kelak. Tujuan ini akan terwujud bila ada taklif hukum, dan taklif hukum itu baru dapat dilaksanakan apabila sebelumnya dimengerti dan dipahami oleh manusia. Oleh karena itu semua tujuan akan tercapai bila manusia dalam perilakunya sehari-hari selalu ada di jalur hukum dan tidak berbuat sesuatu menurut hawa nafsunya sendiri.

¹⁶ Ash-Shātibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*, ..., h. 70.

Maslahat sebagai substansi dari maqâshid syarî'ah dapat dibagi sesuai dengan tinjauannya. Bila dilihat dari aspek pengaruhnya dalam kehidupan manusia, maslahat dapat dibagi menjadi tiga tingkatan:

1. *Dharûriyat*, yaitu maslahat yang bersifat primer, di mana kehidupan manusia sangat tergantung padanya, baik aspek duniyah (agama) maupun aspek duniawi. Maka ini merupakan sesuatu yang tidak dapat ditinggalkan dalam kehidupan manusia.

Jika itu tidak ada, kehidupan manusia di dunia menjadi hancur dan kehidupan akhirat menjadi rusak (mendapat siksa). Ini merupakan tingkatan maslahat yang paling tinggi. Di dalam Islam, maslahat dharûriyat ini dijaga dari dua sisi: pertama, realisasi dan perwujudannya, dan kedua, memelihara kelestariannya. Contohnya, yang pertama menjaga agama dengan merealisasikan dan melaksanakan segala kewajiban agama, serta yang kedua menjaga kelestarian agama dengan berjuang dan berjihad terhadap musuh-musuh Islam.

2. *Hâjiyat*, yaitu maslahat yang bersifat sekunder, yang diperlukan oleh manusia untuk mempermudah dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan maupun kesempitan. Jika ia tidak ada, akan terjadi kesulitan dan kesempitan yang implikasinya tidak sampai merusak kehidupan.
3. *Tahsinîyat*, yaitu maslahat yang merupakan tuntutan muru'ah (moral), dan itu dimaksudkan untuk kebaikan dan kemuliaan. Jika ia tidak ada, maka tidak sampai merusak ataupun menyulitkan kehidupan manusia. Maslahat

tahsiniyat ini diperlukan sebagai kebutuhan tersier untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia.¹⁷

Jenis kedua adalah maslahat yang dilihat dari aspek cakupannya yang dikaitkan dengan komunitas (jama'ah) atau individu (perorangan). Hal ini dibagi dalam dua kategori, yaitu:

1. *Maslahat kulliyat*, yaitu maslahat yang bersifat universal yang kebaikan dan manfaatnya kembali kepada orang banyak.

Contohnya membela negara dari serangan musuh, dan menjaga hadits dari usaha pemalsuan.

2. *Maslahat juz'iyat*, yaitu maslahat yang bersifat parsial atau individual, seperti pensyari'atan berbagai bentuk mu'amalah.

Jenis ketiga adalah maslahat yang dipandang dari tingkat kekuatan dalil yang mendukungnya. Maslahat dalam hal ini dibagi menjadi tiga, yaitu:

1. Maslahat yang bersifat qath'i yaitu sesuatu yang diyakini membawa kemaslahatan karena didukung oleh dalil-dalil yang tidak mungkin lagi ditakwili, atau yang ditunjuki oleh dalil-dalil yang cukup banyak yang dilakukan lewat penelitian induktif, atau akal secara mudah dapat memahami adanya maslahat itu.
2. Maslahat yang bersifat *zhanni*, yaitu maslahat yang diputuskan oleh akal, atau maslahat yang ditunjuki oleh dalil zhanni dari syara'.

¹⁷ Az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...*, h. 1020-1023.

3. Maslahat yang bersifat *wahmiyah*, yaitu maslahat atau kebaikan yang dikhayalkan akan bisa dicapai, padahal kalau diredungkan lebih dalam justru yang akan muncul adalah madharat dan mafsadat.¹⁸

Pembagian maslahat seperti yang dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili di atas, agaknya dimaksudkan dalam rangka mempertegas maslahat mana yang boleh diambil dan maslahat mana yang harus diprioritaskan di antara sekian banyak maslahat yang ada. Maslahat dharûriyat harus didahulukan dari maslahat hajiyat, dan maslahat hajiyat harus didahulukan dari maslahat tahsiniyat. Demikian pula maslahat yang bersifat kulliyat harus diprioritaskan dari maslahat yang bersifat juz'iyat. Akhirnya, maslahat qath'iyah harus diutamakan dari maslahat zhanniyah dan wahmiyah.

Memperhatikan kandungan dan pembagian maqâshid syari'ah seperti yang telah dikemukakan di atas, maka dapat dikatakan bahwa maslahat yang merupakan tujuan Tuhan dalam tasyri'-Nya itu mutlak harus diwujudkan karena keselamatan dan kesejahteraan duniawi maupun ukhrawi tidak akan mungkin dicapai tanpa realisasi maslahat itu, terutama maslahat yang bersifat dharûriyat.

Di dalam Alqur'an Allah SWT., menyebutkan beberapa kata syari'ah diantaranya sebagai mana yang terdapat dalam surat al-Jatsiyah dan al-Syura:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

Artinya: *Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.* (Al-Jatsiah: 18)

¹⁸ Az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh...*, h. 1023-1029.

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ تَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾

Artinya: *Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa Yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. (as-Syura: 13)*

Dari dua ayat di atas bisa disimpulkan bahwa syariat sama dengan Agama, namun dalam perkembangan sekarang terjadi reduksi muatan arti syari'at. Aqidah misalnya, tidak masuk dalam pengertian syariat, Muhammad Syaltout misalnya mengatakan bahwa syari'at adalah: Aturan-aturan yang diciptakan oleh Allah SWT., untuk dipedomani oleh manusia dalam mengatur hubungan dengan tuhan, dengan manusia baik sesama Muslim maupun non Muslim, alam dan seluruh kehidupan.¹⁹

Setelah menjelaskan definisi maqâshid dan syari'ah secara terpisah kiranya perlu mendefinisikan maqâshid syari'ah setelah digabungkan kedua kalimat tersebut (maqâshid syari'ah).

Yusuf al-Qardhawi menyebutkan bahwa makna syari'at adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah bagi hamba-Nya tentang urusan agama, baik berupa ibadah atau *mu'amalah*, yang dapat menggerakkan kehidupan manusia.²⁰ Sedangkan maksud-maksud syari'at adalah tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik

¹⁹ Mahmud Syaltout, *Islâm: 'Aqîdah wa Syarî'ah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966), h. 12.

²⁰ Yûsuf al-Qaradhawi, *Fîqih Maqâshid asy-Syarî'ah*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007). h. 12.

berupa perintah, larangan dan mubah, untuk individu, keluarga, jamaah dan umat.²¹ Maksud-maksud tersebut, juga bisa disebut dengan hikmah-hikmah yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum. Karena setiap hukum yang disyari'atkan Allah untuk hamba-Nya, pasti terdapat hikmah, bisa diketahui oleh orang yang mengetahuinya. Karena Allah Mahasuci untuk membuat syari'at yang sewenang-wenang, sia-sia, atau kontradiksi dengan sebuah hikmah.²²

Ar-Raisuni mengungkapkan bahwa maqâshid syari'ah adalah manfaat yang ingin dicapai dalam melakukan sesuatu. Dalam konteks ini maqâshid atau objek yang diletakkan oleh syara' dalam mensyariatkan hukum. Istilah populer yang digunakan ialah maqâshid syari'ah, maqâshid al-Syari' (Allah) dan maqâshid syara'.²³

Ada yang menganggap *maqâshid* ialah *maslahah* itu sendiri, baik mendatangkan masalah atau menolak mafsadah. Sedangkan Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa syariah itu berasaskan kepada hikmah-hikmah dan masalah-masalah untuk manusia baik di dunia atau di akhirat. Perubahan hukum yang berlaku berdasarkan perubahan zaman dan tempat adalah untuk menjamin syariat itu dapat mendatangkan kemaslahatan kepada manusia²⁴.

Sementara itu, Al-Izz bin Abdul Salam juga berpendapat seperti itu bahwa Syariat itu semuanya masalah, baik menolak kejahatan atau menarik

²¹ Yûsuf al-Qaradhawi, *Fîqih Maqâshid asy-Syari'ah ...*, h.17.

²² Yûsuf al-Qaradhawi, *Fîqih Maqâshid asy-Syari'ah ...*, h.18.

²³ Ahmad al-Raisuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid 'inda al-Imâm ash-Shâtibi*, (Beirut: al-Mahad al-'Alâmi li al-Fikr al-Islâmi, 1992), h. 13.

²⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwâqqi'in*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), Jilid 3, h. 37

kebaikan...".²⁵ Al-Qadhî ‘Iyadh pernah berkomentar bahwa berhukum untuk menghindari kemudharatan adalah wajib. Ibnu al-‘Arabi mensifatkan maqâshid adalah menghindari dari kesusahan atau masyaqqah, ia beralasan bahwa Allah tidak akan membebani hambanya di luar kemampuannya.²⁶

Ada juga yang memahami maqâshid sebagai lima prinsip dasar dalam Islam. Asas itu adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Di satu sudut yang lain, ada juga ulama klasik yang menganggap maqâshid itu sebagai logika pensyariatan sesuatu hukum.²⁷ Ibn Ashur mendefinisikan maqâshid sebagai pengertian yang dapat dilihat pada hukum-hukum yang disyariatkan pada keseluruhannya atau sebahagian besarnya.²⁸ Berbeda dengan Ibnu Ashur, Ahmad Al-Raisuni mendefinisikan maqâshid sebagai sesuatu yang ingin dicapai oleh syariat demi kepentingan umat manusia. Dalam hal ini al-Raisuni membagi maqâshid dengan lebih teliti dalam tiga bagian, yaitu maqâshid umum, maqâshid khusus dan maqâshid parsial (*juz’i*). Menurutnya maqâshid umum ialah objektif yang diambil oleh syara' dalam menentukan semua atau sebahagian besar hukum syara', contohnya konsep keadilan dan kesetaraan (*al-Musawah*) yang terdapat dalam semua hukum syara'. Maqâshid khusus ialah yang diambil oleh syariah dalam menentukan sesuatu atau beberapa kelompok hukum tertentu, contohnya hukum kekeluargaan. Sedangkan maqâshid parsial ialah yang diambil oleh syariah

²⁵ Al-Izz bin Abdul as-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlihi al-Anâm*, ((Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001) h. 9.

²⁶ Nuruddin Mukhtar, *al-Ijtihad al-Maqâshidi*, (Qatar: Dâr al-Muassasah, 1998), h. 50.

²⁷ Nuruddin Mukhtar, *al-Ijtihad...*, h.50

²⁸ Mohammad al-Tahir al-Misawi, *Ibn Asyur wa Kitâbuhu Maqâshid asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Kuala Lumpur: Al-Basyair li al-Intaj al-Ilmi, 1998), h.171 .

dalam menentukan sesuatu hukum tertentu, contohnya adalah menikah adalah menikah.²⁹

Kalau melihat pengertian maqâshid syarî'ah secara istilah tidak ada definisi khusus yang dibuat oleh para ulama usul fiqh, boleh jadi hal ini sudah dimaklumi dalam kalangan mereka. Termasuk As-Shâtibi sebagai bapak maqâshid syarî'ah sendiri tidak membuat ta'rif yang khusus, beliau cuma mengungkapkan tentang syarî'ah dan fungsinya bagi manusia seperti yang beliau ungkapannya dalam kitab al-Muwâfaqât³⁰:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين
والدنيا معا³¹

Artinya: *Sesungguhnya syariat itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat*³².

الاحكام مشروعة لمصالح العباد³¹

Artinya: *Hukum-hukum diundangkan untuk kemashlahatan hamba*³².

Dari ungkapan as-Shâtibi tersebut bisa dikatakan bahwa as-Shâtibi tidak mendefinisikan maqâshid syarî'ah secara komprehensif cuma menegaskan bahwa doktrin maqâshid syarî'ah adalah satu, yaitu mashlahah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu As-Shâtibi meletakkan posisi maslahat sebagai 'illat hukum atau alasan pensyariatan hukum Islam,³² berbeda dengan ahli ushûl fiqh lainnya seperti an-Nabhani misalnya beliau dengan hati-hati menekankan berulang-ulang, bahwa maslahat itu

²⁹ Ahmad al-Raisuni, *Nazhâriyyat ...*, h.15.

³⁰ Ash-Shâtibi, *Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'at*, (Kairo: Mustafa Muhammad, t.th.), Jilid I, h. 21.

³¹ Ash-Shâtibi, *Muwâfaqât*,... h. 21.

³² Ash-Shâtibi, *Muwâfaqât*, ... Jilid 2, h. 2-3

bukanlah ‘illat atau motif (*al-ba‘its*) penetapan syariat, melainkan hikmah, hasil (*natijah*), tujuan (*ghayah*), atau akibat (*‘aqibah*) dari penerapan syariat.³³

Mengapa An-Nabhani mengatakan hikmah tidak dikatakan ‘illat? Karena menurut ia nash ayat-ayat yang ada jika dilihat dari segi bentuknya (*shighat*) tidaklah menunjukkan adanya ‘illat (*al-‘illiyah*), namun hanya menunjukkan adanya sifat rahmat (*maslahat*) sebagai hasil penerapan syariat. Misalnya firman Allah SWT., dalam Alqur’an Surat Al-Isra (17) ayat 82 dan al-Anbiya (21) ayat 107 yang berbunyi:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا



Artinya: dan Kami turunkan dari Al-Quran suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al-Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian. (al-Isra: 82)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (al-Anbiya: 107)

Menurut An-Nabhani, ayat ini tidak mengandung shighat ta‘lil (bentuk kata yang menunjukkan ‘illat), misalnya dengan adanya lam ta‘lil. Jadi maksud ayat ini, bahwa hasil (*an-natijah*) diutusnya Muhammad SAW., adalah akan menjadi rahmat bagi umat manusia. Artinya, adanya rahmat (*maslahat*) merupakan hasil pelaksanaan syariat, bukan ‘illat dari penetapan syariat.

Dari penjelasan diatas memang tidak ada satu ketegasan tentang definisi Maqâshid syarî‘ah dan jika diteliti definisi-definisi yang dikemukakan oleh para

³³ Taqiyuddin an-Nabhani. *Asy-Syakhshiyah al-Islâmiyyah. Ushûl al-Fiqh*. (Al-Quds: Min Mansyurat Hizb at-Tahrir. 1953), Juz III, h. 359-360.

ulama tersebut, definisi yang paling tepat, padat dan merangkum seluruh konsep maqâshid ialah definisi yang dikemukakan oleh al-Raisuni.

B. Konsep Maqâshid Syarî'ah dalam Hukum Islam

Tujuan penetapan hukum atau yang sering dikenal dengan istilah Maqâshid syarî'ah merupakan salah satu konsep penting dalam kajian hukum Islam. Karena begitu pentingnya maqâshid syarî'ah tersebut, para ahli teori hukum menjadikan maqâshid syarî'ah sebagai sesuatu yang harus dipahami oleh mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari teori maqâshid syarî'ah adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan, atau menarik manfaat dan menolak madharat. Istilah yang sepadan dengan inti dari maqâshid syarî'ah tersebut adalah maslahat, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara kepada maslahat.

Perlu diketahui bahwa Allah SWT., sebagai *syari'* (yang menetapkan syari'at) tidak menciptakan hukum dan aturan begitu saja. Akan tetapi hukum dan aturan itu diciptakan dengan tujuan dan maksud tertentu. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, sebagaimana dikutip oleh Khairul Umam menyatakan bahwa tujuan syari'at adalah kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Syari'at semuanya adil, semuanya berisi rahmat, dan semuanya mengandung hikmah. Setiap masalah yang menyimpang dari keadilan, rahmat, maslahat, dan hikmah pasti bukan ketentuan syari'at.³⁴

³⁴ Kairul Umam, *Ushûl Fîqih*, ...h.127.

Sementara itu, perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam di era modern telah menimbulkan sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam. Di lain pihak, metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum di dunia Islam, disimpulkan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.³⁵

Maka menjadi kebutuhan yang sangat urgen agar para pembaru Islam saat ini merumuskan suatu metodologi sistematis yang mempunyai akar Islam yang kokoh jika ingin menghasilkan hukum yang komprehensif dan berkembang secara konsisten berdasarkan pertimbangan di atas, maka pengetahuan tentang teori *maqâshid syarî'ah* dalam kajian hukum Islam merupakan suatu keniscayaan. Penulis akan mencoba mengemukakan secara sederhana teori *maqâshid syarî'ah* tersebut. Poin-poin yang dianggap penting dalam masalah ini meliputi pengertian *maqâshid syarî'ah*, kandungannya, dan cara mengetahuinya.

Maqâshid syarî'ah tidak bisa terpisahkan dari *ushûl fiqih*. Pengembangan yang digunakan dalam metodologi Islam berbeda dengan pengembangan yang digunakan dalam metodologi konvensional. Menurut Firtz Machlup metodologi berarti ilmu tentang prinsip-prinsip yang mengantarkan para pembelajar disiplin ilmu, khususnya beberapa cabang pembelajaran (ilmu) yang lebih tinggi, dalam rangka menentukan proposisi tertentu diterima atau ditolak sebagai bagian dari

³⁵ J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, (London: University of London Press, 1976), h. 42.

bagan ilmu yang disusun secara umum atau sebagai bagian dari disiplin (ilmu) mereka.³⁶

Pengembangan yang digunakan dalam metodologi ekonomi konvensional berdasarkan kepada gejala-gejala ekonomi yang muncul dan bagaimana pengamatan yang telah dilakukan oleh para ahli ekonomi. Metodologi ekonomi konvensional dikembangkan dari interpretasi manusia tentang manusia dan realita kehidupan.

Sedangkan dalam Islam, metodologi dikembangkan dari pemahaman bahwa alam dan isinya adalah ciptaan Allah, maka peraturan-Nyalah yang paling pantas untuk dilaksanakan. Metodologi ilmu ekonomi Islam, dikembangkan dari ajaran-ajaran Islam yang bersumber dari Alquran, Sunnah dan ijtihad.³⁷

Sebagai salah satu disiplin ilmu syariah, *ushûl fiqh* mencakup kajian-kajian tentang sumber-sumber hukum dan metodologi pengembangannya. Akan tetapi, di luar paradigma spesifiknya ini, orang dapat mengatakan bahwa *ushûl fiqh* memberikan pedoman-pedoman dalam pengkajian dan pemahaman yang benar pada hampir semua cabang kajian Islam, termasuk pada disiplin ilmu ekonomi.³⁸

Para ulama bersepakat bahwa fikih itu bermacam-macam jenisnya, seperti fikih ibadah, fikih *munākahāt* (perkawinan), fikih *mu'āmalah*, fikih *siyāsah* (politik) dan lainnya. Walaupun fikih berhubungan dengan hukum-hukum Islam

³⁶ Masyhudi Muqorobin, "Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam", dalam *Jurnal Ekonomi Sosial Pembangunan*, Vol. 2, No. 2, Desember 2001, h.1.

³⁷ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam*,...h.11.

³⁸ Muhammad Hashim Kamali. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fîqih)*, terj. Noorhaidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. v.

yang bersifat praktis, tetapi teori-teorinya dapat diterapkan dan dikembangkan dalam masalah ekonomi yang tercakup di bawah fikih *mu'āmalah*. Selain itu, para ahli tafsir, fikih dan ilmu kalam juga telah menjelaskan nilai-nilai Islam dan penerapannya dalam masalah ekonomi.³⁹

Para ekonom muslim beranggapan bahwa nilai-nilai Islam telah mulai mewarnai penerapan ilmu ekonomi di era modern. Akan tetapi, hal ini diperlukan adanya elaborasi metodologi ekonomi yang tepat. Kemudian, metodologi ini dikembangkan dalam ilmu *ushûl fiqh* lalu dikaitkan dengan ilmu ekonomi konvensional, seperti halnya pada beberapa disiplin ilmu yang lain.⁴⁰

Penerapan *ushûl fiqh* dalam metodologi ekonomi Islam dapat menggunakan beberapa metode, seperti *qiyās* (analogi), *istihsān* (menganggap baik terhadap sesuatu) dan *maslahah mursalah* atau *istislāh* (kemaslahatan). Walaupun demikian, antara satu mazhab fikih dengan yang lain terjadi perbedaan pendapat dalam menyikapinya.

Misalnya, seputar *qiyās*. *qiyās* adalah menetapkan hukum suatu kejadian atau peristiwa yang tidak ada dasar nas dengan cara membandingkannya dengan yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nas karena ada persamaan *'illat* antara kedua peristiwa tersebut.⁴¹

Mazhab Syāfi'i menjadikan *qiyās* sebagai dasar hukum Islam yang keempat. Sedangkan, Mu'tazilah dan kelompok Zaidiyah dari aliran Syi'ah

³⁹ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* h.15.

⁴⁰ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* h.15.

⁴¹ Kamal Mukhtar dkk., *Ushûl Fîqih I dan II*. (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996), h.103, 108, 143.

menolak penggunaan qiyās sebagai dasar hukum. Mazhab Hanbali mempunyai pendapat yang lain. Mereka mengatakan bahwa menetapkan hukum berdasarkan hadis *mursal* itu lebih baik dari pada menggunakan qiyās⁴². Alasan kelompok yang menjadikan qiyās sebagai dasar penetapan hukum adalah bahwa salah satu ciri ajaran Islam itu menghilangkan kesukaran (*daf'u al-harj*). Jika qiyās tidak dianggap sebagai salah satu landasan penetapan hukum, maka hukum Islam akan berlaku dalam wilayah sangat terbatas dan menyebabkan kesulitan bagi pemeluknya.

Qiyās ada dua macam, yaitu *qiyās jāli* dan *qiyās khafi*⁴³. Jika *qiyās jāli* tidak mampu menyelesaikan permasalahan yang ada, maka penyelesaiannya dapat menggunakan *qiyās khafi*. Tujuannya adalah untuk memberi kemudahan kepada umat Islam dan menegakkan kemaslahatan dan keadilan. Sungguhpun demikian, jika semua metode-metode hukum di atas, belum dapat menyelesaikan permasalahan ekonomi dan keuangan, maka dapat menggunakan metode *masalahah mursalah* atau *istislāh* yang populerkan penggunaannya oleh Imam As-Shātibi dari mazhab Maliki. Metode ini juga digunakan oleh sebagian ulama mazhab Syāfi'i, seperti Imam al-Tufail, al-Ghazāli dan al-Āmidi. Penerapan metode *istislāh* dalam ekonomi Islam, seperti penerapan teori kepuasan masyarakat dalam ekonomi konvensional.⁴⁴

Munculnya metodologi dalam ilmu ekonomi konvensional dimulai ketika ilmu ekonomi ini sendiri relatif mapan dan telah mengalami perkembangan yang

⁴² Muhammad Hashim Kamali. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fîqih)*...h. 280-286.

