

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Ahwan Fanani

Pascasarjana UIN Walisongo Semarang

E-mail: aristofanfanani@yahoo.com

Adat (custom) is a polemical topic in Islamic law. The development of Islamic law since the era of Prophet Muhammad has shown the important role of adat. Islamic law was formulated in accordance or in opposition to the custom of Arabs. However, classical Islamic legal theory (uṣūl fiqh) does not consider it in legal argumentation. Its role is recognized in qawā'id fiqhiyyah (principle of practical law) as one of five main principles. It is included in non-agreed legal argument. The paper is aimed to reveal the place of custom in Islamic law from the era of prophet to the contemporary era, especially in Islamic legal theory, in the principles of Islamic law, and in Islamic court according to manual book. This paper concludes that custom plays crucial role in elaborating Islamic law in practice. Custom has been acknowledged by Islamic scholars, especially by those of Hanafite and Malikite schools, as important part of Islamic law. However, they limit the role of custom in term of private law. The custom was never be discussed in term of rites and folklore, as it is popular now. The custom can still plays important role in Islamic private law or even in alternative dispute resolutions as far as traditional authority is needed and acknowledge by Islamic communities.

Adat (custom) merupakan polemik dalam hukum Islam. Perkembangan hukum Islam sejak zaman Nabi Muhammad telah menunjukkan peran penting dari adat. Hukum Islam dirumuskan sesuai atau bertentangan dengan kebiasaan orang-orang Arab. Namun, teori hukum Islam klasik kita (uṣūl fiqh) tidak mempertimbangkan dalam argumentasi hukum. Perannya diakui dalam qawā'id fiqhiyyah (prinsip hukum praktis) sebagai salah satu dari lima prinsip utama. Hal ini termasuk dalam argumen hukum yang tidak disepakati. Artikel ini bertujuan untuk mengungkapkan tempat adat dalam hukum Islam dari era Nabi ke era kontemporer, khususnya dalam teori hukum Islam, dalam prinsip-prinsip hukum Islam, dan di pengadilan Islam menurut buku manual. Tulisan ini menyimpulkan bahwa Adat memainkan peran penting dalam menguraikan praktek hukum Islam. Adat telah diakui oleh ulama Islam, terutama oleh orang-orang dari Mazhab Hanafi dan Maliki, sebagai bagian penting dari hukum Islam. Namun, mereka membatasi peran adat dalam hal hukum privat. Kebiasaan ini tidak pernah dibahas dalam hal ritual dan cerita rakyat, seperti yang populer sekarang. Kebiasaan masih bisa memainkan

peran penting dalam hukum privat Islam atau bahkan dalam resolusi sengketa alternatif sejauh otoritas tradisional dibutuhkan dan diakui oleh masyarakat Islam.

Keyword: *Custom (adat/ 'urf); Islamic legal theory; The principle of Islamic law; Prospect*

Pendahuluan

Islam dibangun di atas dua landasan utama, yaitu al-Qur'an dan sunnah. Keduanya membentuk sumber dasar hukum Islam (*al-maṣādir al-tashrī'*) yang disepakati oleh para ulama. al-Qur'an dan sunnah menjadi basis bagi legitimasi sumber-sumber hukum yang lain, seperti ijma, qiyas, *istihsān*, dan *istiḥbāb*. Definisi uṣūl fiqh bahwa hukum adalah sebagai *keḥfāb* Allah (tuntutan firman Tuhan), yang menjadi unsur utama hukum Islam, merujuk kepada dua sumber utama tersebut.

Kajian hukum Islam umumnya menitikberatkan kepada upaya deduksi hukum dari sumber-sumber dasar tersebut. Hukum Islam adalah upaya manusia untuk memahami kehendak Allah untuk mengatur kehidupannya, baik yang terkait dengan urusan ibadah maupun hubungan mumalah. Pemahaman tekstual terhadap sumber hukum dasar menempati posisi pertama karena merepresentasikan secara eksplisit *keḥfāb* Allah.

Kendatipun al-Qur'an menyatakan bahwa ajaran Islam telah sempurna, hal itu tidak berarti bahwa semua persoalan telah dijawab secara teknis oleh al-Qur'an dan sunnah. Banyak perkembangan masyarakat yang belum disentuh pemecahan praktisnya oleh al-Qur'an. Hal itu merupakan sebuah kewajaran karena teks al-Qur'an dan hadis terbatas (*mutanābiyyah*), sementara problem manusia tidak terbatas (*ghair mutanābiyyah*) (Rushd, 1989: 5).

Kesempurnaan Islam terletak kepada nilai dasarnya. Nilai dasar Islam yang universal bersifat sempurna. Segala persoalan kehidupan telah tercakup dalam nilai-nilai dasar Islam, baik yang menyangkut akidah (keimanan), ibadah (ritual), akhlak (ajaran moral), maupun mumalah (segala hal yang menyangkut hubungan antara manusia).

Para ulama menyadari bahwa penerapan ajaran Islam berdasarkan analisis al-Qur'an dan sunnah secara tekstual saja tidak akan memadai untuk mencakup seluruh problem manusia. Karena itu, muncul berbagai kreasi ulama untuk tetap menjangkarkan semua persoalan kepada sumber-sumber hukum Islam melalui suatu metode. Ada sebuah keyakinan di kalangan umat Islam bahwa meskipun rumusan praktis al-Qur'an dan hadis terbatas, tetapi

nilai-nilai yang dikandungnya bersifat universal, berlaku dimana saja, dan dapat diterapkan ke dalam berbagai kasus baru. Untuk itu, muncullah qiyas (deduksi-analogis), yaitu upaya menyeberangkan hukum dari sebuah kasus yang telah memiliki landasan dalil kepada kasus yang belum ada landasan dalilnya.

Melalui qiyas, berbagai kasus baru diberi justifikasi hukum melalui penelitian tentang adanya kesamaan alasan hukum yang melatari kasus-kasus tersebut. Qiyas pada dasarnya adalah upaya menemukan nilai dasar dari hukum suatu persoalan yang telah memiliki landasan dalil sehingga nilai dasar tersebut dapat digunakan untuk menentukan hukum kasus-kasus baru. Zakat profesi adalah salah satu contoh bagaimana ketentuan zakat diperluas karena tuntutan nilai keadilan.

Dalam tradisi hukum Islam dikenal dua buah kaidah, yaitu kaidah *uṣūl* fiqh dan kaidah fikih. Kaidah *uṣūl* adalah seperangkat kaidah tentang bagaimana mencari hukum yang terkait dengan perbuatan manusia dari sumber-sumber hukum *tafsīl* Islam, yaitu dalil-dalil dari al-Qur'an dan sunnah rinci, sehingga obyeknya adalah dalil *sharī'i*, sedangkan kaidah *uṣūl* obyeknya adalah perbuatan *mukallaf* dengan detail persoalan-persoalan fikih. Kedua kaidah tersebut saling melengkapi karena kaidah ushul merupakan instrumen untuk memahami dalil hukum, sedangkan kaidah fikih instrumen untuk mencari pola dan prinsip penyelesaian hukum praktis dari kasus-kasus yang telah diselesaikan dengan menggunakan kaidah ushul (al-Nadwi, 1991: 59-60).

Sementara itu, kaidah fikih merupakan kaidah penerapan hukum. Kaidah fikih memberikan landasan bagaimana sebuah hukum diterapkan dan bagaimana prinsip-prinsip penerapannya, khususnya apabila muncul kasus-kasus lapangan yang bersifat sangat teknis. Dalam kaidah fikih terdapat lima kaidah utama: Segala perbuatan ditentukan oleh tujuannya; Bahaya harus dihilangkan; Kesulitan membawa kepada kemudahan (keringanan hukum); Keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguani; Adat menjadi sarana menetapkan hukum (al-Suyuti, t.th.: 5-dst).

Lima kaidah tersebut membentuk prinsip dasar kaidah fikih. Dari lima kaidah tersebut dapat diturunkan kembali kaidah-kaidah hukum yang lain.

Yang menarik dari dua kaidah di atas, yaitu kaidah *uṣūl* dan kaidah fikih, adalah dimasukkannya kebiasaan (*urf/adat*) sebagai dalil hukum (dalam kaidah *uṣūl*) dan sebagai kaidah mayor (dalam kaidah fikih). Itu berarti dalam taraf tertentu hukum Islam mengakui

institusi “kebiasaan” dan tradisi sebagai salah satu institusi yang penting dalam pembuatan keputusan hukum. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa keberadaan kebiasaan dan adat tidak bisa dipertentangkan secara diametral dengan syariat, melainkan pada banyak kesempatan menjadi elemen dalam penjabaran syariat itu sendiri.

Masuknya adat atau kebiasaan dalam struktur hukum Islam hanya akan dipahami apabila posisinya dalam hukum Islam didefinisikan secara jelas. Dengan cara itu, pemilahan antara syariat dan adat secara diametral pada taraf tertentu adalah pemilahan yang ilusif karena keduanya berdampingan dan saling mengisi.

Hal senada disampaikan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. Ibnu Qayyim menolak adanya pembedaan secara diametral antara hukum Islam (syariat) dengan hukum hasil kebijaksanaan pemerintah dan hakim pengadilan (*siyāsah*). Bagi Ibnu Qayyim, pemilahan yang tepat adalah pemilahan antara keadilan dan kezhaliman. Apabila sebuah putusan hukum adil, ia adalah bagian dan representasi dari syariat itu sendiri. Sebaliknya, apabila sebuah keputusan tidak adil, maka ia adalah kezhaliman, bukan syariat (al-Jauziyyah, 1994, Juz II: 121).

Tulisan ini adalah sebuah upaya penjabaran kembali posisi adat atau kebiasaan dalam hukum Islam. Munculnya upaya untuk mengapresiasi adat sebagai sarana penjabaran hukum Islam tidak bisa disangkal lagi merupakan tantangan bagi para pengkaji dan pakar hukum Islam untuk mendudukan adat atau urf dalam porsi yang tepat. Pemahaman mengenai posisi adat dalam hukum Islam akan memperjernih relasi keduanya dalam ranah hukum praktis.

Adat dalam pembentukan hukum Islam

Seorang peneliti sejarah hukum Islam, Noel James Coulson, menyatakan bahwa sebenarnya hukum Islam tidak sepenuhnya menghapuskan adat masyarakat, khususnya masyarakat Arab tempat turunnya wahyu. Ada elemen-elemen yang memang digantikan oleh syariat, tetapi banyak pula elemen-elemen yang dipelihara oleh syariat Islam karena dipandang tidak menyalahi nilai dasar Islam (Lihat Coulson, 1960).

Pengkajian terhadap pola-pola hubungan antara adat (Arab) dengan ajaran Islam menunjukkan adanya tiga ragam pola hubungan ajaran Islam dan adat, yaitu pola penggantian, pola modifikasi, pola adopsi. Ketiga pola akan menjelaskan bagaimana hubungan ajaran Islam dengan adat masyarakat.

Pola pembatalan (penggantian)

Pola penggantian yang diberlakukan oleh Al-Qur'an adalah pola dimana adat digantikan oleh Al-Qur'an atau sunnah sehingga ajaran Islam mengenai sebuah kasus dapat dibedakan dengan adatnya. Ada beberapa contoh pola penggantian adat oleh syariat.

Pertama, dalam tradisi Arab, adopsi anak mengakibatkan perpindahan hubungan genealogi anak dari orang tua asli kepada orang tua barunya. Apabila seorang anak menjadi anak angkat, maka ia akan memperoleh nama belakang dari ayah angkatnya. Dengan demikian pengangkatan anak mengakibatkan berpindahnya nasab (hubungan kekeluargaan) dari ayah asli kepada ayah angkat.

Keadaan tersebut berubah ketika Rasulullah menikahi Zainab binti Jahsyi, mantan isteri anak angkatnya, Zaid Bin Harīṭah. Zaid bin Harīṭah adalah mantan sahaya Rasulullah yang beliau angkat menjadi anak. Awalnya orang-orang Arab memanggil Zaid dengan Zaid bin Muḥammad. Kemudian Al-Qur'an surat al-Aḥzāb ayat 4-5 membatalkan penisbatan anak angkat (adopsi) kepada orang tua angkat. Dengan demikian, pernikahan Nabi Muhammad dengan Zainab, janda Zaid, adalah sah berdasarkan wahyu (Al-Sabuni, 1999: 187).

Jadi, tradisi adopsi Arab yang mengakibatkan berubahnya nasab dari ayah asli ke ayah angkat dihilangkan oleh Al-Qur'an. 'Ali al-Sabuni menegaskan bahwa adopsi dengan mengubah jalur nasab menjadi praktek yang dilarang oleh Islam. Alasan pembatalan tersebut dapat ditemukan dalam hadis Rasulullah: "Barangsiapa mendakwakan diri selain kepada ayahnya dan menisbatkan diri kepada selain walinya, baginya laknat Allah, Malaikat, dan seluruh manusia. Allah tidak akan menerima taubat dan *fidyah*-nya (Al-Sabuni, 1999: 186, 191).

Pola yang sama berlaku dalam bidang pernikahan, yaitu poligami. Dalam tradisi Arab, poligami adalah sebuah kebiasaan yang normal. Adat tidak memberikan batasan maksimal jumlah isteri yang boleh dinikahi. Dengan turunnya surat al-Nisā' ayat 3 terjadilah pembatalan poligami tak terbatas. Poligami yang tadinya tidak membatasi jumlah isteri yang boleh dinikahi, kemudian hanya dibatasi sampai kepada empat saja, dengan ketentuan harus adil. Rasulullah kemudian memerintahkan agar orang-orang yang memiliki isteri lebih dari empat untuk menceraikan istrinya kecuali empat saja (Al-Syaukani, 1994, Juz I: 528).

Pola adaptasi modifikasi

Pola adaptasi adalah pola dimana adat yang awalnya dipandang tidak sesuai dengan nilai ajaran Islam dimodifikasi sehingga sesuai dengan nilai dan semangat ajaran Islam. Pola adaptasi dapat ditemukan dalam bidang waris. Menurut adat Arab pra-Islam, anak kecil dan perempuan tidak berhak menerima waris (Sabiq, 1995, Juz III: 424).

Adat tersebut lahir dari masyarakat Arab yang patrilineal, yang menganut sistem keluarga besar (*extended family*), dan yang hidup dalam masyarakat badui. Apabila si mati meninggalkan anak perempuan, pamannya akan mengambil seluruh harta ayahnya. Si anak perempuan tersebut akan dinikahkan oleh si paman dan kalau ia kaya hartanya diambil oleh paman. Sebuah kasus terjadi dan mengubah adat Arab tersebut menjadi sebuah tradisi khas Islam.

Seorang lelaki dari kalangan Anshar, namanya Aws bin Thabit, wafat. Ia meninggalkan dua orang anak perempuan dan seorang anak laki-laki yang masih kecil. Kemudian datanglah anak paman mereka kepada Rasulullah dan mengambil seluruh warisan Aws. Kemudian isteri Aus datang mengadu kepada Rasulullah. Turunlah surat al-Nisā' ayat 127 yang menegaskan adanya ketentuan mengenai hak perempuan.

Rasulullah kemudian mengutus orang dan menyampaikan agar warisan itu tidak dipindahtangankan. Beliau mengatakan bahwa telah turun wahyu yang menyatakan bahwa untuk laki-laki dan perempuan ada bagian (waris) (Al-Syaukani, 1994, Juz I: 528). Dengan turunnya ayat tersebut, hak-hak perempuan dilindungi oleh hukum Islam. Para ahli waris, yang di masa pra-Islam mengambil seluruh bagian diberi posisi sebagai *'aṣābah*, yaitu penerima warisan yang mendapat bagian apabila harta warisan, setelah dibagi kepada ahli waris yang diberi ketentuan bagian oleh Al-Qur'an (*aṣḥāb al-furūd*), masih tersisa (Coulson, 1960: 15-16).

Pola modifikasi juga terjadi dalam bidang pernikahan. Dalam tradisi Arab, menurut Aisyah, ada beberapa macam pernikahan. Pertama adalah pernikahan seperti umumnya saat ini. seorang laki-laki datang kepada wali seorang perempuan, menyerahkan mahar, lalu menikahi perempuan itu.

Kedua, nikah *istibḍā'*. Seorang laki-laki yang sudah bersih dari haid untuk mendatangi laki-laki lain dan bersetubuh dengannya. Hal itu dilakukan untuk memperoleh keturunan. Setelah perempuan tadi disetubuhi oleh laki-laki lain tersebut, suaminya tidak akan mengumpulinya sampai muncul tanda-tanda kehamilan. Apabila tanda-tanda kehamilan

tampak, barulah suami perempuan itu akan menyetubuhinya.

Ketiga, sejumlah laki-laki, kurang dari sepuluh orang, berkumpul. Mereka semua menyetubuhi seorang perempuan. Apabila perempuan tadi hamil dan melahirkan anak, ia lalu mengundang para lelaki tadi. Ia akan memilih salah satu dari para lelaki tersebut yang ia sukai dan anaknya ia nasabkan kepada lelaki terpilih itu.

Keempat, orang laki-laki banyak berkumpul di suatu tempat. Di situ ada beberapa perempuan di tenda dengan tanda bendera ditendanya. Para lelaki tersebut akan masuk ke tenda yang ia mau dan menyetubuhi perempuan yang ada. Apabila salah seorang atau beberapa perempuan tersebut hamil dan melahirkan anak, mereka akan mengundang para lelaki tersebut. mereka lalu memilih siapa bapak si bayi berdasarkan kemiripan dengan si bayi dan menasabkan si bayi kepada laki-laki terpilih (Sabiq, 1995, Juz II: 104-105).

Dengan datangnya Islam, hanya satu model pernikahan yang diterima oleh ajaran Islam. Sementara model-model yang lain dieliminasi. al-Qur'an bahkan menegaskan bahwa tanpa adanya akad pernikahan, hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan adalah perilaku kriminal (*judud*) sehingga dikenakan hukuman *hadd*, sebagaimana ditegaskan disebutkan dalam surat al-Nūr ayat 2.

Pola modifikasi ini merupakan bentuk penjembatanan al-Qur'an terhadap adat yang berlaku di masyarakat dengan cara memilah dan memilih adat yang sejalan dengan nilai-nilai syara' dan ada yang tidak sejalan dengan nilai syara'. Pola ini adalah bentuk apresiasi secara kritis dan selektif terhadap adat dengan menerima elemen-elemen adat yang positif (sahih) dan menolak elemen-elemen adat yang tidak negatif (batil). Dalam proses tersebut ada proses penyesuaian dan penggantian sehingga meskipun elemen adat yang positif diterima, namun ada penyesuaian.

Pola adopsi

Pola adopsi sebenarnya hampir sama dengan pola modifikasi. Keduanya memanfaatkan hukum adat Arab dan meng-Islamkan-nya. Perbedaan keduanya adalah apabila dalam model modifikasi, bentuk formal diubah secara drastis, meskipun perubahan itu menyisakan ruang bagi elemen adat untuk tetap hidup secara terbatas. Dalam pola adopsi dan adaptasi, bentuk formal adat sangat sedikit mengalami perubahan. Perubahan lebih banyak terjadi dalam

tataran kognitif, yaitu dalam aspek pemahaman mengenai tujuan dari adat tersebut.

Contoh paling jelas dari pola penerimaan adat Arab sebagai bagian fikih dalam praktek *salam* atau *salaf*. *Salam* atau *salaf* adalah bentuk jual beli yang dilakukan dengan membeli barang yang masih berupa karakteristik dan bertanggung dengan biaya di depan, atau sebaliknya. Ketika Rasulullah tiba di Madinah pertama kali, beliau menemukan bahwa *salam* telah menjadi praktek masyarakat Madinah. Orang-orang Madinah melakukan *salam* untuk masa setahun atau dua tahun. Rasulullah kemudian bersabda: “Barangsiapa bersalaf (*salam*), hendaklah ia melakukannya dengan ukuran dan timbangan tertentu, sampai jangka waktu tertentu pula” (Sabiq, 1995, Juz III: 182-183)

Pola yang sama dapat dijumpai dalam tradisi akikah. Akikah adalah adat Arab dalam menyambut kelahiran anak. Apabila seseorang mendapatkan anak, ia menyembelih seekor kambing dan melumuri kepala anak tersebut dengan darah kambing itu. Adat tersebut diadaptasi oleh Islam. Nabi Muhammad tidak menghapus tradisi akikah melainkan mengambil alihnya dengan mengubah sedikit elemen formal. Apabila dalam tradisi jahiliyyah, rambut anak dilumuri dengan darah kambing, dengan datangnya Islam beberapa elemen akikah diubah. Rambut yang diakikahi dipotong, lalu kepalanya dilumuri dengan minyak wangi (Rushd, 1989: 798).

Adat-adat yang berasal dari kebiasaan masyarakat Arab banyak yang diiterima oleh syariat sepanjang tidak bertentangan dengan nilai dasar syariat Islam. beberapa persoalan menunjukkan pengaruh adat Arab yang kuat. Khalil ‘Abd al-Karim mencatat beberapa persoalan yang memiliki akar dalam tradisi Arab, yaitu tentang *kebumus* (seperlima) bagian rampasan perang, poligami, *ruqyah*, dan lain sebagainya (al-Karim, 1997). Hal itu wajar karena Islam memang dimaksudkan untuk menyempurkan akhlak yang mulia dan mengubah sistem yang sosial yang tidak manusiawi. Elemen-elemen adat yang baik dan telah berjalan di kalangan masyarakat, utamanya dalam persoalan mumalah tetap dipelihara. Hal itu menunjukkan sebuah kebijakan Islam dalam melakukan perubahan sosial.