⁴³ Kamal Mukhtar dkk., *Ushûl Fîqih I dan II*,h. 136-138.

⁴⁴ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam*.... h.11.

cukup berarti. Oleh karena itu, keberadaan metodologinya adalah untuk menjustifikasi atau mengabsahkan keberadaan ilmu ekonomi sekaligus dengan praktik-praktik empirisnya.

Situasi yang selalu berubah, menjadi dasar dari pentingnya keamanan ilmu ekonomi, melalui sebuah metodologi. Tanpa metodologi, konsekuensinya, bila kelak terjadi perubahan mendasar terhadap praktik perekonomian secara global, maka ia juga akan mencari alat justifikasi yang baru dan sesuai, atau sebaliknya mengalami situasi yang tragis dan sulit untuk dibayangkan.⁴⁵

Sedangkan dalam ilmu ekonomi Islam, Islam membangun metodologinya terlebih dahulu. Dalam konteks ini misalnya berbentuk Ushûl fiqh, baru kemudian ilmu *fiqh* yang tercakup di dalamnya *fiqh mu'āmalat* dengan berbagai kategorinya yang berkembang mengikuti metodologi. Dari sini pula suatu sistem kemudian memperoleh berbagai momentum sejarahnya melalui berbagai bentuk, baik teori maupun empiris.

Para pemikir Muslim, seperti Ibnu Sina, Ibnu Khaldun, Imam Ghazâli, Imam Abū Hanifah beserta kedua muridnya yaitu Imam Abū Yūsuf dan Imam Syaibani, Imam Malik, Ibnu Taimiyyah dan nama-nama lain yang jumlahnya tidak terhitung telah memformulasikan berbagai perangkat dalam mekanisme ekonomi yang banyak dipakai ilmu ekonomi konvensional saat ini.

Sebagai contoh misalnya *Kitāb al-Kharāj* yang ditulis oleh Imam Abu Yusuf. Buku ini disusun atas permintaan Khalifah Harūn al-Rashīd untuk menangani masalah administrasi perpajakan. Dalam Kitab ini, Abū Yūsuf

⁴⁵ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam...* h. 270-271.

mengemukakan sejumlah *maxim* atau kaidah dalam perpajakan yang memiliki muatan sama dengan kaidah yang dikembangkan oleh Adam Smith dalam *The Wealth of Nation*, khususnya “Of Taxes’ dalam “The Sources of Revenue” .⁴⁶

Sejarah membuktikan bahwa metode yang dipakai para ulama terdahulu kebanyakan mempergunakan metode penalaran dalam menghadapi suatu kasus yang tidak ditemukan jawabannya dalam Alquran, Sunnah maupun *ijmā’*. Kemudian, mereka menggunakan berbagai bentuk analisa seperti *qiyās*, *istihsān*, *al-masālih al-mursalah* dan sebagainya. Dengan demikian, mereka senantiasa merujuk pada sumber utama terlebih dahulu jika terdapat permasalahan yang ingin dipecahkan, yaitu Alquran dan al-Sunnah. Kemudian, beralih kepada *ijmā’* atau langsung melakukan *ijtihad* dengan beberapa pendekatan yang secara garis besar terbagi dua.⁴⁷

Mazhab Shāfi’i, *Mutakallimūn* (ahli ilmu kalam) dan kelompok Mu’tazilah lebih banyak mempergunakan pendekatan teoritis dan filosofis. Dengan pendekatan ini, mereka berharap dapat menjadikannya sebagai standar dalam penyelesaian permasalahan-permasalahan empiris. Metode ini disebut juga *Ushūl al-Syāfi’iyyah* atau *tharīqah al-Mutakallimūn*. Pendekatan ini lebih menekankan eksposisi teori dengan berbagai prinsipnya yang kemudian diformulasikan secara detail ke dalam hukum fiqh. Pendekatan ini tidak terlalu mepedulikan apakah formulasi detail ini akan bersentuhan langsung dengan persoalan praktis ataupun tidak. Untuk yang terakhir ini contohnya adalah berbagai persoalan kenabian.

⁴⁶ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* h. 270-271.

⁴⁷ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* h. 272.

Sebaliknya, *Ushûl al-Hanāfiyyah* atau *tharīqah al-fuqahā'* yang dikembangkan oleh mazhab Hanāfi, mempergunakan pendekatan deduktif dengan memformulasikan doktrin teori yang sesuai dengan problem-problem yang relevan dalam masyarakat, sehingga terkesan lebih pragmatik.

Jadi, melalui metodologi yang dikenal dalam Ushûl fiqh inilah kemudian diproduksi hukum-hukum yang memuat semua ketentuan *fiqh*. *Fiqh* ini juga diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori, salah satunya adalah *fiqh mu'amalah* yang memuat ketentuan hukum transaksi perdagangan dan ekonomi.⁴⁸

Jika suatu masalah tidak dijumpai jawabannya melalui sumber-sumber hukum diatas, khususnya dalam transaksi perdagangan dan ekonomi, maka para ulama mencari alternatif melalui *istislāh*. Imam Malik dan kalangan Mazhabnya lebih banyak mempergunakan metode *istislāh* atau *al-masālih al-mursalah*. *Istislāh* merupakan pengambilan hukum yang berdasarkan kepada kepentingan umum (*public interest*) yang tak terbatas, namun dengan beberapa syarat yang ketat. Ia dibedakan dari yang secara terang diakui oleh syariah atau dikenal *al-masālih al-mu'tabarah*, seperti melindungi kepentingan lima kebutuhan dasar (*dharūriyyāt al-khamsah*) yaitu: agama, kehidupan, akal, keluarga dan harta benda. Alasan utama pemakaian hukum ini adalah bahwa Allah menurunkan syariat untuk menyediakan kemudahan bagi manusia dalam melaksanakan ajaran-ajaran-Nya. Teori pengambilan hukum ini juga banyak diterima oleh kalangan Shāfi'iyah seperti al-Thūfi, al-Ghazāli dan juga al-Āmīdi.

⁴⁸ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam....* h. 273.

Pembahasan dalam penelitian ini tentunya tidak cukup untuk mengkaji semua persoalan-persoalan dalam Ushûl fiqh. Ada beberapa sumber hukum tambahan di dalamnya yang tidak dapat dibahas dalam penelitian ini. Yang amat penting untuk disampaikan adalah bahwa melalui dua sumber hukum yang terakhir ini, persoalan ekonomi yang dihadapi manusia modern mendapatkan tempat penyelesaian sesuai dengan ketentuan syariah, dengan melalui proses pemikiran dan perenungan berdasarkan syarat-syarat ketat sebagaimana di atas.⁴⁹

Contoh pemakaian metode *istihsān* dalam ekonomi, Umar dan Usman membentuk *partnership* atas nama usaha penjualan rumah angsuran, dengan sistem *profit and loss sharing* (PLS). Ali kemudian membeli rumah tersebut dengan menyerahkan uang muka katakan Rp 10.000.000, yang diterima oleh Umar atas nama mereka berdua.

Tiba-tiba uang tersebut hilang ketika dibawa Umar. Maka berdasarkan ketentuan *qiyās jaly*, Kerugian atas kehilangan itu ditanggung mereka berdua berdasar sistem PLS. Namun demikian, berdasarkan ketentuan *istihsān*, hanya Umarlah yang menanggungnya, karena uang tersebut statusnya masih dibawah pengawasan Umar. Sedangkan contoh untuk metode *istislāh* ini juga banyak ditemukan penerapannya pada para sahabat seperti pengumpulan zakat oleh Khalifah Abu Bakar, salat tarawih dilaksanakan secara berjama'ah pada masa Umar, penulisan Alquran pada masa Usman dan lain-lain.⁵⁰

⁴⁹ Muhammad Hashim Kamali. *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam (Ushûl Fîqih)*...h. 321.

⁵⁰ Muqorobin, *Beberapa Persoalan Metodologis dalam Ilmu Ekonomi: Antara Sekuler dan Islam*.... h. 273.

Sampai di sini, barangkali semua kalangan umat Islam masih sepakat. Persoalan selanjutnya muncul, ketika sistem ekonomi yang dominan saat ini berorientasi pada materialisme dan ditopang oleh mapannya landasan teoretik ilmu ekonomi yang kuat. Secara metodologis ada dua isu mendasar yang muncul. Pertama, tentang bagaimana mendefinisikan ilmu (dan sistem) ekonomi Islam, yang kemudian berimplikasi pada munculnya pertanyaan tentang sejak kapan ilmu (dan sistem) ekonomi Islam berlangsung. Pertanyaan ini telah terjawab dengan singkat di bagian atas. Kedua, konsekuensinya, tentang bagaimana menurunkan ketentuan syariah, sehingga menjadi alternatif solusi bagi perkembangan ekonomi modern. Apakah Islamisasi ekonomi merupakan jalan penyelesaian yang tepat. Lalu jika tepat, bagaimana bentuknya.

Demikianlah pertanyaan-pertanyaan yang perlu pendalaman lebih lanjut. Ini bukanlah masalah yang sederhana. Diperlukan perhatian dan pembahasan secara lebih luas. Bila proses Islamisasi merujuk pada prosedur di atas, maka Islamisasi adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat ditunda. Namun bila Islamisasi ternyata hanya akan lebih menempatkan Islam sebagai alat justifikasi atas praktik-praktik ekonomi yang ada, Allahlah yang akan menjadi saksi, atas hal tersebut. Keduanya memiliki konsekuensi yang amat berbeda dan keduanya juga memiliki kecenderungan bagi keberlangsungannya.

C. Pembagian dan Klasifikasi Maqâshid syarî'ah

Para ulama berbeda-beda dalam mengklasifikasikan *maqâshid*/tujuan dari *syariah* secara umum, akan tetapi intinya tetap sama. Ibnu Qayyim Al-Jauziyah

mengatakan bahwa basis syariah adalah *hikmah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat*. Kemaslahatan ini terletak pada keadilan sempurna, rahmat, kesejahteraan, dan hikmah. Apa saja yang membuat keadilan menjadi aniaya, rahmat menjadi kekerasan, kemaslahatan menjadi rusakan, dan hikmah menjadi kesia-siaan, maka hal itu tidak ada kaitannya dengan syariah.⁵¹

Ibnu Ashur menyebutkan bahwa secara umum tujuan dari syariah adalah: menjaga aturan hidup, mewujudkan kemaslahatan, menolak bahaya, menegakkan persamaan/kesetaraan antar manusia, menjaga kemuliaan syariah, menguatkan dan memberikan ketenangan bagi umat manusia.⁵²

Adapun ‘Allal al-Fasy menyebutkan tujuan syariah adalah: memakmurkan bumi, menjaga aturan hidup, menegakkan keadilan dan keistiqamahan, selalu mewujudkan kemaslahatan baik bagi akal, pekerjaan, dan sesama manusia di bumi, memberikan dan mengatur kemanfaatan bagi orang banyak.⁵³

Adapun Abu Zahrah mengklasifikasikan bahwa hukum-hukum dalam syariat Islam bertujuan untuk *tahdzîb al-fard* (pendidikan bagi individu), *iqâmah al-‘adl* (menegakkan keadilan), dan *maslahah* (kemaslahatan).⁵⁴

Abu Zahrah melanjutkan jika disebut istilah *maslahah* maka yang dimaksud adalah *maslahah* yang hakiki yang kembali pada lima hal yang pokok yaitu penjagaan terhadap agama, jiwa, harta, akal dan keturunan.⁵⁵ Ash-Shâtibi menjelaskan lima yang pokok (*dharûriyyat*) ini harus ada demi tegaknya

⁵¹ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwâqqi'în*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996), jilid 3, h. 37.

⁵² Ahmad ar-Raysuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid* ..., h. 40-46.

⁵³ Ahmad ar-Raysuni, *Nazhâriyyat al-Maqâshid* ..., h. 40-46.

⁵⁴ Muhammad Abu Zahrah. *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dârul Fikri al-Araby, 1958), h. h. 366-367.

⁵⁵ Abu Zahrah. *Ushûl al-Fiqh*..., h. 366-367.

kemaslahatan agama dan dunia, di mana apabila ia tidak ada maka kemaslahatan dunia tidak akan berjalan stabil bahkan akan berjalan di atas kerusakan, kekacauan, dan hilangnya kehidupan, sedang di akhirat akan kehilangan keselamatan, kenikmatan, serta kembali dengan membawa kerugian yang nyata.⁵⁶

Maslahah yang dharûriyyat (pokok) inilah yang diisyaratkan oleh Imam Abu Hamid al-Ghazâli dalam kitab *al-Mustashfâ*. Beliau berkata:

لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁵⁷

Artinya: "Akan tetapi yang kami maksud dengan masalah adalah penjagaan terhadap tujuan dari syariah dan tujuan dari syariah terdiri dari lima hal yaitu penjagaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Maka apa saja yang menjamin terjaganya kelima pokok ini disebut dengan masalah dan setiap perkara yang luput darinya disebut mafsadah (kerusakan)."

Menurut Chapra, dengan sangat bijaksana Imam Ghazâli meletakkan iman/agama pada urutan pertama dalam daftar *maqâshid*. Karena dalam persepektif Islam, iman adalah isi yang sangat penting bagi kebahagiaan manusia. Imanlah yang meletakkan hubungan-hubungan kemanusiaan pada fondasi yang benar, memungkinkan umat manusia untuk berinteraksi satu sama lain dalam suatu pergaulan yang seimbang dan saling menguntungkan dalam mencapai kebahagiaan bersama. Adapun harta berada dalam urutan terakhir karena harta bukanlah tujuan itu sendiri. Ia hanyalah suatu perantara (alat), meskipun sangat penting untuk merealisasikan kebahagiaan manusia. Harta benda tidak dapat

⁵⁶ Ash-Shātibi, *Al-Muwâfaqât* ..., h. 3.

⁵⁷ Al-Ghazâli, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1991), h. 174.

mencapai tujuan ini kecuali bila dialokasikan dan didistribusikan secara merata. Tiga tujuan yang berada di tengah (jiwa, akal, dan keturunan) berhubungan dengan manusia itu sendiri, kebahagiaannya menjadi tujuan utama dari *maqâshid*.

Selain *masalah dharûriyyat*, terdapat pula *masalah hajiyat dan tahsiniyat* sebagaimana disebutkan pula oleh Al-Ghazâli dalam *al-Mustashfa* dan Ash-Shâtibi dalam *Al-Muwâfaqât*. Ash-Shâtibi menjelaskan, adapun tingkatan *masalah* yang kedua adalah *hajiyat* yang berarti segala perkara yang diperlukan manusia untuk menghilangkan kesulitan, dan jika perkara itu tidak terwujud maka tidak akan merusak tatanan kehidupan, tetapi manusia akan mengalami kesulitan. Contohnya dalam muamalah adalah dibolehkannya akad *Qiradh (Mudharabah)*, *Musaqah* dan *Salam*.

Sedangkan tingkatan *masalah* yang terakhir adalah *tahsiniyat* yaitu mengambil segala tradisi yang baik dan menjauhi keadaan-keadaan yang menodai dan mengotori akal yang sehat dan semuanya tercakup dalam akhlak yang mulia. Misalnya adab makan dan minum, dalam muamalah seperti dilarangnya jual beli benda najis.

Menurut Abi al-Fadl Ja'far ad-Dimashqi bahwa kebutuhan-kebutuhan manusia (*al-insâniyyah*) dibagi menjadi dua, yaitu *pertama, al-hâjat adh-dharûriyyah attabi'iyah*, seperti rumah, pakaian dan makanan dan *kedua, al-hajat al-'irdiyyah al-wad'iyyah* seperti perlindungan dan keselamatan.⁵⁸ Ibn Khaldun, membagi macam-macam kebutuhan manusia menjadi tiga, yaitu *adh-*

⁵⁸ Abi al-Fadl Ja'far ad-Dimasyqi, *Al-Isyârah ilâ Mahâsi at-Tijârah*, (Beirut: Maktabah al-Azhariyyah, 1977), h.20.

dharûriy, seperti makanan-makanan yang menimbulkan kekuatan, *al-haji* dan *al-kamali*.⁵⁹ Ash-Shâtibî berpendapat bahwa taklif syariat dikembalikan pada tujuan syariat itu sendiri, yaitu tujuan yang bersifat *dharûriyyah*, *hâjiyyah*, dan *tahsiniyyah*.⁶⁰ Al-Ghazâlî membatasi maqâshid syarî'ah atas *hifz ad-dîn*, *annafs*, *an-nasl*, *al-'aql* dan *al-mâl*.⁶¹ Untuk selanjutnya, yang terakhir inilah (maqâshid syarî'ah, relevansinya dengan pengembangan metode ilmu ekonomi Islam kontemporer), yang akan dielaborasi lebih lanjut dalam bab ini dengan segala keterbatasan.

Menurut kesepakatan Internasional (ILO), misalnya, bahwa macam-macam *hajat* (kebutuhan) manusia ada dua, yaitu *pertama*, *al-hâjat ad-dharûriyyat al-usrah al-mutâ'alliqah bi istihlaq al-khâs*, seperti makanan, tempat tinggal, pakaian, dan lain sebagainya. *Kedua*, *al-hâjat al-muta'alliqah bi al-khidmat al-'amah*, seperti penyediaan air bersih, pendidikan. Dalam versi lain, *hajat/kebutuhan* manusia dibagi dalam dua hal, *pertama*, *al-hâjat al-muta'alliqah bi al-Istihlaq ash-sykhshy*, seperti makanan, tempat tinggal, pakaian, dan lain sebagainya. *Kedua*, *al-hâjat al-mutâ'alliqah bi al-khidmat al-'amâh*, seperti pendidikan dasar, pelayanan kesehatan dan penyediaan obat-obatan, air yang higienis untuk minum, transportasi, dan lain sebagainya.⁶²

Salah satu dari tiga hal penting yang tercakup dalam Deklarasi Universal mengenai HAM yang terkait dengan hak pemenuhan kebutuhan manusia adalah hak hidup, hak untuk mencari dan memperoleh pekerjaan, hak menganut salah

⁵⁹ Ibn Khaldun, *Muqadimah*, (Beirut: al-Mu'assaah al-Wataniyyah, 1983), h. 438.

⁶⁰ Ash-Shâtibi, *Al-Muwâfaqât ...*, h. 3.

⁶¹ Al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl, ...*, h. 215.

⁶² Sayyid al-Harawi, *Al-Istismar al-Mausu'ah al'Alamiyyah wa al-Amaliyyah li al-Bunûq al-Islâmiyyah*, (ttp: 1982), h.126.

satu agama, memperoleh pendidikan, mengemukakan pendapat, kebebasan berserikat.

Salah satu basis metode pengembangan hukum Islam, yang salah satu bidang kajiannya adalah muamalah (baca: ekonomi Islam) adalah *maqâshid syarî'ah*, yaitu tentang tujuan ditetapkan hukum Islam. Oleh karena begitu pentingnya *maqâshid syarî'ah* tersebut, maka para ahli teori hukum Islam menjadikannya sebagai salah satu kriteria bagi mujtahid yang melakukan ijtihad. Adapun inti dari konsep *maqâshid* ini adalah untuk mewujudkan kebaikan sekaligus menghindarkan keburukan atau menolak manfaat dan menarik madarat.⁶³ Istilah yang sepadan dengan inti dari *maqâshid syarî'ah* adalah *masalahah*, karena penetapan hukum dalam Islam harus bermuara pada masalahah.⁶⁴

Imam al-Haramian al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ahli teori *ushûl fiqh* pertama yang menekankan pentingnya memahami *maqâshid syarî'ah* dalam menetapkan hukum Islam.⁶⁵ Ia secara tegas mengatakan bahwa seseorang tidak dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam, sebelum ia memahami benar tujuan Allah mengeluarkan perintah dan larangan-Nya. Kemudian al-Juwaini mengelaborasi lebih lanjut teori ini dalam hubungannya dengan *illat, asl* dapat dibedakan menjadi lima bagian, yaitu *ashl* yang masuk kategori *hudhûriyyat* (primer), *al-hâjat al-'âmmah* (sekunder), *makramât* (tersier), sesuatu yang tidak masuk kelompok *dharûriyyat* dan *hâjiyyat*, dan sesuatu yang tidak termasuk

⁶³ Mu'allim, Amir dan YUSDANI. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Jogjakarta: UII Press, 1999), h. 52. Lihat YUSDANI. *Peranan Kepentingan Umum dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najmuddîn at-Tufî*, (Jogjakarta: UII Press, 2000), h.156.

⁶⁴ Imâm al-Haramian al-Juwaini Abd al-Malik Ibn Yûsuf Abu al-Ma'ali, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, (Kairo:Dâr al-Ansar, 1400 H), h. 295.

⁶⁵ Al-Juwaini, *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*,...h. 295.

ketiga kelompok sebelumnya. Dengan demikian, pada prinsipnya, al-Juwaini membagi *asl* atau tujuan syara' itu terbagi menjadi tiga macam, yaitu dharûriyyat, *hâjiyyat* dan *makramât (tahsiniyyat)*.

Pemikiran al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazâli. Al-Ghazâli menjelaskan maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan *al-munâsabah al-maslahîyyah* dalam *qiyas*, sedangkan dalam pembahasannya yang lain, ia menerangkannya dalam tema *istislah*. Masalahah menurut al-Ghazâli adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima macam masalahah di atas bagi al-Ghazâli berada pada skala prioritas dan urutan yang berbeda jika dilihat dari sisi tujuannya, yaitu tujuan primer, sekunder, tersier.

Pemikir lainnya yang secara khusus membahas maqâshid syari'ah adalah Izzuddin Ibn Abd as-Salam dari kalangan as-Syafi'îyyah. Ia lebih banyak menekankan dan mengelaborasi konsep masalahah secara hakiki dalam bentuk menolak mafsadat dan menarik manfaat.⁶⁶ Menurutnya, masalahah keduniaan tidak dapat dilepaskan dari tiga tingkat urutan secara prioritas, yaitu dharûriyyat, *hâjiyyat*, dan *takmîllat*. Lebih jauh lagi, ia menjelaskan bahwa taklif harus bermuara pada terwujudnya kemaslahatan manusia, baik di dunia ataupun di akhirat.