Khulafa’ Rasyidin pun melakukan kebijakan yang sama terhadap adat masyarakat Arab yang baik. ‘Ali bin Abi Talib menjual untanya dengan sistem *salam*, yaitu dia dibayar setelah tenggang waktu tertentu yang telah disepakati. Abu Bakar dan ‘Umar bin Khattabb melakukan praktek sewa menyewa yang telah dikenal bangsa Arab. Para sahabat, sebagaimana Rasulullah

mempraktekkan pula penyelesaian perkara dengan sistem *tabkīm* (arbitrasi). Praktek *muḍārabah* yang telah dikenal masyarakat Arab pra-Islam pun dilakukan oleh para sahabat seperti ‘Umar dan ‘Alī (Faruqi, 1992: 483-484).

Posisi adat dalam *uṣūl fiqh*

Dalam *uṣūl fiqh*, adat dimasukkan dalam dalil hukum atau sumber oleh sebagian ulama. Karena itu, adat dipandang sebagai dalil hukum yang diperdebatkan legitimasinya. Karya *uṣūl fiqh* klasik sangat jarang memuat pembahasan mengenai adat atau *‘urf* dalam konteks dalil hukum. Informasi tentang adanya pengakuan adat sebagai dalil hukum disampaikan oleh ahli hukum Hanbali, Najm al-Din al-Tufi. Al-Tufi mendata berbagai dalil hukum yang dikenal di masanya, baik yang disepakati maupun diperselisihkan. Ia mendata adanya 19 dalil hukum yang dikenal, dan salah satunya adalah *‘urf* atau adat (al-Tufi, 1998: 238).

Pengambilan adat sebagai dalil hukum dapat dilihat akarnya di kalangan fukaha Malikiyyah dan Hanafiyyah. Mereka menganggap adat sejalan dengan dalil syar’i bahwa apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka menurut Allah juga baik. oleh karena itu, lahirilah kaidah *الثابت بالعرف الصحيح غير الفاسد ثابت بدليل شرعي* (apa yang tetap berdasarkan *‘urf* yang sah, tidak negatif, maka seperti tetap berdasarkan dalil *shar’ī*) (Zahrah, tth: 273).

Pembahasan adat atau *‘urf* justru terdapat dalam karya *qawā’id fiqhīyah*, yang kaidah-kaidah terhadap persoalan *furū’*. Adat diakui sebagai salah satu kaidah mayor atau kaidah utama dalam kaidah fikih. Pengakuan secara lebih terbuka terhadap arti penting adat muncul dalam kitab-kitab kontemporer. Tokoh-tokoh *uṣūl fiqh* kontemporer, seperti ‘Abd a-Wahhab Khallaf, Muhammad Abu Zahrah, dan ‘Abd al-Karim Zaidan memasukkan adat sebagai bagian dari dalil hukum.

Adat diakui sebagai salah satu dalil hukum, yang masuk dalam kategori dalil *‘aqli* (rasional). Pembahasan mengenai adat dalam *uṣūl fiqh* merupakan bagian dari dinamika hukum Islam dalam tataran praktis. Secara teoritis, hukum dalam *uṣūl fiqh* dipahami sebagai “Firman Tuhan yang terkait dengan perbuatan *mukallaf* (subyek hukum), baik berupa tuntutan perbuatan, pilihan, maupun penentuan seperangkat tanda hukum (Khallaf, 1978: 100).” Jadi, hukum berasal dari Allah, sebagai satu-satunya pihak yang berwenang atas legislasi hukum.

Nilai-nilai dasar Islam memang meliputi seluruh persoalan hidup, tetapi aturan-aturan praktis hukumnya tidak sebanyak persoalan yang berkembang masyarakat. Karena itu, para ahli hukum Islam memandang bahwa adat masyarakat merupakan salah satu pilihan ketika aturan praktis dari al-Qur'an, sunnah, maupun hasil analogi tidak ditemukan dalam menjawab persoalan. Adat bahkan dapat digunakan untuk mentakhsis (*takhsīs* adalah *lex specialis derogat lex generalis*) hukum-hukum yang berasal dari nash yang bersifat umum dan taraf kekuataannya hanyalah *ẓann* (praduga kuat).

Adat awalnya banyak digunakan oleh kalangan Malikiyyah dan Hanafiyyah. Kedua aliran hukum tersebut adalah representasi dari aliran hukum Islam klasik yang berbasis kepada tradisi hukum di kota-kota besar Islam, yaitu Madinah dan Kufah. Adat bisa masuk ke dalam hukum Islam melalui beberapa cara. Di kalangan Malikiyyah dikenal adanya '*amal ahl al-Madīnah*' (praktek orang-orang Madinah) dan qiyas, di kalangan Hanafiyyah dikenal adanya *istihsān*, yaitu penggunaan pilihan rasional untuk mencari hukum yang paling sesuai dengan masalah (Kamali, 1991: 285). Baik '*amal ahl al-Madīnah*' maupun *istihsān* memungkinkan adat digunakan sebagai sumber untuk merumuskan hukum yang sesuai dengan kemaslahatan manusia.

Dalam *istihsān*, misalnya dikenal adanya *istihsān* yang berdasarkan adat. Istihsan berdasarkan adat adalah praktek tidak melakukan ketentuan umum yang menjadi dasar qiyas karena pertimbangan praktis. Salah satu rukun akad jual beli dalam ketentuan syariat harus jelas kadarnya. Ketika ketentuan umum akad itu diberlakukan kepada berbagai ragam bentuk akad, semua jual beli, baik barang maupun jasa, harus jelas kadarnya.

Pada prakteknya, ulama Hanafiyyah tidak memberlakukan ketentuan semacam itu dalam kasus penggunaan kamar mandi umum. Kebiasaan dalam penggunaan kamar mandi umum adalah pemberian uang untuk memanfaatkan kamar mandi umum, tanpa adanya kejelasan kadar waktu di kamar mandi dan kadar air yang dipergunakan. Berdasarkan analogi dari ketentuan umum tentang kejelasan kadar, hal itu salah. Akan tetapi, berdasarkan *istihsān*, yang melihat nilai masalah dalam syariat sebagai bahan pertimbangan, praktek jual beli semacam itu diperbolehkan (Zuhaili, 1986, Juz II: 745).

Dengan demikian, adat menjadi sebuah sumber dalam penetapan hukum ketika adat tersebut merepresentasikan tujuan syariat dan tidak bertentangan dengan satu nash pun.

Legitimasi penggunaan adat sebagai sumber hukum antara lain didasarkan atas dalil *shar'ī* dan tujuan syariat.

Beberapa ayat al-Qur'an menyebutkan perintah Allah untuk memerintahkan yang *ma'rūf* (diketahui baik) atau adat, seperti dalam surat Alī 'Imrān 114/115 dan al-A'rāf 199. Makna *al-'ādab* dalam surat al-A'rāf 199 dan *al-ma'rūf* dalam surat Alī 'Imrān 114/115 umumnya dipahami sebagai sesuatu yang berdasarkan al-Qur'an dan hadis. Akan tetapi berdasarkan penunjukan lafalnya, keduanya bisa merujuk kepada kebiasaan yang baik di masyarakat (Kamali, 1991: 283-284).

Legitimasi adat diperoleh pula dari tujuan umum syariat, yaitu merealisasikan kemaslahatan manusia dan mencegah kemudharatan. Realisasi masalah tersebut bisa terkait dengan kebutuhan dasar manusia (masalah *darūriyah*), kebutuhan sekunder manusia (masalah *hājjiyah*), dan kebutuhan tersier manusia (masalah *taḥṣīniyyah*). Pemeliharaan kebutuhan dasar manusia, yaitu agama, keselamatan jiwa, kehormatan dan keturunan, akal, dan harta, meniscayakan semua praktek yang mampu merealisasikan kemaslahatan tersebut dapat dipandang sebagai bagian absah ajaran Islam. Prinsip utama penggunaan masalah mursalah adalah bahwa masalah yang dimaksud harus bersifat 1) umum, yaitu terkait dengan kepentingan publik, 2) hakiki, yaitu benar-benar berupa kemaslahatan bagi umat manusia, bukan *maḍarat* yang berbungkus kemaslahatan, dan 3) tidak menyalahi naṣṣ al-Qur'an dan sunnah (Khallaf, 1978: 86-87).

Sebagai saringan adat agar benar-benar sesuai dengan syariat Islam, dalam *uṣūl fiqh* dikenal pembagian adat sah (benar) dan adat *fāsid* (negatif). Adat sah adalah adat yang tidak menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal. Sementara itu, adat *fāsid* adalah adat yang menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal (Zuhaili, 1986, Juz II: 829-831). Dalam persoalan mumalah, pembagian tersebut dapat dibaca dalam logika “tidak bertentangan”. Sebuah adat dipandang sah karena tidak bertentangan dengan dalil *shar'ī* atau nash. Nilai *shar'ī* sebuah adat dikembalikan kepada kesesuaian nilai dasar syariat yang terwujud dalam *maqāṣid shar'īyyah* di atas, bukan kepada dalil-dalil *naṣṣ* yang parsial.

Tidak berhenti di situ, adat juga menjadi landasan pemaknaan terhadap lafal-lafal al-Qur'an maupun hadis. Salah satu makna hakiki lafal adalah berdasarkan makna *'urfī* (makna berdasarkan kebiasaan pengguna bahasa). Makna *'urfī* adalah makna yang didasarkan atas

penggunaan makna aktual dari sebuah lafal di masyarakat, bukan lagi makna dasarnya (al-Syirazi, 1985: 6). Hal itu menunjukkan bahwa pemaknaan *bayānī* (*lughbanī*) yang menjadi landasan kaidah-kaidah ushul *bayānī* bersandar pula kepada makna yang menjadi konvensi masyarakat pengguna bahasa.

Posisi adat dalam kaidah fikih

Kaidah fikih berisi kaidah-kaidah untuk memecahkan persoalan praktis. Kaidah fikih membimbing para otoritas hukum untuk memecahkan persoalan praktis yang tidak ada landasan dalilnya. Berbeda dengan kaidah *uṣūl* yang bersifat deduktif, kaidah fikih bersifat induktif karena diambil dari pemecahan hukum Islam yang telah ada. Kaidah fikih dalam kasus adat adalah penjabaran dalam tataran praktis penerapan kaidah *uṣūl* (al-Nadwi, 1991: 59-60).

Adat dalam kaidah fikih mendapatkan perhatian karena adat membentuk kaidah mayor dalam kaidah fikih. Kaidah mayor yang terkait dengan adat adalah:

العَادَةُ مَحْكَمَةٌ

Adat menjadi landasan penetapan hukum

Kaidah tersebut akan dapat dipahami posisinya melalui pemahaman mengenai hubungan adat dan syariat dalam kaidah fikih. Berbagai adat dalam hubungannya dengan syariat dapat dibagi menjadi tiga:

Pertama, Adat yang telah ada sebelum Islam dan kemudian diadopsi dan dikukuhkan oleh syariat, seperti hukum *diyāt* dan *ṭawaf*, atau adat yang baru tercipta dengan lahirnya Islam, seperti *ṭabarāh* dan *ḥijāb*.

Kedua, Adat yang tidak dikukuhkan oleh hukum *sharʿī*, tetapi menjadi bagian dari pelaksanaan hukum *sharʿī*, seperti penentuan masa haid, besarnya mas kawin, dan penentuan akil baligh akibat perbedaan iklim. Adat-adat demikian diangkat menjadi bagian dari hukum *sharʿī*, yang masih bisa menerima perubahan. Dalam hukum-hukum yang termasuk kategori inilah kaidah perubahan hukum berlaku. Kebiasaan yang terkait dengan *murūʿah* (keperwiraan dan kesopanan), misalnya, berbeda-beda menurut tempatnya. Di Iraq, *murūʿah* ditandai dengan mengenakan tutup kepala. Orang yang tidak memakai tutup kepala

tergolong tidak menjaga *murū'ab*. Sementara itu, di beberapa wilayah Afrika, tutup kepala tidak menjadi ukuran *murū'ab*.

Ketiga, Adat yang tidak termasuk hukum *shar'ī* dan tidak menjadi gantungan pelaksanaan hukum *shar'ī*. Adat semacam itu dibagi lagi menjadi dua: 1) adat yang dalam batas kebolehan *shar'ī* dan 2) adat yang tidak selaras dengan nash yang bersifat umum. Adat yang kedua menjadi perbedaan pendapat para ulama. Bagi kalangan Hanafiyah, adat semacam itu berfungsi sebagai *takhyīs* (pengecualian atau *lex specialis derogat lex generalis*) terhadap makna nash yang masih umum. Bagi *mayoritas* ulama, adat demikian tidak diterima (Permono, 2002: 22-24).

Adat dalam kategori kedua di atas banyak mendapatkan perhatian di kalangan ahli hukum Islam. Al-Suyuti mencatat berbagai persoalan hukum Islam yang melibatkan visi adat dalam kategori kedua, antara lain: penentuan lama haidl, penentuan usia baligh, lama nifas, perbuatan-perbuatan yang membatalkan salat, najis-najis *ma'fū* (yang dimaafkan), lamanya jeda yang diperbolehkan antara satu perbuatan wudlu dengan perbuatan wudlu lain, mengambil buah yang jatuh dari pohon, batasan harta terjaga yang membuat tindakan mengambilnya menjadi kasus pencurian, pemberian fasilitas pelana dalam sewa menyewa binatang tunggangan, dan persoalan timbangan dan ukuran, dan rotasi atau waktu pergantian hakim atau penguasa (al-Suyuti, T.th.: 63 dst).

Karena pentingnya posisi adat, para ulama, membuat kaidah-kaidah yang terkait dengan posisi adat dan penggunaannya dalam level praktis. Beberapa kaidah fikih penting yang terkait dengan adat adalah: *عرف دليليا شرعيا اصلا من أصول الاستنباط و متزلا منزلة الشرط* (Adat adalah dalil *shar'ī* dan menjadi sumber pengambilan hukum, serta menempati posisi syarat);

الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي (Sesuatu yang memiliki ketetapan hukum berdasar adat sama dengan memiliki ketetapan dengan dalil *shar'ī*); dan *تتريل العرف منزلة الشرط في العقود* ('Uruf menempati posisi syarat dalam akad) (Zuhaili, 1986, Juz II: 832).

Singkatnya, adat memiliki peran penting dalam penjabaran dan pelaksanaan hukum Islam. Keberadaan adat menjadikan sebuah hukum lebih bisa memenuhi rasa keadilan karena dalam di masyarakat, nilai yang diyakini bersama lebih menjamin kesepakatan. Penggunaan nalar (*ra'y*) dalam sejarah hukum Islam seringkali didasarkan pula atas pertimbangan adat.

Penggunaan adat tersebut tentunya dibatasi dengan ketentuan, *pertama* bahwa adat tidak boleh bertentangan dengan nash. Adat tidak dipergunakan apabila telah ada penjabaran hukum dari dalil yang *manṣūṣ* (didasarkan naṣṣ). Sebesar apapun peran adat dalam hukum Islam, ia bukan sumber hukum yang mandiri, melainkan harus disesuaikan dengan spirit dan pesan Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah. *Kedua*, sebuah adat berlaku secara umum dan dipraktekan secara luas oleh masyarakat, kecuali adat yang menyangkut kebiasaan pribadi, seperti lama masa haid bagi masing-masing perempuan.

Adat dalam dunia peradilan Islam

Penggunaan adat dalam dunia peradilan telah terjadi semenjak masa Rasulullah. Rasulullah sejak awal karirnya dikenal sebagai seorang *ḥakam* (arbitrator) yang baik sehingga beliau mendapat gelar *al-Amīn* (yang dapat dipercaya). Karena itu, tidak jarang orang-orang nonmuslim pun mengadukan kasus persengketaannya kepada Rasulullah (Watt and Bell, 1991: 26).

Para sahabat pun mempergunakan model adat yang ada untuk memecahkan masalah yang muncul. 'Umar bin Khattab, misalnya, pernah menyewa kuda dengan syarat salah satu temannya ikut naik bersamanya. Ketika pemilik kuda terluka, ia meminta kompensasi dari 'Umar. 'Umar kemudian memintanya untuk memilih arbitrator untuk menyelesaikan sengketa berdasarkan praktik umum yang ada. Pemilik kuda memilih Shuraih dan 'Umar pun menyetujuinya. Ketika Syuraih memberikan keputusan yang memenangkan pemilik kuda, 'Umar menerima kekalahannya dengan membayar sejumlah uang yang diminta (Faruqi, 1992: 483-484).

Ibnu Farhun, seorang ahli hukum Maliki dan penulis kitab tentang peradilan Islam *Tabṣīrah al-Hukām*, memberikan sebuah penjelasan mengenai posisi adat di dunia peradilan pada *Bāb al-Qaḍa bi al-'urf wa al-'Adab* (Pasal Mengenai Pengadilan dengan 'urf dan adat). Ia berpendapat bahwa ketika seorang hakim harus memilih 1) makna literal suatu kata atau 2) bagaimana makna itu digunakan dalam masyarakat, ia menganjurkan untuk menggunakan yang kedua. Ia menunjukkan bagaimana adat menjadi landasan hakim dalam penetapan hukum, seperti dalam kasus jual beli dan persoalan rumah tangga, antara suami dan isteri. Salah satu contohnya adalah tentang klaim isteri bahwa ia telah disetubuhi oleh suaminya

setelah keduanya berkhalwat (berduaan sendiri di tempat sunyi). Klaim isteri tersebut diterima berdasarkan ukuran adat bahwa ketika suami isteri berduaan di tempat sunyi, maka hubungan badan biasa terjadi (Farhun, 2003, Juz II: 27-30).

Penggunaan adat juga diakui oleh ulama Hanafi. Ibnu Nujaim (w. 970 H), misalnya, menegaskan penggunaan *'urf* dalam penetapan masalah perdata yang dibawa ke pengadilan. Ia memberikan contoh mengenai transaksi bisnis, misalnya, ketika mata uang yang digunakan dalam kesepakatan bisnis tidak disebutkan saat sebuah kontrak dibuat, maka mata uang tersebut ditentukan berdasarkan kebiasaan – yaitu mata uang yang digunakan di pasar. Jika di pasar ada beberapa mata uang yang beredar, maka mata uang yang paling banyak digunakan dan diterima para pengusaha yang dipandang patut dipergunakan (Nujaim, 1993: 94-95).

Perbedaan adat tersebut dapat mengakibatkan perbedaan fatwa atau putusan pengadilan. Imam Syafi'i ketika pindah ke Mesir mengeluarkan fatwa-fatwa baru (*qawl jadīd*) yang berbeda dengan fatwa-fatwanya ketika masih di Iraq (*qawl qadīm*), meskipun secara eksplisit ia tidak menerima kehujjahan adat. Perubahan fatwa tersebut terjadi karena perubahan tempat dan budaya. Karena itu, Ibnu Farhūn mengingatkan agar seorang mufti (pemberi fatwa), yang pindah ke negeri yang memiliki tradisi berbeda dengan negeri sebelumnya, tidak memberikan fatwa sampai ia benar-benar memahami kebiasaan dan konvensi yang ada di negeri tersebut (Faruqi, 1992: 494).

Hal senada disampaikan oleh Khatib al-Baghdadi seorang pengikut Syafi'i. Ia menegaskan bahwa mufti dan hakim harus sadar akan keberadaan kebiasaan dan tradisi masyarakatnya. Tanpa kesadaran tersebut, mereka tidak akan mampu memahami kasus-kasus dalam perspektif yang sepatutnya sehingga beresiko membuat keputusan hukum yang tidak sepatutnya (Faruqi, 1992: 495).

Ibnu Nujaim memberikan bahasan mengenai pengambilan gaji seorang hakim (*qāḍī*). Ia mengutip pendapat bahwa hakim berhak mengambil gaji di masa reses (tidak menangani kasus), sebagaimana halnya para pengajar. Alasannya adalah masa reses tersebut adalah saat untuk beristirahat dan saat belajar bagi orang-orang yang memiliki semangat belajar tinggi (Nujaim, 1993: 95-96). Hak tersebut didasarkan atas kebiasaan setempat karena ada kalanya masa reses mengganggu tugas. Karena itu, hak gaji didasarkan atas kebiasaan yang berlaku.

Kajian adat oleh Ibnu Nujaim juga menyangkut kompetensi mengadili dan hadiah bagi hakim. Untuk kasus pertama, ia mencontohkan kasus ketika anak yatim yang berasal dari suatu negeri mewakafkan hartanya yang berada di negeri lain dan mensyaratkan pengawasan hakim. Apakah hakim yang ditunjuk adalah hakim tempat anak yatim tinggal atau hakim tempat harta yang diwakafkan itu berada. Menurutnya yang paling logis adalah memilih hakim tempat harta itu berada karena ia lebih tahu dengan kemaslahatan harta tersebut. Kemaslahatan itulah yang menurutnya dikehendaki oleh *nāqij*/pemberi wakaf (Nujaim, 1993: 102).

Adapun kasus kedua, yaitu penerimaan hadiah oleh hakim, utamanya sebelum penunjukannya sebagai hakim dalam kasusnya. Menurut Nujaim penerimaan tersebut dapat dibenarkan bagi masyarakat yang memiliki adat demikian. Menurut Ibnu Nujaim, pembenaran adat demikian adalah sepanjang pemberian itu tidak melampaui adat atau kebiasaan. Apabila pemberian tersebut melampaui kebiasaan, kelebihan pemberian itu harus dikembalikan (Nujaim, 1993: 94).

Prospek adat

Sejarah perkembangan hukum Islam di atas menunjukkan bagaimana adat memainkan peran penting dalam memecahkan persoalan praktis di masyarakat. Peran adat di atas berada dalam dua level, pertama adalah level pengambilan kebijakan oleh otoritas negara, dan kedua adalah level penerapan aturan. Pada kedua level tersebut, adat atau adat menjadi bahan pertimbangan dalam membuat rumusan hukum. Hukum yang adil adalah hukum yang mampu mewedahi nilai-nilai luhur masyarakat dan tanggap terhadap dinamika masyarakat. Adat merupakan cerminan dari nilai luhur masyarakat dan dinamika yang ada di dalamnya.

Dengan semakin kuatnya arus modernitas, otoritas tradisional yang menyangga adat semakin berkurang legitimasinya. Dalam masyarakat tradisional, keperluan pemecahan masalah hukum sebagian dipenuhi oleh otoritas tradisional. Menurut Weber, otoritas tradisional adalah otoritas yang bersandar kepada legitimasi tradisional, yaitu kepercayaan yang mapan terhadap kesucian tradisi masa lalu dan legitimasi orang-orang yang melaksanakan otoritas tersebut (dalam Thompson and Thunstall, 1977: 68-69). Jadi, semakin maju

masyarakat akibat modernisasi pada dasarnya semakin lemah otoritas tradisional dan semakin kuat otoritas rasional, yaitu otoritas yang bersandar kepada legitimasi legal-rasional, yaitu yang berpijak kepada legalitas pola aturan normatif. Otoritas legal-rasional tersebut berbasis pada nilai yang impersonal, yaitu yang dibuat oleh lembaga berwenang.

Menguatnya otoritas legal-rasional dalam sistem hukum bernegara ditunjukkan dengan semakin kuatnya aturan-aturan formal dan hukum positif. Berbagai hubungan sosial, semakin lama semakin banyak yang diatur oleh aturan formal. Hal itu bisa berdampak positif karena menunjukkan sebuah tren ke arah masyarakat dengan budaya hukum yang kuat.

Akan tetapi, budaya hukum tidak bisa digantungkan kepada aturan formal semata. Di negara-negara yang maju, ketertiban masyarakat justru terlihat karena adanya budaya hukum yang kuat. Adat masyarakat mendukung sebuah sistem di mana hukum nasional menjadi pijaknya, tetapi hukum itu dijalankan bukan karena takut akan sanksi, melainkan karena telah menjadi cara hidup.

Di Indonesia, budaya demikian belum terbangun secara memadai. Masyarakat Indonesia berada dalam transisi dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Setelah merdeka lebih dari lima puluh tahun, hukum positif semakin menguat, tetapi masyarakat juga masih banyak berpegang kepada tradisi dan bersandar kepada otoritas tradisional.

Dalam situasi tersebut, adat bisa kontraproduktif dengan upaya penegakan hukum. Pada prakteknya, masih banyak terjadi nikah sirri (nikah tidak tercatat) dengan alasan bahwa pernikahan adalah lembaga yang bisa diselenggarakan tanpa keterlibatan otoritas negara. Keabsahan pernikahan cukup didasarkan atas otoritas ahli agama dan kesesuaian dengan adat masyarakat. Di sisi lain, mengabaikan peran adat juga tidak memecahkan segala persoalan. Penyelesaian kasus hukum melalui jalur litigasi pada kenyataannya belum mampu menjangkau seluruh persoalan di masyarakat. Penciptaan masyarakat sipil meniscayakan pemberdayaan masyarakat untuk turut serta mengatasi problem sosial. Karena itu, saat ini muncul *alternative dispute resolution* (ADR), seperti arbitrase, resolusi, dan mediasi. ADR menjadi saluran untuk membantu penciptaan masyarakat hukum sehingga kasus-kasus hukum tidak berujung kepada konflik sosial atau kekerasan karena tidak tertanganinya banyak kasus hukum akibat terbatasnya kemampuan lembaga peradilan menangani seluruh persoalan hukum yang kompleks di masyarakat.

Adat pada taraf tertentu masih diperlukan sebagaimana otoritas tradisional saat ini masih diperlukan. Otoritas tradisional tersebut bekerja berdasarkan adat yang hidup di masyarakatnya, yang dikenal juga dengan *local wisdom*. Untuk masyarakat Indonesia, pembangunan budaya hukum tanpa mempertimbangkan *local wisdom* akan mengurangi legitimasi hukum formal itu sendiri. Karena itu, pemahaman *local wisdom*, termasuk agama di dalamnya, menjadi bagian penting dalam menciptakan ketertiban di masyarakat.

Bagi para hakim, adat bisa menjadi bahan pertimbangan dalam pencarian hukum (*recht finding*) guna pemecahan kasus-kasus di lapangan. Pemahaman terhadap adat akan membantu pencarian keadilan. Pemecahan kasus hukum dengan hanya bersandar kepada hukum formal benar adanya, tetapi dalam kasus-kasus tertentu pemahaman mengenai tradisi masyarakat akan sangat membantu dalam mencapai keputusan yang adil dan dapat diterima semua pihak.

Yang patut dicatat adalah bahwa adat dalam hukum Islam menjadi penjelas operasional dalam kasus-kasus perdata. Karena wilayah hukum Islam (fikih) adalah perbuatan *mukallaf*, maka persoalan adat terbatas kepada persoalan-persoalan tentang pengaturan perilaku *mukallaf*. Adat dalam pembahasan hukum Islam tidak merambah wilayah adat dalam pengertian ritus dan keyakinan masyarakat lokal, yang mungkin masih diperdebatkan oleh umat Islam. Oleh karena itu, pembahasan mengenai adat dalam hukum Islam tidak memiliki implikasi terhadap pengakuan maupun penolakan ritus-ritus tertentu karena ritus yang berlaku di masyarakat mengandung dimensi tumpang tindih antara wilayah keyakinan (akidah) dan wilayah mumalah.

Penutup

Akar penerimaan maupun seleksi adat dalam hukum Islam bisa dilacak pada masa awal pembentukan hukum Islam, yaitu masa Nabi Muhammad. Al-Qur'an dan hadis memainkan peran penting dalam membatalkan, mengubah, atau menerima adat yang hidup di masyarakat Arab saat itu. Berbagai kasus menjadi cobtuh bagaimana terjadi apresiasi adat dalam pembentukan hukum Islam, namun apresiasi tersebut dilakukan secara kritis sesuai dengan parameter ajaran Islam.

Pada perkembangannya, posisi adat menjadi lebih jelas ketika kajian ushul fikih memasukkan adat sebagai salah satu dalil hukum yang diperselisihkan. Meskipun fenomena tersebut lebih jelas dalam kajian ushul fikih kontemporer, tetapi penerimaan adat sebagai dalil hukum telah terjadi semenjak lama. Adat diakui sebagai penjabaran hukum Islam secara lebih praktis. Kaidah fikih bahkan lebih tegas memasukkan adat sebagai dasar hukum dalam satu kaidah terkenal *al-ʿudab muḥakkamah*. Pada prakteknya, adat digunakan juga dalam dunia peradilan untuk membantu hakim dalam menemukan hukum. Kebiasaan bisa menjadi parameter untuk penyelesaian masalah-masalah perdata.

Pada era sekarang, keberadaan adat masih penting sepanjang masyarakat tradisional dan otoritas tradisi tetap menjadi rujukan masyarakat untuk menemukan pemecahan masalah mereka. Adat bisa menjadi sandaran dalam pemecahan masalah praktis sepanjang sejalan dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam lainnya. Relevansi adat dalam hukum Islam terletak kepada fungsinya dalam menjabarkan dan mencari panduan penerapan hukum Islam dalam tataran yang lebih operasional, khususnya persoalan perdata. Adat dalam hukum Islam tidak memiliki kaitan pembahasan dengan ritus atau praktik religi masyarakat lokal. Persoalan ritus adalah wilayah yang bersinggungan antara wilayah muamalah dan keyakinan (akidah) sehingga memerlukan kajian tersendiri.

Daftar Pustaka

- Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Badā'i' al-Fawā'id*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. Cet. II, 1994.
- Al-Karim, Khalil 'Abd. *al-Juzur al-Tārikhiyyah li al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Kairo: Sīnā li al-Naṣr, 1997.
- Al-Nadwi, 'Ali Aḥmad. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah: Maḥbūmūbā, Nasy'atubā, Taṭannurubā, Dirāsah Muallafatibā, Adillatubā, Muḥimmātubā, Taḥbiqātubā*. Damaskus: Dār al-Qalām, 1991.
- Al-Sabuni. Muḥammad 'Ali. *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. Cet. I, 1999.
- Al-Syaukani, Muhammad bin 'Alī bin Muhammad. *Fath al-Qadīr, al-Jami' bayn al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ʿIlm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1994.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq. *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1985
- Al-Suyuti, Jalal al-Din. *al-Asyāb wa al-Naẓā'ir fī al-Furū'*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī, T.th.
- Al-Tufi, Najm al-Din. *Kitāb al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arbā'in*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1998.

- Coulson, Noel James. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.
- Faruqi, Muhammad Y. "Consideration of 'Urf in the Judgement of khulafa' Rasyidun and the Early Fukaha" *The American Journal of Islamic Social Science*. Vol. 9 No. 4 (1992).
- Ibn Rusyd, Abu Walid Muḥammad. *Bidayah al-Mujtabid wa Nihayah al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Jamīl, 1989.
- Ibnu Farhun, Burhan al-Din Abu al-Wafa'. *Tabṣīrah al-Hukūkam fī Uṣūl al-'Aqdiyyah wa Manābij al-Aḥkām*. Riyād: Dār 'Alim al-Kitāb. 2003. Juz II
- Ibnu Nujaim. *Al-Aṣyāb wa al-Naṣā'ir 'ala Maṣḥab Abū Ḥanīfah al-Nu'mān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1993
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge: The Islamic Text Society. 1991
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam. 1978
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Fath li al-'Alām al-'Arabī. 1995. Juz II
- Sjechul Hadi Permono. *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab tantangan Globalisasi*. Ttp: Demak Press. 2002.
- Watt, Montgomery dan R. Bell. *Introduction to the Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1991.
- Weber, Max. "Power and Birocracy", selected reading edited by Kenneth Thompson and Jeremy Thunstall dalam *Sociological Perspective: Selective Reading*. Middlesex: Penguin Book Ltd. 1977.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. T.tp.: Tp., T.th.
- Zuhaili, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr. Cet. I. 1986. Juz. II.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumpulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

E-mail: misnen_ardy@yahoo.com

In Indonesia, the most populer contract used by Islamic bank is *murabahah* contract, which is very close to the debt based financing. Many researchers argue that, this phenomenon is due to the risk faced by Islamic bank particularly related to the moral hazard by *muḍārib*. This paper aims to explore the lack of *musharakah* and *muḍarabah* contract in perspective of agency problems theory. The important issue in this paper is whether agency problem also underlies between customer as an agent and Islamic bank as a principal in financing contract. By employing holistic paradigm, namely by combining Islamic value and conventional theory, this study find two conclusion. First, agency problem in the scheme of Islamic banking products is due to the asymmetric information between agent and principal. Strict procedures and higher criteria cause *muḍarabah* amount of financing contract of Islamic bank can not reach it optimum level. Second, agency problems which is happen in Islamic bank can be solve by optimizing the profit sharing ratio aimed to know the customer characters. Optimal sharing ratio can press the moral hazard problem, since the customer should be able to run his business with a maximum level of effort and be able to maximize the revenue generated to match the expectations of the bank and the customer. If the profit-sharing scheme is not optimal, it will lead bank suspicion, thus, banks will increase their control that it will directly have an impact on the rising of cost of monitoring and verification.

Di Indonesia, kontrak yang lumayan tenar yang paling banyak digunakan oleh bank syariah adalah akad *murabahah*, yang sangat dekat dengan pembiayaan berbasis utang. Banyak peneliti berpendapat bahwa, fenomena ini karena risiko yang dihadapi oleh bank syariah khususnya terkait dengan moral hazard. Tulisan ini bertujuan mengeksplorasi kurangnya *musharakah* dan *muḍarabah* kontrak dalam perspektif masalah agensi teori. Isu penting dalam tulisan ini adalah apakah masalah keagenan juga mendasari antara pelanggan sebagai agen dan bank syariah sebagai utama dalam kontrak pembiayaan. Dengan menggunakan paradigma holistik, yaitu menggabungkan nilai Islam dan teori konvensional, penelitian ini menemukan dua kesimpulan. Pertama, masalah keagenan dalam skema produk perbankan syariah adalah karena informasi asimetris antara agen dan principal. Prosedur yang ketat dan kriteria yang lebih tinggi menyebabkan jumlah *muḍarabah* kontrak pembiayaan bank syariah tidak dapat mencapai kepada

tingkat optimal. Kedua, masalah keagenan yang terjadi di bank syariah dapat terpecahkan dengan mengoptimalkan nisbah bagi hasil yang bertujuan untuk mengetahui karakter pelanggan. Nisbah bagi yang optimal dapat menekan masalah moral hazard, karena pelanggan harus mampu menjalankan bisnisnya dengan tingkat maksimum usaha dan mampu memaksimalkan pendapatan yang dihasilkan sesuai dengan harapan bank dan nasabah. Jika skema bagi hasil tidak optimal, hal itu akan menyebabkan kecurigaan Bank, dengan demikian, bank akan meningkatkan kendali mereka bahwa itu akan langsung berdampak pada meningkatnya biaya monitoring dan verifikasi.

Keywords: *Agency problems; Adverse selection; Moral hazard, Muḍārabah; Mushārahah*

Pendahuluan

Pembahasan mengenai pengaruh Teori Keagenan pada produk-produk perbankan syariah ini penting mengingat: pertama, masih minimnya skema pembiayaan *muḍārabah* dan *mushārahah* yang seharusnya merupakan produk unggulan perbankan syariah dan pembeda dari perbankan konvensional. Kenyataan ini menunjukkan praktik perbankan syariah masih tidak bisa dilepaskan dari pola pikir konvensional yang didasari teori keagenan. Kedua, masih terdapat *asymmetric information* dalam skema produk-produk perbankan syariah meskipun perbankan syariah telah mendasarkan transaksinya pada asas persaudaraan, keadilan, kemaslahatan, keseimbangan, dan universalisme. Ketiga, perlunya rekonstruksi produk-produk perbankan syariah yang terbebas dari bayang-bayang teori keagenan dan penggunaan asas-asas transaksi syariah baik dalam skema pengumpulan dana maupun dalam penyaluran dana (pembiayaan) perbankan syariah.

Pembahasan pada makalah ini menggunakan perbedaan dasar paradigma transaksi syariah dengan transaksi konvensional sebagai alat analisis. Prinsip dasar paradigma syariah merupakan multi paradigma yang *holistic*, mencakup keseluruhan dimensi wilayah mikro dan makro dalam kehidupan manusia yang saling terkait (Haniffa, 2001:11). Pertama, dimensi mikro prinsip dasar paradigma syariah adalah individu yang beriman kepada Allah Swt. (tauhid) serta mentaati segala aturan dan larangannya. Pencapaian tujuan syariah tersebut dilakukan menggunakan etika dan moral iman (*faith*), taqwa (*piety*), kebaikan (*righteousness*), ibadah (*worship*), tanggungjawab (*responsibility*), usaha (*free will*), hubungan dengan Allah dan manusia, serta barakah (*blessing*). Kedua, dimensi makro prinsip syariah adalah meliputi wilayah politik, ekonomi dan sosial. Dalam dimensi politik, menjunjung tinggi musyawarah dan kerjasama. Sedangkan dalam dimensi ekonomi, melakukan usaha halal, mematuhi larangan

bunga, dan memenuhi kewajiban zakat. Selanjutnya dalam dimensi sosial yaitu mengutamakan kepentingan umum dan amanah. Berdasarkan prinsip dasar paradigma syariah (*the fundamental of the shari'a paradigm*) di atas kemudian dikembangkan kerangka konseptual akuntansi syariah (*a conceptual framework for Islamic accounting*).

Transaksi konvensional di sisi lain, sebagian besar mendasarkan paradigmanya pada Teori Keganen (*Agency Theory*) Jensen dan Meckling (1976) yang menyatakan bahwa ada konflik kepentingan antara prinsipal (investor dan kreditor) dan agen (manajer) dalam mengelola perusahaan. Masing-masing pihak berbuat untuk kepentingannya sendiri (*self interest*) dengan mengorbankan pihak lain. Hal ini terjadi karena ada ketidakseimbangan informasi (*information asymmetric*) di mana satu pihak memiliki keuntungan informasi yang lebih banyak dari pihak lain.

Scott (2006: 11-12) menyatakan jika ketidak-seimbangan informasi terjadi karena manajer dan pihak dalam perusahaan lebih tahu tentang kondisi perusahaan saat ini dan prospeknya di masa mendatang dari pada investor atau pihak luar serta mereka melakukan praktek-praktek untuk dapat mengeksploitasi keuntungan informasi di atas kerugian pihak lain, maka tipe *information asymmetric* ini disebut *adverse selection*. Namun, jika ketidak seimbangan informasi terjadi karena investor dan kreditor memiliki kemampuan terbatas untuk mengontrol luas dan kualitas kinerja top manajer, sementara manajer tergoda untuk mencari “kambing hitam” atas kesalahan atau kegagalan yang di luar jangkauan kewenangannya, maka tipe *information asymmetric* ini dinamakan *moral hazard*.

Meskipun secara teoritis ada perbedaan yang jelas antara paradigma transaksi konvensional dengan syariah, namun dalam kenyataannya banyak transaksi-transaksi syariah yang masih kental dengan *mindset* konvensional yaitu adanya asimetri informasi antara satu pihak sebagai agen dan prinsipal di sisi lain yang menimbulkan perilaku *adverse selection* maupun *moral hazard*. Hal ini dapat terlihat dari masih dominannya skema transaksi *murabahah* dibandingkan dengan transaksi *muḍarabah* dan *mushārahah* dalam skema produk-produk perbankan syariah. Gap antara teori dan praktik inilah yang mestinya menjadi perhatian kita baik sebagai akademisi maupun praktisi perbankan syariah dalam memberikan pemahaman penting penerapan asas-asas syariah dalam transaksi perbankan syariah sehingga perkembangan bisnis syariah, khususnya perbankan syariah, sesuai dengan misi dan tujuan didirikannya lembaga keuangan syariah yaitu kesesuaian dengan tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*).

Paradigma transaksi syariah

Paradigma dalam disiplin intelektual adalah cara pandang orang terhadap diri dan lingkungannya yang akan mempengaruhinya dalam berfikir, bersikap, dan bertingkah laku (Vardiansyah, 2008: 27). Transaksi syariah didasarkan pada paradigma dasar bahwa alam semesta diciptakan Tuhan sebagai amanah dan sarana kebahagiaan hidup bagi seluruh umat manusia untuk mencapai kesejahteraan hakiki secara material dan spiritual atau kemudian disebut *al-falah* (Nurhayati dan Wasilah, 2009: 91). Berdasarkan paradigma tersebut setiap aktivitas usaha memiliki akuntabilitas dan nilai ilahiah yang menempatkan syariah dan akhlak sebagai parameter baik-buruk dan benar-salahnya. Dasar syariah membimbing aktivitas ekonomi, sehingga sesuai dengan kaidah-kaidah syariah. Sedangkan akhlak membimbing aktivitas ekonomi manusia agar senantiasa mengedepankan moralitas dan etika untuk mencapai tujuan. Akhlak yang terpancar dari iman akan membentuk integritas yang membentuk *good corporate governance* dan *market discipline* yang baik.

Transaksi syariah hendaknya dilakukan tidak sekedar memenuhi kesesuaian dengan syariah (*shari'a compliance*) namun harus mampu mewujudkan kemaslahatan manusia (*maqāṣid al-sharī'ah*). Jika transaksi syariah hanya ditujukan untuk memenuhi kesesuaian dengan syariah maka bank syariah hanya memenuhi bentuk formal bahwa transaksi yang ditawarkan telah sesuai dengan prinsip syariah. Namun, jika ditujukan untuk memenuhi *maqāṣid al-sharī'ah*, transaksi syariah secara hakekat harus dilakukan untuk tujuan pemeliharaan terhadap agama, jiwa, harta, akal dan keturunan (Nurhayati dan Wasilah, 2009: 23).

Berdasarkan prinsip dasar paradigma syariah di atas kemudian dikembangkan asas transaksi syariah yang sudah diadopsi oleh Ikatan Akuntan Indonesia dalam Pedoman Standar Akuntansi Syariah yang mendasarkan transaksi syariah pada prinsip-prinsip persaudaraan, keadilan, kemaslahatan, keseimbangan dan universalisme.

Azas transaksi syariah

Kaidah hukum yang berlaku dalam muamalah adalah bahwa semuanya diperbolehkan kecuali ada dalil yang melarangnya. Penyebab terlarangnya sebuah transaksi adalah disebabkan faktor haram zatnya (*ḥarām li-dhātihī*), haram selain zatnya (*ḥarām li-ghairihī*), dan tidak sah akadnya. Transaksi juga tidak diperbolehkan jika melanggar prinsip *'an tarādin minkum* dan *lā tazlīmūn*

wa lā tuẓlamūn.

Prinsip *‘an tarāḍin minkum* maksudnya adalah transaksi dalam Islam harus berdasarkan prinsip kerelaan antara kedua belah pihak (sama-sama ridha), sedangkan prinsip *lā taẓlimūna wa lā tuẓlamūn* maksudnya jangan menzalimi dan jangan dizalimi. Berdasarkan prinsip *‘an tarāḍin minkum* para pihak yang berkontrak harus mempunyai informasi yang seimbang (*complete information*). *Asymmetric information* atau *unknown to one party* yang dalam bahasa fiqih disebut *tadlis* adalah transaksi di mana salah satu pihak tidak mengetahui informasi yang diketahui pihak lain. *Tadlis* dapat terjadi dalam empat hal, yakni kuantitas, kualitas, harga (*ghaban*), dan waktu penyerahan.