Pembahasan tentang *maqâshid* secara khusus, sistematis, dan jelas dilakukan oleh ash-Shâtibî dari kalangan Malikiyyah, dalam kitabnya al-Muwâffaqaât. Ia secara tegas mengatakan bahwa tujuan utama Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia, baik

⁶⁶ Izzuddin Ibn Abd as-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm*, (Kairo: al-Istiqamat, tt), h. 9.

di dunia ataupun di akhirat. Karena itu, taklif dalam bidang hukum harus mengarah pada dan merealisasikan tujuan hukum tersebut. Menurutnya masalah seperti halnya konsep al-Ghazâli, yaitu memelihara lima pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Al-Qarafi menambahkan jumlah yang lima itu menjadi enam, yakni memelihara kehormatan dan harga diri.⁶⁷

Pemikiran masalah ash-Shâtibî tersebut tidak seberani seorang ulama kontroversial at-Tufi. Pandangan at-Tufi seorang ahli teori hukum Islam dari Hanabillah (tetapi ada yang menyatakan dia dari orang Syi'i) mewakili pandangan yang radikal dan liberal tentang kemaslahatan ini⁶⁸ At-Tufi berpendapat bahwa prinsip masalah dapat membatasi (*takhsis*) Alquran, sunah, dan *Ijma'*, jika penerapan Alquran, sunah, dan *ijma'* itu akan menyusahkan manusia. Akan tetapi, ruang lingkup dan bidang berlakunya masalah tersebut adalah muamalah.⁶⁹

Ash-Syaibani dalam kitab *al-Kasb* (kerja), mendefinisikan *al-kasb* sebagai mencari perolehan harta melalui berbagai cara yang halal.⁷⁰ Dalam ilmu ekonomi, aktivitas demikian termasuk dalam aktivitas produksi.⁷¹

Produksi suatu barang atau jasa seperti yang dinyatakan dalam ilmu ekonomi, dilakukan karena barang atau jasa tersebut mempunyai utilitas (nilai guna). Islam memandang bahwa suatu barang atau jasa mempunyai nilai guna jika mengandung kemaslahatan. Dengan demikian, seorang muslim termotivasi untuk

⁶⁷ Ibnu Rochman, *Hukum Islam dalam Perspektif Filsafat*, (Jogjakarta: Philosophy Press, 2001), h.103.

⁶⁸ Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia*, (Medan: Pustaka Widyasarana, 1950), h. 34-35.

⁶⁹ Najmuddin at-Tufi, *Syarh Hadis Arba'în an-Nawawiyah*, (ttp: tt, tth), h.127.

⁷⁰ Hammad bin Abdurrahman al-Janidal, *Manâhij al-Bahitsîn fî al-Iqtishâd al-Islâmi*, (Riyadh: Syirkah al-Ubaikan li al-Thaba'ah wa an-Nasr, 1406 H), h. 111.

⁷¹ Adiwarmarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004), Cet. II, h. 234.

memproduksi suatu barang atau jasa yang memiliki nilai maslahat.⁷² Pandangan ini berbeda dengan pandangan ekonomi konvensional bahwa nilai guna suatu barang atau jasa ditentukan oleh keinginan (*wants*), sementara ekonomi Islam adalah kebutuhan (*needs*). Dalam pertingkatan kebutuhan ekonomi, Asy-Syaibani mengatakan bahwa sesungguhnya Allah menciptakan anak-anak Adam sebagai suatu ciptaan yang tubuhnya tidak akan berdiri kecuali dengan empat perkara, yaitu makan, minum, pakaian, dan tempat tinggal.⁷³

Abu Ubaid, dalam *Kitab al-Amwal* menyampaikan bahwa yang paling penting dalam kegiatan ekonomi adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar seberapa pun besarnya, serta bagaimana menyelamatkan orang-orang dari bahaya kelaparan. Baginya, selain hak penerimaan zakat, baju, pakaian, rumah, dan pelayanan dianggapnya sebagai kebutuhan standar hidup minimum.

Al-Ghazâli menurut seorang penulis telah menemukan sebuah konsep fungsi kesejahteraan sosial yang sulit diruntuhkan yang dirindukan oleh para ekonom kontemporer. Selanjutnya, ia mendefinisikan fungsi sosial dalam kerangka hierarki kebutuhan individu dan sosial. Ia mendefinisikan aspek-aspek ekonomi dari kesejahteraan sosialnya dalam kerangka sebuah hierarki tersebut, dengan tripartite (*dharûriyyat*, *hajat*, dan *tahsiniyyat*). Hierarki tersebut merupakan sebuah klasifikasi peninggalan tradisi Aristoteles yang disebut sebagai *kebutuhan ordinal* yang terdiri atas kebutuhan dasar, kebutuhan terhadap barang-barang eksternal, dan kebutuhan terhadap barang-barang psikis.

⁷² Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâshid syarî'ah Menurut asy-Syatibi*, (Jakarta: PT Grafindo Raja Persada, 1996), h.71.

⁷³ Muhammad bin al-Hasan asy-Syaibani, *Al-Iktisab fî ar-Rizq al-Mustathab*, (Beirut: Dâr al-Kutub al'Ilmiyyah, 1986), h.47.

Secara khusus, ia memandang bahwa produksi barang-barang kebutuhan dasar sebagai kewajiban sosial (*fard al-kifâyah*). Klasifikasi aktivitas produksi yang diberikan al-Ghazâli mirip dengan klasifikasi yang terdapat dalam pembahasan kontemporer, yakni primer (agrikultur), sekunder (manufaktur), dan tersier (jasa). Ia membagi aktivitas produksi ke dalam tiga kelompok, yakni *Pertama*, industri dasar (agrikultur untuk makanan, tekstil untuk pakaian, konstruksi untuk perumahan dan aktivitas negara). *Kedua*, aktivitas penyokong, seperti eksplorasi pengembangan tambang serta sumber daya alam. *Ketiga*, aktivitas komplementer, seperti penggilingan dan pembakaran produk-produk agrikultur.

Ash-Shâtibi (w.790 H), dengan teori *maqâshidnya*, sebagaimana dikomentari oleh az-Zarqa bahwa tidak terwujudnya aspek dharûriyyat dapat merusak kehidupan dunia dan akhirat secara keseluruhan. Pengabaian terhadap *hâjiyyat* tidak sampai merusak keberadaan lima unsur pokok, tetapi hanya membawa kesulitan bagi manusia sebagai *mukallaf* dalam merealisasikannya. Adapun pengabaian terhadap aspek *tahsiniyyat* mengakibatkan aktivitas pemeliharaan lima unsur pokok tidak sempurna. Seluruh aktivitas ekonomi yang mengandung kemaslahatan bagi umat manusia disebut sebagai kebutuhan (needs). Oleh karena itu, problematika ekonomi manusia dalam perspektif Islam adalah pemenuhan kebutuhan (*fulfillment needs*) dengan sumber daya alam yang tersedia. Bila ditelaah dari sudut pandang ilmu manajemen kontemporer, konsep maqâshid syarî'ah mempunyai relevansi yang begitu erat dengan konsep motivasi. Bila dikaitkan dengan konsep maqâshid syarî'ah, jelas bahwa dalam pandangan Islam,

motivasi manusia dalam melakukan aktivitas ekonomi adalah untuk memenuhi kebutuhannya, dalam arti memperoleh kemaslahatan hidup di dunia dan di akhirat. Ibn Khaldun (732-208 H), dalam teori produksi, menyampaikan bahwa manusia adalah binatang ekonomi. Jika manusia ingin hidup dan mencari nafkah, manusia harus makan. Dia harus memproduksi makanannya. Hanya tenaganya yang mengizinkannya untuk tetap makan. Namun demikian, manusia tidak dapat melakukan sendiri memproduksi cukup makanan untuk hidupnya. Jika ia ingin bertahan, ia harus mengorganisasikan tenaganya. Melalui modal atau ketrampilan, operasi produksi yang paling sederhana mempersyaratkan kerjasama. Secara tersirat dari keterangan tersebut, teori peningkatan kebutuhan yang ingin disampaikan Ibn Khaldun, menurut penyusun adalah kebutuhan makan, kerja, mendapatkan tenaga dan kerjasama.⁷⁴

Dalam teori peningkatan norma hukum Islam, maka, *masalahah* adalah tujuan filosofis dasar dari penetapan hukum Islam, *al-usul al-kuliyyah* adalah norma tengah yang meliputi *al-qawâ'id al-fiqhiyyah* dan *al-Ahkâm al-far'iyah* sebagai peraturan-peraturan hukum konkret. Dengan teori tersebut, penyusun akan mencoba memaparkan beberapa contoh *qawâ'id fiqhiyyah* yang berkaitan dengan muamalah (baca: *al-iqtisadiyyah*, seperti jual beli, sewa menyewa, dan lain sebagainya), yang diambil dari dasar-dasar *asasiyyah* dalam ekonomi Islam kontemporer, seperti kejujuran, saling rela, tidak merugikan, dan lain sebagainya).

Zainul 'Abidin, membagi *qâ'idah asasiyyah* dengan prinsip dasar *masalahah* pada enam hal, yaitu *al-umûr bi maqâshidiha* (segala urusan menurut

⁷⁴ Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, ..., h. 359.

maksudnya), *ad-dharûru yuzâlu* (kemadaratan itu harus dihilangkan), *al-‘âdah al-muhakkamah* (adat itu bisa ditetapkan sebagai hukum), *al-yaqîn lâ yuzâlu bisyak* (keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan), *al-masyaqqatu tajlîbu at-taisîr* (kesukaran itu menarik kemudahan), dan *lâ tsawâba illâ bi an-niyyâh* (tidak ada pahala kecuali dengan niat).⁷⁵

Dalam hal ini, penulis akan memberikan beberapa contoh kaidah dan penerapan konkretnya yang berkaitan dengan bidang ekonomi, yang nantinya akan direlevansikan dengan teori peningkatan kebutuhan⁷⁶:

Pertama, prinsip bukti tertulis, kaidah *al-kitâb ka al-khitâb* (tulisan itu sama dengan ucapan), bahwa pada suatu keterangan ataupun yang lainnya yang diterangkan dalam bentuk tulisan mempunyai kekuatan hukum yang sama apabila diucapkan dengan lisan. Misalnya dalam dunia perdagangan, kerap kali jual beli yang dilakukan oleh orang yang berlainan tempat yang menggunakan tulisan dalam menggunakan akad. **Kedua**, prinsip rida dari kedua belah pihak: 1) *Al-ijâzatu al-lâhiqatu ka al-wikâlah as-sâbiqah* (izin yang datang kemudian sama kedudukan hukumnya dengan perwakilan yang dilakukan terlebih dahulu). Misalnya seseorang yang menjual harta orang lain tanpa seizin pemiliknya, kemudian penjual tersebut memberitahukan kepada pemiliknya dan selanjutnya pemilik harta tersebut mengizinkannya, maka jual beli tersebut dianggap sah. 2) *al-ashlu fî al-‘aqdi ayyakuna lâziman* (hukum pokok pada suatu akad adalah berlaku sah). Misalnya, akad tidak dapat difasakhkan oleh salah satu pihak saja.

⁷⁵ Asjmunî A. Rahman, *Qâ'idah-Qâ'idah Fîqih: Qawâ'idul Fiqhiyyah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 13.

⁷⁶ Al-Imâm Jalal ad-Dîn ‘Abd ar-Rahman Ibn Abi Bakr as-Suyûthî, *Al-Asybah wa an-Nazhâir*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, tt), h. 22-43.

Ketiga, prinsip tidak merugikan, 1) *al-ajru wa 'addamanu lâ yajtami'âni* (sewa dan membayar kerusakan tidaklah berkumpul). Bahwa, upah dan tanggungan ganti rugi dari suatu benda tidak dapat dikumpulkan pada seorang dalam kejadian peristiwa yang sama. 2) *idza bathala asy-syai'u bathala fî damnihi* (apabila batal sesuatu, batal pula yang dalam kandungannya. Misalnya apabila si pembeli membatalkan harga yang telah diberikan, batal pula hak terhadap barang yang diterima. **Keempat**, prinsip member kemudahan: 1) Kaidah *idza ta'azzara al-ashlu yusaru ilâ al-badal* (apabila sukar dikerjakan yang asli, maka berpindah pada penggantinya. Misalnya, mengganti barang yang rusak dengan nilai barangnya, bukan barang yang semisalnya. **Kelima**, prinsip tidak menipu: 1) Kaidah *idza zâla al-mani' 'ada al-mamnû'* (apabila suatu pengahalang telah hilang, maka hukum yang menghalangi kembali seperti semula. Misalnya, fasakhnya akad jual beli karena barang yang diperjualbelikan ada cacatnya. 2) *al-hâjatu tunâzzala manzilata ad-dharûrati 'âmmatan kanat aw khâsatan* (kebutuhan itu didudukkan pada kedudukan darurat baik umum maupun khusus, seperti diperbolehkannya aqad jual beli *salam*).

Dari keterangan dan contoh tersebut, dapat diketahui bahwa dalam prinsip-prinsip ekonomi Islam menerapkan kaidah-kaidah yang bermuara pada terciptanya kemaslahatan, seperti prinsip mencatat, rida antar pengakad, tidak merugikan, memberikan kemudahan, dan lain sebagainya. Dalam prinsip mencatat, misalnya, akan menciptakan akuntabilitas sehingga dalam hal ini kepuasan kebutuhan merasa terlindungi akan terpenuhi. Dalam prinsip suka rela dan tidak merugikan, akan menciptakan kepuasan dari kedua belah pihak. Dalam

prinsip memberikan kemudahan, maka akan mengimplikasikan bahwa pemenuhan kebutuhan-kebutuhan yang menjadi prioritas harus didahulukan daripada kebutuhan yang tidak prioritas. Sebagaimana diketahui bahwa pada dasarnya ada beberapa kebutuhan yang menjadi prioritas bagi manusia, yaitu kebutuhan akan makanan, tempat tinggal, pakaian, tidur, seks, perlindungan dan keselamatan, mendapat upah, kesehatan, keamanan, pendidikan, sosialisasi, dan keinginan berprestasi, dan lain-lain.

Tujuan muammalah (baca: ekonomi Islam) adalah untuk *Pertama*, menjadi *rules of the game* atau aturan main manusia dalam kehidupan sosial khususnya yang terkait dengan aktivitas ekonomi. *Kedua*, memenuhi dan mencukupi kebutuhan manusia. Kebutuhan ini telah ditentukan dalam firman Allah Surat Taha ayat 118-119 yang artinya “*Sesungguhnya kamu tidak akan kelaparan di dalamnya dan tidak akan telanjang. Dan sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga dan tidak akan di timpa panas matahari di dalamnya*”. Dari ayat ini tersirat bahwa kebutuhan makanan, pakaian, dan rumah adalah kebutuhan primer, sebab Allah sendiri yang menjamin adanya, sementara manusia yang mengusahakan keterwujudannya.

Manusia, sebagai pelaku ekonomi, sekaligus tugasnya sebagai *khalifah fi al-ardh* diberi aturan dan diberi dua nikmat oleh Allah, yaitu *manhâj al-hayat* (sistem kehidupan) dan *wasilah al-hayat* (sarana kehidupan). Aturan (wajib, sunnah, dan lain sebagainya) dalam *manhâj al-hayat* dimaksudkan untuk menjamin keselamatan manusia sepanjang hidupnya, baik yang menyangkut keselamatan agama, diri (jiwa dan raga), akal, harta benda, dan nasab. Hal

tersebut merupakan tujuan pokok atau primer (*al-hâjat ad-dharûriyyah*). Aturan tersebut juga diperlukan untuk mengolah segala sarana dan prasarana kehidupan seperti udara, air, tumbuh-tumbuhan, dan lain-lain. Di sinilah titik temunya bahwa tingkat kebutuhan-kebutuhan manusia dalam *maqâshid al-Iqtisadiyyah* identik (tidak bermaksud menganggap sama) dengan *maqâshid syarî'ah*. Bila ditelaah lebih dalam, berbagai tingkat kebutuhan yang dikemukakan Maslow misalnya, sepenuhnya telah terakomodasi dalam konsep *maqâshid syarî'ah*. Bahkan, konsep yang telah dikemukakan oleh ash-Shâtibî mempunyai keunggulan komparatif yang sangat signifikan, yakni menempatkan agama sebagai faktor utama dalam elemen kebutuhan dasar manusia, satu hal yang luput dari perhatian Maslow. Hal itu karena setiap manusia mempunyai potensi ilahiyyah. Seperti yang telah dimaklumi bersama bahwa agama merupakan fitrah manusia menjadi faktor penentu dalam mengarahkan kehidupan umat manusia.

Klasifikasi al-Ghazâli juga misalnya, tentang aktivitas produksi, dengan klasifikasi yang terdapat dalam pembahasan ekonomi kontemporer, yakni primer, sekunder, dan tersier. Industri dasar, misalnya, yang terdiri atas beberapa jenis aktivitas, yakni agrikultur untuk makanan, tekstil untuk pakaian, konstruksi untuk perumahan (makanan, pakaian dan perumahan), selaras dengan teori peningkatan kebutuhan yang disampaikan oleh para psikolog, misalnya, seperti teori *five hierarchy of needs* Maslow, pada tingkat pertama, yakni kebutuhan yang bersifat fisiologis, seperti kebutuhan makanan, minuman, tempat berteduh, seks, tidur, dan oksigen. Hal ini juga senada dengan ayat Alquran yang artinya “*Sesungguhnya kamu tidak akan kelaparan di dalamnya dan tidak akan telanjang. Dan*

sesungguhnya kamu tidak akan merasa dahaga dan tidak akan di timpa panas matahari di dalamnya” (QS. Taha: 118-119).

D. Urgensi Maqâshid Syarî’ah dalam Pembaruan Hukum Ekonomi Islam

Pada saat ini umat Islam dihadapkan kepada persoalan-persoalan ekonomi kontemporer, akibat dari perkembangan peradaban manusia dan kemajuan Iptek. Munculnya kegiatan ekonomi kontemporer dengan berbagai bentuk dan ragamnya yang begitu kompleks, menimbulkan pula permasalahan hukum di kalangan umat. Kompleksitas permasalahan perekonomian modern dewasa ini, menuntut pula adanya elastisitas, dan fleksibilitas dalam memberi solusi terhadap permasalahan yang dihadapi. Apalagi, realita yang telah memberikan gambaran yang jelas, yaitu *“Sesungguhnya nash itu telah berakhir, sedangkan peristiwa itu tidak pernah berakhir.”*⁷⁷ Timbulnya penemuan-penemuan baru akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, berakibat pula menggeser cara pandang dan membentuk pola alur berpikir yang membawa konsekuensi logis dan membentuk norma baru dalam kehidupan masyarakat.

Tidak semestinya kemajuan Iptek dan peradaban manusia itu dihadapkan secara konfrontatif dengan nas, tetap harus dicari pemecahannya secara ijtihadi. Dalam banyak hal, seperti aktivitas ekonomi, Islam memberikan skala normatifnya secara global. Sebagai contoh, dapat dikemukakan mengenai persoalan aktivitas jual beli dan jaminan utang-piutang.

⁷⁷ Abu Zahrah, *Tarîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah fî as-Siyâsah wa al-Aqâ'id wa Tarikh al-Mazâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1989), h. 6.

Dalam Alquran hanya disebutkan jual beli yang halal dengan tidak terperinci, umpamanya mana yang boleh *khiyar* dan mana yang tidak boleh, dan tidak disebutkan pula cara-cara menjamin utang-piutang dan hukum-hukum secara rinci. Hal-hal yang tidak diatur dalam kedua sumber utama hukum tersebut diperoleh ketentuannya dengan jalan ijtihad.

Khusus dalam bidang muamalah, selama dapat diketahui tujuan hukumnya (maqâshid syarî'ah), maka akan dapat dilakukan pengembangan hukum yang berkaitan dengan masalah yang dihadapi. Terhadap ayat-ayat hukum yang terbatas jumlahnya dalam bidang muamalah ini, akan muncul pula pemecahannya yang mampu menjawab permasalahan-permasalahan yang timbul kemudian dan tidak terbatas jumlahnya.

Pengetahuan tentang maqâshid syarî'ah, seperti ditegaskan oleh Abd al-Wahhab Khallaf, adalah hal yang sangat penting yang dapat dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Alquran dan Sunnah, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung oleh Alquran dan Sunnah secara kajian kebahasaan.⁷⁸

Metode *istinbat*, seperti *qiyas*⁷⁹, *istihsan*⁸⁰, dan *maslahah mursalah*⁸¹ adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas

⁷⁸ Satria Effendi, *Ushûl Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 237.

⁷⁹ Secara bahasa (Arab), *qiyas* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan yang lain. Adapun secara terminologi, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan para ulama ushûl fiqih, sekalipun redaksinya berbeda, tetapi mengandung pengertian yang sama. Lihat, Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 62.

maqâshid syarî'ah. *Qiyas*, misalnya, baru bisa dilaksanakan bilamana dapat ditemukan maqâshid syarî'ahnya yang merupakan alasan logis (*'illat*) dari suatu hukum. Sebagai contoh, tentang kasus diharamkannya minuman khamar (QS. al-Maidah: 90). Dari hasil penelitian ulama ditemukan bahwa maqâshid syarî'at dari diharamkannya khamar ialah karena sifat memabukkannya yang merusak akal pikiran. Dengan demikian, yang menjadi alasan logis (*'illat*) dari keharaman khamar adalah sifat memabukkannya, sedangkan khamar itu sendiri hanyalah sebagai salah satu contoh dari yang memabukkan.

Dari sini dapat dikembangkan dengan metode analogi (*qiyas*) bahwa setiap yang sifatnya memabukkan adalah juga haram. Dengan demikian, *'illat* hukum dalam suatu ayat atau hadis bila diketahui, maka terhadapnya dapat dilakukan *qiyas* (analogi). Artinya, *qiyas* hanya bisa dilakukan bilamana ada ayat atau hadis yang secara khusus dapat dijadikan tempat meng-*qiyas*-kannya yang dikenal dengan *al-maqis 'alaih* (tempat meng-*qiyas*-kan).