Transaksi dapat dikatakan tidak sah dan/atau tidak lengkap akadnya bila terjadi salah satu (atau lebih) faktor-faktor: (a) rukun dan syarat tidak terpenuhi baik rukun berupa pelaku, objek, dan ijab-kabul, maupun syarat yaitu pelaku transaksi haruslah orang yang cakap hukum (*mukallaf*). Bila rukun telah terpenuhi, tetapi syarat tidak dipenuhi, rukun menjadi tidak lengkap sehingga transaksi tersebut menjadi rusak; (b) terjadi *ta'alluq*, yang terjadi bila kita dihadapkan pada dua akad yang saling dikaitkan, di mana berlakunya akad 1 tergantung pada akad 2. Penerapan syarat ini mencegah terpenuhinya rukun yang dalam terminologi fiqih disebut dengan *bai' al-'inah*; dan (c) terjadi *“two in one”*, yaitu kondisi di mana suatu transaksi diwadahi oleh dua akad sekaligus sehingga terjadi ketidakpastian (*gharar*) mengenai akad mana yang harus digunakan/berlaku.

Prinsip dasar transaksi syariah telah diadopsi oleh IAI sebagai badan yang diberikan wewenang untuk menentukan PSAK di Indonesia seperti termuat dalam Kerangka Dasar Penyusunan dan Penyajian Laporan Keuangan Syariah (KDPPLKS) yaitu: (1) persaudaraan; (2) keadilan; (3) kemashlahatan; (4) keseimbangan dan (5) universalisme. Kelima prinsip transaksi syariah tersebut akan diuraikan sebagai berikut:

Persaudaraan (ukhūmah)

Prinsip persaudaraan esensinya merupakan nilai universal yang menata interaksi sosial dan harmonisasi kepentingan para pihak untuk kemanfaatan secara umum dengan semangat tolong-menolong. Transaksi syariah menjunjung tinggi nilai kebersamaan dalam memperoleh manfaat (*sharing economics*) sehingga seseorang tidak boleh mendapat keuntungan di atas

kerugian orang lain. Ukhuwah dalam transaksi syariah berdasarkan prinsip saling mengenal (*taʿāruf*), saling memahami (*tafāhūm*), saling menolong (*taʿāwun*), saling menjamin (*takāful*), saling bersinergi dan beraliansi (*tabāluḥ*) (KDPPLKS paragraf 16).

Konsep persamaan manusia, menunjukkan bahwa Islam menolak pengklasifikasian manusia yang berdasarkan atas kelas-kelas. Implikasi dari doktrin ini ialah bahwa antara manusia terjalin rasa persaudaraan dalam kegiatan ekonomi, saling membantu dan bekerjasama dalam ekonomi, yakni *shirkah*, *qiraḍ* dan *muḍarabah* (*profit and lost sharing*). Inilah yang diterapkan di dalam aktivitas ekonomi mikro di lembaga-lembaga keuangan Islam saat ini, seperti bank syari'ah, asuransi syari'ah, obligasi syari'ah, pasar modal syariah, Baitul Mal wat Tamwil (BMT), dan lain-lain.

Sikap egalitarian dalam sistem ekonomi kapitalis dibangun atas dasar sebuah konsep yang hanya memberi kemanfaatan kepada pemilik modal. Implikasi logis dari prinsip ukhuwah adalah bahwa seluruh sumberdaya yang disediakan Allah harus digunakan untuk memenuhi kebutuhan pokok semua individu dan untuk menjamin standar hidup yang wajar dan terhormat bagi setiap orang.

Keadilan ('adālah)

Prinsip keadilan esensinya menempatkan sesuatu hanya pada tempatnya dan memberikan sesuatu hanya pada yang berhak serta memperlakukan sesuatu sesuai posisinya. Implementasi keadilan dalam kegiatan usaha berupa aturan prinsip muamalah yang melarang adanya unsur riba, kezaliman, *maysir*, *gharar* dan unsur haram (KDPPLKS paragraf 17).

Prinsip adil merupakan pilar penting dalam ekonomi Islam (QS.57:25). Penegakan keadilan ini termasuk keadilan ekonomi dan penghapusan kesenjangan pendapatan. Tujuan keadilan sosio ekonomi dan pemerataan kesejahteraan, dianggap sebagai bagian tak terpisahkan dari filsafat moral Islam. Demikian kuatnya penekanan Islam pada penegakan keadilan sosio ekonomi. Maka, adalah sesuatu yang keliru, klaim kapitalis maupun sosialis yang menyatakan bahwa hanya mereka yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan. Menurut M. Umer Chapra, sebuah masyarakat Islam yang ideal mesti mengaktualisasikan keduanya secara bersamaan, karena keduanya merupakan dua sisi yang tak bisa dipisahkan. Dengan demikian, kedua tujuan ini terintegrasi sangat kuat ke dalam ajaran Islam sehingga realisasinya menjadi komitmen spritual (ibadah) bagi masyarakat Islam.

Komitmen Islam yang besar pada persaudaraan dan keadilan, menuntut agar semua sumber daya yang menjadi amanat suci Tuhan, digunakan untuk mewujudkan *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni pemenuhan kebutuhan hidup manusia, terutama kebutuhan dasar (primer), seperti sandang, pangan, papan, pendidikan dan kesehatan. Persaudaraan dan keadilan juga menuntut agar sumberdaya didistribusikan secara adil kepada seluruh rakyat melalui kebijakan yang adil dan instrumen zakat, infaq, sedekah, pajak, kharaj, jizyah, cukai ekspor-impor, dan sebagainya.

Konsep keadilan sosio-ekonomi Islam menginginkan adanya pemerataan pendapatan secara proporsional. Dalam tataran ini, dapat pula dikatakan bahwa ekonomi Islam adalah ekonomi yang dilandaskan pada kebersamaan. Sehingga timbul anggapan disebagian masyarakat yang menyatakan bahwa prinsip keadilan sosio-ekonomi Islam mempunyai kemiripan dengan sistem sosialisme. Penegakan keadilan sosio-ekonomi dilandasi oleh rasa persaudaraan (*ukhuwah*), saling mencintai (*maḥabbah*), bahu membahu (*takāful*) dan saling tolong menolong (*ta'awun*), baik antara si kaya dan si miskin maupun antara penguasa dan rakyat.

Kemaslahatan

Prinsip kemaslahatan esensinya merupakan segala bentuk kebaikan dan manfaat yang berdimensi duniawi dan ukhrawi, material dan spiritual, serta individual dan kolektif. Kemaslahatan yang diakui harus memenuhi dua unsur yakni kepatuhan syariah (*ḥalāl*) serta bermanfaat dan membawa kebaikan dalam semua aspek. Transaksi syariah yang dianggap bermaslahat harus memenuhi secara keseluruhan unsur yang menjadi tujuan ketetapan syariah (KDPPLKS paragraf 23).

Al-maṣlahah sebagai salah satu model pendekatan dalam ijtihad menjadi sangat vital dalam pengembangan ekonomi Islam dan *siyāsah iqtisādiyyah* (kebijakan ekonomi). Mashlahah adalah tujuan yang ingin diwujudkan oleh syariat. Mashlahah merupakan esensi dari kebijakan-kebijakan syariah dalam merespon dinamika sosial, politik, dan ekonomi. *Maṣlahah 'ammah* (kemaslahatan umum) merupakan landasan muamalah, yaitu kemaslahatan yang dibingkai secara syar'i, bukan semata-mata *profit motive* dan *material rentability* sebagaimana dalam ekonomi konvensional. Pengembangan ekonomi Islam dalam menghadapi perubahan dan kemajuan

sains teknologi yang pesat haruslah didasarkan kepada *maṣlahah*.

Keseimbangan (tawāzun)

Dalam transaksi syariah prinsip keseimbangan esensinya meliputi keseimbangan aspek material dan spiritual, aspek privat dan publik, sektor keuangan dan sektor riil, bisnis dan sosial, dan keseimbangan aspek pemanfaatan dan pelestarian. Transaksi syariah tidak hanya menekankan pada maksimalisasi keuntungan perusahaan semata untuk kepentingan pemilik (*shareholder*). Sehingga manfaat yang didapatkan tidak hanya difokuskan pada pemegang saham, akan tetapi pada semua pihak yang dapat merasakan manfaat adanya suatu kegiatan ekonomi (KDPPLKS paragraf 24).

Universalisme (shumūliyyah)

Prinsip universalisme esensinya dapat dilakukan oleh, dengan, dan untuk semua pihak yang berkepentingan (*stakeholder*) tanpa membedakan suku, agama, ras dan golongan, sesuai dengan semangat kerahmatan semesta. Transaksi syariah terikat dengan nilai-nilai etis meliputi aktivitas sektor keuangan dan sektor riil yang dilakukan secara koheren tanpa dikotomi sehingga keberadaan dan nilai uang merupakan cerminan aktivitas investasi dan perdagangan (KDPPLKS paragraf 25).

Masalah keagenan

Sebelum tahun 1976, teori keuangan pada umumnya memakai model ekonomi standar untuk menggambarkan perilaku perusahaan (Megginson dalam Arifin, 2005: 10). Dalam model ini, perusahaan dianggap seperti sebuah “*black box*” (tidak memiliki peran) dalam memproses *input* menjadi *output*. Teori keuangan seolah mengabaikan bahwa di perusahaan ada manajer, sehingga asumsi yang sering dipakai pada saat itu adalah bahwa perusahaan dikontrol dan dikelola oleh pemiliknya sendiri. Ketika perusahaan tidak lagi dikelola sendiri oleh pemiliknya, maka akan sangat besar kemungkinan manajer tidak bertindak untuk kepentingan pemilik (pemegang saham) melainkan justru bertindak untuk kepentingannya sendiri.

Jensen dan Meckling (1976) adalah orang pertama yang memasukkan unsur manusia dalam model yang terpadu tentang perilaku perusahaan. Kedua tokoh ini berusaha

mengembangkan sebuah teori struktur kepemilikan perusahaan dengan cara menggabungkan tiga teori yang sudah ada yaitu *Theory of Property Right*, *Theory of Agency* dan *Theory of Finance*. Teori *property rights* berhubungan dengan spesifikasi hak-hak pribadi yang menentukan seberapa besar *cost* dan *reward* akan dialokasikan di antara partisipan di dalam organisasi. Teori keagenan akan memberikan kerangka untuk melakukan analisis ekonomi berdasarkan hubungan kontraktual antara prinsipal dan agen. Sementara itu, teori keuangan memfokuskan pada bagaimana modal perusahaan diperoleh, di mana struktur modal perusahaan mempengaruhi hubungan kontraktual antara investor dan manajer.

Jensen dan Meckling (1976) mengawali analisis untuk menggambarkan masalah keagenan dengan pertanyaan utama mengapa *entrepreneur* atau manajer perusahaan yang memiliki struktur modal campuran (sebagian saham dimiliki oleh manajer dan sebagian oleh pihak luar) memilih aktivitas yang sedemikian rupa sehingga total nilai perusahaan akan lebih rendah dibandingkan jika dia menjadi satu-satunya pemilik. Untuk itu Jensen dan Meckling membuat skenario di mana seorang individu yang mempunyai seratus persen perusahaan, menjual beberapa saham *non voting* kepada pihak luar, namun individu tersebut tetap *manage* perusahaan. Individu ini memperoleh keuntungan berupa uang (yang disebut *pecuniary benefits*) dan manfaat-manfaat bukan uang (*nonpecuniary benefits*) seperti keleluasan kerja (*on-the-job leisure* atau *shirking*), ketertarikan tempat kerja, dan lain sebagainya.

Fokus teori keagenan mengatur hubungan antara prinsipal-agen dengan beberapa asumsi: 1) tentang manusia, yang mementingkan diri-sendiri (*self interest*), memiliki keterbatasan rasional (*bounded rationality*), cenderung menghindari resiko (*risk-aversion*); 2) tentang organisasi, di mana ada konflik kepentingan antar anggotanya; dan 3) tentang informasi, di mana informasi adalah suatu komoditi dan dapat dibeli (Eisenhardt, 1989). Teori keagenan menekankan pada penyelesaian dua masalah yang dapat terjadi akibat hubungan kontraktual antara agen dan prinsipal, yaitu: pertama, masalah keagenan, yang muncul karena perbedaan tujuan prinsipal dan agen, dan sulit atau mahal biaya bagi principal untuk memverifikasi hasil kerja agen yang sesungguhnya; dan kedua, masalah *risk-sharing*, yang muncul karena perbedaan preferensi terhadap resiko antara principal dan agen.

Untuk mengurangi kesempatan manajer melakukan tindakan yang merugikan investor, Jensen dan Meckling (1976) mengidentifikasi adanya dua cara, yaitu: investor luar melakukan

pengawasan (*monitoring*); atau manajer sendiri melakukan pembatasan atas tindakan-tindakannya (*bonding*). Mekanisme *monitoring* yang mungkin dilakukan untuk mengurangi masalah keagenan di perusahaan di antaranya adalah pengawasan oleh: (1) dewan komisaris yang independen dari pihak manajemen, (2) pasar *corporate control* melewati proses akuisisi, (3) pasar manajer baik di internal perusahaan maupun di pasar manajer eksternal, (4) pemegang saham besar seperti institusi keuangan, dan (5) kepemilikan terkonsentrasi. Sedangkan prosedur yang umum dipakai dalam melakukan pembatasan terhadap tindakan-tindakan manajer adalah antara investor dan manajer menandatangani kontrak yang menjelaskan apa yang boleh dilakukan oleh manajer atas dana yang disetor investor dan bagaimana keuntungan akan dibagi antara investor dan manajer.

Idealnya kontrak tersebut haruslah selengkap mungkin sehingga mengatur tentang apa saja tindakan yang boleh dan tidak boleh dilakukan manajer pada berbagai situasi. Namun dalam membuat kontrak, kadang kurang praktis bagi pihak yang terlibat untuk mencantumkan semua kontinjensi yang relevan. Dengan tidak terbatasnya kemungkinan yang muncul, maka *transaction cost* untuk membuat kontrak yang lengkap akan sangat mahal. Oleh karena itu dalam praktik, kebanyakan kontrak adalah tidak lengkap (*incomplete contract*).

Dalam kondisi kontrak yang tidak lengkap dan adanya diskresi oleh manajer, maka solusi yang lebih baik adalah dengan memberikan kontrak insentif yang sangat kontinjen dalam jangka panjang yang dapat mengkaitkan kepentingannya dengan kepentingan investor. Bentuknya bisa bermacam-macam misalnya kepemilikan saham, opsi saham, ancaman pemecatan jika laba rendah, dan lain-lain.

Pengawasan oleh investor luar terhadap tindakan yang dilakukan oleh manajer akan menimbulkan biaya pengawasan (*monitoring cost*), yaitu biaya-biaya yang muncul karena adanya perbedaan kepentingan antara prinsipal dan agen sehingga demi kepentingannya, prinsipal mengeluarkan insentif atau biaya untuk memonitor dan membatasi aktivitas agen. Sedangkan pembatasan atas tindakan-tindakan manajer (*bonding*) menimbulkan biaya pembatasan (*bonding cost*). Pada satu sisi, kedua kegiatan tersebut akan mengurangi kesempatan penyimpangan oleh manajer sehingga nilai perusahaan akan meningkat, sedangkan pada sisi yang lain keduanya akan memunculkan biaya sehingga akan mengurangi nilai perusahaan.

Masalah keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Masalah keagenan perbankan berkaitan dengan pemisahan kepemilikan dengan pengendalian yang timbul karena pemilik tidak dapat mengawasi kegiatan perusahaan dari waktu ke waktu sehingga pemilik mendelegasikan wewenang pengendalian dalam hal pengelolaan usaha sekaligus pengambil keputusan kepada pengelola perusahaan (manajer). Keadaan tersebut menimbulkan masalah prinsipal-agen berupa konflik kepentingan antara pemilik dengan manajer sebagai akibat perbedaan motif dan kepentingan di antara kedua pihak.

Permasalahan yang timbul dalam hubungan *principal-agent* yaitu, (1) Ketika pihak *agent* memiliki kepentingan yang berbeda dengan *principal* sehingga masing-masing pihak berusaha untuk memaksimalkan kepentingan mereka. (2) Sulit dan mahalnya bagi *principal* untuk membuktikan usaha yang dilakukan *agent*. (3) Masalah pembagian risiko ketika *principal* dan *agent* memiliki perbedaan risiko yang ditanggung.

Masalah keagenan pada produk perbankan syariah terjadi khususnya pada skema produk *profit-lost sharing*. Masalah *principal-agent* dalam akad *muḍārabah* terjadi ketika kepentingan *muḍārib* bertentangan dengan kepentingan pemilik dana. Dalam hal ini *muḍārib* bertindak mengabaikan hubungan kontraktual dan akan bertindak tidak berdasarkan kepentingan pemilik dana. Sedangkan dalam akad *muḍārabah*, pemilik dana tidak diperbolehkan untuk ikut campur dalam masalah pengelolaan usaha sehingga *muḍārib* memiliki informasi yang lebih banyak dan menciptakan peluang terjadinya *asymmetric information*.

Dalam akad *muḍārabah* ada risiko bahwa pembiayaan yang telah diberikan kepada *muḍārib* tidak dipergunakan sebagaimana mestinya untuk memaksimalkan keuntungan kedua belah pihak. Ketika dana dikelola oleh *muḍārib*, maka akses informasi bank terhadap usaha *muḍārib* menjadi terbatas. Dengan demikian terjadi *asymmetric information* di mana *muḍārib* mengetahui informasi-informasi yang tidak diketahui oleh pihak bank. Hal ini dapat memicu timbulnya *moral hazard* dari *muḍārib*, yakni *muḍārib* melakukan hal-hal yang hanya menguntungkan mereka dan merugikan *ṣāhib al-māl*. Antonio (2001: 98) mengemukakan bahwa risiko-risiko yang terdapat dalam *muḍārabah*, terutama pada penerapannya pada pembiayaan, relatif tinggi, di antaranya: (1) *side streaming*, (2) lalai dan kesalahan yang disengaja; dan (3) penyembunyian keuntungan oleh nasabah bila nasabahnya tidak jujur.

Dalam transaksi *musharakah*, agen sebagai pengelola perusahaan bertugas meningkatkan kesejahteraan pemodal melalui peningkatan nilai perusahaan. Sebagai imbalannya agen memperoleh gaji, bonus, dan kompensasi lainnya. Dalam praktiknya, kadangkala agen melakukan tindakan-tindakan/kebijakan-kebijakan yang tidak sejalan dengan kepentingan prinsipal atau keluar dari kesepakatan kontrak awal. Agen lebih cenderung melakukan tindakan-tindakan yang menguntungkan dirinya. Penyalahgunaan amanah inilah yang memicu terjadinya masalah keagenan.

Kontrak *muḍarabah* dan *musharakah* dalam pembiayaan perbankan syariah merupakan suatu kontrak yang mengandung peluang besar terjadinya *asymmetric information* dalam hubungan antara *principal* (*sāhib al-māl*) dan *agent* (*muḍarib*). Mishkin (2008: 50) mengemukakan bahwa dalam pasar keuangan, satu pihak seringkali tidak cukup mengetahui tentang pihak lain untuk membuat keputusan yang akurat. Ketidaksamaan ini disebut *asymmetric information*. Kurangnya informasi menciptakan masalah dalam sistem keuangan pada dua hal, yaitu sebelum transaksi dilakukan yaitu *adverse selection* dan sesudah transaksi terjadi yaitu *moral hazard*.

Adverse selection merupakan permasalahan *asymmetric information* yang terjadi *ex ante*, yakni sebelum disalurkan kredit/pembiayaan. *Adverse selection* merupakan permasalahan yang timbul ketika pemilik dana memilih *entrepreneur* yang akan diberikan kredit/pembiayaan (Tarsidin, 2010: 43). Hal ini dikarenakan pemilik dana tidak mengetahui dengan pasti karakteristik *muḍarib*. Mishkin (2008: 50) menjelaskan bahwa *adverse selection* terjadi ketika peminjam potensial yang kemungkinan besar membuahkan hasil yang tidak diinginkan (*adverse*) yaitu risiko kredit yang buruk. Irfandy dalam Zharfan (2012:31) menjelaskan bahwa *adverse selection* adalah masalah yang timbul dalam melakukan seleksi nasabah sebelum kontrak kredit atau pembiayaan dilakukan. Calon nasabah yang berisiko tinggi tentunya tidak akan pernah jujur mengatakan bahwa unit usaha yang diajukan kreditnya tergolong tinggi.

Tarsidin (2010: 45) berpendapat bahwa dalam kontrak bagi hasil tidak boleh diperjanjikan jumlah profit. Skema bagi hasil ditetapkan dimuka dan akan tetap berlaku berapapun profit yang diperoleh *muḍarib* dari usaha atau proyek yang dijalankan. Dengan demikian, *muḍarib* kurang termotivasi untuk mencapai suatu jumlah profit tertentu. Hal ini menyebabkan adanya karakteristik tinggi pada saat mengajukan pembiayaan dan memperoleh rasio bagi hasil yang tinggi baginya.

Pemilik dana akan menawarkan rasio bagi hasil yang lebih tinggi kepada *muḍarib* yang memiliki karakteristik tinggi. Karena *muḍarib* dengan karakteristik tinggi akan menghasilkan profit yang besar yang berdampak pada tingginya pendapatan bagi hasil yang akan diterima oleh pemilik dana. Sedangkan untuk *muḍarib* dengan karakteristik rendah, hanya ditawarkan rasio bagi hasil yang rendah juga baginya. Dengan demikian, skema bagi hasil yang ditawarkan oleh *ṣāhib al-māl* merupakan suatu alat seleksi.

Kemungkinan *muḍarib* akan berusaha menyatakan pada bank bahwa dirinya memiliki karakteristik tinggi sehingga selayaknya memperoleh pembiayaan dan rasio bagi hasil yang tinggi. Hal ini dapat menyebabkan timbulnya permasalahan *adverse selection*, yakni bank salah memilih *muḍarib* yang berhak memperoleh pembiayaan.

Sementara itu, permasalahan moral hazard pada skema bagi hasil lebih besar daripada skema bunga mengingat dampaknya terhadap besaran bagi hasil. Pada skema bunga *moral hazard* dapat ditoleransi sepanjang debitur tidak default (melakukan kelalaian). Implikasi dari permasalahan *asymmetric information* khususnya *moral hazard* adalah perlunya dilakukan monitoring dan verifikasi atas upaya *muḍarib*, yang tentunya memerlukan biaya besar.

Moral hazard merupakan penyakit yang timbul setelah akad pembiayaan ditandatangani dan dana telah disalurkan. Dalam investasi, dikenal prinsip *high return high risk* atau kalau anda ingin untung besar maka risiko yang ditempuh harus lebih tinggi. Sedangkan Mishkin (2008: 51) mengemukakan bahwa *moral hazard* dalam pasar keuangan adalah risiko (*hazard*) bahwa peminjam terlibat dalam aktivitas yang tidak diinginkan dari sudut pandang pemberi pinjaman, karena mereka kemungkinan kecil akan melunasi pinjamannya.

Pemilik dana akan berusaha menawarkan skema bagi hasil yang dapat memaksimalkan *expected utility* (tingkat kepuasan yang diharapkan). Level yang cukup tinggi dari utilitas *muḍarib* yang *risk-averse* (cenderung menghindari risiko) dapat dicapai melalui kombinasi antara level upaya yang tinggi disertai dengan rasio bagi hasil yang sedang atau kombinasi antara level upaya yang rendah disertai dengan rasio bagi hasil tinggi.

Untuk mencapai kontrak bagi hasil yang optimal, perlu diperhitungkan beberapa hal, terutama permasalahan *moral hazard*. Selain observasi upaya *muḍarib*, ada juga faktor stokastik atas profit yang diperoleh *muḍarib*. Besaran faktor stokastik tersebut antara lain dipengaruhi oleh kondisi persaingan usaha dan perekonomian makro. Karena adanya faktor stokastik

tersebut, *ṣāhib al-māl* tidak dapat menyimpulkan berapa tinggi level upaya *muḍarib* berdasarkan jumlah profit yang dilaporkan *muḍarib*. Profit yang tinggi tidak selalu berarti *muḍarib* telah mengerahkan level upaya yang tinggi, demikian pula sebaliknya. Informasi tentang level upaya *muḍarib* tersebut hanya diketahui oleh *muḍarib* yang bersangkutan, pada kondisi inilah terjadi permasalahan *moral hazard*.

Permasalahan moral hazard biasa terjadi pada kondisi di mana *muḍarib* bersifat *risk-averse* (cenderung menghindari risiko). Ia akan lebih memilih level upaya di tingkat yang hanya sekedar memenuhi tingkat utilitas minimalnya saja. Untuk mengatasi ini, pemilik dana dapat memberikan insentif yang sesuai agar *muḍarib* bersedia untuk meningkatkan level upayanya.

Permasalahan moral hazard juga dapat berupa pelaporan jumlah profit yang tidak benar. Dalam hal ini *muḍarib* akan memanipulasi jumlah profit yang dihasilkannya lebih rendah daripada yang sebenarnya. Tujuan dari tindakan manipulasi ini, agar bagi hasil *muḍarib* kepada pemilik dana lebih rendah dari yang seharusnya dibagikan.

Mengatasi masalah keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Masalah keagenan di perbankan syariah timbul karena kedua belah pihak memiliki kepentingan yang berbeda dan adanya informasi yang asimetris, sehingga pemilik modal (*ṣāhib al-māl*) tidak yakin bahwa agen akan selalu bertindak untuk kepentingan perusahaan. Untuk mengatasi hal tersebut, jika kita mengacu kepada teori konvensional menyarankan pemilik modal dapat melakukan mekanisme *monitoring* dan *bonding*. Namun, kedua mekanisme tersebut akan menimbulkan biaya pengawasan (*monitoring cost*) dan biaya pengikatan (*bonding cost*) yang menyebabkan ketidakefisienan kontrak.

Hakikat mudharabah harus didasarkan pada prinsip kejujuran dan kepercayaan penuh pemodal (investor/*ṣāhib al-māl*) kepada pengelola (agen/*muḍarib*) atau “*trust based financing*”, sehingga tidak ada keragu-raguan pemodal terhadap pengelola (dalam Shabir, 2004, 43; dalam Widodo, 2014, 137). Dalam akad *muḍarabah* dan *mushārahah*, pemodal harus berhati-hati dalam memberikan amanah pengelolaan uang kepada *muḍarib*. Diharapkan dia akan mempertanggungjawabkan apa yang diamanahkan kepadanya dengan sebaik baiknya (Widodo, 2014: 141).

Dalam praktik, untuk mengurangi risiko-risiko akibat *asymmetric information*, bank syariah melakukan seleksi yang ketat terhadap perusahaan yang akan dibiayai dengan skema *muḍārabah* dan *mushārahah* serta menerapkan sejumlah batasan tertentu. Hal ini dilakukan untuk mengurangi *adverse selection* yaitu tindakan penyelewengan yang dilakukan oleh *muḍārib*. Muhammad (2008: 69) mengatakan bahwa bila dalam kontrak *muḍārabah*, ternyata *muḍārib* melakukan penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan untuk kepentingan dirinya, maka ia akan menanggung seluruh kerugian yang diakibatkan penyimpangan yang dilakukan. Untuk mengatasi *adverse selection*, pihak bank perlu mengetahui karakteristik *muḍārib*. Melalui analisis atas dokumen yang diajukan *muḍārib*, *ṣāhib al-māl* bisa memperoleh sebagian informasi yang diperlukan untuk menilai karakteristik *muḍārib*.

Selanjutnya Tarsidin (2010: 46) memberikan pendekatan lainnya yang tidak sepenuhnya mengandalkan pada verifikasi. *Ṣāhib al-māl* dapat menawarkan suatu skema bagi hasil yang lebih menguntungkan bagi *muḍārib* apabila ia menyatakan dengan benar karakteristiknya. Skema bagi hasil tersebut harus dapat membuat *muḍārib* menyatakan dengan sebenarnya karakteristiknya.

Muḍārib akan dihadapkan pada risiko bahwa dirinya tidak memperoleh kredit pembiayaan jika menyatakan dengan benar karakteristiknya. Di samping itu, *muḍārib* juga dihadapkan pada kemungkinan bahwa dirinya memperoleh rasio bagi hasil yang lebih rendah jika menyatakan dengan benar karakteristiknya. Dengan demikian, pengungkapan informasi privat yang dimiliki oleh *muḍārib* kepada *ṣāhib al-māl* hanya bisa dicapai jika skema bagi hasil tersebut *incentive compatible* (insentif yang diperoleh cukup).

Muḍārib yang bersedia memperoleh pembiayaan dengan rasio bagi hasil yang rendah mengindikasikan bahwa karakteristiknya rendah. Sedangkan *muḍārib* dengan karakteristik yang tinggi tidak akan menerima kontrak bagi hasil yang menawarkan rasio bagi hasil yang rendah. Meskipun dengan rasio bagi hasil yang rendah, *muḍārib* tetap dapat memperoleh level utilitas tertentu yang diinginkannya, namun *muḍārib* dengan katakteristik tinggi tersebut memiliki banyak alternatif pembiayaan lainnya yang menawarkan rasio bagi hasil yang lebih tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa *ṣāhib al-māl* dapat menggunakan skema bagi hasil untuk menyeleksi *muḍārib* dan menekan permasalahan *adverse selection*.

Hal lain yang perlu dicermati perbankan syariah dalam mengurangi konflik keagenan dalam kontrak pembiayaan *mushārahah* dan *muḍārahah* adalah menyangkut manajemen risiko. Manajemen risiko sebelum pembiayaan dilakukan dengan langkah penganalisaan dengan prosedur yang ketat terhadap calon nasabah dan besaran pembiayaan yang akan diberikan untuk mengurangi *adverse selection*. Manajemen risiko setelah realisasi pembiayaan antara lain dalam hal penanganan pembiayaan yang jatuh tempo, pembiayaan yang tidak sesuai dengan akad, kealahan nasabah dalam mengelola usaha, dan penyembunyian keuntungan oleh nasabah (Musolin 2005: 14). Untuk mengurangi kerugian akibat penyembunyian keuntungan, perbankan syariah dapat melakukan *wa'ad*, yaitu kesediaan nasabah untuk memberikan bagi hasil minimal, sehingga kecurangan nasabah dapat diminimalisir (Musolin 2005: 15). Jika pengelolaan perusahaan dilakukan dengan baik dan pelaporan laba oleh *muḍarib* kepada *ṣāhib al-māl* dilakukan secara transparan, maka pengoptimalan skema bagi hasil dapat dilakukan, yang pada akhirnya dapat mengurangi konflik keagenan.

Namun demikian, problem keagenan yang biasa terjadi di ekonomi konvensional tidak sepenuhnya terjadi jika kita mengembalikan hakikat ekonomi Islam pada Al-Quran dan Al-Hadis. Apalagi asas-asas transaksi syariah telah diadopsi oleh lembaga pembuat Standar (IAI) dalam PSAK seperti asas persaudaraan, keadilan, kemaslahatan, keseimbangan, dan universalisme, yang sudah diuraikan sebelumnya, baik secara hakikat (prinsip dasar) maupun kontekstual (praktis) harus diterapkan dalam skema-skema kontrak transaksi perbankan syariah. Jika pelaku-pelaku ekonomi Islam masih berperilaku seperti halnya pelaku ekonomi konvensional maka tidak heran jika banyak orang yang menganggap ekonomi Islam hanyalah lipstick belaka, dan akad-akad transaksi perbankan syariah ibarat transaksi konvensional yang “dijilbab.” Di sinilah perlunya rekonstruksi produk-produk yang dikembangkan di perbankan syariah, agar tidak hanya memenuhi kepatuhan syariah (*shari'ah compliance*), tapi juga harus ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan umat.

Penutup

Masalah keagenan pada skema produk-produk perbankan syariah terjadi karena adanya *asymmetric information* dalam hal ini bank sebagai *ṣāhib al-māl* kurang mendapat informasi tentang keadaan usaha yang dibiayainya dibandingkan nasabah sebagai *muḍarib* yang lebih

banyak mengetahui mengenai usaha yang dijelankannya. Padahal, pembiayaan dengan akad *muḍārabah* dan *mushārahah* pada Bank Syariah memiliki risiko yang tinggi karena tingkat pengembalian atau pendapatan yang akan diterima nantinya antara bank dan nasabah tidak pasti. Pihak bank syariah hanya bisa memprediksi pendapatan yang nantinya akan diterima melalui pengumpulan informasi pada saat menyeleksi calon nasabah dan usaha yang akan dibiayai.

Problem keagenan yang biasa terjadi di ekonomi konvensional tidak sepatutnya terjadi jika dikembalikan pada hakikat ekonomi Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan umat manusia atau yang dikenal dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yang meliputi pemeliharaan terhadap agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan. Asas-asas transki syariah telah diadopsi oleh lembaga pembuat Standar (IAI) dalam PSAK seperti asas persaudaraan, keadilan, kemaslahatan, keseimbangan, dan universalisme, baik secara hakikat (prinsip dasar) maupun kontekstual (praktis) harus diterapkan dalam skema-skema kontrak transaksi perbankan syariah. Di sinilah perlunya rekontruksi produk pembiayaan yang dikembangkan di perbankan syariah.

Dalam tataran praktis, permasalahan *asymmetric information*, baik *adverse selection* yaitu penilaian yang kurang tepat atas karakter nasabah dan *moral hazard* yaitu penyimpangan yang dilakukan nasabah, baik berupa level upaya yang tidak optimal atau pelaporan jumlah profit yang tidak benar oleh nasabah dapat diatasi oleh pihak bank dengan menerapkan prosedur seleksi yang lebih ketat dan penetapan kriteria yang lebih tinggi dalam memberikan pembiayaan. Namun, prosedur yang ketat dan kriteria yang lebih tinggi ini menyebabkan jumlah pembiayaan dengan akad *muḍārabah* dan *mushārahah* pada Bank Syariah minim.

Permasalahan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi pada Bank Syariah juga dapat diatasi dengan mengoptimalkan skema bagi hasil yang ditetapkan. Skema bagi hasil ini berupa pemenuhan harapan yang diinginkan nasabah dan pihak bank. Dengan pengoptimalan skema bagi hasil pihak nasabah diharapkan dapat memberi informasi yang benar mengenai karakter dan usahanya sehingga dapat menekan masalah *adverse selection* yaitu kesalahan bank dalam menilai karakter dan usaha nasabah. Skema bagi hasil yang optimal juga dapat menekan masalah *moral hazard* karena nasabah harus dapat menjalankan usahanya dengan level upaya yang maksimal untuk dapat memaksimalkan pendapatan yang dihasilkan agar sesuai dengan harapan pihak bank dan nasabah.

Tidak optimalnya skema bagi hasil akan menimbulkan kecurigaan bank dan membuat bank meningkatkan pengawasannya terhadap nasabah yang akan berdampak pada meningkatnya biaya pengawasan dan verifikasi dalam pembiayaan tersebut. Meningkatnya biaya pengawasan dan verifikasi menyebabkan pembiayaan dengan skema bagi hasil menjadi tidak efisien.

Daftar pustaka

- Adnan, Muhammad Akhyar, "Akuntansi Syari'ah: Dulu, Kini dan Esok". Makalah pada *Seminar Nasional Akuntansi Syari'ah*. Unibraw, Malang: Tidak dipublikasikan, 2000.
- Antonio, Muhammad Syafii. *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Arifin, Z. *Teori Keuangan dan Pasar Modal*. Yogyakarta: EKONISIA Kampus Fakultas Ekonomi UII, 2005.
- Eisenhardt, K.M., "Agency Theory: An Assessment and Review", *Academic of Management Review*. Vol. 14, No. 1 (1989): 57-74.
- Hameed, Shahul, "Different Accounting for Different Worldviews The Need for An Islamic Accounting", *Regional Panel Forum on Islamic Accounting*, UMY, Yogyakarta: Tidak dipublikasikan, 2002.
- Harahap, Sofyan Syafri, "Riset Akuntansi Islam", *Jurnal Ekonomi Syari'ah Muamalah*, Vol. 1, No. 1, (2002): 103-116.
- Harahap, Sofyan Syafri. *Akuntansi Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Ikatan Akuntan Indonesia (IAI). *Pernyataan Standar Akuntansi Keuangan (PSAK)*. Jakarta: Salemba Empat, 2010.
- Jensen, M.C., dan W.H. Meckling, "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure," *Journal of Financial Economics* (Oktober 1976).
- Maharani, S. N., "Menyibak Agency Problem pada Kontrak Mudharabah dan Alternatif Solusi," *Jurnal Keuangan dan Perbankan*. Vol. 12, No. 3 (2008).
- Mishkin, Frederic S. *Ekonomi Uang, Perbankan dan Pasar Keuangan*. Edisi 8. Jakarta: Salemba Empat, 2008.
- Muhammad. *Manajemen Pembiayaan Muḍarabah di Bank Syariah: Strategi Memaksimalkan Return dan Meminimalkan Risiko Pembiayaan di Bank Syariah sebagai Akibat Masalah Agency*. Jakarta: Rajawali, 2008.
- Musolin, Muhammad. *Analisis Manajemen Risiko Pembiayaan Musyarakah*. Yogyakarta: STEI, 2005.

- Nurhayati, Sri dan Wasilah. *Akuntansi Syariah di Indonesia*. Jakarta: Salemba Empat, 2009.
- Scott, W.R. *Financial Accounting Theory*. Toronto: Prentice-Hall Inc, 2006.
- Suwardjono. *Teori Akuntansi: Perekrayasaan Pelaporan Keuangan*. Yogyakarta: BPFE, 2005.
- Tarsidin. *Bagi Hasil: Konsep dan Analisis*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, 2010.
- Tim Penyusun Pedoman Akuntansi Perbankan Syariah Indonesia. *Pedoman Akuntansi Perbankan Syariah Indonesia* (PAPSI). Jakarta: Ikatan Akuntan Indonesia (IAI), 2003.
- Triyuwono, "Akuntansi Syariah: Paradigma Baru Dalam Wacana Akuntansi," *Seminar Ekonomi Islam dan Kongres Studi Ekonomi Islam*, Universitas Diponegoro. Tidak Dipublikasikan, 2000.
- Vardiansyah, Dani. *Filsafat Ilmu Komunikasi, Suatu Pengantar*. Jakarta: Indeks, 2008.
- Widodo, Sugeng. *Moda Pembiayaan Lembaga Keuangan Islam Perspektif Aplikatif*. Yogyakarta: KAUKABA, 2014.
- Yaya, Rizal dan Shahul Hameed, "Socio-Religious Setting and Its Impact on Accounting Academicians," dalam *International Conference Pan Pacific*, Kuala Lumpur, 2003.
- Yahya, Rizal, Aji Erlangga Martawireja, dan Ahim Abdurahim. *Akuntansi Perbankan Syariah: Teori dan Praktek Kontemporer*. Jakarta: Salemba Empat, 2009.
- Zarkasy, Abdullah Syukri, "Etika Bisnis Dalam Islam dan Relevansinya Bagi Aktivitas Bisnis di Dunia Pendidikan Pesantren: Studi Kasus Pondok Modern Darussalam Gontor," dalam *Islamic Development Forum*, Fakultas Syariah, Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta: Tidak Dipublikasikan, 2003.
- Zharfan, Refaat, "Optimalisasi Skema Bagi Hasil Sebagai Solusi Permasalahan *Principal-Agent* dalam Pembiayaan Mudharabah pada PT. Bank BNI Syariah Cabang Makassar," *Skripsi Jurusan Akuntansi Fakultas Ekonomi dan Bisnis*, Universitas Hasanuddin Makassar, 2012.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumpulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto

Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Samarinda

E-mail: bambang.assamarindi@gmail.com

This study aims to describe the history of recent Islamic economic development in the correlation to politics as a sought to formulated some Islamic economic laws. This qualitative study is an exploratory-analysis. It intended to analyze the position of Islamic economic in Indonesian's system of law, so it will found the clear description of the implementation of Islamic economic laws in Indonesia. It is a library research. The study found that it is important to found the frame of the development of the products of Islamic economic law at the both period; i.e. New Order and Reformation Era. The concept of Islamic economy is still dominated by the application of Islamic principles in the areas of finance, especially banking. This dominance is not supposed to leave the Islamic economic instruments. In this respect, it associated with the political and legal product, then all the aspects and the Islamic economic instruments should be viewed comprehensively.

Tulisan ini akan menguraikan mengenai sejarah ekonomi Islam modern dan keterkaitannya dengan politik dalam upaya merumuskan berbagai hukum ekonomi Islam. Penelitian kualitatif ini merupakan studi *exploratory-analysis*. Pendekatan ini dimaksudkan untuk menganalisis posisi ekonomi Islam dalam tata hukum Indonesia sehingga akan dapat diperoleh gambaran bagaimana bentuk implementasi ekonomi Islam di Indonesia. Penelitian kepustakaan ini menemukan urgensi untuk menemukan kerangka pengembangan produk hukum ekonomi Islam pada dua periode yang ada yaitu Orde Baru dan Era Reformasi. Konsep ekonomi Islam masih didominasi dengan penerapan prinsip Islam dalam bidang keuangan terutama perbankan. Dominasi ini tidak seharusnya melupakan instrumen ekonomi Islam lainnya karena jika dikaitkan dengan politik dan produk hukum, maka semua aspek dan instrumen ekonomi Islam tersebut harus bisa dilihat secara komprehensif.

Keywords: *History; Politic; Law; Islamic economics*

Pendahuluan

Sejarah perkembangan ekonomi Islam modern dimulai sekitar tahun 1970-an ketika munculnya kesadaran akan sebuah sistem ekonomi yang lebih berpihak kepada negara-negara muslim yang dianggap tertinggal dibandingkan dengan negara-negara Barat. Ide ini dicetuskan oleh beberapa pakar ekonomi muslim yang sebagian besar mereka mendapatkan pendidikan di Barat. Demikianpun, pada sekitar tahun 1940-an, ide ekonomi Islam telah memiliki akar yang cukup kuat ketika dicetuskannya beberapa lembaga keuangan non bank seperti di Malaysia dan Pakistan (Mannan, 1986: 18).

Ekonomi Islam mendapatkan momentum ketika didirikannya Islamic Development Bank IDB pada tahun 1976 di Jeddah. IDB didirikan setelah sebelumnya terjadi berbagai pertemuan penting negara-negara OKI yang merumuskan perlunya sebuah alternatif sistem ekonomi baru bagi negara-negara anggota yang diawali dengan pendirian lembaga-lembaga keuangan dengan prinsip Islam.

Perkembangan ekonomi Islam dalam bentuk pendirian lembaga keuangan ini ternyata diminati banyak kalangan dan negara-negara di dunia. Beberapa negara non Islam bahkan turut serta mengadopsi model keuangan Islam seperti Amerika Serikat, Inggris, Jerman, dan lain-lain. Minat yang besar terhadap lembaga keuangan Islam ini terutama dipengaruhi oleh daya tahan perbankan Islam terhadap krisis. Sebagaimana dimaklumi bahwa dunia banyak tejerat oleh berbagai krisis keuangan dan perbankan memainkan peran besar dalam penciptaan krisis tersebut seperti yang pernah terjadi pada kasus *suprime mortgage*.

Perkembangan ekonomi Islam yang begitu pesat menuntut kebutuhan terhadap instrumen hukum yang mendukung. Dari sinilah muncul istilah hukum ekonomi Islam. Dalam kaitan dengan ekonomi Islam, maka hukum ekonomi Islam pada satu sisi memiliki corak yang sama dengan hukum bisnis atau hukum dagang, namun pada sisi lain, akibat prinsip ekonomi Islam yang didasarkan pada sumber-sumber dari al-Qur'an dan hadis, maka hukum ekonomi Islam juga memiliki corak yang menunjukkan nilai-nilai-nilai Islam terhadapnya.