Jika tidak ada ayat atau hadis secara khusus yang akan dijadikan *al-maqis 'alaih*, tetapi termasuk ke dalam tujuan syariat secara umum seperti untuk memelihara sekurang-kurangnya salah satu dari kebutuhan di atas tadi, dalam hal ini dilakukan metode *maslahah mursalah*. Dalam kajian Ushûl fiqh, apa yang dianggap *maslahat* bila sejalan atau tidak bertentangan dengan petunjuk-petunjuk

⁸⁰ Secara etimologi, *ihṭisān* berarti “menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu”. Adapun secara terminologi terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama Ushûl Fiqh. Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh...*, h. 102.

⁸¹ Secara etimologi, *mashlahah* sama dengan manfaat, baik Dâri segi lafal maupun makna. *Mashlahah* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Secara terminology, terdapat beberapa definisi yang dikemukakan ulama Ushûl Fiqh, tetapi seluruh definisi tersebut mengandung esensi yang sama. Imâm Al-Ghazâli misalnya, mengemukakan bahwa pada prinsipnya *mashlahah* adalah “menggambil manfaat dan menolak kemudhâratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan syara.” Nasrun Haroen, *Ushûl Fiqh...*, h. 113.

umum syariat, dapat diakui sebagai landasan hukum yang dikenal dengan *maslahat mursalah*.

Jika yang akan diketahui hukumnya, itu telah ditetapkan hukumnya dalam *nash* atau melalui *qiyas*, kemudian karena dalam satu kondisi bila ketentuan itu diterapkan akan berbenturan dengan ketentuan atau kepentingan lain yang lebih umum dan lebih layak menurut *syara'* untuk dipertahankan, maka ketentuan itu dapat ditinggalkan, khusus dalam kondisi tersebut. Ijtihad seperti ini dikenal dengan *istihsan*. Metode penetapan hukum melalui maqâshid syarî'ah dalam praktik-praktik *istinbat* tersebut, yaitu praktik *qiyas*, *istihsan*, dan *istislah* (*maslahah mursalah*), dan lainnya seperti *istishab*,⁸² *sadd al-zari'ah*, dan *'urf* (adat kebiasaan), disamping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui maqâshid syarî'ah, juga oleh sebagian besar ulama *ushûl fiqh* disebut sebagai dalil-dalil pendukung, seperti telah diuraikan secara singkat pada pembahasan dalil-dalil hukum di atas.

Diskursus maqâshid syarî'ah sebelum as-Shâtibi banyak berkuat pada persoalan *'illah* hukum dan *maslahah* sebagai landasan perumusan hukum. Karena waktu itu para ulama *ushûl* banyak yang merangkap sebagai teolog atau ulama kalam, maka banyak wacana di bidang *ushûl fikh* juga dieksplorasi oleh para teolog termasuk diskursus maqâshid syarî'ah. Salah satu hasilnya adalah diskursus mengenai hukum kausalitas yang sebenarnya ada perbedaan paradigma yang tidak

⁸² Secara bahasa Arab berarti, pengakuan adanya penghubungan. Sedangkan menurut para ahli ilmu *Ushûl Fiqh* adalah: menetapkan hukum atas sesuatu berdasarkan keadaan sebelumnya, sehingga ada dalil yang menunjukkan atas perubahan keadaan tersebut. Atau menetapkan hukum yang telah tetap pada masa yang lalu dan masih tetap pada keadaannya itu, sehingga ada dalil yang menunjukkan atas perubahannya itu. Abdul Wahhab Khallaf, *Ushûl Fiqh...*, h. 127.

bisa dicampuradukkan antara kausalitas dalam kerangka filsafat hukum dan kausalitas dalam kerangka teologi.

Menurut as-Shâtibi, dalam merumuskan hukum, motif Allah adalah kemaslahatan manusia dan dari premis awal inilah perdebatan tentang hukum kausalitas dimulai. Namun, pengertian sebab, kausa atau motif dalam ilmu kalam tidak bisa disamakan dengan pengertian ‘*illah* dalam Ushûl fikih. Ada peralihan makna atau perubahan semantik ‘*illah* dari studi teologi menuju studi filsafat hukum.

Ash-Shâtibi berpendapat bahwa masalah sebagai motif syarî’ah diketahui melalui metode induktif, baik sebagai grand theme syarî’ah secara umum maupun sebagai penjelasan atas alasan-alasan sebuah hukum atau perintah secara rinci. As-Shâtibi memberikan contoh yang telah dijelaskan alasan-alasannya dalam Alquran. Misalnya, perintah wudlu yang motifnya adalah kesucian, perintah berpuasa yang motifnya adalah ketaqwaan dan kesalehan dan perintah berjihad yang motifnya adalah kemerdekaan.

Doktrin maqâshid syarî’ah merupakan suatu usaha penegakkan masalah sebagai unsur esensial dalam tujuan-tujuan hukum. Ash-Shâtibi memfalsifikasi studi maqâshid syarî’ah menjadi dua tingkatan, dari sudut maqâshid al-syari’ atau tujuan Allah sebagai pembuat hukum dan dari sudut pandang maqâshid al-mukallaf atau subjek hukum.

Kemaslahatan sebagai maqâshid al-syari’ mempunyai arti bahwa Allahlah yang memutuskan sebuah *kemaslahatan*. Meskipun demikian, as-Shâtibi menyadari bahwa kondisi ini tidak bersifat final. As-Shâtibi mengakui bahwa

kemaslahatan versi Allah ini masih bisa dipahami dan dibuka ruang-ruang diskursifnya. Maqâshid syari'ah versi Allah ini mencakup empat aspek pengertian, yaitu:

1. Kemaslahatan sebagai dasar tujuan syari'at. Aspek ini membicarakan tentang pengertian, tingkatan, karakteristik dan relatifitas atau keabsolutan masalah.
2. Syari'at sebagai sesuatu yang harus dipahami. Aspek ini mendiskusikan dimensi linguistik dalam persoalan taklif. Perintah yang merupakan bentuk taklif harus bisa dipahami oleh semua mukallaf baik pemahaman kata dan kalimatnya maupun pemahaman linguistik dan kulturalnya. Dalam aspek ini as-Shâtibi menggunakan dua istilah, al-dalalah al-ashliyyah atau pengertian esensial dan al-dalalah al-ummumiyyah atau common sense.
3. Syari'at semata-mata sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan. Aspek ini menganalisa pengertian taklif dalam kaitannya dengan kemampuan manusia, kesulitan yang dihadapi dan lain-lain.
4. Tujuan syari'at membawa mukallaf ke bawah naungan hukum. Aspek ini bermakna mewujudkan kepatuhan manusia di bawah hukum Allah. Manusia harus dibebaskan dari belenggu hawa nafsu.

Dari sudut *maqâshid al-mukallaf*, as-Shâtibi mengangkat pembahasan tentang kehendak dan perbuatan-perbuatan manusia. Dalam hal ini as-Shâtibi membahas beberapa konsep yang berkaitan dengan tujuan versi mukallaf yaitu tentang konsep *mashlahah*, *dalalah*, *taklif*, *ta'abbud* dan niat. Penelitian ini hanya akan membahas konsep masalahnya saja.

Maqâshid syari'ah menduduki posisi yang sangat penting dalam merumuskan ekonomi syariah. Maqâshid syari'ah tidak saja diperlukan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan ekonomi makro (*moneter, fiscal; public finance*), tetapi juga untuk menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah serta teori-teori ekonomi mikro lainnya. Maqâshid syari'ah juga sangat diperlukan dalam membuat regulasi perbankan dan lembaga keuangan syariah. Tanpa maqâshid syari'ah, maka semua regulasi, fatwa, produk keuangan dan

perbankan, kebijakan fiscal dan moneter, akan kehilangan substansi syariahnya. Tanpa maqâshid syarî'ah, fikih muamalah yang dikembangkan dan regulasi perbankan dan keuangan yang hendak dirumuskan akan kaku dan statis, akibatnya lembaga perbankan dan keuangan syariah akan sulit dan lambat berkembang.

Para ulama ushûl fiqh sepakat bahwa pengetahuan maqâshid syarî'ah menjadi syarat utama dalam berijtihad untuk menjawab berbagai problematika kehidupan yang terus berkembang. Upaya ijtihad terhadap kompleksitas ekonomi dan keuangan syariah masa kini, memerlukan analisis berdimensi filosofis yang terkandung dalam konsep maqâshid syarî'ah. Pemahaman maqâshid syarî'ah ini bertitik tolak dari pemahaman (penguasaan) berbagai disiplin ilmu, seperti falsafah tasyri', tarikh tasyri' fil muamalah, ulumul quran at-tafsir, ulumul hadits dan mushtalah al-hadits, qawaid fiqh, kaedah Ushûl fiqh dan kaedah bahasa Arab. Pengetahuan tentang maqâshid al-syariah ini menjadi syarat yang sangat penting dalam melakukan ijtihad ekonomi syariah kontemporer.

Maqâshid syarî'ah adalah jantung dalam ilmu Ushûl fiqh, karena itu maqâshid syarî'ah menduduki posisi yang sangat penting dalam merumuskan ekonomi syariah. Maqâshid syarî'ah tidak saja diperlukan untuk merumuskan kebijakan-kebijakan ekonomi makro (moneter, fiscal; public finance), tetapi juga untuk menciptakan produk-produk perbankan dan keuangan syariah serta teori-teori ekonomi mikro lainnya. Maqâshid syarî'ah juga sangat diperlukan dalam membuat regulasi perbankan dan lembaga keuangan syariah.

Tanpa maqâshid syarî'ah, maka semua regulasi, fatwa, produk keuangan dan perbankan, kebijakan fiscal dan moneter, akan kehilangan substansi

syariahnya. Tanpa maqâshid syarî'ah, fikih muamalah yang dikembangkan dan regulasi perbankan dan keuangan yang hendak dirumuskan akan kaku dan statis, akibatnya lembaga perbankan dan keuangan syariah akan sulit dan lambat berkembang. Tanpa pemahaman Ushûl fiqh dan maqâshid syarî'ah, maka pengawas dari regulator gampang menyalahkan yang benar ketika mengaudit bank-bank syariah. Tanpa maqâshid syarî'ah, maka regulator (pengawas) akan gampang menolak produk inovatif yang sudah sesuai syariah. Tanpa pemahaman maqâshid syarî'ah maka regulasi dan ketentuan tentang PSAK syariah akan rancu, kaku dan mengalami kesalahan fatal. Jiwa maqâshid syarî'ah akan mewujudkan fikih muamalah yang elastis, fleksibel, lincah dan senantiasa bisa sesuai dengan perkembangan zaman (*shalihun li kulli zaman wa makan*). Penerapan maqâshid syarî'ah akan membuat bank syariah dan LKS semakin cepat berkembang dan kreatif menciptakan produk-produk baru, sehingga tidak kalah dengan produk bank-bank konvensional.

Berdasarkan paparan di atas, maka para pejabat Bank Indonesia yang mengawasi dan mengaudit bank syariah, dan pejabat OJK yang mengawasi/meregulasi LKS, wajib sekali (mutlak, tidak bisa ditawar), harus memiliki kompetensi yang memadai (memenuhi standar), sebaiknya disertifikasi dalam bidang Ushûl fiqh, dan kalau diperlukan mengikuti training dan workshop Ushûl fiqh tentang perbankan dan keuangan syariah.

Demikian pula halnya bagi auditor eksternal dan internal perbankan dan lembaga keuangan syariah terlebih bagi para perumus PSAK, hukumnya semakin wajib. Selama ini belum ada seorang pun auditor dan pengurus IAI yang

mengikuti training Ushûl fiqh certified, sehingga kompetensi mereka dalam bidang syariah sebenarnya belum terstandarisasi. Realita ini sangat berbahaya jika dibiarkan terus menerus. Sejalan dengan pertumbuhan perbankan dan keuangan syariah yang semakin cepat, kekurangan ini harus diperbaiki secara bertahap. Apalagi para pengawas bank syariah di daerah dari Bank Indonesia di seluruh daerah Indonesia, hukumnya wajib memiliki kompetensi ilmu syariah yang terstandar, yaitu ilmu Ushûl fiqh perbankan, yang selama ini terabaikan oleh lembaga otoritas tersebut. Akibat mengabaikan pilar penting ini, maka banyak sekali (tidak terhitung banyaknya), keluhan dan pengaduan praktisi perbankan syariah tentang kejumudan (kekakuan) yang dilakukan oleh oknum-oknum tertentu pengawas bank dari lembaga regulator pemerintah tersebut, terutama pengawas di daerah di seluruh wilayah Indonesia.

E. Hubungan antara Maqâshid Syari'ah dengan Ekonomi Islam

1. Maqâshid Syari'ah sebagai Ushûl-nya Ushûl Ekonomi Islam

Seperti yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa tujuan diturunkannya syari'ah adalah untuk mencapai kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan pada dua dimensi waktu yang berbeda, dunia dan akhirat. Hal ini berarti bahwa semua aspek dalam ajaran Islam, harus mengarah pada tercapainya tujuan tersebut, tidak terkecuali aspek ekonomi. Oleh karenanya Ekonomi Islam harus mampu menjadi *pan-acea* dan solusi terhadap akutnya problem ekonomi kekinian. Konsekuensi logisnya adalah, bahwa untuk menyusun sebuah bangunan Ekonomi Islam maka tidak bisa dilepaskan dari

teori maqâshid seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Bahkan Muhammad Thahir ibn ‘Ashur pernah mengatakan bahwa “*melupakan pentingnya sisi maqâshid dalam syariah islam adalah faktor utama penyebab terjadinya stagnasi pada fiqh.*”⁸³ Menghidupkan kembali ekonomi Islam yang telah sekian lama terkubur dan nyaris menjadi sebuah fosil, merupakan lahan *ijtihadi*. Ini artinya bahwa dituntut kerja keras (ijtihad) dari para ekonom muslim untuk mencari nilai-nilai yang terkandung dalam Alquran dan Sunnah yang terkait dengan ekonomi. Untuk selanjutnya nilai-nilai ideal tersebut diderivasikan menjadi teori-teori ekonomi yang kemudian dapat dijadikan rumusan/kaidah di dataran praksis. Dalam hal ini Syed Nawab Haider Naqvi menyatakan bahwa kaidah perilaku ekonomi dalam ekonomi Islam tidak dapat dipisahkan dari nilai etik. Selanjutnya ia mengelaborasi lebih jauh peran etika dalam banyak hal, diantaranya etika dan perilaku rasional; etika pada perilaku konsumen; penolakan atas teori *Optimum Pareto* karena menafikan nilai etik; etika dalam keadilan distributif; dan etika yang dikaitkan dengan peran pemerintah.⁸⁴ Variabel etika, yang dikaitkan dengan masalah sebagai *keyword*-nya, tampaknya memang sangat urgen dalam proses ijtihad di wilayah Ekonomi Islam. Sebagaimana yang dinyatakan Said Aqiel Siradj, bahwa dalam mengembangkan metode yang menekankan wawasan etis dengan harapan bisa memenuhi maksud di atas, masalah sebagai salah satu metode *ushûl al-fiqh* selama ini dengan rekonstruksi, perlu dinaikkan derajat dan posisinya menjadi

⁸³ Ahmad ar-Raysuni, *Nazhâriyat al-Maqâshid ...*, h. 10.

⁸⁴ Ulasan selengkapnya tentang hal ini lihat Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics and Society*, (London & New York: Kegan Paul International, 1994), h. 5.

metode sentral *ushûl al-fiqh (al-Manhâj al-Asasiyyah li Ushûl al-Fiqh)*. Selain itu fiqh yang lepas dari varibel etika akan menjadi rigid, kaku dan legal-formal.⁸⁵ Selain itu, tawaran tentang *Fiqh Maqâshid* nampaknya menjadi salah stimulan yang layak dikembangkan oleh para ekonom muslim untuk mengembangkan Ekonomi Islam. Namun perlu ditegaskan terlebih dahulu bahwa apa yang kami maksud dengan 'Fiqh' di sini lebih mengarah pada arti 'pemahaman', yaitu pemahaman terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam aturan syar'i. *Fiqh al-Maqâshid syari'ah*, yaitu sebuah fikih yang dibangun atas dasar tujuan ditetapkannya sebuah hukum. Pada teknisnya, metode ini ditujukan bagaimana memahami nash-nash syar'i yang *juz'i* dalam konteks maqâshid syari'ah dan mengikatkan sebuah hukum dengan tujuan utama ditetapkannya hukum tersebut, yaitu melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia, baik dunia maupun akhirat.⁸⁶ *Fiqh maqâshid* akan mengakhiri babakan sejarah yang selama ini menghadirkan *fiqh* dalam wajahnya yang kaku, *out-of date*, sakral, nyaris *untouchable* dan tidak mempunyai daya sentuh yang maksimal di lapangan. Yusuf al-Qardhawi melihat kenyataan mandulnya fiqh ini ditandai dengan sistematisasi fiqh yang dimulai dengan pembahasan mengenai ibadah. Menurutnya, karakteristik fiqh yang seperti ini telah memandulkan cara pandang fiqh terhadap masalah sosial, politik, dan ekonomi.⁸⁷ Ekonomi Islam yang dalam banyak hal adalah "reinkarnasi" dari

⁸⁵ Said Aqiel Siradj, *Fiqh Berwawasan Etika*, dalam www.repulika.co.id, diakses 13 November 2014.

⁸⁶ Yûsuf Qardhawi, *as-Siyasah asy-Syar'iyyah fi Dhau'i Nushuh asy-Syari'ah wa Maqâshid ihâ* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 228.

⁸⁷ Sebagaimana yang dikutip oleh Zuhairi Misrawi (ed.), *Dâri Syari'at Menuju Maqâshid Syari'at*, (Jakarta: KIKJ & Ford Foundation, 2003), h. 56. Sebagaimana yang diketahui, Yûsuf al-

fiqh mu'amalat⁸⁸ sudah semestinya mengembalikan kelenturan dan elastisitas fiqh dengan menjadikan maqâshid syari'ah sebagai *the ultimate goal* dalam proses tersebut. Mengutip pendapat Masdar F. Mas'udi, bahwa dalam masalah mu'amalat, irama teks tidak lagi dominan, tetapi yang dominan adalah irama maslahat. Pendapat (*al-qawl*) yang unggul bukan hanya memiliki dasar teks tapi juga bisa menjamin kemaslahatan dan menghindar dari kerusakan (*al-mafsadah*). Oleh karenanya menggunakan kaca mata *Fiqh Maqâshid* untuk mengoperasionalisasikan nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan ke dalam Ekonomi Islam menjadi sebuah keniscayaan. Mengapa ketika mendengar kata "*fiqh mu'amalat*" maka kesan yang muncul adalah sesuatu yang usang, kuno dan *out-of date*, adalah karena selama ini ia lebih dipahami sebagai sebuah hukum (atau bahkan *pure fiqh*) yang identik dengan stigma-stigma tersebut di atas. Selain itu, pendidikan dan pengajaran di sekolah-sekolah (atau bahkan mungkin di level S1 sekalipun) tentang *fiqh mu'amalat* tidak lebih dari sekedar aturan normatif, yang "tidak perlu diamalkan"; lain halnya dengan fiqh ibadah yang harus diamalkan. Materi dalam pengajaran fiqh mu'amalat selama ini hanya sebagai materi di atas kertas, tidak ada kontrol, termasuk kontrol sosial yang dituntut untuk diaplikasikan.⁸⁹ Para ekonom muslim saat melakukan berbagai kajian dan analisis terhadap ekonomi Islam, sebagai salah satu komponen dalam

Qardhawi menulis dua buah buku yang berupaya membedah pembaruan *Fiqh*. Sistematika *Fiqh* tidak dimulai dari peribadatan, akan tetapi dimulai dari permasalahan yang muncul di masyarakat. Dua kitab tersebut adalah *Fiqh al-Awlawiyat* dan *Min Fiqh al-Muyassar li al-Muslim al-Mu'ashir*.

⁸⁸ Untuk diskusi lebih lanjut bahwa Ekonomi Islam adalah *Fiqh mu'amalat*, dapat dibaca di A. Qodri Azizy, *Membangun Fondasi Ekonomi Umat: Meneropong Prospek Berkembangnya Ekonomi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 175-199.

⁸⁹ A. Qodri Azizy, *Membangun Fondasi.....*, h. 178.

lingkaran *Islamic studies*, sudah sewajarnya jika melakukan tafsir ulang terhadap nalar syari'ah yang selama ini berkembang. Dengan menggunakan "packing" yang agak menggelitik, apa yang ditawarkan oleh Yudian Wahyudi untuk mensinergiskan antara apa yang ada di Harvard dan apa yang ada dibalik nama besar UIN Sunan Kalijaga dalam bingkai maqâshid syari'ah, pada proses mengembangkan Ekonomi Islam juga layak untuk diapresiasi. Harvard merupakan salah satu *icon* pesatnya perkembangan *Islamic studies* di luar kawasan Timur Tengah; sementara Sunan Kalijaga adalah simbol keberhasilan dakwah/Islamisasi yang mampu mensinergikan antara apa yang tercantum dalam dataran normatif dengan realitas yang terjadi di masyarakat.⁹⁰ *Dus*, ekonomi Islam semestinya dibangun tanpa menafikan realitas yang ada namun tetap dalam bingkai maqâshid syari'ah. Ini karena maqâshid syari'ah sendiri berupaya untuk mengekspresikan penekanan terhadap hubungan antara kandungan kehendak (hukum) Tuhan dengan aspirasi yang manusiawi.⁹¹ Sampai di sini dapat ditarik sebuah benang merah bahwa teori *maqâshid* menempati posisi yang sangat sentral dan vital dalam merumuskan metodologi pengembangan ekonomi Islam. Bahkan Shâtibi sendiri menyatakan bahwa maqâshid syari'ah merupakan *Ushûlnya-Ushûl*.⁹² Ini berarti bahwa menyusun

⁹⁰ Untuk diskusi lebih lanjut baca Yudian Wahyudi, *Maqâshid Syari'ah dalam Pergumulan Politik; Berfilsafat Hukum Islam Dâri Harvard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea, 2007).

⁹¹ Wael B. Hallaq, "The Primacy of The Qur'an in Shâtibi Legal Theory", dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (eds.), *Islâmic Studies Presented to Charles J. Martin* (Leiden: EJ. Brill, 1991), h. 89.