Hukum ekonomi Islam juga tidak dapat dipisahkan dari hukum Islam itu sendiri. Artinya, hukum ekonomi Islam adalah satu bagian dari hukum Islam secara keseluruhan. Dengan demikian, maka membicarakan hukum ekonomi Islam menuntut adanya perhatian yang sama terhadap keberadaan hukum Islam itu sendiri.

Hukum ekonomi Islam biasanya lebih dikenal dengan sebutan fikih muamalah. Dalam implementasinya, prinsip fikih muamalah memiliki perbedaan dengan prinsip dalam fikih ibadah. Dalam penerapan muamalah, maka prinsip yang dipakai adalah bahwa semua praktik ekonomi/muamalah itu diperbolehkan kecuali ada dalil yang melarangnya. Ini berbeda dengan kaidah dalam fikih ibadah yaitu semua ibadah adalah haram dilakukan kecuali ada yang membolehkannya (Tsabir, 2008: 18). Kebolehan dalam fikih muamalah ini memberikan keluwesan penuh kepada manusia untuk mengimplementasikan fikih muamalah ke dalam kehidupan ekonomi yang mereka lakukan. Dalam konteks modern, maka keluwesan ini juga menjadikan fikih muamalah selalu adaptif dalam menyikapi perubahan tempat dan waktu terkait dengan aktivitas ekonomi manusia.

Ekonomi Islam memiliki keterkaitan langsung dengan politik suatu negara. Artinya, kendati setiap pemerintah negara-negara anggota OKI khususnya menjadikan ekonomi Islam sebagai dasar perumusan kebijakan perekonomian mereka, maka perkembangan ekonomi Islam belum akan bisa menyaingi ekonomi konvensional. Dengan kata lain, perlu didorong keberpihakan kekuasaan terhadap pengembangan ekonomi Islam secara keseluruhan, sehingga dominasi ekonomi ribawi dapat diminimalisasi.

Dengan demikian, keputusan politik negara memiliki pengaruh yang sangat kuat terhadap kondisi perekonomian (Clark, 1998: 5). Wajah dan kinerja ekonomi sebuah negara, sangat ditentukan oleh mekanisme dan proses pengambilan keputusan politik yang berlaku dan disepakati oleh masyarakat di negara tersebut. Hal ini pun sejalan dengan pernyataan mantan Menteri Keuangan Chili, Alejandro Foxley, sebagaimana dinyatakan oleh Stephan Haggard, yang menegaskan bahwa seorang ekonom tidak hanya harus paham mengenai model-model ekonomi, tetapi juga harus memahami politik, minat, konflik-konflik, serta hasrat-hasrat yang berkembang di masyarakat yang merupakan esensi kehidupan. Seorang ekonom harus bisa menjadi seorang politisi dengan membangun koalisi dan bekerja sama dengan orang-orang di sekeliling mereka (Haggard dan Kaufman, 1996: 23).

Pemahaman yang baik terhadap proses dan mekanisme politik sangat menentukan keberhasilan sebuah gagasan ataupun sebuah ideologi ekonomi dalam menciptakan sistem perekonomian yang menjadikan nilai *value* yang dibawa oleh gagasan atau ideologi tersebut sebagai pondasi utamanya (Masdul, 2000: 29).

Ekonomi Islam modern dan relasinya dengan hukum ekonomi Islam

Abdullah Saeed menyatakan bahwa setidaknya ada 3 tiga faktor utama munculnya bank Islam yaitu: 1 Munculnya kelompok neo-revivalis yang menyatakan bahwa bunga bank adalah riba, 2 Melimpahnya minyak di negara-negara Teluk yang berimplikasi pada peningkatan kemakmuran negara-negara di sekitarnya, dan 3 Adanya adaptasi yang dilakukan oleh beberapa negara terhadap konsep tradisional riba (Saeed, 1999: 8).

Ide pendirian lembaga keuangan berimplikasi pada model sistem keuangan negara yang menerapkannya. Setidaknya ada 2 dua model sistem keuangan negara yang menerapkan ekonomi Islam, yaitu 1. Negara yang sepenuhnya menerapkan sistem keuangan Islam di dalam sistem keuangannya seperti Iran, Pakistan dan Sudan, 2. Negara yang menganut sistem keuangan ganda yaitu sistem konvensional dan Islam. Model ini diterapkan di sebagian besar negara saat ini (Ahmad, 2000: 32-35).

Secara umum tahapan-tahapan evolusi perkembangan industri keuangan syariah di dunia dapat digambarkan sebagai berikut: *Pertama*, dekade tahun 1970an: berupa pendirian lembaga perbankan Islam dalam bentuk bank komersial syariah *commercial syariah banks*, dalam bentuk produk-produk bank komersial *commercial banking products*, dengan cakupan wilayah masih pada kawasan Timur Tengah *Gulf/ME*. *Kedua*, dekade tahun 1980an: berupa pendirian bank komersial syariah dan juga asuransi dan perusahaan investasi syariah *commercial Islamic banks, takaful—Islamic insurance, syariah investment co's*. sedangkan produknya sudah mencakup pada asuransi, serta sindikasi keuangan Islam. Areanya sudah mencakup Asia Pasifik. *Ketiga*, dekade tahun 1990an: pendirian lembaga keuangan syariah juga diikuti oleh pendirian berbagai perusahaan asuransi, investasi, dan manajemen aset. Produk-produk yang diluncurkan sudah bertambah seperti adanya reksadana syariah. Cakupannya juga sudah mencapai Eropa dan Amerika. *Keempat*, dekade tahun 2000-an: ditandai dengan pendirian lembaga keuangan Islam, *e-commerce*, manajemen likuiditas, broker dan dealer serta instrument pasar modal Islam. Area ini sudah mencakup pasar global (Warde, 2000: 73).

Pada waktu Indonesia memasuki abad ke-21, hukum Islam berkembang kepada bidang ekonomi yang ditandainya dengan lahirnya Bank Syariah, Asuransi Takaful, dan Pasar Modal Syariah. Paling akhir Hukum Islam sampai kepada Hukum Tata Negara dan Hukum Pidana dengan lahirnya Otonomi Daerah Aceh yang berdasarkan Syariat Islam dan berlakunya

hukum cambuk di daerah tersebut. Semua sistem hukum tersebut di atas berlaku dan eksestensinya berjalan di Indonesia, menjadi bagian dari hukum nasional Indonesia. Hukum Ekonomi Islam yang merupakan bagian dari Hukum Islam adalah juga hukum nasional Indonesia, berdampingan dengan sistem hukum lainnya.

Terkait dengan model ekonomi Islam yang dianut oleh Indonesia, maka model keuangan ganda adalah pilihan dari pemerintah Indonesia. Dengan demikian, Indonesia sama halnya juga dengan mayoritas negara lainnya memperlakukan secara bertahap gradual. Ini artinya berbagai peraturan dan produk hukum ekonomi Islamakan terus berkembang di Indonesia sesuai dengan kebutuhan atau desakan dari para pemangku kepentingan ekonomi Islam di Indonesia (Asutay, 2007: 13).

Secara kelembagaan sistem keuangan syariah yang diterapkan di Indonesia meliputi lembaga keuangan bank dan non bank. Kedua sistem lembaga ini sama-sama memainkan peran penting dalam percaturan ekonomi syariah di Indonesia. Keduanya juga memiliki ruang lingkup yang berbeda. Kendati berbeda, namun peran keduanya sangat menentukan dalam mencapai tujuan ekonomi syariah secara khusus dan ekonomi nasional secara umum (Hasan and Lewis, 2007: 1-4).

Agar instrumen-instrumen ekonomi syariah dapat dijadikan sebagai bagian penting dari mainstream kebijakan ekonomi nasional, maka perlu ada upaya sistematis dalam menciptakan desain politik ekonomi syariah. Desain ini harus mencakup tiga ranah utama, yaitu ranah regulasi dan aturan hukum, ranah penguatan dan ekspansi kelembagaan, serta ranah internalisasi nilai ekonomi syariah dalam kehidupan negara dan masyarakat.

Pertama, ranah regulasi, maka keberadaan perangkat perundang-undangan beserta aturan-aturan turunannya menjadi sangat krusial untuk diperhatikan. Para pemangku kepentingan *stakeholder* ekonomi syariah harus memikirkan desain regulasi yang dapat meningkatkan akselerasi peran dan pertumbuhan ekonomi syariah. Dari sisi ini, harus diakui bahwa ekonomi syariah masih jauh tertinggal. Jumlah UU-nya baru ada empat, yaitu UU No. 41/2004 tentang Wakaf, UU No. 19/2008 tentang SBSN, UU No. 21/2008 tentang Perbankan Syariah, dan UU No. 23/2011 tentang Pengelolaan Zakat. Belum lagi jika dibandingkan dengan perangkat peraturan di bawahnya, akan jauh lebih tertinggal. Oleh karena itu, advokasi kebijakan publik berkelanjutan menjadi sebuah kebutuhan yang sangat mendesak.

Kedua, ranah ekspansi kelembagaan yang menitikberatkan pada upaya untuk meningkatkan ukuran industri ekonomi syariah yaitu bagaimana menjadikan pangsa pasar *market share* perbankan syariah, asuransi syariah, pasar modal syariah, BMT, lembaga keuangan mikro syariah, bisa meningkat dari waktu ke waktu atau bagaimana meningkatkan angka penghimpunan dan pendayagunaan zakat, serta menciptakan sistem pendidikan ekonomi syariah yang terintegrasi dengan baik ke dalam sistem pendidikan nasional. Tentu saja, ekspansi ini akan dapat dipercepat jika pada ranah pertama, ada dukungan regulasi yang kongkret terhadap pengembangan institusi ekonomi syariah.

Ketiga, ranah internalisasi nilai-nilai ekonomi syariah kepada seluruh komponen bangsa, merupakan hal yang sangat penting dalam menciptakan cara pandang tentang bagaimana berekonomi dan berbisnis yang sesuai dengan tuntunan syariah. Penanaman nilai-nilai ekonomi syariah ini akan mempengaruhi perilaku para *economic agent*. Misalnya, ketika seseorang mengetahui bahwa kejujuran memiliki implikasi nilai ibadah kepada Allah, termasuk implikasi pada diterima tidaknya zakat, infak dan sedekah seseorang di hadapan Allah, maka perilaku khianat, korupsi, serta suka mengurangi takaran dan timbangan, tidak akan ia lakukan (Balala, 2011: 162).

Penanaman nilai-nilai atau proses ideologisasi ini dapat dilakukan melalui tiga pendekatan. *Pertama*, aplikasi nilai Islam dalam kegiatan ekonomi dan bisnis, seperti mempraktikkan prinsip kerja sama antar pebisnis dan lembaga ekonomi syariah. *Kedua*, edukasi publik melalui kampanye ekonomi syariah yang efektif dan berkesinambungan, termasuk penanaman nilai-nilai keekonomisyariahan sejak dini, dan *ketiga*, pengembangan kurikulum pendidikan ekonomi syariah pada semua level pendidikan, terutama pendidikan tinggi, baik sarjana maupun pascasarjana. Jika pendekatan ini dapat dilakukan dengan baik disertai perhatian yang maksimal pada tiga ranah ekonomi syariah yang telah dijelaskan di atas, maka perkembangan ekonomi syariah di Indonesia akan bisa memberikan kontribusi yang positif bagi pembangunan bangsa Indonesia.

Hukum ekonomi Islam dalam tata hukum Indonesia

Sebelum dijelaskan tentang hukum ekonomi Islam dalam tata hukum Indonesia, maka perlu dikaji terlebih dahulu mengenai tata hukum yang ada di Indonesia. Dari perspektif sistem

hukum nasional, bentuk negara kesatuan RI bukan sekedar fenomena yuridis-konstitusional, tetapi merupakan suatu yang oleh Friedman disebut sebagai “*people attitudes*” yang mengandung hal-hal seperti di atas yakni: keyakinan *beliefs*, nilai *values*, ide-ide *ideas*, dan harapan *expectations* (Suhartono, 2012).

Paham negara kesatuan bagi bangsa Indonesia adalah suatu keyakinan, suatu nilai, suatu cita dan harapan-harapan. Dengan unsur-unsur tersebut, paham negara kesatuan bagi rakyat Indonesia mempunyai makna ideologis bahkan filosofis, bukan sekedar yuridis-formal. Dengan perkataan lain, sistem hukum nasional merupakan pengejawantahan unsur budaya yang terintegrasi dengan baik dan dilandasi semangat kebangsaan (Manan, 2002: 8).

Di dunia, setidaknya terdapat beberapa sistem hukum yaitu: Hukum Islam *Islamic Law*, *Civil Law*, *Common Law*, *Adatrech*, *Socialist Law*, *Sub-Sahara African Law* dan *Far East Law* (Hasan, 2011: 188). Sistem hukum Indonesia mengikuti tradisi *Civil Law* yang ciri utamanya adalah peraturan perundang-undangan yang terkodifikasi. Sementara itu hukum Islam walaupun mempunyai sumber-sumber tertulis pada al-Qur’an, Sunnah dan pendapat para fuqaha doktrin fikih pada umumnya tidak terkodifikasi dalam bentuk buku perundang-undangan yang mudah dirujuk. Oleh karena itu, hukum Islam di Indonesia seperti halnya juga hukum adat, sering dipandang sebagai hukum tidak tertulis dalam bentuk perundang-undangan (Ka’bah, 2004: 50).

Dengan demikian, sistem hukum di Indonesia menganut beberapa sistem hukum, yaitu: *Pertama*, Hukum Adat yaitu norma-norma yang hidup di masyarakat dan mempunyai sanksi kalau tidak diikuti, adalah hukum asli Indonesia. *Kedua*, Hukum Islam yang datang dibawa pedagang-pedagang yang mengembangkan agama Islam, sumber hukumnya Qur’an dan Hadis, serta Ijtihad. Daerah-daerah yang kuat Islamnya dan umat Islam pada umumnya di Indonesia tunduk pada Hukum Islam. Hukum Islam pada mulanya hanya berkembang pada Hukum Keluarga seperti perkawinan, perceraian dan warisan. *Ketiga*, Hukum *Civil Law* yang berasal dari *Code Napoleon* Perancis menyebar sampai Belanda, dan dari Belanda mengalir ke Indonesia yang pada mulanya berlaku untuk orang Eropa di Hindia Belanda. Sistem hukum ini menganggap bahwa hukum itu adalah peraturan perundang-undangan. Pada tahun 1970-an masuk pula ke Indonesia unsur-unsur Sistem Hukum *Common Law*. Pengaruh *Common Law* ini ada pada Undang-undang Perseroan Terbatas, Undang-Undang

Lingkungan Hidup, Undang-undang Perlindungan Konsumen dan cara memutus majelis hakim di pengadilan.

Oleh karena itu, pendekatan yang dapat digunakan sebagai upaya mentransformasikan hukum ekonomi Islam ke dalam hukum nasional adalah meminjam teori hukumnya Hans Kelsen *Stufenbau des Rechts*. Menurut teori ini, berlakunya suatu hukum harus dapat dikembalikan kepada hukum yang lebih tinggi kedudukannya yaitu: *Pertama*, ada cita-cita hukum *rechtsidee* yang merupakan norma abstrak. *Kedua*, ada norma antara *tussen norm, generelle norm, law in books* yang dipakai sebagai perantara untuk mencapai cita-cita. *Ketiga*, ada norma kongkret *concrete norm*, sebagai hasil penerapan norma antara atau penegakannya di pengadilan (Taufiq, 2000: 8).

Berkaitan dengan kondisi hukum Indonesia di atas, maka keberadaan hukum ekonomi Islam setidaknya dimulai ketika hukum Islam telah diakui dalam tatanan hukum Indonesia. Pengakuan ini ditunjukkan dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam KHI pada tahun 1991. Meskipun cakupan KHI masih sebatas pada permasalahan hukum keluarga, namun momentum ini setidaknya memberikan pengaruh mendalam bagi lahirnya Kompilasi Hukum Ekonomi Islam yang bisa dijadikan sebagai ikon hukum ekonomi Islam di Indonesia (Nurlaelawati, 2010: 32).

Hukum ekonomi Islam yang lahir di Indonesia setidaknya diawali dari gerakan ekonomi Islam dunia. Sejumlah ulama dan cendekiawan muslim Indonesia mulai melihat fakta bahwa sistem ekonomi kapitalis dan sosialis tidak bisa diharapkan terlalu banyak, karena telah terbukti dampak buruk dari kedua sistem ekonomi ini. Mereka pun berfikir perlu dikembangkannya sistem ekonomi alternatif dari dua sistem ekonomi tersebut. Setidaknya ada dua upaya yang dilakukan, yaitu: *Pertama*, mengkombinasikan dua sistem ekonomi tersebut ke dalam sistem ekonomi baru, seperti yang telah dikembangkan oleh China selama dua dekade ini; *Kedua*, memunculkan sistem ekonomi yang benar-benar berbeda dari semangat kedua sistem ekonomi terdahulu.

Ternyata upaya yang kedua di atas yang menjadi pilihan sebagai pintu masuk bagi sistem ekonomi Islam di Indonesia. Pada mulanya pihak-pihak yang meyakini dan memperjuangkan sistem ekonomi Islam sebagai sistem ekonomi alternatif yang berkeadilan dianggap sebagai bahan cemoohan. Sikap optimis bahwa sistem ekonomi Islam dapat menutupi kelemahan

dan kekurangan sistem ekonomi kapitalis atau sosialis/komunis dianggap sebagai ide yang berlebihan dan bahkan dianggap sebagai sebuah pernyataan bombastis-idealistic.

Kondisi seperti di atas merupakan fakta sejarah yang terjadi di negara-negara Islam, tidak terkecuali di Indonesia. Sampai dengan awal tahun 1990-an cemoohan dan pandangan sinis terhadap pihak-pihak yang gigih memperjuangkan sistem ekonomi syariah masih nyaring terdengar, namun pelan-pelan perjuangan untuk pengakuan sistem ekonomi syariah sebagai sistem ekonomi alternatif mulai diterima.

Relevansi politik dengan hukum ekonomi Islam di Indonesia

Kaitan hukum dengan politik dalam studi hukum disebut dengan studi politik hukum (Dirdjosisworo, 1999: 49). Dalam politik hukum ada 2 dua dimensi yang tak terpisahkan satu dengan lainnya yaitu dimensi filosofis-teoritis dan dimensi normatif-operasional.

Kelahiran hukum ekonomi Islam, juga didukung oleh kenyataan bahwa Pengadilan Agama yang telah lama diakui eksistensinya di Indonesia, masih belum mempunyai kitab hukum yang dijadikan standarisasi bagi hakim dalam memutus perkara ekonomi selevel KUHPdt. Kondisi ini bisa menyulitkan para hakim dalam memutuskan perkara terkait ekonomi Islam.

Pada sisi lain, adanya aspirasi umat Islam yang menghendaki pemberlakuan ekonomi syariah sebagai hukum positif juga harus diimplementasikan dalam bentuk politik hukum (Mahfud, 1998: 2). Politik hukum yang dilakukan tersebut diimplementasikan dalam kebijakan politik di Indonesia memberikan dukungan pertama kali dengan legislasi UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang memungkinkan beroperasinya bank dengan sistem bagi hasil pasal 6. UU ini kemudian dirubah dengan UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang secara eksplisit menyebutkan istilah “bank berdasarkan prinsip syariah”.

Terbitnya UU No. 10 Tahun 1998 tersebut, menjadi moment penting bagi dimulainya gerakan ekonomi syariah di Indonesia. Setelah itu, gerakan ekonomi syariah terus digaungkan dan diperjuangkan oleh para aktivis ekonomi syariah, baik para ulama, akademisi maupun praktisi tidak kenal lelah. Gerakan ini pun menggelingding bagaikan gerakan bola salju yang semakin membesar yang tidak dapat terbendung lagi. Terus dikawal oleh lembaga-lembaga

yang lahir dari gerakan ini, seperti Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia DSN-MUI, Masyarakat Ekonomi Syariah MES, Ikatan Ahli Ekonomi Islam IAEI, dan sebagainya. Gerakan dan perjuangan ekonomi syariah ini kemudian melahirkan lembaga-lembaga teknis di lingkungan pemerintah, seperti Direktorat Perbankan Syariah di Bank Indonesia, Direktorat Pembiayaan Syariah di Departemen Keuangan, dan berbagai biro di Badan Pengawas Pasar Modal BAPEPAM.

Gerakan ini juga melahirkan sejumlah undang-undang dan peraturan perundangan lainnya, misalnya Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 Tentang Surat Berharga Syariah Negara SBSN, Berbagai Peraturan Bank Indonesia, Peraturan Bapepam, dan peraturan-peraturan lainnya. Di samping itu, gerakan ini juga melahirkan lembaga-lembaga keuangan syariah meliputi: perbankan syariah, asuransi syariah, pegadaian syariah, pembiayaan syariah, pasar modal syariah, bursa komoditi syariah, bisnis syariah, dan sebagainya.

Lahirnya Undang Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan Undang Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama yang memberikan kewenangan kepada Peradilan Agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah adalah merupakan langkah politik hukum yang luar biasa dalam melengkapi kelembagaan “hukum” untuk mewujudkan gerakan ekonomi syariah di Indonesia, sehingga kini gerakan ekonomi syariah riil mendapatkan dukungan dari berbagai pihak.