⁹² Imâm Shâtibi, *al-Muwâfaqât....*, juz. II, h. 32. Lebih lanjut ia juga menjelaskan bahwa karena posisinya sebagai *ushûlnya ushûl*, maka *Maqâshid syari'ah* harus berdasar pada dalil-dalil yang *qath'iy* atau definitif, bukan yang *zhonny*. Oleh karenanya, menurut Shâtibi, dalil naqli yang digunakan sebagai dasar adalah yang mutawatir, sanadnya tersambung dan *matan*-nya tidak

Ushûl fiqh sebagai sebagai sebuah metodologi, tidak dapat lepas dari maqâshid syarî'ah. Hal ini karena teori maqâshid dapat mengantarkan para mujtahid untuk menentukan standar kemaslahatan yang sesuai dengan syarî'ah/hukum.⁹³ Bahkan terlebih lagi, menurut at-Tufi, hanya dalam wilayah mu'amalat sajalah rasionalisasi kemaslahatan ini dapat diterapkan.⁹⁴

Menurut Asafri Jaya Bakri bahwa aspek pertama sebagai aspek inti, karena aspek pertama berkaitan dengan hakikat pemberlakuan syari'at oleh Tuhan yaitu kemaslahatan dunia dan akhirat. Hakikat atau tujuan awal pemberlakuan syari'at adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.⁹⁵ Sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazâli bahwa kemaslahatan itu dapat diwujudkan apabila lima unsur tujuan syarak dapat diwujudkan dan dipelihara yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁹⁶ Dalam usaha untuk mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok tersebut, maka as-Shâtibi membagi kepada tiga tingkat maqâshid atau tujuan syarî'ah, yaitu:⁹⁷

- a. *Maqâshid ad-Dharûriyat*, dimaksudkan untuk memelihara lima unsur pokok dalam kehidupan manusia. *Al-Dharûriya* (tujuan-tujuan primer) ini

mengandung kecacatan. Selain itu ia juga menolak intervensi nalar/rasio dalam wilayah ini, karena jika digunakan maka nalar/rasio akan dengan mudahnya “menghakimi” agama.

⁹³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islâmic Legal Philosophy* (Islamabad: Islâmic Research Institute, 1977), h. 223-224.

⁹⁴ YUSDANI, *at-Tufi dan Teorinya tentang Maslahat*, dalam www.yusdani.com, diakses 13 November 2014. Kami harapkan tidak muncul pemahaman bahwa dalam wilayah 'ibadah tidak ada masalah di sana, hanya saja nalar manusia tidak bisa menemukan secara pasti masalah apa yang ada dibalik penetapan sebuah ibadah. Masalah apa yang bisa Anda prediksi Dâri ditetapkannya putaran *thawaf* harus 7 kali?

⁹⁵ Asafri Jaya Bakri, *Maqâshid Syari'ah Menurut ash-Shâtibi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 71..

⁹⁶ Abdul Aziz Dahlan dan dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van hove, 1996), h. 1144.

⁹⁷ Asafri Jaya Bakri, *Maqâshid Syari'ah Menurut ash-Shâtibi...*, h. 72.

didefinisikan oleh Yudian Wahyudi⁹⁸ sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat akan menghancurkan kehidupan secara total yang menurut versi yang paling populer adalah melindungi agama, jiwa, akal, harta dan keturunan. Misalnya, untuk menyelamatkan jiwa, Islam mewajibkan umat manusia untuk makan tetapi secara tidak berlebihan. Untuk menyelamatkan harta, Islam mensyari'atkan misalnya hukum-hukum muamalah sekaligus melarang langkah-langkah yang merusaknya seperti pencurian dan perampokan.

- b. *Maqâshid al-Hâjiyat*, dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi. *Al-Hâjiyat* (tujuan-tujuan sekunder) ini didefinisikan oleh Yudian Wahyudi⁹⁹ sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk kedalam katagori *dharûriyat*, sebaliknya menyingkirkan faktor-faktor yang mempersulit usaha perwujudan *dharûriyat*. Karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran sekunder ini dibutuhkan tapi bukan niscaya. Artinya, jika hal-hal *hajiyyat* tidak ada maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi akan terjadi berbagai kekurang sempurnaan, bahkan kesulitan. Misalnya, untuk menyelamatkan jiwa sebagai tujuan sekunder melalui makan dibutuhkan peralatan makan seperti kompor. Memang tanpa kompor manusia tidak akan mati karena ia

⁹⁸ Yudian Wahyudi, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), h. 45.

⁹⁹ Yudian Wahyudi, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika...*, h. 45-46.

masih bisa menyantap makanan yang tidak di masak, tetapi kehadiran kompor dapat melengkapi jenis menu yang dapat dihidangkan. Terjadi berbagai kemudahan dengan hadirnya kompor. Untuk melindungi harta sebagai tujuan primer maka dibutuhkan peralatan seperti senjata api, memang orang dapat saja melindungi hartanya dengan golok, pisau atau sumpit, tetapi senjata api lebih membantu.

- c. *Maqâshid al-Tahsiniyat*, dimaksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk penyempurnaan pemeliharaan lima unsur pokok. Al-Tahsiniyat (tujuan-tujuan tertier) ini didefinisikan oleh Yudian Wahyudi¹⁰⁰ sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi akan bersifat akan memperindah poses perwujudan kepentingan *dharûriyat* dan *hâjiyat*. Sebaliknya, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika. Di sini pilihan pribadi sangat dihormati -jadi bersifat relatif dan lokal- sejauh tidak bertentangan dengan ketentuan nash. Misalnya, kompor yang dibutuhkan dalam dalam rangka mewujudkan tujuan primer yakni menyelamatkan jiwa melalui makan itu bersumbu delapan belas, kompor gas, kompor listrik atau kompor sinar surya diserahkan kepada rasa estetika dan kemampuan lokal. Senjata api yang dibutuhkan dalam rangka merealisasikan tujuan primer yakni melindungi harta melalui senjata api, itu berlaras panjang atau pendek, buatan Indonesia

¹⁰⁰ Yudian Wahyudi, *Ushûl Fiqh Versus Hermeneutika...*, h. 47.

atau Amerika, berwarna hitam atau putih, dan seterusnya, diserahkan kepada pilihan dan kemampuan lokal.

2. Ijtihad dalam Ekonomi Islam

Ijtihad umumnya dikaitkan dalam wilayah hukum, yaitu proses untuk menemukan hukum suatu masalah tertentu dari dalil-dalil yang ada. Namun demikian, tentulah ijtihad bukan “hak milik” wilayah hukum semata, karena ekonomi Islam pun (apalagi jika ia diidentikkan dengan fiqh mu’amalat) juga mempunyai “hak” untuk dikembangkan melalui proses ijtihad. Bahkan tidak ada kata final untuk proses ijtihad, karena ekonomi Islam harus elastis sesuai dengan dinamika perputaran roda peradaban yang tak mengenal kata berhenti. Terkait dengan posisi teori *maqâshid* sebagai pokok pangkal dari proses berijtihad, Shātibi mengintrodusir dua langkah dalam proses ijtihad, yaitu *ijtihad istinbathi* dan *ijtihad tathbiqi*. Pembagian yang dilakukan oleh Shātibi ini dapat mempermudah untuk memahami mekanisme ijtihad. Dalam *ijtihad istinbathi*, seorang ekonom muslim memfokuskan perhatiannya pada upaya penggalian ide yang dikandung dalam teks (Alquran dan Sunnah) yang masih abstrak. Setelah memperoleh ide-ide tersebut maka kemudian menerapkan ide-ide abstrak tadi pada permasalahan-permasalahan yang terjadi di lapangan; inilah yang disebut dengan *ijtihad tathbiqi* atau “ijtihad penerapan”. Jadi obyek *ijtihad istinbathi* adalah teks, sedangkan obyek kajian *tathbiqi* adalah manusia dengan dinamika perubahan dan perkembangan yang dialaminya. Sehingga masuk akal jika kemudian Shātibi menyebut *ijtihad*

tathbiqi sebagai ijtihad yang tidak akan berhenti sampai akhir zaman.¹⁰¹ Pembicaraan epistemologi ekonomi Islam mensyaratkan digunakannya metode deduksi dan induksi. *Ijtihad tathbiqi* yang banyak menggunakan induksi akan menghasilkan kesimpulan yang lebih operasional, sebab ia didasarkan pada kenyataan empiris. Selanjutnya, dari keseluruhan proses ini—yaitu kombinasi dari elaborasi kebenaran wahyu Allah dan as-Sunnah dengan pemikiran dan penemuan manusia yang dihasilkan dalam ijtihad—akan menghasilkan hukum dalam berbagai bidang kehidupan.¹⁰² Terkait dengan hal tersebut, maka *al-kulliyah al-khamsah* sebagaimana yang diintrodusir oleh Shātibī bukanlah sesuatu yang ‘eksklusif’ harga mati yang tidak bisa dikembangkan lebih banyak lagi. Jika para ahli fiqh klasik telah merumuskan pada masa mereka kebutuhan-kebutuhan primer mereka yang dikenal dalam *al-kulliyah al-khamsah*, maka kebutuhan manusia tidak cukup hanya lima kebutuhan primer tersebut. Umat Isla, harus mampu menggali dan meletakkan kebutuhan-kebutuhan primer kekinian sebagai maqāshid syarī’ah, seperti hak kebebasan berpendapat, berpolitik, pemilu dan suksesi, hak mendapat pekerjaan, sandang, pangan dan papan, hak mendapat pendidikan, hak pengobatan dan sebagainya.¹⁰³ Sebagaimana M. Fahim Khan juga menyatakan bahwa:

“Following the lines of Shatibi, the Islamic jurists and economists in the contemporary world are required to work together to determine in detail the determinans of human life. For example, freedom may be the sixth

¹⁰¹ Sebagaimana yang dikutip oleh Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāshid*, h. 127-128.

¹⁰² Agustianto Mingka, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam www.pelita.or.id, diakses tanggal 29 Oktober 2014

¹⁰³ Muhammad Abid al-Jabiri sebagaimana yang dikutip Muhammad Guntur Romli, *Menggagas Fiqh Maqāshid* dalam www.islamlib.com, diakses 29 Oktober 2014.

element which may be required to be promoted along with the promotion of the five elements described by Shatibi.”¹⁰⁴

Selanjutnya ia juga menyatakan:

*“It may be mentioned that the list of basic elements given by Shatibi may be not an exhaustive list. For example, one element that seems to be missing from the list is freedom. Islam has given great importance to freedom at the individual level as well as at the society level... Freedom from the dominance of non-muslim rule is extremely important.”*¹⁰⁵

Ibnu ‘Ashur juga menyatakan bahwa meskipun *al-kuliyyah al-khamsah* memang sangat penting, namun secara substansial sudah tidak memadai untuk mengawal perkembangan dinamika ijtihad kontemporer. Untuk itu, ‘Ashur menawarkan paradigma baru bahwa poros syariat sejatinya terletak pada nilai-nilai universal seperti fitrah, kebebasan (*huriyyah*), toleran (*samahah*), egalitarianisme, dan hak asasi manusia.¹⁰⁶ Seperti yang telah disinggung sebelumnya, bahwa kata kunci dari maqâshid syari’ah adalah masalah. Tawaran yang sangat menghentak dan “kontradiktif” dengan arus *main-stream* adalah apa yang digagas oleh at-Tufi mengenai teori masalah. At-Tufi membangun pemikirannya tentang masalah tersebut berdasarkan atas empat prinsip, yaitu:¹⁰⁷

- a. Akal mempunyai kebebasan menentukan masalah dan kemafsadatan, khususnya dalam lapangan mu’amalah dan adat. Untuk menentukan suatu masalah atau kemafsadatan dalam wilayah mu’amalat cukup dengan akal.

¹⁰⁴ M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, “Shatibi’s Objectives of Shari’ah and Some Implications for Consumer Theory,” dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazâli (eds.), *Reading in Islâmic Economic Thought*, (Malaysia: Longman Malaysia, 1992), h. 194.

¹⁰⁵ M. Fahim Khan dan Nur Muhammad Ghifari, “Shatibi’s Objectives of Shari’ah and Some Implications for Consumer Theory,” dalam Abul Hasan M. Sadeq dan Aidit Ghazâli (eds.), *Reading in Islâmic Economic Thought*, ... h. 195

¹⁰⁶ Selengkapnya lihat dalam Muhammad Thahir bin ‘Asyur, *Maqâshid ...*, h. 233-312.

¹⁰⁷ Untuk bahasan lebih terperinci lihat dalam Mustafa Zaid, *Al-Maslahah fî at-Tasyrî’ al-Islâmi wa Najmuddîn at-Tufî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1954), h. 127-132 dan Husein Hamid Hasan, *Nazhâriah al-Maslahah fî al-Fiqh al-Islâmi*, (Kairo: Dâr an-Nahdah al-Arabiyah, 1971), h. 529.

- b. Sebagai kelanjutan dari poin pertama tersebut, at-Tufi berpendapat bahwa maslahat merupakan dalil syar'i mandiri yang kehujujahannya tidak tergantung pada konfirmasi nas, tetapi hanya tergantung pada akal semata. Dengan demikian, maslahat merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum.
- c. Maslahat hanya berlaku dalam lapangan mu'amalah dan adat kebiasaan, sedangkan dalam bidang ibadat (*mahdah*) dan ukuran-ukuran yang ditetapkan syara', tidak termasuk objek maslahat, karena masalah-masalah tersebut merupakan hak Allah semata.
- d. Maslahat merupakan dalil syara' paling kuat. Oleh sebab itu, at-Tufi juga menyatakan apabila nas dan ijma' bertentangan dengan maslahat, didahulukan maslahat dengan cara pengkhususan (*takhsis*) dan perincian (*bayan*) nas tersebut.

Meskipun tergolong liberal untuk ukuran sezaman at-Tufi, maka idealita dari apa yang disampaikan oleh at-Tufi jika dikaitkan dengan Ekonomi Islam, adalah sudah semestinya Ekonomi Islam akan selalu hidup dan tidak berjalan tertatih di belakang perkembangan peradaban manusia. Ekonomi Islam akan bersifat elastis, lentur dan dinamis sehingga dapat menjawab setiap persoalan ekonomi umat. Namun demikian elastisitas ini tidak serta-merta diiringi dengan pola pikir yang liberal, yang dapat mencerabut Ekonomi Islam dari akar-akarnya. Sementara itu berbagai macam “versi” maqâshid syarî'ah yang ditawarkan oleh kalangan cendekiawan muslim, merupakan sebuah proses berkesinambungan untuk mencari dan menemukan kehendak Allah SWT. Meskipun sepintas terlihat ada perbedaan dan pertentangan antar mereka, namun upaya-upaya tersebut semestinya tidak dihadapkan secara diametris dan kontradiktif. Liberalitas at-Tufi tidak perlu dipertentangkan dengan kehati-hatian Shâtibi yang tetap berpegang pada dalil naqli sebagai *Ushûl*. Demikian halnya ekstensifikasi *al-kuliyah al-khamsah* sebagaimana yang diwacanakan Ibnu 'Ashur adalah langkah untuk melengkapi apa yang sudah ada, baik dari

sisi metodologis. Selanjutnya, pastilah akan muncul tokoh-tokoh lain dengan tawaran ide yang lebih menggigit yang mungkin saja akan menjadikan pemikiran tokoh sebelumnya terkesan “usang”. Pertanyaan kemudian yang mengedepan adalah, siapa dan kriteria bagaimanakah yang mempunyai hak untuk melakukan ijtihad dalam Ekonomi Islam, yang itu merupakan wilayah yang lebih luas dari pada *fiqh mu’amalat*? Apakah kriteria seorang mujtahid dalam Ekonomi Islam seketat mujtahid dalam Hukum Islam? Jika memang maqâshid syarî’ah itu adalah *Ushûlnya Ushûl*, apakah persyaratan bahwa seorang mujtahid dalam Ekonomi Islam itu harus menguasai Bahasa Arab-sebagaimana syarat yang diajukan Shâtibi untuk dapat menemukan maqâshid syarî’ah-berlaku pada setiap orang?

Islam tidak menolak pertimbangan bahwa untuk memproduksi barang/jasa harus mempertimbangkan *for whom to produce* sehingga akan menentukan *what to produce*. Dengan mengacu pada konsep masalah sebagai tujuan dari maqâshid syarî’ah, maka proses produksi akan terkait dengan beberapa faktor berikut:

- a. Karena produsen dalam Islam tidak hanya mengejar profitability namun juga menjadikan masalah sebagai barometernya, maka ia tidak akan memproduksi barang/jasa yang tidak searah dengan maqâshid syarî’ah, menyalahi *al-kulliyyah al-khamsah* dan tidak meningkatkan kemaslahatan baik dalam level individu dan sosial. Produsen dalam ekonomi konvensional bisa jadi akan membuka kasino maupun “pasar kembang ala Jogja” demi mengejar keuntungan. Namun tidak demikian

halnya dengan produsen dalam Ekonomi Islam, karena kasino bertentangan dengan *hifzhil-mâl* sedangkan praktik prostitusi tidak sejalan dengan *hifzhil-nasl*.

- b. Dalam banyak hal, jenis dan jumlah supply relatif pada demand. Jika diasumsikan bahwa semua demand di suatu pasar berdasar pada masalah yang berakar pada needs, maka supply dari produsen akan mengikuti demand tersebut. Pun andaikata masih ada demand yang tidak sesuai kemaslahatan, maka produsen dalam Ekonomi Islam semestinya tidak mensuplai permintaan tersebut hanya karena profit semata. Tentulah apa yang telah diuraikan pada sub-bab ini hanya sebagian kecil dari sekian implikasi maqâshid syarî'ah dalam perilaku ekonomi individu muslim. Selain itu, merupakan sebuah 'keharusan' bahwa yang uraian tentang implikasi di atas merupakan bentuk dari 'ijtihad individual' yang perlu dikomunikasikan dengan para mujtahid lainnya.

Ilmu ushûl fiqh sangat langka diajarkan pada Lembaga Keuangan Syariah, bahkan materi bahasannya tidak ditemukan sama sekali. Oleh karena itu para pakar ekonomi Islam dan SDM bank syariah termasuk regulator syariah sangat jarang memahami ilmu ushûl fiqh.

Ilmu ushûl fiqh yang bermuatan maqâshid syarî'ah akan memberikan pemikiran rasional dan filosofis tentang ketentuan ketentuan fiqh muamalah dan fatwa-fatwa, misalnya mengapa gharar itu dilarang, dan apa *illat* dari setiap larangan gharar? Mengapa *bay' kali bi kali* dilarang? apa *illatnya*?, Mengapa riba fadhal dilarang? apa *illatnya*? Kajian *illat* dan falsafah tasyri' tentang riba fadhal

ini akan menghasilkan argumentasi rasional mengapa penangguhan jual beli emas, perak, dollar, rupiah dilarang? tetapi mengapa *tahawwuth/hedging* untuk masalah dibolehkan?. Mengapa pertukaran dinar dengan rupiah harus cash, sedangkan jual beli emas batangan/perhiasan secara cicilan dibolehkan. Dalam kasus yang lain; Mengapa *talaqqi rukban* dilarang? apa illatnya?.

Terus yang penting lagi adalah, apa *illat* larangan transaksi dua akad dalam satu transaksi? Mengapa akad *two in one* itu dilarang dan mengapa hybrid kontrak dibolehkan? Bentuk akad *two in one* bagaimana yang dilarang. Jawabannya harus dijelaskan secara rasional dan filosofis dalam koridor ilmu Ushûl fiqh. Urgensi mengetahui *illat* ini menjadi keharusan, mengingat telah terjadi kesalahan fatal, yaitu mengeneralisasi secara salah bahwa setiap *two in one* (dua akad dalam 1 transaksi) dilarang, padahal hanya ada dua bentuk saja dari akad *two in one* yang dilarang. Ratusan bentuk lainnya dihalalkan. Kesalahan fatal ini karena kajian fikih muamalahnya tanpa didasari ilmu Ushûl fiqh tentang *illat* dan maqâshid syarî'ah serta kajian ilmu hadits yang mendalam.

Satu lagi yang cukup penting adalah tentang akad *ta'alluq*. Ada banyak pandangan yang mengeneralisasi semua *ta'alluq* itu dilarang, semua jual beli bersyarat itu dilarang, tanpa mengkaji dan memahami mengapa *ta'alluq* itu dilarang, apa illatnya, bentuk *ta'alluq* yang bagaimana yang dilarang dan bentuk *ta'alluq* bagaimana yang dibolehkan?. Mengapa jual beli bersyarat itu dilarang, apa illatnya? Semua pengetahuan ini sangat berguna menghasilkan pengetahuan-pengetahuan baru yaitu akan memberikan pemahaman apa dan bagaimana bentuk akad *ta'alluq* yang dilarang dan mana pula yang dibolehkan, begitu pula jual beli

bersyarat, mana jual beli yang dilarang dan mana pula yang dibolehkan. Semua analisisnya harus didasarkan pada kajian illat dalam metodologi ushûl fiqh.

Contoh lainnya yang juga menarik adalah akad sewa beli (*lease and purchase*), apakah akad ini bisa disebut sebagai *gharar*? Apa yg *gharar* dalam akad ini?. Ketidakjelasan akadnya sewa atau beli, atau dianggap tidak jelas pemindahahan kepemilikan? Di sinilah diperlukan kajian illat dan maqâshid syarî'ah, sebuah kajian falsafah syariah mengapa *gharar* itu dilarang, apakah illatnya terdapat pada akad sewa beli itu?

Secara praktis, sebenarnya akad sewa beli tidak *gharar*, karena akadnya sudah jelas sekali. Begitu sewa berakhir, maka secara otomatis dan demi hukum asset menjadi milik nasabah, tanpa perlu akad baru lagi, karena janji hibah yang diaktekan ada saat akad sudah terwujud secara otomatis setelah berakhirnya periode sewa. Kejelasan akad sewa beli ini, tidak akan memancing *dispute* atau rawan perselisihan, karena itu hukumnya boleh. Jual beli *gharar* yang illatnya sudah hilang, hukumnya boleh, sesuai dengan kaedah *al hukm yaduru ma'a al-illat wujudan wa 'adaman*.