Selain peraturan perundang-undangan di atas, maka upaya politik hukum lain yang dilakukan adalah proses legislasi dengan menyusun Rancangan Undang-Undang RUU yang diajukan kepada badan legislatif DPR. Legislasi ini cukup menarik dan dipandang penting setidaknya disebabkan karena adanya beberapa faktor pendukung antara lain: *Pertama*, legislasi bisa menjadi unifikasi yang produktif bagi berbagai aliran mazhab yang digunakan di Indonesia terkait masalah ekonomi. *Kedua*, substansi hukum ekonomi Islam yang mapan telah ditunjukkan dengan penggunaan produk fikih dari beberapa imam madzhab di Indonesia. *Ketiga*, produk legislasi adalah produk politik, sehingga untuk berhasil memperjuangkan legislasi hukum Islam harus mendapatkan dukungan suara mayoritas di lembaga pembentuk hukum. Fakta politik juga menunjukkan bahwa meskipun aspirasi politik Islam bukan mayoritas di Indonesia, namun memperhatikan konfigurasi politik dalam dasawarsa terakhir

cukup memberi angin segar bagi lahirnya produk-produk hukum nasional yang bernuansa Islami.

Hukum ekonomi Islam yang diusung ke jalur legislasi diformat dalam bentuk bentuk buku atau kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis dan sistematis. Materinya juga bukan hanya berasal dari satu madzhab fikih saja, melainkan dipilih dan ditarjih menguatkan salah satu dari beberapa pendapat madzhab dari berbagai pendapat madzhab fikih yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemaslahatan yang menghendaki. Hal ini secara otomatis menghilangkan sikap *ta'asyub* fanatik madzhab, seperti fikih madzhab Hanafi yang dipakai di kerajaan Turki pada tahun 1876, fikih madzhab Syafi'i yang dipakai di wilayah Mesir dan Suriah serta fikih madzhab Imam Malik yang dipakai di Irak.

Meskipun demikian, legislasi sebagai produk politik hukum juga memiliki berbagai tantangan, seperti: *Pertama*, perbedaan pendapat di kalangan intern umat Islam sendiri yang sebagian menolak gagasan legislasi. *Kedua*, perbedaan pendapat di kalangan intern Islam mengenai substansi hukum ekonomi syariah yang akan diundangkan kemungkinan masih ada *ikhtilaf* ada perbedaan pendapat. *Ketiga*, adanya resistensi dari kalangan non muslim yang menganggap legislasi hukum Islam “ekonomi syariah” di Indonesia akan menempatkan mereka seolah-olah sebagai warga negara kelas dua dan ini juga dipicu oleh sikap dan pernyataan sebagian gerakan Islam sendiri yang justru kontra produktif bagi perjuangan hukum Islam (Jazuni, 2005: 14).

Secara umum, legislasi hukum ekonomi Islam di Indonesia memiliki beberapa hal positif, yaitu: *Pertama*, tingkat prediktibilitas tinggi yaitu adanya gambaran hukum secara pasti sebelum suatu perbuatan itu dilakukan masyarakat, sehingga sudah bisa diprediksi akibat hukumnya. *Kedua*, perundang-undangan juga memberikan kepastian mengenai nilai yang dipertaruhkan. Sekali suatu peraturan dibuat, maka menjadi pasti pula nilai yang hendak dilindungi oleh peraturan tersebut. Oleh karena itu, orang tidak perlu lagi memperdebatkan apakah nilai itu diterima atau tidak (Rahardjo, 2000: 84).

Sedangkan menurut ulama fikih, sisi positif hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan antara lain: *Pertama*, memudahkan para praktisi hukum untuk merujuk hukum sesuai dengan keinginannya. Kitab-kitab fikih yang tersebar di dunia Islam penuh dengan perbedaan pendapat yang kadang-kadang membingungkan dan menyulitkan. Dengan adanya

undang-undang yang mengatur bidang ekonomi syariah, para hakim/praktisi hukum tidak perlu lagi mentarjih berbagai pendapat dalam literatur fikih.

Kedua, mengukuhkan fikih Islam dengan mengemukakan pendapat paling kuat. Fikih Islam penuh dengan perbedaan pendapat, bukan saja antar madzhab, tetapi juga perbedaan pendapat antar ulama dalam madzhab yang sama, sehingga sulit untuk menentukan pendapat terkuat dari sekian banyak pendapat dalam satu madzhab. Keadaan seperti ini sangat menyulitkan hakim apalagi orang awam untuk memilih hukum yang akan diterapkan, belum lagi meneliti apakah orang yang berperkara tersebut bermadzhab Hanbali atau Syafi'i, sehingga hasil ijtihad Madzhab Hanafi atau Maliki tidak diterapkan kepadanya. Dalam kaitan ini, undang-undang yang sesuai dengan pendapat yang kuat akan lebih praktis dan mudah dirujuk oleh para hakim, apalagi di zaman modern ini para hakim pada umumnya belum memenuhi syarat-syarat mujtahid, sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama.

Ketiga, menghindari sikap taklid madzhab di kalangan praktisi hukum, yang selama ini menjadi kendala dalam lembaga-lembaga hukum. *Keempat*, menciptakan unifikasi hukum bagi lembaga-lembaga peradilan. Apabila hukum dalam suatu negara tidak hanya satu, maka akan muncul perbedaan keputusan antara satu peradilan dengan peradilan lainnya. Hal ini bukan saja membingungkan umat, tetapi juga mengganggu stabilitas keputusan yang saling bertentangan antara satu pengadilan dengan pengadilan lain.

Kendati memiliki nilai positif perlu juga diperhatikan beberapa hal negatif yang bisa saja muncul dari sebuah proses legislasi seperti: *Pertama*, munculnya kekakuan hukum karena permasalahan yang dihadapi masyarakat biasanya terus berkembang. Jika tidak diiringi dengan pengembangan hukum maka suatu hukum akan menjadi kaku. Dalam persoalan ini ulama fikih menyatakan, "hukum bisa terbatas, sedangkan kasus yang terjadi tidak terbatas".

Di sisi lain, fikih Islam tidak dimaksudkan berlaku sepanjang masa, tetapi hanya untuk menjawab persoalan yang timbul pada suatu kondisi, masa, dan tempat tertentu. Oleh karena itu, hukum senantiasa perlu disesuaikan dengan kondisi, tempat, zaman yang lain. Tidak jarang ditemukan bahwa peristiwa yang menghendaki hukum lebih cepat berkembang dibandingkan dengan hukum itu sendiri. Oleh karena itu. Adanya undang-undang bisa memperlambat perkembangan hukum itu sendiri. *Kedua*, berhentinya upaya ijtihad. *Ketiga*, munculnya persoalan taklid baru. *Keempat*, mengabaikan perbedaan-perbedaan atau ciri-ciri

khusus yang dimiliki masing-masing mazhab.

Meskipun terdapat berbagai tantangan, namun produk hukum ekonomi Islam dalam bentuk legislasi telah hadir di Indonesia dengan pembuatan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES).

Penutup

Perkembangan ekonomi Islam tidak hanya diwujudkan ke dalam aspek keuangan seperti lembaga perbankan. Di dalam kajian ekonomi Islam, banyak instrumen lainnya yang penting dan juga memerlukan dukungan yuridis yang kuat. Dukungan yang yuridis yang dimaksud adalah ketersediaan undang-undang yang akomodatif dan aspiratif serta mentransformasikan dari konsep menjadi aplikasi praktis dan sesuai dengan kondisi negara.

Dalam penjelasan sebelumnya disebutkan bahwa dalam perkembangan kontemporer, konsep ekonomi Islam masih didominasi dengan penerapan prinsip Islam dalam bidang keuangan terutama perbankan. Dominasi ini tidak seharusnya melupakan instrumen ekonomi Islam lainnya karena jika dikaitkan dengan politik dan produk hukum, maka semua aspek dan instrumen ekonomi Islam tersebut harus bisa dilihat secara komprehensif.

Daftar pustaka

- Anto, M.B. Hendrie. *Pengantar Ekonomika Mikro Islami*. Yogyakarta: EKONISIA, 2003.
- Asutay, Mehmet, "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2 (2007).
- Ausaf, Ahmad. *Instruments and Regulation and Control of Islamic Banks by The Central Banks*. Jeddah: Islamic Development Bank, 2000.
- Bagir, Manan, "Pengembangan Sistem Hukum Nasional dalam Rangka Memantapkan Negara Kesatuan Republik Indonesia Sebagai Negara Hukum", *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 56 Tahun XIII (2002).
- Balala, Maha-Hanaan. *Islamic Finance and Law: Theory and Practice in a Globalized World*. London: I.B Tauris, 2011.
- Barry, Clark. *Political Economy: A Comparative Approach*. London: Praeger, 1998.
- Bisri, Cik Hasan, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Nasional", *Mimbar Hukum*, No. 56, Thn XIII (2002).

- Choudhury, Masudul Alam. "Regulation in The Islamic Political Economy", dalam *JKAU: Islamic Economic*, vol. 12, 2000.
- Dirdjosisworo, Soedjono. *Pengantar Ilmu Hukum*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999.
- Haggard, Stephan and Robert R. Kaufman. *The Political Economy of Democratic Transitions*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Hamdan, M. *Politik Hukum Pidana*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Hasan, Hasbi. *Pemikiran dan Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah di Dunia Islam Kontemporer*. Depok: Gratama Publishing, 2011.
- Hasan, M. Kabir and Mervyn K. Lewis. *Handbook of Islamic Banking*. UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2007.
- Jazuni. *Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005.
- Ka'bah, Rifyal, "Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-Undangan Negara di Indonesia" *Majalah Hukum Suara Uldilag* Vol.II No.5 (September 2004).
- Lane, Jane Erick dan Hamadi Redissi. *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009.
- Mannan, M. Abdul. *Islamic Economics; Theory and Practice*. Cambridge: Houdner and Stoughton Ltd., 1986
- Nurlaelawati, Euis. *Modernization, Tradition and Identity The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation*. Boston: Brill, 1999.
- Taufiq, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Legislasi Nasional", *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 49 Tahun XI (Juli-Agustus 2000).
- Tsabit, Muhammad 'Usman. *Al-Mu'āmalat al-Māliyah al-Mu'āṣirah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Yordan: Dār al-Nafāis, 2008.
- Warde, Ibrahim. *Islamic Finance in The Global Economy*. Edinburg: Edinburg University Press, 2000.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Muhammad Irfan Helmy

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga

Jl. Tentara Pelajar No. 2 Salatiga 50721 Jawa Tengah

E-mail: mibelmy@gmail.com

Judul : *Jināyah Qabilah Ḥaddathanā*

Penulis : Jamal Al-Banna

Penerbit : Dar el-Shourouk Cairo

Tahun Terbit : 2010

Tebal : 101 hlm.

Pendahuluan

Sepeninggal Rasulullah Saw. perdebatan seputar keabsahan hadis sebagai sumber hukum Islam tampaknya tidak akan menemukan akhir. Bahkan, kecenderungan dalam hal ini mengarah kepada semakin tingginya intensitas perdebatan seputar keabsahan dan keotentikan hadis. Ini tidak hanya terjadi di kalangan ulama hadis yang muslim, tetapi juga di kalangan orientalis Barat non muslim yang menaruh perhatian kepada studi hadis.

Di kalangan cendekiawan muslim, salah satu perdebatan sengit seputar keabsahan hadis, terjadi antara Musthafa al-Siba'i dan Ahmad Amin. Perdebatan ini berupa sanggahan Musthafa al-Siba'i terhadap pemikiran Ahmad Amin mengenai hadis dalam karyanya *Fajr al-Islam*. Sanggahan Musthafa al-Siba'i sendiri kemudian di bukukan dalam karyanya *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tashrī' al-Islamī* (Brown, 2000: 146-147).

Perdebatan sengit lain seputar persoalan hadis juga terjadi setelah munculnya buku karangan Abu Rayyah yang berjudul *Adwā' an al-Sunnah al-Muḥammadiyah* dan *Abū Hurairah Shaykh al-Midīrah* yang isinya bernada mendeskriditkan ahli hadis. Kedua buku ini kemudian mendorong kepada lahirnya karya seputar ilmu hadis seperti *Uṣūl al-Ḥādīṣ* dan *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* karangan Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah wa Makanātuhā fi al-Tashrī' al-Islāmī* karangan Mushtafa al-Siba'i dan *Dijā' an al-Sunnah* karangan Muhammad Abu Syahbah. Selain itu, perdebatan juga terjadi setelah Muhammad al-Ghazali menerbitkan bukunya *al-Sunnah al-Nabawīyyah Bain abl al-Fiqh wa Abl al-Ḥādīṣ*. Pemikiran al-Ghazali tentang hadis dalam buku ini kemudian menuai bantahan diantaranya adalah buku *Kashf Mauqif al-Gazālī min al-Sunnah wa Ablihā wa Naqd ba'di Arā'ihī* karangan Rabi bin Hadi al-Madkhali. Dalam bukunya al-Ghazali berusaha memperbaiki kecenderungan umum di kalangan pakar muslim kontemporer yang menyerang faqih besar dengan dalih membela sunnah. Buku ini menggambarkan hasrat al-Ghazali untuk melepaskan diri dari keterpakuan terhadap *isnad* dan hasrat untuk meneliti *matan* hadis sesuai dengan metode *faqih*.

Sementara itu, gugatan lebih dahsyat terhadap keabsahan hadis datang dari kalangan orientalis Barat yang juga mendapat tanggapan dari ulama hadis muslim. Ignaz Goldziher, seorang orientalis asal Hongaria, terkenal dengan kritik-kritiknya yang sangat tajam terhadap hadis. Studi-studi hadis yang dilakukan Goldziher kemudian dijadikan rujukan utama bagi kajian hadis di kalangan orientalis. Hampir tidak ada studi hadis di kalangan orientalis yang tidak menggunakan studi karya Goldziher. Studi Goldziher tentang hadis menjadi “kitab suci” orientalis dalam kajian hadis.

Dalam bukunya itu, Goldziher sampai kepada kesimpulan bahwa bagian terbesar hadis hanyalah hasil perkembangan Islam pada abad pertama dan kedua Hijriyah, baik dalam bidang keagamaan, politik maupun sosial. Bagi Goldziher, mustahil hadis nabi merupakan dokumen Islam yang sudah ada pada masa dini. Hadis nabi hanyalah pengaruh perkembangan Islam pada masa kematangan. (Yaqub, 2000:50) Pernyataan Goldziher ini jelas menjadi bukti keraguannya terhadap otentisitas hadis yang sekian lama telah menjadi keyakinan para ulama hadis.

Kritik Goldziher terhadap hadis yang juga menghenyakkan para ulama hadis adalah pernyataannya bahwa penelitian hadis yang telah dilakukan ulama klasik tidak bisa

dipertanggungjawabkan secara ilmiah karena kelemahan metodenya. Itu diakibatkan karena ulama lebih banyak terfokus pada kritik sanad dan melupakan kritik matan. Inilah yang kemudian mendorong Goldziher menawarkan metode kritik baru yang hanya terbatas pada kritik matan (Yaqub, 2000:15).

Tidak sampai disitu, Goldziher juga mengkritik para ulama hadis yang selama ini diakui otoritas dan kualitasnya di kalangan ulama hadis klasik. Diantara mereka Ibn Syihab al-Zuhri. Dalam pandangan Goldziher, al-Zuhri telah membuat hadis yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi saw di bawah tekanan politis Abdul Malik bin Marwan. Dari sini kemudian Goldziher menyatakan bahwa al-Zuhri telah melakukan pemalsuan hadis. Jika demikian, maka hadis tersebut tidak shahih karena hanya merupakan buatan al-Zuhri, bukan sabda Nabi saw walaupun itu terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang diakui otentisitasnya oleh umat Islam. Bahkan, kitab ini diakui sebagai kitab hadis yang paling tinggi tingkatannya dibanding kitab hadis lain (Yaqub, 2000:15).

Adapun Josep Schacht muncul sebagai peneliti hadis dari kalangan orientalis kurang lebih enam puluh tahun setelah terbitnya buku Goldziher. Schacht menerbitkan karya penelitiannya tentang hadis dalam sebuah buku berjudul *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Konon, lebih dari sepuluh tahun ia melakukan penelitian hadis. Dan sejak tahun 1950 M buku Schacht ini menjadi “kitab suci” kedua di kalangan orientalis (Yaqub, 2000: 51).

Lewat bukunya yang banyak mendapat pujian dari para orientalis lain, Schacht berpendapat berbeda dengan keyakinan ulama hadis klasik. Dalam analisisnya, hadis telah memainkan peranan yang signifikan dalam pembentukan hukum Islam. Lewat penelusurannya terhadap otentisitas hadis, ia menyimpulkan bahwa hadis nabi telah diformulasikan oleh generasi-generasi belakangan dan tidak ada kaitan sama sekali dengan nabi itu sendiri. Atas dasar ini, maka hukum Islam tidak berasal dari kehidupan Nabi Muhammad saw dan pembentukan hukum Islam sesungguhnya bertitik tolak dari praktek populer dan administrasi Umayyah (Minhaji, 2001: 2,33).

Jika Ignaz Goldziher hanya sampai pada tingkat meragukan otentisitas hadis, Schacht justeru sampai pada keyakinan bahwa tidak ada hadis yang sahih terutama hadis-hadis hukum. Bagi Schacht, hadis-hadis yang berhubungan dengan hukum Islam, hanyalah buatan para ulama abad kedua dan ketiga Hijriyah (Juynboll, 1999: 2).

Dalam kaitan ini, dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Schacht menyatakan bahwa pada umumnya, tradisi yang hidup dari mazhab-mazhab fikih klasik, didasarkan sejumlah besar pada penalaran individual terlebih dahulu, kemudian pada tahap kedua dinyatakan berasal dari sahabat, dan hadis-hadis dari nabi sendiri diletakkan ke dalam peredaran oleh para ahli hadis menjelang pertengahan abad kedua Hijriyah. Dalam buku yang sama, Schacht menyimpulkan bahwa tidak akan ditemukan sejumlah besar hadis-hadis hukum dari nabi yang diketahui Malik berasal dari generasi-generasi yang mendahukainya, yakni pada seperempat kedua dari abad kedua Hijriyah. Dan kita tidak akan menemukan hadis hukum apapun dari nabi yang dapat dianggap otentik (Azami, 2004: 163).

Jamal al-Banna dan tinjaun kritis atas hadis

Seperti para pengkritik hadis lainnya, Jamal Al-Banna seorang pemikir kontemporer asal Mesir juga menuangkan ide-ide kritisnya tentang hadis dalam karyanya yang berjudul *Jimāyah Qabilah Haddatbanā'*. Lewat buku ini Jamal Al-Banna mensejajarkan namanya dengan para pengkritik hadis sebelumnya.

Menurut Al-Banna karyanya tidak secara langsung mengupas tentang sunnah. Seperti dikemukakan dalam bagian awal buku ini bahwa dalam buku ini tidak ada bahasan yang menyinggung sunnah. Sebagaimana diketahui bahwa sunnah adalah praktek atau cara. Bagi Al-Banna sunnah juga merupakan jalan dan perjalanan yang mempunyai karakter yang sangat praktis sehingga sangat berbeda dengan hadis yang mempunyai karakter verbal atau lisan (hlm.7).

Dalam buku ini juga tidak ada bahasan yang menyinggung hadis. Bahasan-bahasan dalam buku ini semuanya terkait dengan satu kelompok yang mengokohkan dirinya dalam pengumpulan hadis-hadis dan meninsbatkannya kepada Rasulullah Saw. Dalam kelompok tersebut terdapat karakter-karakter yang menjadikan mereka sebagai kelompok independen dengan karakter yang khusus sehingga dianggap sebagai salah satu gerakan yang paling memengaruhi terhadap dinamika pemikiran Islam (hlm. 7).

Disamping itu, kelompok ini juga mengklaim diri sebagai kelompok yang termasuk dalam kelompok yang selamat dari tujuh puluh tiga kelompok yang ada dalam umat Islam dengan alasan karena kelompok ini membawa nama Rasul dan mengakui telah meriwayatkan hadis

beliau. Selain itu, banyak faktor lain yang menjadikan mereka sebagai kelompok terkuat dalam komunitas muslim. Kelompok ini sangat berpengaruh dalam kehidupan umat muslim dibanding dengan kelompok-kelompok lain dalam Islam. Akan tetapi sayangnya, kelompok-kelompok ini menimbulkan efek buruk bagi Islam dan secara lebih khusus mencemari pola pemikiran Islam dalam masyarakat muslim (hlm.7).

Kelompok tersebut gencar menyebut tokoh-tokoh pemikiran Islam modern dengan sebutan para pengingkar Sunnah bahkan ada di antara anggota kelompok mereka yang menulis sebuah karya dengan menyebut jelas satu-satu persatu mereka yang dianggap sebagai para pengingkar sunnah (hlm.8).

Lewat buku ini, Al-Banna mengungkap kemunculan sebuah kelompok yang disebut dengan *qabilah haddathana* sejak masa-masa awal dalam kehidupan Rasulullah Saw dan *Khulafā al-rāshidūn* dimana kelompok tersebut belum tampak jelas kemunculan dan keberadaannya kemudian perkembangan yang terjadi pada masa khilafah Islam di Madinah dilanjutkan dengan perkembangan pada masa Dinasti Islam yang memberikan andil adanya pemalsuan hadis bahkan terkesan menjadi suatu keharusan yang dalam tahap berikutnya memunculkan kelompok yang disebut dengan *qabilah haddathana* (hlm.8)

Penulisan hadis

Al-Khatib al-Bagdadi mencatat riwayat berkenaan dengan praktek sahabat Abu Bakar dalam penulisan hadis. Diriwayatkan bahwa Abu Bakar menuliskan untuk sahabat Anas bin Malik pesan Nabi Saw yang berisi hukum-hukum zakat yang diwajibkan atas kaum muslimin. Diriwayatkan pula bahwa sahabat Umar bin Khattab menyampaikan pernyataan yang berisi perintah agar mengikat ilmu dengan tulisan. Di samping itu, ada pula riwayat yang menceritakan bahwa sahabat Ali bin Abi Talib berkhotbah di atas mimbar dan menyatakan bahwa selain al-Qur'an dirinya juga mempunyai sebuah *ṣaḥīfah* yang biasa dibacanya berisi tentang hukum-hukum zakat yang diterima dari Nabi Saw. (Azami, 2000: 112).