Dalam kasus ini *gharar* itu dilarang karena akan sangat rawan menimbulkan perselisihan para pihak, sedangkan dalam akad sewa beli semuanya sudah jelas, sama jelasnya dengan kontrak jual beli. Karena akad yang jelas itu maka peluang perselisihan akibat akad hybrid sebenarnya tidak ada. Kalaupun peluang *dispute* ada, tapi porsinya sedikit sekali dan kecil sekali, bahkan disputenya bukan karena *ghararnya*, melainkan karena moral hazard di antara kedua pihak, misalnya dengan sengaja menunda pembayaran cicilan. Kecilnya

peluang perselisihan sewa sama saja dengan kecilnya peluang jual beli murabah cicilan, sebab setiap akad pasti selalu ada kemungkinan terjadinya perselisihan, tapi sekali lagi bukan karena ketidakjelasan akadnya, melainkan karena Moral Hazard terutama dari nasabah yang mencicil.

Bila digunakan logika yang jernih, kalau ada akad *lease and purchase* tanpa hunga, dengan ketentuan akad yang jelas, maka hukumnya boleh, karena tidak gharar. Dengan demikian tidak semua gharar yang dilarang. Hanya gharar yang besar saja yang dilarang, yaitu yang peluang mendatangkan perselisihan saja yg dilarang syariah, sedangkan gharar yang sedikit tidak dilarang. Oleh karena itulah ulama membagi gharar kepada 3 macam, gharar katsir, gharar mutawassith dan gharar qalil.

Kemahiran menemukan *illat, maslalah* dan maqasahid dari suatu akad dan transaksi sangat diperlukan, mengingat kasus-kasus baru terus bermunculan, seperti pembiayaan KPR syariah secara indent, MDC (*Margin During Construction*), *tawarruq munazzam, dsb.* Ilmu ushûl fiqh akan merekonstruksi *illat* dari larangan jual beli indent (KPR (Property Syariah)), bentuk pembiayaan KPR indent bagaimana yang dilarang? Mengapa dalam jual beli salam, uangnya harus cash? sehingga jual beli *kali bikali (al-bay' bi ajli badalain)* dilarang?, dan Bentuk *kali bi kali* bagaimana yang dilarang, dan mengapa dilarang? Apa perbedaan *illat* antara KPRS Indent (yang menggunakan akad MMQ) dengan jual beli *kali bi kali* yang dilarang Nabi Muhammad saw?. Atau dengan perkataan lain, apakah boleh cicilan pada *salam fil manafi'* untuk pembiayaan KPRS Indent dengan *musyarakah mutanaqishah* ? Kalau dilarang apa illatnya? Apakah illatnya

sudah berubah dan berbeda dengan illat *kali bi kali*?. Kalau illatnya sama maka KPRS indent dengan MMQ tentu tidak dibolehkan, tetapi jika illatnya berbeda, maka KPRS Indent dengan MMQ dibolehkan. Disinilah diperlukan kecerdasan dan kepiawaian dalam menemukan illat suatu kasus keuangan syariah.

Upaya menemukan *illat* sering kali membutuhkan pengetahuan disiplin ilmu lain yang terkait, misalnya ilmu ekonomi makro. Mungkin secara fiqh muamalah formal, suatu kasus dibolehkan, tetapi setelah mengkaji maslahat dan mudharatnya dari perspektif ilmu ekonomi makro, sesuatu kasus situ bisa dilarang. Karena itu jangan terjebak kepada kerangkeng fiqh muamalah, tapi temukanlah *illat*, temukan masalah dan mudharat dalam sinaran maqâshid syarî'ah.

Mungkin saja seseorang ahli dalam Ushûl fiqh, tapi tidak menggunakan pisau analisis ilmu ekonomi makro, sehingga tidak bisa menemukan *illat* dengan tepat di bidang ekonomi. Misalnya ada seorang pakar di luar negeri yang membolehkan transaksi bursa komodity berjangka karena mengqiyaskannya dengan *bay' salam*, secara formal memang kelihatannya mirip. Namun secara illat dan maqâshid, terdapat unsur derivatif ribawi di dalamnya, sehingga transaksi itu menjadi terlarang.

Contoh lain yang cukup sederhana antara lain tentang *illat* larangan riba, dikatakan illatnya *zhulm*. Kesalahan menemukan illat riba, akan menimbulkan kesalahan fatal berikutnya, misalnya menganggap suku bunga bank di Jepang yang berkisar 2-3 persen setahun adalah tidak riba dibanding margin murabahah di Indonesia yang mencapai 10-12 persen setahun. Di sini dibutuhkan teori-teori

ilmu ekonomi makro Islami, seperti teori inflasi, teori *bubble* dan krisis, hubungannya dengan produksi, employment, dan sebagainya.

Pakar ekonomi Islam dan hukum ekonomi Islam harus bisa menemukan illatnya secara tepat dan akurat. Pengetahuan tentang *illat* ini begitu urgen, karena dengan mengetahui illat, maka ketentuan fikih muamalah akan selalu bermuatan masalah dan maqâshid syari'ah sehingga syariah akan selalu aktual, segar dan relevan dengan perubahan-perubahan bisnis dan tuntutan-kemajuan-zaman.

Dalam ilmu Ushûl fiqh kajian tentang illat dibahas dalam sub bahasan *masâlikul illat*, yang dimulai dari *takhrîjul manath*, kemudian *tanqihul manath* dan terakhir *tahqiqul manath*. Selanjutnya dalam kajian illat dan masalah, seorang ahli Ushûl fiqh harus bisa menentukan *qiyas jaliy* dan *qiyas khafi* dalam banyak kasus ekonomi keuangan, tanpa pengetahuan tentang *qiyas jaliy* dan *qiyas khafiy*, maka akan mengakibatkan pandangan yang keliru dalam memahami suatu konsep fiqh muamalah, seperti menggenerasilasi semua *tawarruq* dilarang. Padahal harus dibedakan *tawarruq munazzam* pada umumnya dengan *tawarruq* yang nyata-nyata sektor riil, untuk pembiayaan pertanian dan UMKM, maka penyalurannya juga pasti menganalisa risiko dan kalkulasi bisnis pertanian itu. Dengan demikian, pakar keuangan syariah, akademisi dan praktisi harus bisa memahami konsep *istihsan* dengan baik, agar pemahaman keuangan syariahnya utuh dan komprehensif.

Pengetahuan pisau analisis *qiyas jaliy ke qiyas khafiy*, akan menolong seorang pakar untuk membedakan musyarakah mutanaqishah untuk KPRS indent dengan *Ijarah Maushufah fiz Zimmah* (IMFZ) dengan *bay kali bi kali* (*al-bay' bi*

ajli badalain) Kalau seorang ahli fiqh tidak bisa membedakannya, maka MMQ indent dianggap tidak sah, karena IMFZ sesungguhnya adalah salam, sedangkan *bay' salam* yang pembayarannya dilakukan di depan. Disinilah perlu analisis dan kajian komprehensif tentang perbedaan IMFZ dengan *bay kali bi kali*, Setidaknya terdapat 4 hal yang membedakan antara keduanya dan para ulama dunia membolehkannya asalkan akadnya tidak menggunakan redaksi salam. Di sisi lain, pembiayaan KPRS indent dengan IMFZ harus dikaji dan dianalisis dengan bantuan ilmu ekonomi makro, sebab mungkin saja secara teori hukum Islam lolos, namun dari aspek kajian yang lebih luas, (ilmu ekonomi makro), transaksi itu menimbulkan resiko kemudhratan, *spekulasi property*, gelembung-gelembung harga, dsb. Nah, kalau ada problem seperti itu, maka pembiayaan *property indent* dengan IMFZ pada MMQ, seharusnya dilarang.¹⁰⁸

F. Ijtihad Ulama dalam Ekonomi Syariah

Seiring dengan berkembangnya ekonomi syariah di dunia, tentunya diimbangi dengan produk-produk perbankan syariah yang ditawarkan kepada umat manusia, dengan banyaknya produk baru dalam perbankan syariah yang tentunya mengadopsi banyak sistem konvensional yang diislamisasi, membuat banyak umat bertanya akan hukumnya menggunakan produk perbankan tersebut. Disamping itu keinginan dari LKS untuk memastikan keabsahan produk yang akan atau sedang mereka pasarkan, sehingga LKS bisa memberikan kepastian

¹⁰⁸ Agustianto Mingka, *Epistemologi Ekonomi Islam*, dalam agustiantocenter.com, diakses tanggal 29 Oktober 2014

kepada nasabah yang terlanjur meragukan kehalalan dari transaksi yang mereka lakukan pada LKS bersangkutan.

Dalam menghadapi tuntutan kebutuhan masyarakat dan persaingan bisnis, lembaga perbankan dan keuangan syariah memerlukan produk-produk yang inovatif. Untuk penerapan produk yang inovatif dibutuhkan fatwa syariah dan regulasi yang mendukung. Sehubungan dengan itu peran Dewan Pengawas Syariah Nasional, Bank Indonesia dan Ikatan Akuntan Indonesia menjadi sangat penting. Personil yang duduk di lembaga tersebut haruslah memiliki wawasan yang luas dan mendalam tentang ilmu-ilmu syariah dan perbankan. Kesamaan pandangan antara ketiga lembaga tersebut sangat dibutuhkan.

Fatwa merupakan salah satu institusi dalam hukum Islam untuk memberikan jawaban dan solusi terhadap problem yang dihadapi umat. Bahkan umat Islam pada umumnya menjadikan fatwa sebagai rujukan di dalam bersikap dan bertingkah laku. Sebab posisi fatwa di kalangan masyarakat umum, laksana dalil di kalangan para mujtahid (*Al-Fatwa fî Haqq al-'Âmi ka al-'Adillah fî Haqq al-Mujtahid*). Artinya, kedudukan fatwa bagi orang kebanyakan, seperti dalil bagi mujtahid.

Di dunia ada AAOIFI, di Indonesia ada DSN-MUI, sebagai pemberi fatwa tentang ekonomi syariah, sehingga semua LKS harus tunduk terhadap atas fatwa DSN-MUI atas persoalan ekonomi syariah yang diajukan oleh LKS, maupun pihak lainnya yang merasa berkepentingan atas perkara tersebut. Ijtihad ulama Indonesia yang tergabung dalam MUI yang kemudian dikhususkan untuk

persoalan ekonomi syariah dengan DSN. DSN-MUI bertanggung jawab atas memberikan fatwa-fatwa yang berhubungan dengan ekonomi syariah.

Secara fungsional, fatwa memiliki fungsi *tabyin* dan *tawjih*. *Tabyin* artinya menjelaskan hukum yang merupakan regulasi praksis bagi lembaga keuangan, khususnya yang diminta praktisi ekonomi syariah ke DSN dan *taujih*, yakni memberikan *guidance* (*petunjuk*) serta pencerahan kepada masyarakat luas tentang norma ekonomi syari'ah.

Fatwa-fatwa ekonomi syari'ah haruslah valid dan akurat, agar seluruh produknya memiliki landasan yang kuat secara syari'ah. Untuk itulah Dewan Syari'ah Nasional (DSN) dilahirkan pada tahun 1999 sebagai bagian dari Majelis Ulama Indonesia.

DSN adalah lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mempunyai fungsi melaksanakan tugas-tugas MUI dalam menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan aktifitas lembaga keuangan syariah. Salah satu tugas pokok DSN adalah mengkaji, menggali dan merumuskan nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam (Syari'ah) dalam bentuk fatwa untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan transaksi di lembaga keuangan syari'ah. Melalui Dewan Pengawas Syari'ah melakukan pengawasan terhadap penerapan prinsip syari'ah dalam sistem dan manajemen lembaga keuangan syari'ah (LKS).

Perumusan fatwa fatwa ekonomi syariah tidak boleh hanya melihat buku-buku fikih muamalah kontemporer secara akademis, apalagi hanya terpaku pada buku-buku fikih klasik ratusan tahun silam, tetapi harus melihat realitas faktual kebutuhan industri keuangan dengan kacamata *maqâshid* (kemaslahatan) dan

relevansinya dengan konteks kekinian. Sebagai contoh dalam merumuskan fatwa hawalah harus melihat berbagai mazhab yang ada, dan melihat mana yang lebih aslah (lebih masalah dan relevan), Jadi formulasi fatwa tidak boleh mengutip formulasi fikih klasik secara bulat-bulat, tetapi terlebih dahulu menganalisis berbagai pendapat ulama dan memilih mana yang relevan dan lebih masalah. Hiwalah menurut fikih *mainstream*, adalah perpindahan hutang, padahal menurut kebutuhan industri sekarang adalah perpindahan piutang, seperti factoring, kartu kredit, pembiayaan L/C, cessi, pembiayaan take over, dsb.

Metode ijtihad yang digunakan dalam formulasi fatwa antara lain adalah ijtihad *intiqâ'iy* dan *ijtihad insyâ'iy*. Ijtihad pertama adalah olah pikir intelektual dengan cara mentarjih berbagai pendapat ulama mazhab. Selain tarjih dan takhyir, juga dimungkinkan melakukan talfiq, sepanjang bukan untuk mencari-cari kemudahan belaka, tetapi tujuannya adalah untuk kemaslahatan. Jadi talfiq untuk tujuan implementasi maqâshid dibenarkan dalam syariah. Dalam ijtihad *intiqâ'iy* dibutuhkan pengetahuan yang luas di bidang muqaranah mazahib (perbandingan mazhab) baik fiqh muamalah maupun perbandingan ushûl fiqh.

Sedangkan ijtihad *insyâ'iy* adalah sebuah ijtihad yang melahirkan pendapat baru yang belum pernah ada di masa ulama masa lampau. Dalam bidang ekonomi keuangan, ijtihad *insyâ'i* sangat banyak dipraktekkan, seperti, net revenue dalam sistem jual beli urbun dan sebagainya.

Kedua metode ijtihad *intiqâ-iy* dan *ijtihad insyâ'i* harus dilukan secara kolektif (berjamaah). Berijtihad secara berjamaah disebut dengan (*ijtihad jama'iy*). Saat ini tidak zamannya lagi berijtihad secara individu. Untuk

memecahkan dan menjawab persoalan ekonomi keuangan kontemporer, para ahli harus berijtihad secara jamaah (kolektif). Ijtihad berjamaah (jama'iy) dilakukan oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu. Dalam kondisi sekarang bentuk ijtihad ini semakin dibutuhkan, mengingat terpisahnya disiplin keilmuan para ahli. Ada ulama ahli syariah di satu pihak dan di pihak lain ada ahli/praktisi ekonomi yang bukan ahli syariah. Di zaman yang serba dharurat ini, disparitas keilmuan masih ditolerir kedua bidang keilmuan tersebut disatukan dalam ijtihad jama'iy. Di masa depan, disparitas keilmuan tersebut semakin mengecil dan akan dihilangkan secara bertahap dengan berkembangnya pendidikan Tinggi di S1 sampai S3 jurusan ekonomi Islam.

Kehadiran fatwa-fatwa yang segar, aktual dan responsif dengan tuntutan kemajuan industri menjadi sebuah keniscayaan. Kehadiran fatwa-fatwa ini merupakan aspek organik dari bangunan ekonomi syariah yang tengah ditata dan dikembangkan, sekaligus merupakan alat ukur bagi kemajuan ekonomi syari'ah di Indonesia. Fatwa ekonomi syari'ah yang telah hadir itu secara teknis menyuguhkan model pengembangan dan pembaruan fiqh muamalah maliyah. (fiqh ekonomi).

Ada hadis tentang bahwa Allah akan mengutus seorang mujadid (pembaharu) dalam agama ini, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abu Hurairah:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، فِيمَا أَعْلَمُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا». قَالَ أَبُو دَاوُدَ: «رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شُرَيْحٍ الْإِسْكَندَرَانِيُّ، لَمْ يَجْزُ بِهِ شَرَّاحِيْلٌ»

Artinya: Dari Abu Hurairah ra., dengan sesuai yang dia ketahui dari Rasulullah SAW., bersabda: “*Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat in pada setiap pengujung seratus tahun seorang yang memperbarui agama umat ini.*”

Pembaruan hukum Islam selain didasarkan atas hadis di atas juga didasarkan atas kaidah:

يقول ابن القيم . رحمه الله . في فصل : (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) ¹⁰⁹

Artinya: Ibnu Qayyim berkata rh., pada suatu pasal: *Perubahan fatwa hukum karena perubahan zaman, tempat, kondisi, niat dan adat kebiasaan.*

Kaidah ini menunjukkan salah satu karakteristik hukum Islam (fikih) yang fleksibel dan kontekstual, sejalan dengan dinamika dan perkembangan zaman, terutama dalam menjawab persoalan-persoalan baru dan yang terbaru (*al-masâil al-jadidah wa al-mustajaddah*). Kaidah ini juga menegaskan anggapan sebagian orang bahwa hukum Islam (fikih) merupakan suatu yang sakral yang tidak mungkin berubah.

Fikih dipahami sebagai kompilasi hukum Islam yang sepenuhnya baku dan diasumsikan sama kuat dan sakralnya dengan *nushûsh syariyyah* yang terdapat dalam Alquran atau al-Hadis. Padahal hakekatnya tidaklah demikian, sebagaimana kaidah di atas bahwa pembaruan hukum Islam (fikih) merupakan suatu keniscayaan, karena teks Alquran maupun al-Hadits sudah berhenti,

¹⁰⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwâqqîn 'an Rabb al-'Alâmîn* (Beirut: Dâr al-Fikr. t. th.), ditahqiq oleh Abd al-Rahman al-Wakil, vol. III, h. 4; Ali Ahmad al-Nadawi, *Al-Qawâ'id al-Fiqhiyyat: Mafhûmuha, Nasyatuha, Tathawwuruha, Dirâsat Muâlifatiha, Adillatuha, Muhimmâtuha, Tatbiqâtuha* (Damaskus: Dâr al-Qalam. 1994), h. 158; Subhi Mahmashshani, *Falâsafât at-Tasyrî' al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Miliyin. 1961), h. 198; Muhammad Shidqi al-Burnu, *Al-Wajiz li Idhah al-Qawâ'id al-Fiqhiyyat al-Kuliyyat* (Riyadh: Muassasah al-Risalah. 1983), h. 182. Lihat Mushthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: Dâr al-Fikr. 1968), h. 924.

sementara masyarakat terus berubah dan berkembang dengan berbagai permasalahannya. Para ulama menjelaskan hal ini dengan ungkapan:

لأن النصوص محدودة ولكن الحوادث والنوازل غير محدودة أو لأن النصوص
تتناهى ولكن الحوادث والنوازل لا تتناهى¹¹⁰

Artinya: *Sesungguhnya nash itu terbatas, sedangkan persoalan-persoalan yang timbul tidaklah terbatas, atau karena sesungguhnya nash itu telah berhenti sedangkan permasalahan akan senantiasa muncul dan tidak pernah berhenti.*

Untuk keperluan pembaruan hukum Islam (fikih), para ulama sebenarnya sudah cukup menyediakan landasan metodologi (*manhaj*) yang kokoh. Memahami fikih sebatas pada kumpulan hukum Islam yang sudah ada tidak cukup; dan oleh karenanya, pembaruan hukum Islam merupakan suatu keniscayaan, terutama di era yang sangat cepat perubahannya ini sebagai akibat kemajuan di bidang industri, perdagangan, jasa, kontrak perjanjian, teknologi, komunikasi, dan lain-lain. Di antara faktor-faktor yang mendorong mendesaknya pembaruan hukum Islam dewasa ini antara lain:¹¹¹

Pertama, perubahan sosial, yang meliputi perubahan budaya, ekonomi dan politik pada masa kini mengharuskan para ahli hukum Islam (*fuqoha*) untuk melakukan telaah ulang terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu yang tidak sesuai lagi dengan konteks sosial saat ini. *Kedua*, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi sangat berpengaruh terhadap upaya mencari pendapat yang lebih kuat (*rajih*) di antara pendapat-pendapat yang berkembang dalam fikih klasik di mana pada masa klasik ilmu pengetahuan dan teknologi belum

¹¹⁰ Abi al-Fath Muhammad Abd al-Karîm Ibn Abi Bakr al-Sahristani, *Al-Milâl wa al-Nihâl*, (Beirut: Dâr al-Fikr. t.th), h. 200.

¹¹¹ Yûsuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihad fî asy-Syari'ah al-Islâmiyah*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1410 H/1989M), h. 128.

berkembang pesat, khususnya ilmu-ilmu eksakta. Dengan bantuan ilmu dan teknologi, para ahli hukum Islam (*fuqaha*) dapat menelaah kembali ketentuan hukum-hukum lama yang telah menjadi diskursus pada abad pertengahan untuk dikontekstualisasikan dengan kondisi kekinian jauh lebih kompleks. Pada saat ini, penentuan pendapat yang lebih kuat (*rajih*) tidak hanya didasarkan pada argumen tekstual dengan pendekatan deduktif, atau bahkan sekedar pendekatan *madzhab* fikih *ansich*, tetapi juga relevansinya dengan perubahan masyarakat.

Ketiga, tuntutan perkembangan zaman mengharuskan para ahli hukum Islam (*fuqaha*) kontemporer untuk melihat kompleksitas masalah kontemporer dan memilih pandangan-pandangan dan fatwa hukum yang lebih memudahkan (*taisîr*) dan menghindari kesulitan (*al-haraj*) dalam hukum-hukum *furû'*, baik dalam masalah ibadah maupun muamalat. *Keempat*, Munculnya kasus-kasus baru dan yang terbaru mengharuskan adanya ijtihad baru karena masalah-masalah tersebut belum pernah dijawab oleh para *fuqaha* klasik.¹¹²

Fatwa muncul selain didasarkan atas *nushûsh syari'ah* juga didasarkan atas refleksi dari kondisi sosial yang melingkupinya. Sedemikian besar pengaruh kondisi sosial terhadap lahirnya sebuah fatwa, sehingga dapat dikatakan bahwa relevansi sebuah fatwa sangat bergantung pada kondisi sosial yang melingkupinya.¹¹³ Prinsip ini sangat relevan untuk dijadikan alat bantu memahami lahirnya fatwa kontemporer yang mungkin berbeda dari apa yang termaktub

¹¹² Pembaruan (baca: *tajdid*) merupakan terminologi yang dimunculkan dalam sejarah hukum Islam sebagai anti tesis Dâri sikap jumud yang antara lain disebabkan oleh: (1) kuatnya ajakan untuk mengikuti madzhab fikih tertentu, (2) ulama yang saling menghasut dan berdebat kusir (*tajadul*), (3) rusaknya sistem pendidikan, dan (4) lemahnya daulah Islam. Lihat Syaban Muhammad Ismail, *Al-Tasyrî' al-Islâmi: Mashâdiruh wa athwâruh*, (Mesir: Maktabah Nahdhah. 1985), h. 374-376.

¹¹³ Al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwâqqi'in*....h. 234.

dalam buku-buku fikih. Tidak bisa dipungkiri, banyak terjadi kerancuan -terutama di kalangan masyarakat umum- dalam memahami fatwa dan fikih. Mungkin karena adanya kemiripan antara fikih dan fatwa, sehingga keduanya dipahami sebagai sama dan sebangun. Belum lagi jika melihat keluaran (*output*) di antara keduanya hampir sama, yakni berupa hukum. Menyamakan fatwa dengan fikih hanya karena output keduanya sama merupakan kesalahan yang sangat mendasar. Walaupun keduanya menghasilkan hal yang sama, yakni hukum, namun pada dasarnya di antara keduanya mempunyai perbedaan-perbedaan.

Perbedaan antara fikih dan fatwa bisa dipahami dari definisi keduanya. Fikih didefinisikan sebagai *al-ilmu bi al-ahkâm as-syar'îyyah al-amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyyah*¹¹⁴ (mengetahui hukum syarî'ah amaliah yang digali dari dalil-dalil yang bersifat rinci). Sedangkan fatwa dapat didefinisikan sebagai *tabyîn al-hukm as-syar'îyy liman saala 'anhu*¹¹⁵ (menjelaskan hukum syari kepada orang yang menanyakannya). Definisi ini memberikan gambaran bahwa fikih merupakan hasil dari proses penyimpulan hukum syari dari dalil-dalil rinci (*tafshîli*), sedangkan fatwa merupakan hasil dari proses penyimpulan hukum syari dari permasalahan yang ditanyakan. Fikih bersandar pada proses penggalian terhadap dalil-dalil *tafshili*, sedangkan fatwa bersandar pada identifikasi permasalahan (*tashawwûr al-masalah*) kemudian dicarikan hukumnya dari dalil-dalil *tafshîli*. Dengan begitu, perbedaan mendasar

¹¹⁴ Kamil Musa, *al-Madkhal ilâ al-Tasyrî al-Islâmi* (Beirut: Muassasah al-Risalah. 1989), h. 107.

¹¹⁵ Penjelasan mengenai fatwa antara lain dapat dilihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi. t.th), h. 400-406.

antara fikih dan fatwa adalah pada identifikasi permasalahan yang terjadi; fikih tidak memerlukannya, sedangkan fatwa sangat memerlukannya¹¹⁶.

Kesimpulan tersebut mempertegas proposisi di atas, bahwa fatwa lahir selain didasarkan atas *nushûsh syarîyyah*, juga didasarkan atas refleksi dari kondisi sosial yang melingkupinya.¹¹⁷ Sebagaimana difahami bahwa proses identifikasi permasalahan yang ditanyakan oleh *mustafti* (orang yang meminta fatwa) merupakan refleksi terhadap kondisi sosial yang melingkupinya. Akibatnya, fatwa yang merupakan hasil dari proses mendialogkan kondisi sosial dan nash menghasilkan kesimpulan hukum yang mungkin berbeda dari kesimpulan hukum yang termaktub dalam kitab-kitab fikih terdahulu.

Proposisi di atas sangat relevan untuk dijadikan alat (*tool*) dalam memahami fatwa di bidang ekonomi syariah, khususnya fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), yang boleh jadi dalam kasus tertentu tidak sama dengan kesimpulan hukum yang termaktub dalam kitab-kitab fikih terdahulu. Hal ini terjadi karena ditemukannya hal-hal baru yang menjadi *illah* hukum yang mungkin belum terjadi di waktu yang lampau. Perkembangan permasalahan di bidang ekonomi saat ini sangat besar, sehingga ada yang mengatakan bahwa bidang ekonomi syariah kontemporer merupakan lahan ijtihad baru. Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI sebagai sebuah hasil ijtihad kolektif di bidang ekonomi syariah merupakan jawaban atas permasalahan atau perkembangan aktivitas ekonomi yang muncul di Indonesia. Bahwa fatwa-

¹¹⁶ Secara implisit dapat dilihat dalam Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor: U-596/MUI/X/1997 tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Lihat juga Ali Jumuah, *Shinâh al-Iftâ*, (Kairo: Nahdhah Mishr, 2008), h. 7

¹¹⁷ Ali Jumuah, *Shinâh al-Iftâ*,..., h. 10

fatwa tersebut ada yang tidak sama dengan kesimpulan hukum yang termaktub dalam kitab-kitab fikih terdahulu adalah merupakan suatu hal yang wajar, karena permasalahan yang muncul saat ini berbeda dengan permasalahan yang terjadi ketika itu. Namun demikian, antara keduanya mempunyai ruh yang sama, yakni mewujudkan tujuan utama syariat (*tahqîq maqâshid asy-syari'ah*).¹¹⁸

Karakteristik fatwa yang merupakan respons terhadap suatu masalah yang berkembang merupakan pintu masuk yang sangat realistis bagi pembaruan hukum Islam. Fatwa DSN-MUI dalam tataran tertentu secara sadar dimaksudkan untuk melakukan pembaruan tersebut. Memang pembaruan hukum ekonomi Islam yang dilakukan oleh DSN-MUI tidak dalam arti menciptakan hukum baru yang sama sekali tidak terkait dengan pendapat ulama terdahulu. Pembaruan yang dilakukan oleh DSN-MUI melalui fatwanya lebih pada menguji validitas *illah* terhadap pendapat ulama terdahulu (*masâlik al-illah*), jika *illahnya* masih dipandang relevan dengan kondisi kekinian maka pendapat ulama tersebut akan dipakai, sedangkan jika *illahnya* dianggap sudah tidak cocok lagi dengan kondisi kekinian maka pendapat tersebut ditinggalkan, tetapi *manhaj istinbatul hukm-nya* tetap dipakai oleh DSN-MUI. Itulah yang menyebabkan ada beberapa fatwa DSN-MUI dianggap tidak sejalan dengan pendapat lahiriah ulama terdahulu dalam kitab-kitab fikih *mu'tabarah*.

Fatwa tentang ekonomi syariah yang ditetapkan oleh DSN-MUI selain dibangun di atas *manhâj* tertentu juga tidak terlepas dari landasan umum hukum ekonomi syariah. Menurut Ma'ruf Amin, setidaknya ada tujuh prinsip (yang

¹¹⁸ Ali Jumuah, *Shinâh al-Ifta*,..., h. 10

terangkum dalam singkatan MaRGa KAMI) yang harus dijadikan landasan dalam penetapan fatwa ekonomi syariah.¹¹⁹ *Pertama* adalah *maslahah*., artinya aktifitas ekonomi syariah harus dilakukan atas dasar pertimbangan mendatangkan manfaat dan menghindarkan mudharat (*jalb al-mashalih wa dar'u al-mafâsid*)¹²⁰ Konsekuensi dari prinsip ini adalah bahwa segala bentuk muamalat yang dapat merusak atau mengganggu kehidupan masyarakat tidak dibenarkan, seperti perjudian, penjualan narkoba secara tidak sah, prostitusi dan sebagainya.

Kedua adalah *ridha*, artinya aktifitas perekonomian syariah harus dilakukan atas dasar sukarela (*tarâdhi*), dengan tanpa mengandung unsur paksaan (*ikrah*).¹²¹ Kaidah saling sukarela antara pihak yang melakukan transaksi ini merupakan prinsip yang fundamental dalam setiap aktifitas perekonomian syariah, sehingga kedua belah pihak dapat terhindar dari aktifitas ekonomi yang di dalamnya terdapat unsur tekanan, paksaan, penipuan atau ketidakjujuran. Namun demikian, semua aktifitas perekonomian yang didasarkan atas prinsip saling rela itu tidak secara otomatis dianggap sah secara *syari*, karena pada dasarnya saling rela merupakan prinsip dalam aktifitas perekonomian, bukan menjadi penyebab dibolehkannya sesuatu yang dilarang (*ar-ridha ruknun li al-'aqdi wa laisa sababan li al-hilli*). Selain itu, aktifitas ekonomi syariah juga harus didasarkan atas prinsip ketidak-terpaksaan (*ghair ikrah*). Prinsip ini merupakan prinsip dasar dalam fiqh muamalat dan merupakan prinsip dasar pula dalam hukum perjanjian

¹¹⁹ Maruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: Elsas, 2008), h. 281

¹²⁰ Lihat antara lain Mushthafa Zaid, *Al-Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islâmi wa Najm al-Dîn al-Thufi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi. 1964), 19-20; dan Yûsuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirâsah asy-Syari'ah al-Islâmiyah* (Kairo: Maktabah Wahbah. 2001), h. 56-67.

¹²¹ Mushtafa Ahmad az-Zarqa, *Al-'Uqûd al-Musammah fi al-Fiqh al-Islâmi: Aqd al-Bai* (Damaskus: Dâr al-Qalam. 1999), h. 36.

(akad). Pihak-pihak yang melakukan akad mempunyai kebebasan untuk membuat suatu perjanjian, baik dalam menentukan yang diperjanjikan (obyek perjanjian) maupun syarat-syaratnya, termasuk menetapkan cara-cara penyelesaian jika terjadi sengketa. Kebebasan menentukan syarat-syarat ini dibenarkan selama tidak bertentangan dengan ketentuan syariah lainnya.

Ketiga adalah *gharar*,¹²² artinya praktik perekonomian syariah harus jauh dari tipu daya (*'adam al-gharar*). Ma'ruf Amin setuju dengan Al-imam al-Khithabi yang menyatakan bahwa setiap jual-beli yang tidak diketahui maksudnya dan tidak bisa diukur maka itu termasuk *gharar*. Misalnya menjual ikan yang masih di lautan, atau menjual burung yang masih terbang di udara, atau menjual barang dalam bungkus yang tidak diketahui kondisinya. Setiap transaksi ekonomi yang mengandung penipuan (*gharar fahisy*) maka dianggap tidak sah. *Keempat* adalah *Khidmah*, artinya aktifitas ekonomi syariah harus mampu mewujudkan pelayanan sosial (*tahqîq al-khidmah al-ijtima'iyah*). Aktifitas ekonomi syariah harus diorientasikan pada terciptanya pelayanan sosial yang bisa meringankan beban kaum yang lemah secara ekonomi. Prinsip ini harus menjadi tujuan dari setiap aktifitas ekonomi syariah, karena dalam ekonomi syariah selain diperbolehkan untuk menambah keuntungan dan kekayaan yang berlimpah, juga harus memperhatikan kondisi sosial di sekitarnya.

¹²² Lihat antara lain Yasin Ahmad Ibrahim Dâradikah, *Nazhâriyyat al-Gharâr fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyah: Dirâsah Muqâranah* (Kairo: Jamiah al-Azhar. t.th), Jilid I, h. 69-87; dan Muhammad al-Amin al-Dharir, *Al-Gharâr wa Atsaruhu fî al-'Uqûd fî al-Fiqh al-Islâmi* (Jedah: Silsilah Shalih Kamil li al-Wasail al-jamiah fî al-Iqtishadh al-Islâmi, 1990), h. 456.

Kelima adalah *Adil*,¹²³ artinya setiap aktifitas ekonomi harus mengarah pada terciptanya keadilan dan keseimbangan (*al-‘adlu wa at-tawâzun*). Ekonomi syariah harus dilaksanakan dengan memelihara nilai keadilan dan menghindari unsur-unsur kezaliman. Segala bentuk aktifitas ekonomi yang mengandung unsur penindasan tidaklah dibenarkan. Setiap aktifitas ekonomi harus memperhatikan keseimbangan antara pihak-pihak yang melakukan transaksi. Prinsip ini menekankan perlu adanya keseimbangan sikap dalam melakukan aktifitas perekonomian. Misalnya, setiap upaya untuk mendapatkan keuntungan tentu saja di situ ada resiko-resiko kerugian yang harus ditanggungnya. Jika keuntungan yang diharapkan lebih besar, di situ faktor resiko kerugiannya juga lebih besar. Sebaliknya, setiap transaksi bisnis yang mempunyai resiko besar, biasanya juga menjanjikan keuntungan yang besar pula. Harus ada sikap proporsional antara upaya meraih keuntungan dan kesiapan untuk menanggung kerugian, sesuai kaidah *al-ghunmu bil-ghurmi wal-ghurmu bil-ghunmi*.

Keenam adalah *mubah*,¹²⁴ artinya segala bentuk aktifitas dalam ekonomi (mu’amalat) pada dasarnya hukumnya adalah boleh (*mubah*), kecuali jika ditentukan lain oleh suatu dalil. Prinsip (kaidah) ini merupakan landasan dalam menentukan hukum suatu transaksi ekonomi. Ma’ruf Amin tidak sependapat dengan pihak yang beranggapan bahwa praktik ekonomi syariah banyak membawa kesulitan. Menurut Ma’ruf Amin, kaidah ini menunjukkan bahwa hukum Islam memberi kesempatan luas bagi perkembangan bentuk dan macam

¹²³ Muhammad Abu Zahrah menjelaskan bahwa maqâshid asy-syarî’ah adalah rahmah dan adil. Lihat Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*,... h. 364-366.

¹²⁴ Abd al-Azhim Jalal Buzed, *Fiqh al-Riba: Dirâsah Muqâranah wa Syâmilah li at-Tathbîqat al-Mu’âshirah*, (Muassah al-Risalah. 2004), h. 20-24.

muamalat baru sesuai dengan perkembangan kebutuhan hidup masyarakat. *Ketujuh* adalah *Istirbah*,¹²⁵ artinya aktifitas ekonomi syariah juga harus memperhatikan prinsip profitable (*al-istirbah*), karena setiap kegiatan ekonomi tentunya mengharapkan adanya keuntungan. Jadi, tidak logis jika transaksi ekonomi tidak mengharapkan keuntungan.

Akomodasi sistem ekonomi syariah ke dalam sistem ekonomi nasional barulah terjadi semenjak awal tahun 1990an. Walaupun tergolong baru, pertumbuhan Lembaga Keuangan Syariah di Indonesia tergolong pesat dan mempunyai prospek besar untuk dikembangkan lagi. Berbagai pihak baik regulator, praktisi ataupun akademisi sesuai dengan kapasitas masing-masing telah berusaha untuk melakukan akselerasi mengembangkan lebih besar lagi ekonomi syariah di Indonesia. Dalam konteks mengembangkan sisi kesyariahan, ekonomi syariah di Indonesia, setidaknya ada lima hal yang perlu untuk terus dikembangkan dan dikuatkan, yakni: (1) penguatan DSN-MUI sebagai mufti bidang ekonomi syariah, (2) pembaruan hukum ekonomi syariah (*tajdid al-Ahkâm at-tathbiqiyah*)¹²⁶ melalui fatwa, (3) akomodasi fatwa dalam peraturan perundangan (*taqnîn al-fatwa*), (4) pengawasan pelaksanaan fatwa (*murâqabah tathbîq al-fatwa*), dan (5) penyelesaian sengketa (*tahkîm*).

¹²⁵ Lihat Isa Dhaif Allah al-Manshur, *Nazhâriyyat al-Arbah fî al-Mashârif al-Islâmiyyah: Dirâsah Muqârannah*, (Aman: Dâr al-Nafais, 2007), h. 78; Kamil Shukr al-Qisi, *Maâyir al-Ribh wa Dhawâbithuh fî al-Tasyrî' al-Islâmi* (Dubai: Dairah al-Syuun al-Islâmiyyah, 2008), h. 56; dan Syamsiah binti Muhammad Ismail *al-Ribh fî al-Fiqh al-Islâmi: Dhawâbithuh wa Tahdîduh fî al-Muâssasat al-Mâliyah al-Mu'âshirah*, (Amman: Dâr al-Nafais, 2000), h. 345.

¹²⁶ Jamal al-Bana menjelaskan trilogi dasar tajdid penetapan hukum: (1) halal, (2) haram, dan (3) *afw*/pemaafan; lihat Jamal al-Bana, *Nahw Fiqh Jadîd*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmi. t.th), h. 20.

Fatwa DSN-MUI sendiri tentu menggunakan konsep maqâshid syari'ah atas fatwa-fatwa ekonomi syariah yang akan diterapkan pada LKS. Sehingga persoalan ekonomi syariah harus disikapi dengan fleksibel dan menyesuaikan zaman namun harus tetap berdasarkan aturan hukum yang berlaku. Islam tidaklah rumit/sulit dalam muamalah, namun demikian mudah sehingga tidak terikat mazhab atau yang penting tercapai masalah, maka halallah transaksi tersebut.

G. Problematika Hukum Produk Pembiayaan Perbankan Syariah

1. Hillah pada Akad Pendukung Pembiayaan Perbankan Syariah

Adanya isu hukum bahwa pada pembiayaan yang disalurkan oleh perbankan syariah terdapat hillah yang menjurus kepada trik untuk menghalalkan yang diharamkan oleh Allah. Maka hal ini bisa penulis jelaskan bahwa, ada perbedaan ulama dalam menghukumi hillah/trik, ada yang membolehkan dan ada yang melarang.

Secara bahasa, *al-hiyal* merupakan bentuk jama' dari dari kata الحيلة yang berarti ¹²⁷ الحِذْقُ وَجَوْدَةُ النَّظَرِ وَالْقَدْرَةُ عَلَى دِقَّةِ التَّصَرُّفِ (kecerdikan, kepandaian menganalisa, dan kemampuan merespons dengan tajam). الحيلة juga berarti ¹²⁸ الرُّوَيْغَةَ (alasan yang dibuat-buat untuk melepaskan diri¹²⁹). Ibrahim Unais menambahkan makna kata ini dengan ¹³⁰ وسيلة بارة تحيل الشيء عن ظاهره ابتغاء الوصول إلى المقصود (jalan cerdas yang mengalihkan sesuatu dari tampaknya

¹²⁷ Muhammad ibn Mukarram ibn Mandhūr al-Ifrīqī al-Masrī, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar Sadir, tth.), Juz 11, h. 184

¹²⁸ Al-Fairūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muhīt*, (<http://al-warrāq.com>), Juz 2, h. 348

¹²⁹ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 311

¹³⁰ Ibrāhīm Unais dkk. (ed.), *al-Mu'jam al-Wasīth*, (Cairo: Dārul Ma'rifah, 1972), h. 209

untuk sampai ke tujuan). Di antara ulama, ada juga yang menggunakan istilah *ih̥tiyāl*¹³¹ (mencari *h̥ilah*).

Dalam terminologi usul fiqh, kata ini memiliki pengertian yang tidak jauh berbeda dengan maknanya secara etimologis. Ibnu Taymiyah memaknai kata ini dengan “suatu cara cerdas untuk dapat sampai ke tujuan, yang baik ataupun yang buruk. Akan tetapi, seringkali kata ini diungkap untuk mengupayakan agar yang haram menjadi halal” oleh karenanya, secara tegas ia menyatakan bahwa *h̥ilah* adalah batal dan tidak dapat dijadikan sebagai cara mendapatkan hukum. Paling tidak, ia mengemukakan dua puluh empat alasan mengapa demikian.¹³² Ibn al-Qayyim memahaminya sebagai “penipuan dengan menunjukkan sesuatu yang diperbolehkan untuk sampai kepada sesuatu yang diharamkan.¹³³ Menurut ash-Shāhibî, pada hakekatnya, kata ini memiliki pengertian: mendahulukan perbuatan yang tampaknya boleh untuk menggantikan suatu hukum dan mengalihkannya ke hukum lain. Dalam hal ini, konsep *al-ma`āl*¹³⁴-nya adalah mencari celah untuk menyiasati syarî`ah.¹³⁵

Salah satu contoh *al-h̥iyal* adalah menghibahkan sebagian harta menjelang *haul* untuk menyiasati agar tidak terkena zakat karena tidak

¹³¹ Abu Umar, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*, (Kuwait: Wizarat al-Awqaf al-Kuwaitiyyah, tth), h. 438

¹³² Taqiyuddin Ibn Taymiyah, *al-Fatāwa al-Kubra*, (Beirut : Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tth.), Juz 6, h. 17-19.

¹³³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2003), Juz 2, h. 122.

¹³⁴ Dalam konsep ash-Shāhibî, hal ini disebut *al-nadh̥ar fî ma`ālāt al-af`āl*, yakni Mencermati akibat/hasil akhir sebuah perbuatan, baik berupa maslahat maupun mafsadat. Abu Ishāq ash-Shāhibî, *al-Muwāfaqāt fî ushûl asy-Syarî'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), h. 552.

¹³⁵ Abu Ishāq ash-Shāhibî, *al-Muwāfaqāt...*, h. 558.

sampai nisab. Pada dasarnya, hibah hukumnya adalah boleh. Andaikata hibah itu dimaksudkan untuk menghindarkan hukum zakat dalam arti berniat untuk menyiasati hukum, maka hibah itu menjadi upaya menuju kerusakan dan menjadi sesuatu yang diharamkan.

Dalam penjelasan tentang *al-hiyal* dan *al-tahayyul*, ash-Shâthibî menjelaskan bahwa sesuatu yang tampaknya boleh dialihkan ke hukum yang lain menjadi tidak boleh atau sebaliknya. Dalam penjelasannya lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa Allah SWT., telah mewajibkan dan mengharamkan sesuatu, terkadang secara mutlak, terkadang terikat dengan syarat atau sebab tertentu. Shalat, puasa, haji, dan hal-hal seperti ini diwajibkan. Sementara zina, riba, membunuh dan sejenisnya diharamkan. Di samping itu, Allah juga mewajibkan dan mengharamkan sesuatu terikat dengan sebab-sebab tertentu seperti kewajiban kafarat disebabkan nadzar dan keharaman memanfaatkan harta karena harta itu hasil curian. Bila ada suatu sebab yang menjadikan sebuah kewajiban sebagai sesuatu yang tidak lagi wajib; seperti salat empat rakaat bagi musafir bisa menjadi dua rakaat dan melakukan safar agar dapat berbuka puasa. Atau yang menjadikan sesuatu yang haram sebagai sesuatu yang halal secara lahir; seperti menghibahkan sebagian harta agar tidak wajib membayar zakat. Inilah yang disebut *al-hīlah* dan *al-tahayyul*; menjadikan yang wajib menjadi tidak wajib, bahkan yang haram menjadi halal, atau yang halal menjadi haram.¹³⁶

¹³⁶ Abu Ishaq ash-Shâthibî, *al-Muwāfaqāt ...*, Juz 2, h. 655-656.

Bagi ash-Shâhibî, *al-hîlah* seperti digambarkan di atas adalah sesuatu yang diharamkan dan tidak boleh dilakukan. Banyak ayat dan hadis yang diungkap sebagai dalil pengharaman atas *al-hîlah* seperti di atas. Salah satu ayat yang menunjukkan pengharamannya adalah ayat talaq dalam QS. Al-Baqarah (2): 229¹³⁷ Ayat ini membatasi talaq hanya dua kali. Sebelumnya, talaq dilakukan untuk menyiksa kaum wanita dengan melakukan talaq, lalu dirujuknya kembali saat iddahnya menjelang selesai, kemudian ditalaq lagi, lalu rujuk dan seterusnya dilakukan berulang-ulang tanpa ada batasan.¹³⁸

Dalam hadis, ditemukan banyak hal yang ditinggalkan Rasulullah saw berkaitan dengan pengharaman *al-hîlah* ini. Salah satu contohnya adalah pengharaman melakukan rekayasa pencampuran atau pemisahan harta untuk menyasati kewajiban zakat.¹³⁹ Hadis ini menegaskan bahwa merekayasa jumlah harta agar dapat, atau tidak dapat berzakat, atau agar zakatnya sedikit, atau sebaliknya adalah termasuk perbuatan yang diharamkan. Perbuatan lain yang termasuk dalam kategori ini yang diungkap oleh al-sunnah adalah perbuatan suap menyuap¹⁴⁰ dan pernikahan sela (*nikāh muhallil*)¹⁴¹

Meskipun demikian, bagi ash-Shâhibî, tidak semua *al-hîlah* tidak boleh dilakukan. Sebab, pada dasarnya setiap hukum yang disyariatkan

¹³⁷ الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ سَهْنًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

¹³⁸ Abu Ishaq ash-Shâhibî, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syari'ah*,..., Juz 2, h. 658.

¹³⁹ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي ثُمَامَةُ أَنَّ أَنَسَ بْنَ رَضِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ لَهُ الْبَيِّنَاتِ فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقِي وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعِ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ

Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhāri*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987/1407), hadis no. 1358

¹⁴⁰ Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, tth.), hadis no. 1336

¹⁴¹ Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid (Ibn Majah) al-Qazwaini, *Sunan Ibn Mājah*, (<http://www.al-islam.com>), hadis no. 1934

adalah untuk kepentingan maslahat manusia. Maka, bila *al-hīlah* itu bertentangan dengan maslahat, maka ia tidak boleh dilakukan. Berbeda halnya bila ia tidak bertentangan dengan maslahat, maka tentunya hal itu sangat mungkin dilakukan. Bahkan, syariah pun dengan tegas memperbolehkannya.¹⁴²

Oleh karena itu, ash-Shâhibî mengelompokkan *al-hīlah* menjadi tiga kelompok, antara lain:

- a. *al-hīlah* yang disepakati tidak boleh, bila menyebabkan yang wajib tampak seperti tidak wajib atau yang haram tampak halal, seperti minum obat tidur saat masuk waktu shalat agar tidak shalat karena hilang akal disebabkan tertidur. Juga, menghibahkan sebagian harta agar tidak terkena kewajiban haji;
- b. *al-hīlah* yang disepakati kebolehan dilakukan, bila untuk membela hak, mencegah kebatilan, selamat dari haram, dan menuju ke halal. Cara yang digunakan pun bisa yang dibolehkan, bisa juga yang diharamkan; hanya, bila cara itu diharamkan, maka ia berdosa menggunakannya meskipun tujuannya tidak diharamkan. Dalam situasi perang, hal ini sangat diperlukan, karena perang adalah siasat. seperti pernyataan “kafir” dalam desakan dan ancaman keterpaksaan;
- c. *al-hīlah* yang menjadi perdebatan kebolehan atau ketidakbolehan. Hal ini disebabkan tidak adanya petunjuk yang pasti baik terkait dengan kelompok pertama, ataupun kelompok kedua; juga tidak ada

¹⁴² Abu Ishaq ash-Shâhibî, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syarī'ah...*, Juz 4, h. 658.

penjelasan yang menyatakan bahwa ada maksud tertentu dari al-Syāri' dalam hal itu atau ada hal yang bertentangan dengan maslahat. Sebagian fuqaha menyatakan bahwa *ih̥tiyāl* tidak bertentangan dengan maslahat, maka menurut mereka hal itu dibolehkan; sebagian lain menyatakan sebaliknya, maka *ih̥tiyāl* menurut mereka tidak boleh dilakukan.

Menyikapi *al-h̥iyal*, para fuqaha memiliki pandangan yang berbeda. Ash-Shāhibî menyebutkan bahwa di antara yang membolehkannya adalah Abu Hanifah. Dia membolehkan hal ini hanya pada hukum individu. Sesuatu yang dilakukan terhadap harta dengan tujuan apapun, termasuk yang menyebabkannya tidak wajib zakat, seperti hibah, membayar hutang, dan sebagainya adalah boleh, karena di dalamnya terdapat masalah bagi pelakunya, dengan syarat tidak bermaksud untuk menentang hukum dengan menolak membayar zakat. Hal ini disebabkan karena penentangan secara terang-terangan terhadap hukum berarti melawan as-Syāri'. Akan tetapi, bila hal itu tidak secara langsung, tetapi merupakan efek dari sebuah perbuatan, maka hal itu dianggap tidak menentang hukum dan diperbolehkan.¹⁴³

Mencermati pembahasan di atas, sangat tampak bahwa *al-h̥iyal as-syar'īyyah* (yang boleh) atau *ghair as-syar'īyyah* (yang tidak boleh) sangat tergantung kepada *ma`āl* atau dampak yang dihasilkannya. Apabila kenyataan akhirnya bertentangan dengan prinsip-prinsip syara' atau maslahat yang dituju syara' maka ia menjadi *h̥ilāh ghair as-syar'īyyah* (yang tidak boleh

¹⁴³ Abu Ishāq ash-Shāhibî, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syarī'ah...*, Juz 4, h. 558

dilakukan). Tetapi, bila sebaliknya, tidak dituju meskipun dengan itu gugur juga kewajiban zakat umpamanya, maka hal seperti ini dianggap sebagai *hīlah as-syar'īyyah* (yang boleh dilakukan). Dalam kaitan ini, Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, seorang mufti Republik Arab Mesir, menyebutnya dengan *al-hīyal al-masyrū'ah* dan *al-hiyal ghair masyrū'ah*.¹⁴⁴

Dari pembahasan di atas, bisa penulis simpulkan bahwa *hillah* yang terjadi pada perbankan syariah, bisa dibenarkan selama tidak ada jalan keluar lagi dari alasan memperbuat *hillah*. *Hillah* bisa terjadi karena terkendala dengan regulasi perbankan konvensional yang juga wajib ditaati oleh perbankan syariah.

2. Kaidah Fikih Yang Berkaitan atas Pembiayaan Perbankan Syariah

Qawâ'id berasal dari bahasa Arab, akar katanya *qaidah* yang artinya dasar/fondasi sesuatu.¹⁴⁵ Kaidah sebenarnya tidak dimonopoli atau tidak hanya ada pada disiplin ilmu tertentu saja. Ia ada dalam berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu Tafsir, Hadis, Bahasa dan lain-lain.¹⁴⁶

Secara khususnya bahwa kaidah ini berlaku dalam segala hal dimana hukum haram dimenangkan daripada hukum halal, sesuai dengan kaidah; (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام) sebab ketika hukum haram diprioritaskan untuk ditangkal maka secara otomatis akan mencegah timbulnya mafsadah. Dalam hal ini untuk menanggulangi timbulnya mafsadah pada obyek.

¹⁴⁴ Jad al-Haq Ali Jad al-Haq, *Fatâwa A'lâm al-Muftin li Dâr al-Ifta` al-Mishriyyah*, (Kairo: Dâr al-Ifta` al-Mishriyyah, 1980), Juz 7, h. 357

¹⁴⁵ Abuddin Nata et.al., *Suplemen Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1999), Jilid I, h. 304.

¹⁴⁶ Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh, Sejarah Dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), h. 3.

Sebagaimana yang telah kita ketahui bahwa sesuatu yang haram atau yang dilarang agama adalah mafsadat, oleh karena itu kaidah ini berkaitan erat dengan kaidah yang lain yaitu *درء المفاصد اولى على جلب المصالح* (*keharusan menolak atau mencegah mafsadat didahulukan daripada meraih kemashlahatan*) karena Nabi Muhammad SAW., sebagai pemegang hukum syar'i memiliki perhatian besar pada hal-hal yang bersifat manhiyat dari pada yang diperintahkan atau ma'murat.

Apabila pendapat yang mengatakan bahwa bank syariah tidak lebih dari bank konvensional, bahkan lebih keji karena menggunakan label syariah tetapi pada praktiknya tidak syariah serta tidak lebih memudharatkannya daripada sistem ribawi. Maka dapat dijelaskan dengan penerapan qaidah fikiah bahwa apabila terkumpul dua mafsadat maka dipilih mafsadat yang paling ringan.¹⁴⁷ Bank konvensional dan bank syariah dianggap sama mudharatnya kepada nasabah, maka harus dipilih bank syariah karena selain memberikan manfaat bagi umat muslim, karena semudharatnya bank syariah dengan keuntungan yang didapatkannya masih memberikan kontribusi bagi umat Islam pada khususnya dan masyarakat pada umumnya. Kontribusi bank

¹⁴⁷ Mafsadat (kerusakan) ada yang berupa perkara haram dan ada yang berupa perkara makruh, sebagaimana maslahat ada yang berupa perkara wajib dan berupa perkara mustahab (sunnat). Ketika dihadapkan beberapa mafsadat dan seseorang terpaksa memilih salah satu di antaranya, maka yang wajib dilakukan adalah memilih yang kecil mafsadatnya. Oleh karena itu, jika yang satu haram, sedangkan yang satu lagi makruh, maka dipilih yang makruh, sehingga didahulukan memakan yang masih syubhat daripada yang murni haram, tetapi jika kedua mafsadat itu adalah haram, maka didahulukan yang paling ringan keharamannya, demikian pula ketika keduanya makruh, maka didahulukan yang paling ringan makruhnya. Jalal ad-Dîn asy-Suyuthi, *al-Asybah wa an-Nazhâir*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, 2004), h. 87. *إِذَا تَعَارَضَ مَفْسَدَتَانِ رُوِيَ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا*

1. يُخْتَارُ أَهْوَنُ الشَّرِّينِ. 2. الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف. 3. يدفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما. 4. تحتل أخف المفسدتين لدفع أعظمهما. إذا اجتمع مكروهان. 5. أو محظوران، أو ضرران، ولم يمكن الخروج عنهما وجب ارتكاب أخفهما.

syariah selain dalam wujud pajak, juga zakat yang harus disalurkan ketika telah mencapai nisab dan haulnya.

3. Akad Ta'aluq dalam *Hybrid Contract* pada Perbankan Syariah

Pengertian multi akad adalah satu transaksi yang terdiri dari beberapa akad, seperti produk keuangan syariah yang disebut dengan Ijarah Muntahiyah bi Tamlik (IMBT), dimana produk IMBT terdiri dari akad ijarah dan akad jual beli atau hibah. Proses produk IMBT diawali dengan akad Ijarah, kemudian setelah akad ijarah berakhir, dilanjutkan dengan akad jual beli atau hibah. Mayoritas ulama kontemporer memperbolehkan hal ini.¹⁴⁸

Multi akad tidak harus difahami sebagai penggabungan beberapa akad dalam satu transaksi, tapi lebih tepat beberapa akad yang menjadi ‘satu paket’ dalam produk keuangan syariah kontemporer. Pada praktiknya, ada produk keuangan syariah yang menggunakan multi akad (*hybrid contract*) yang merupakan kombinasi dari beberapa akad. Terkait dengan ini, selama tidak ada dalil yang melarang, maka hal ini boleh dilakukan seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Sebaliknya, tatkala beberapa akad yang ada dalam “satu paket” produk keuangan syariah yang saling terpisah, tidak dipersyaratkan satu dengan yang lain dan tidak ada unsur gharar, sehingga pelaksanaan akad pertama tidak tergantung dengan pelaksanaan akad kedua, seperti yang berlaku dalam akad Ijarah Muntahiyah bi al-Tamlik (IMBT), maka multi akad seperti ini adalah diperbolehkan. Akad IMBT terdiri dari akad ijarah dan akad

¹⁴⁸ Abdul Karim Abdul Jawad Ajam, المقاصد الشرعية من عقد الإجارة المنتهية بالتملك كعقد مطبق في المصارف الإسلامية, Universitas Damaskus – Syria.

jual beli/hibah, tatkala akad ijarah berakhir, lalu dilanjutkan dengan akad berikutnya yaitu akad jual beli atau akad hibah. Dalam IMBT, akad ijarah tidak tergantung dengan akad jual beli/hibah, dan sebaliknya. Walhasil, beberapa akad dalam satu 'paket produk keuangan syariah' yang saling terpisah, tidak dipersyaratkan satu dengan yang lain dan tidak ada unsur gharar adalah diperbolehkan.

Walhasil, untuk mendapatkan penafsiran yang paling tepat dan paling sesuai terkait konteks larangan 2 baiah dalam 1 baiah dan larangan 2 shafqah dalam 1 shafqah seperti dalam hadis diatas, maka diperlukan kajian secara mendalam atas makna bahasa dari lafadz 'baiah' dan 'shafqah', serta penjelasan para ulama ahli hadis dan ahli fiqh dari generasi salaf ash-shalih, karena mereka adalah generasi terbaik dalam memahami nash-nash syara' disebabkan kedekatan mereka dengan masa nubuwah dan keluasan ilmu yang mereka miliki.¹⁴⁹

Gharar tidak diperbolehkan dalam transaksi jual beli, namun gharar yang bagaimana yang tidak diperbolehkan dan gharar yang dimaafkan/bisa ditolerir. Perkembangan bisnis kontemporer demikian pesat, yang menjadi tujuan adalah mendapatkan keuntungan materi semata. Parameter agama dikesampingkan, yang menjadi ukuran adalah mendulang materi sebanyak-banyaknya. Ini merupakan ciri khas peradaban kapitalis ribawi yang memuja materi. Tidak mengherankan bila dalam praktek bisnis dalam bingkai ideologi kapitalis serba bebas nilai. Spekulasi, riba, manipulasi *supply and demand*

¹⁴⁹ Nazih Hammad, *Qodhoya Al-Iqtisod Al-Muasiroh*, ttp

serta berbagai kegiatan yang dilarang dalam Islam menjadi hal yang wajar. Salah satu praktek yang dilarang dalam Islam, tetapi lazim dilakukan di bisnis kotemporer ribawi adalah praktek gharar (*uncertainty*).

Selanjutnya adalah bagaimana bila satu akad dihubungkan dengan akad lain di masa yang akan datang, seperti akad IMBT. Hal ini perlu dibahas untuk lebih jelas perbedaan tentang multi akad dan akad mualaq.

Ta'aluq secara bahasa:

عَلَّقَ - يعلِّقُ - تعليقًا ، فهو مُعلِّقٌ ، والمفعول مُعلَّقٌ¹⁵⁰

Berasal dari kata: *allaqa – yualliqu – ta'liiqan fahuwa mualliq* (isim maf'ul dari *allaqa*) yaitu menggantung, meletakkan, menegakkan, tidak menetapkan/memutuskan sesuatu, seperti ungkapan orang arab berikut:

عَلَّقَ الْقَاضِي الْحُكْمَ ، لَمْ يَقْطَعْ بِهِ ، لَمْ يَحْسَمْهُ

Hakim itu tidak memutus dan menetapkan hukum,

عَلَّقَ الْعُقُوبَةَ: أَوْقَفَ تَنْفِيذَهَا

Ia menggantungkan pelaksanaan hukuman,

عَلَّقَ إِعْلَانًا عَلَى حَائِطٍ: وَضَعَهُ عَلَيْهِ

Ia meletakkan/menempelkan pengumuman pada dinding

عَلَّقَ بَابًا عَلَى بَيْتِهِ: نَصَبَهُ وَرَكَّبَهُ¹⁵¹

Ia menegakkan dan menyusun pintu rumahnya.

Secara istilah, transaksi ta'aluq adalah:

ما عَلَّقَ وَجُودَهُ عَلَى وَجُودِ أَمْرٍ آخَرَ مِمَّا مَكَّنَ الْحَدُوثَ

Artinya: "suatu akad yang pelaksanaannya tergantung pada akad lain yang mungkin terjadi". Seperti seorang yang berkata:

¹⁵⁰ Lois Ma'lûf, *Kamus al-Munjid* , (Beirut Libanon: Dâr al-Masyrîq, 1984), h. 526.

¹⁵¹ Mu'jam al-Lughah al-Arabiyaha-Mu'ashir, dalam <http://www.almaany.com/home>

بعتك داري هذه بكذا ، إن باعني فلان داره ، فيقول الآخر قبلت¹⁵²

Artinya: "saya jual rumah ini kepada anda, dengan syarat jika fulan menjual rumahnya kepada saya. Lalu pembeli berkata: saya terima akadnya".

Atau: "saya jual rumah saya kepada anda dengan syarat anda menikahkan putri anda kepada saya". Pelaksanaan jual beli pertama tergantung dengan pelaksanaan jual beli kedua atau jual beli pertama tergantung dengan pelaksanaan akad nikah, sehingga pelaksanaan akad pertama tergantung dengan pelaksanaan akad kedua. Transaksi seperti ini lebih dikenal dengan istilah jual beli mua'alaq (البيع المعلق). Sebagian ulama melarang model transaksi seperti ini.¹⁵³ Pelarangan ini lebih karena ada unsur gharar (ketidakjelasan) dalam akad jual beli *ta'aluq*, ketika ditelaah dari aspek:

1. ada atau tidaknya akad ke 2 (من حيث حصوله من عدمه)
2. waktu terjadinya akad ke 2 (من حيث وقت حصوله),
3. kerelaan para pihak pada saat akad ke 2 terealisasi (ومن حيث الرضا عند حصول المعلق عليه)¹⁵⁴

Para ulama melarang transaksi *ta'aluq* ini karena ada gharar dalam akad jual beli *ta'aluq* dan bukan karena ada 2 akad dalam 1 transaksi.

Secara etimologis, kata gharar berkisar pada risiko (khathar), ketidaktahuan (jahl), kekurangan (nuqsan) dan/atau sesuatu yang mudah rusak (ta'arrudh lil halakah). Para ulama memberikan beberapa definisi tentang gharar sebagai berikut:

¹⁵² Muhammad Hamzah dalam makalah البيوع المحرمة بسبب الغرر.

¹⁵³ Taqiyudin an-Nabhani, *Syakhsiyah Islâmiyah*, (ttp: Dârul Ummah, tth), Jilid II, h. 308-309.

¹⁵⁴ Muhammad Hamzah dalam makalah البيوع المحرمة بسبب الغرر.

الغرر: هو المجهول العاقبة^{١٥٥}.

1. Ibn Taimiyyah berpendapat: “Gharar adalah konsekuensi yang tidak diketahui (*the unknown consequences*).”

الغرر: بأنه مالا يعلم حصوله، أو لا تعرف حقيقته ومقداره.

2. Ibn Qayyim berpendapat: “Gharar adalah sesuatu yang tidak diketahui hasilnya, atau dikenal hakikat dan ukurannya”.

Gharar dalam jual beli adalah segala bentuk jual beli yang di dalamnya terkandung risiko (*khathar*), ketidaktahuan (*jahl*), kekurangan (*nuqsan*) dan/atau sesuatu yang mudah rusak (*ta`arrudh lil halakah*). Hadis Nabi SAW., tentang larangan gharar:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وَعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»^{١٥٦}

Artinya: Dari Abu Hurairah ra., berkata: “Rasulullah SAW., melarang dari jual beli barang secara gharar”

Imâm Nawawi menjelaskan “Adapun larangan jual beli secara gharar, merupakan prinsip yang agung dari sekian banyak prinsip yang terkandung dalam bab jual beli, oleh karena itu, Imâm Muslim menempatkan hadits gharar ini di bagian pertama dalam Kitabul Buyu’ yang dapat dimasukkan ke dalamnya berbagai permasalahan yang amat banyak tanpa batas, seperti, jual beli budak yang kabur, jual beli barang yang tidak ada, jual beli barang yang tidak diketahui, jual beli barang yang tidak dapat diserahkan, jual beli barang yang belum menjadi hak milik penuh si penjual, jual beli ikan di

¹⁵⁵ Sumber: *Majmu` al-Fatawa*, vol. XXIX, hlm. 22.

¹⁵⁶ Muslim, *Shahih Muslim*, ... Jilid 3, h. 1153 no: 1513, Tirmidzi II: 349. no: 1248, ‘Aunul Ma’bud IX: 230 no: 3360, Ibnu Majah II: 739 no: 2194 dan Nasa’i VII: 262 dari Abu Hurairah ra.

dalam kolam yang lebar, jual beli air susu yang masih berada di dalam tetek hewan, jual beli janin yang ada di dalam perut induknya, menjual sebagian dari seongkok makanan dalam keadaan tidak jelas (tanpa ditakar dan tanpa ditimbang), menjual satu pakaian di antara sekian banyak pakaian, menjual seekor kambing di antara sekian banyak kambing, dan yang semisal dengan itu semuanya. Semua jual beli ini bathil, karena sifatnya gharar tanpa ada keperluan yang mendesak. Jual beli barang secara mulamasah, secara munabadzah, jual beli barang secara habalul habalah, jual beli barang dengan cara melemparkan batu kecil, dan larangan itu semua yang terkategori jual beli yang ditegaskan oleh nash-nash tertentu maka semua itu masuk ke dalam larangan jual beli barang secara gharar. Akan tetapi jual beli secara gharar ini disebutkan secara sendirian dan ada larangan secara khusus, karena praktik jual beli gharar ini termasuk praktik jual beli jahiliyah yang amat terkenal.”¹⁵⁷

Dengan demikian, transaksi ta’aluq yang dilarang adalah tatkala beberapa akad dalam satu transaksi atau produk keuangan saling dipersyaratkan, sehingga pelaksanaan satu transaksi tergantung pada pelaksanaan akad lainnya, dan bukan karena adanya 2 akad dalam 1 transaksi.

¹⁵⁷ Abu Zakaria Muhyiddin Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim*, (Beirut: Dâr al-Ihya at-Turats al-Arabi, 1392 H), jilid 10, h. 156.