Para sahabat yang melakukan kegiatan penulisan hadis tidak berarti mereka tidak mengetahui hadis yang berisi larangan penulisan selain al-Qur'an. Bagi sahabat seperti Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Ali bin Abi Talib yang selalu mengikuti aktifitas Nabi Saw. hadis larangan penulisan tersebut juga menjadi bagian dari pesan yang mereka terima dari

Nabi Saw. Hanya saja, seiring dengan perkembangan situasi mereka harus melakukan pemaknaan terhadap hadis-hadis yang berisi larangan penulisan dan hadis-hadis yang berisi persetujuan Nabi Saw terhadap penulisan hadis.

Statemen di atas tentang fakta terjadinya penulisan hadis, dalam pandangan al-Banna tidak begitu saja dapat diterima. Bagi al-Banna hadis-hadis yang dianggap *ṣahīḥ* dalam hal penulisan hadis sesungguhnya tidak lebih dari sekadar pengecualian dari prinsip umum dan hanya berlaku untuk satu orang saja. Oleh karena itu, tidak dapat dianggap sebagai hadis yang merekomendasikan penulisan hadis (hlm.11). Adapun hadis-hadis yang berbicara tentang larangan penulisan hadis lebih dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya dibanding hadis-hadis yang berisi perintah penulisan hadis (hlm.12).

Dari banyak data yang berbicara tentang penulisan hadis, yang berawal dari masa Nabi Saw kemudian diikuti masa *Khulafā al-Rāshidūn* dan Masa Sahabat dan berlanjut pada masa Tabi'in, jelaslah bahwa larangan penulisan hadis dan perintah menyedikitkan periwayatan hadis adalah sebuah prinsip yang disepakati. Adapun sebab yang melatarbelakanginya adalah kekhawatiran terhadap hadis yang dapat menggantikan posisi al-Qur'an dan juga karena kekhawatiran akan terjadinya lupa pada periwayat hadis yang dapat mengakibatkan kedustaan yang tidak diharapkan. Hal ini bahkan sangat direkomendasikan dengan banyaknya riwayat tentang hal ini terlebih jika kita berpikir tentang apa yang mungkin dilakukan oleh musuh-musuh Islam dari golongan Munafiq dan Yahudi (hlm.19).

Hadis Mursal

Dalam sejarah mustalah al-hadis, hadis mursal adalah hasil rumusan al-Syafi'i Selain teori tentang hadis *abād*, al-Syafi'i juga merumuskan kaidah-kaidah tentang hadis *mursal*. Bagi al-Syafi'i meneliti hadis *mursal* sangat erat kaitannya dengan kebersambungan sanad hadis. Dari kajian terhadap kebersambungan sanad ini, al-Syafi'i juga merumuskan kaidah tentang hadis *munqati'*.

Menurut al-Syafi'i hadis *mursal* adalah perkataan *rāwī* yang bukan dari golongan sahabat, baik itu tabi'in atau generasi setelahnya, yang menyandarkan hadis langsung kepada Nabi Saw., tanpa menyebutkan nama sahabat yang menjadi penyambung antara Nabi Saw. dan dirinya. Definisi hadis *mursal* seperti ini lebih umum daripada definisi hadis *mursal* dalam

istilah para ahli hadis.

Al-Syafi'i mengklasifikasikan hadis *mursal* menjadi dua kategori. *Pertama*, hadis *mursal* dari tabi'in senior (*mursal kibār at-ṭabi'īn*), mereka adalah orang-orang yang paling banyak meriwayatkan hadis dari para sahabat. *Kedua*, hadis *mursal* dari tabi'in junior (*mursal ṣiḡār al-ṭabi'īn*), mereka adalah orang-orang yang paling banyak meriwayatkan hadis dari para tabi'in senior.

Dalam konteks ini, Al-Banna menyatakan perlunya dilakukan tinjauan kritis terhadap istilah yang disebut dengan hadis *mursal* dan *mudallas*. Misalnya seorang *ṭabi'ī* meriwayatkan hadis dari Rasulullah Saw tanpa menyambungkan sanadnya kepada sahabat yang langsung menerima dari Rasulullah; atau ada seorang sahabat yang meriwayatkan hadis yang belum pernah didengarnya secara utuh dari Rasulullah akan tetapi dia menerimanya dari sahabat sejawatnya yang mendengar langsung dari Nabi Saw. Ini adalah model hadis dengan sanad *mursal* yang perlu dikaji secara lebih dalam dan kritis. Para ahli hadis meskipun mereka berbeda pendapat dan argumentasi dalam menerima hadis *mursal*, mereka tetap menerima hadis yang tergolong hadis *mursal* sahabat dan seolah ini menjadi konsensus para ahli hadis (hlm.58).

Bagi al-Banna, Fenomena hadis *mursal* sesungguhnya dapat dipahami bahwa kebersambungan para periwayat hadis pada fase sebelum kodifikasi hadis adalah hal yang belum menjadi perhatian untuk dikaji ulang. Dan fakta yang dapat diungkap adalah bahwa periwayatan hanya terjadi antara seorang periwayat seperti al-Bukhari dengan gurunya seperti al-Humaidi. Adapun kebersambungan periwayatan antara periwayat satu sama lain setelah al-Humaidi sampai level periwayat hadis yang langsung menerima hadis dari Nabi Saw, semuanya itu belum dapat dibuktikan. Sementara ini, para ulama hadis *muta'akhirūn* memastikan suatu fakta selama belum ada bukti ketidakbersambungan antara dua orang periwayat hadis seperti wafatnya seorang perawi sebelum lahirnya perawi yang lainnya (hlm.58).

Berdasarkan fakta ini, maka dapat dikatakan bahwa sebagian besar hadis yang sampai kepada kita adalah hadis *mursal* tanpa kita sadari. Sebenarnya, kesalahan tidak terdapat pada kemursalan yang bercampur kedustaan sebagaimana ditangarai oleh para ahli hadis sebab kedustaan itu sangat jauh dari kehidupan sahabat. Akan tetapi, yang menjadi persoalan adalah

proses transmisi hadis dari orang per orang terutama ketika hal itu terjadi secara berulang-ulang dan itu jelas terbukti terjadi berkali-kali sebelum adanya pembukuan hadis. Hal itu jelas akan menimbulkan semacam penyimpangan yang dapat merubah makna yang dimaksud dari hadis akibat dari kekeliruan dalam mendengar dan memahami hadis terlebih dengan adanya kebolehan periwayatan hadis secara makna (hlm.58).

Tidak diragukan lagi bahwa ribuan karya yang memuat hadis-hadis itu tidak pernah sampai kepada kita dan sangat mungkin diduga bahwa pendapat-pendapat tentang banyaknya hadis yang jumlahnya mencapai ratusan ribu itu pada dasarnya hanyalah anggapan yang jauh dari kebenaran dan keakuratan. Adapun sedikit hadis yang sampai kepada kita itu pun banyak yang menimbulkan keraguan. Upaya untuk memahami hadis yang diduga meragukan itu sebenarnya sudah dilakukan oleh dua orang ahli seperti Ibn Qutaibah dalam karyanya *Ta'wīl Mukhtalif al-hadīs* yang mencoba mengurai hadis yang menyimpan makna kontradiktif. Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad Abu Syahbah dalam karyanya *al-Isrā'īlyāt wa al-Mawḍū'āt fī kutub al-Tafsīr* yang mencoba menanggapi hadis-hadis yang dikritik oleh Mahmud Abu Rayyah dalam buku *Aḍwā ala al-Sunnah al-nabawaniyyah*. Akan tetapi sayangnya upaya kedua tokoh ini belum berhasil bahkan menguatkan anggapan bahwa keduanya lebih percaya kepada orang dan sanad hadis ketimbang makna dan matan hadis tersebut (hlm.68).

Kitab-kitab hadis

Pandangan yang mendominasi kebanyakan kaum muslim adalah bahwa para ahli hadis telah mengerahkan segenap kemampuannya dan berkontribusi besar dalam merumuskan ilmu hadis dan segala yang berkaitan dengan hadis seperti ilmu riwayat hadis dan ilmu dirayat hadis. Mereka juga telah sampai kepada metode *jarḥ wa ta'dīl* dan menyusun indeks para periwayat hadis dan hadis-hadis Nabi. Disamping itu mereka juga telah menciptakan metode yang tidak pernah ada dalam agama-agama lain selain Islam yang dengan itu mereka bertujuan mendekatkan diri kepada Allah dan menjaga Sunnah Nabi Saw. Mereka menghabiskan umur mereka dalam berkhidmah untuk sunnah dari generasi ke generasi yang menggambarkan keberlangsungan dimana generasi yang setelahnya memberikan penambahan dan penyempurnaan terhadap karya-karya pendahulunya. Semua itu secara tidak disadari telah memunculkan kultus terhadap para pendahulu mereka sehingga terkesan

bersumpah dengan nama Imam al-Bukhari seperti bersumpah dengan nama Allah dan al-Qur'an (hlm.71).

Pandangan di atas bagi al-Banna tidak semuanya keliru. Hanya saja perlu diungkap dimensi lain dari kehidupan para ahli hadis tersebut. Bagi Al-banna, tidak diragukan lagi bahwa kerja para ahli hadis memang sangat perlu diapresiasi. Akan tetapi satu hal yang perlu diperhatikan juga adalah bahwa permasalahan-permasalahan yang berlangsung seputar kehidupan manusia itu sangat kompleks dan memiliki berbagai macam dimensi. Hal yang sama juga terjadi pada setiap individu yang bisa juga dipengaruhi oleh faktor-faktor yang menekannya dalam melakukan aktifitas (hlm.71).

Menurut al-Banna, tidaklah bisa diterima secara logis apa yang terjadi pada para ahli hadis yang menghimpun ratusan ribu hadis karena jika dihitung untuk sekedar melafalkan lima ratus ribu hadis misalnya, itu memerlukan semua umur mereka sehingga jika untuk melafalkan satu hadis saja memerlukan satu menit, maka tidak ada yang mereka lakukan dalam hidup mereka kecuali membacakan hadis. Disamping itu kita juga mengetahui bahwa hidup Nabi Saw. sebagai Rasul yang selama 23 tahun itu dilingkupi oleh peristiwa-peristiwa, peperangan-peperangan dan kondisi-kondisi lain yang penuh dengan tekanan (hlm.71).

Kekeliruan-kekeliruan *Qabīlah Ḥaddathānā*

Al-banna mencatat lima kekeliruan kelompok yang disebutnya dengan *qabīlah ḥaddathānā* dalam merumuskan pemikiran keagamaan. *Pertama*, tentang akidah. Dalam pemaknaan terhadap akidah, kelompok ini dapat kita katakan sebagai *Wahhabi*. Kelompok ini memaknai akidah secara detil dan mencoba mengungkap rahasia-rahasianya dan apa yang tersembunyi dalam akidah itu. Mereka sampai kepada kesimpulan bahwa ada beberapa perkara yang dapat dipahami secara sederhana sementara pada saat yang sama hal itu mengandung konsep syirik *akbar* dan syirik *asgar*. Yang pertama dapat mengeluarkan pelakunya dari agamanya dan yang kedua dapat menjadikan iman pelakunya berada dalam kondisi kritis dan berbahaya. Konsep akidah seperti ini harus diketahui oleh setiap individu dan wajib mengimaninya. Siapa saja yang menyalahinya maka dia telah kafir dan siapa yang mengamalkan penyelewengan itu maka berhak di beri label kafir (hlm.81).

Kelompok ini menawarkan konsep akidah seperti yang diringkas oleh Rasul bahwa iman adalah yakin percaya kepada Allah, para Rasul, para malaikat, kitab-kitab Allah, hari akhir dan qadar Allah yang baik dan yang buruk. Mereka juga membawa konsep bahwa akidah adalah melihat Allah di Akhirat sedangkan dalam al-Qur'an Allah sama sekali tidak bisa dijangkau oleh penglihatan manusia (hlm.88).

Bagi Al-Banna, dalam memahami akidah yang dibawa Rasul seharusnya bisa dengan pemahaman yang lebih baik. Jika sebagian orang salah atau keliru dalam memahami akidah maka tidak begitu saja langsung dikeluarkan dari keimanan karena sesuatu yang lahir akibat kesalahan dan kekeliruan itu tidak sampai kepada derajat meningkari dan menafikan. Pada titik ini, dia perlu dipahami secara lebih rinci tentang akidah yang sebenarnya (hlm.88).

Kedua, tentang al-Qur'an. Kelompok ini melakukan kekeliruan terhadap al-Qur'an ketika mereka mengatakan bahwa Ibn Abbas adalah penafsir terhebat sehingga diberi gelar *ḥibr al-Islām* dan *Turjumān al-Qur'ān* padahal jika melihat pendapat yang dilontarkan para tokoh dalam karya Ibn Abbas banyak riwayat yang lemah bahkan palsu seperti yang dilontarkan oleh Muhammad Rasyid Ridha (hlm.88).

Kekeliruan lain yang dilakukan oleh kelompok ini adalah ketika membolehkan sunnah untuk menasakh al-Qur'an dengan alasan bahwa sunnah juga merupakan wahyu bahkan ketika al-Syafi'i menolak prinsip itu para ulama *muta'akhirun* tidak sependapat dengan Al-Syafi'i dan melihat pendapat al-Syafi'i itu sebuah kesalahan besar. Ada seorang ulama yang banyak merujuk kepada al-Syafi'i ketika mengetahui pendapat al-Syafi'i tentang prinsip ini dia berkomentar bahwa al-Syafi'i memang tokoh besar tapi kebenaran itu jauh lebih besar daripada al-Syafi'i (hlm.90). Selain hal di atas, kelompok ini juga banyak menggunakan riwayat-riwayat hadis yang secara tidak disadari justru mencemari kemuliaan al-Qur'an (hlm.91).

Dalam konteks ini, perlu kiranya mengelaborasi pemikiran al-Syafi'i tentang kesejajaran al-Qur'an dan hadis yang kemudian mempengaruhi pemikirannya tentang konsep *nasakh* dalam hadis. Dalam pandangan al-Syafi'i, hadis hanya dapat *dinasakh* dengan hadis. Hadis juga hanya dapat *menasakh* hadis (al-Syafi'i, hlm. 108). Dengan demikian, hadis tidak dapat *menasakh* ketentuan al-Qur'an meskipun hadis tersebut mempunyai derajat *mutawātir*. Hadis hanya dapat menerangkan mana ayat-ayat yang masuk ke dalam kategori ayat-ayat *mansūkhah*. Begitu juga al-Qur'an tidak dapat *menasakh* hadis.

Pada dasarnya, al-Syafi'i tidak menolak adanya *naskh* dalam hukum Islam, baik dalam al-Qur'an maupun hadis. Namun demikian, al-Syāfi'ī membatasi bahwa al-Qur'an hanya dapat *menaskh* ketentuan yang ada dalam al-Qur'an juga. Hal yang sama juga berlaku pada hadis. Hadis hanya dapat *menaskh* ketentuan yang ada dalam hadis pula. Artinya, *naskh* bagi al-Syafi'i tidak dibenarkan terjadi dalam bentuk silang di mana al-Qur'an *menaskh* ketentuan hadis dan sebaliknya hadis *menaskh* ketentuan al-Qur'an (al-Syafi'i, t.th.: 102).

Menurut al-Syafi'i, hadis tidak dapat *menaskh* ketentuan dalam al-Qur'an karena hadis secara mutlak harus mengikuti segala ketentuan al-Qur'an. Dalam konteks ini, hadis memberikan penjelasan terhadap kandungan makna al-Qur'an yang masih global. Al-Syafi'i mendasarkan hal ini pada surat Yunus (10): 15. Ayat ini menurut al-Syafi'i merupakan dalil utama tidak adanya *naskh* al-Qur'an dengan hadis. Allah adalah sumber dari segala perintah, karena itu, otoritas untuk menggantikan, menghapus dan menetapkan hukum hanya berada dalam kekuasaan Allah (al-Syafi'i, t.th.: 102).

Sedangkan penolakan al-Syafi'i terhadap kemungkinan *naskh* hadis dengan al-Qur'an didasarkan pada pemahaman bahwa yang terkandung dalam hadis adalah berasal dari Allah juga. Karenanya, jika Dia ingin menghapus ketentuan dalam hadis, pasti Allah akan memerintahkan Nabi untuk menggantinya. Dan adanya *naskh* itu tentu disampaikan Nabi dan tidak hanya berdiam. Dengan kata lain, jika al-Qur'an *menaskh* suatu hadis, maka pasti diiringi penjelasan dari Nabi. Dengan demikian, hanya hadis yang dapat *menaskh* hadis lainnya (al-Syafi'i, t.th.: 110).

Berpijak pada pendapat bahwa al-Qur'an tidak bisa *dinaskh* dengan hadis, al-Syafi'i menolak semua argumentasi dan dalil para penentang yang membolehkan *menaskh* al-Qur'an dengan hadis. Bagi al-Syafi'i, contoh-contoh yang dikemukakan para penentang tidak termasuk kategori *menaskh* al-Qur'an dengan hadis, melainkan kategori *menaskh* al-Qur'an dengan al-Qur'an. Sementara hadis hanya berfungsi sebagai penjelas adanya *naskh* al-Qur'an dengan al-Qur'an. Dalam hal ditemukan adanya teks hadis yang mengesankan *menaskh* teks al-Qur'an, bagi al-Syafi'i itu dimasukkan dalam kategori *mentakhyīs* keumuman al-Qur'an (*Takhyīs 'umūm al-Kitāb*) (al-Syafi'i, t.th.: 137-143).

Ketiga, tentang Rasulullah Saw. Kelompok ini telah bersikap keliru terhadap Rasulullah Saw, yang pertama bersifat umum dan yang kedua bersifat khusus. Adapun yang bersifat

umum yaitu ketika mereka menisbatkan kepada Rasulullah Saw semua hadis-hadis dusta bahkan hadis-hadis yang mengandung *keburafat* sehingga memberikan poin buruk bagi pemikiran Islam secara keseluruhan. Sedangkan yang bersifat khusus yaitu ketika mereka mempunyai perhatian yang besar terhadap sistem periwayatan hadis dan sanad hadis, tetapi pada saat yang sama mereka juga terperosok dalam pencemaran nama baik Rasulullah Saw. seperti terlihat dalam hadis yang mereka yakini bahwa Rasulullah saw. pernah disihir oleh seorang Yahudi. Ketika hadis ini ditolak oleh Muhammad Abduh karena dianggap bertentangan dengan sifat *ishmah* Nabi Saw. mereka balik menyerang (hlm.96).

Keempat, tentang sosok muslim ideal. Kelompok ini menawarkan sosok muslim dengan gambaran kehidupan muslim yang buruk yang selalu melihat ke belakang dan tidak melihat ke depan dan masa depan. Sosok muslim yang ditawarkan kelompok ini adalah muslim yang hanya mampu mempraktekkan perkara-perkara sederhana dan tidak berusaha untuk meningkatkan kemampuan dengan hal-hal baru. Apa yang dibawa kelompok ini berkaitan dengan prinsip-prinsip hidup muslim adalah prinsip hidup dalam menghadapi masa lalu bukan menghadapi masa depan yang penuh dengan tantangan dan membutuhkan kekuatan diri dalam bersosialisasi dan berinteraksi (hlm. 97-98).

Kelima, tentang Masyarakat. Kelompok ini terbukti telah memberi pengaruh buruk kepada masyarakat. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa mereka telah meruntuhkan masyarakat Islam dan membuat mereka terbelakang. Hal itu karena mereka biasa mengedepankan hadis-hadis yang merusak pemikiran dan sistem hidup bermasyarakat (98-99).

Pernyataan-pernyataan al-Banna dalam buku ini meski terkesan dekonstruktif sesungguhnya merupakan tawaran sekaligus ajakan untuk menelaah ulang beberapa dimensi tentang hadis. Seperti para pendahulunya yang mengkritik hadis, Al-Banna tampak mengulang beberapa statemen yang sudah dikemukakan para pengkritik hadis sebelumnya. Terlepas dari itu, buku ini cukup berhasil menggugah para pemikir untuk terus melakukan kajian dan penelitian tentang hadis, tidak hanya yang berhubungan dengan dimensi eksternal hadis tetapi juga dimensi internal hadis. Karenanya, buku ini layak menjadi bacaan para pengkaji studi Islam terutama untuk memperkaya wawasan tentang dinamika studi hadis.

Daftar pustaka

- Azami, M.M. *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Azami, MM. *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence Joseph Schacht*. Terj. Asrofi Shodri. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern*, Terj. Jaziar Radianti dan Entin Sriani Muslim. Bandung: Mizan, 2000.
- Juynboll, GHA. *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)* Terj. Ilyas Hasan. Mizan: Bandung, 1999.
- Minhaji, Akhmad. *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Josep Schacht*. Terj. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Syafi'i al, Muhammad bin Idris. *al-Risālah*. Tahqīq Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Islam Masa Kini*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Legislasi hukum positif (*fikih*) Aceh: tinjauan pergumulan Qanun Hukum *Jināyāh*

Nasrullah Yahya

STAIN Malikussaleh Lhokseumawe

Jl. Banda Aceh – Medan Km. 275 No. 1 Buket Rata- Alue Awe Lhokseumawe. Kode Pos 24352

E-mail: nasrullah_arull@yahoo.com

This article aims to describe the background of the struggle that occurs in the design draft of Qanun Law *Jināyat* between the camps of scholars and civilian camps. This occurs because the heated debate in the Qanun contains stoning an adulteress *muḥṣan* in one of the article contents, so the legislation Qanun Law *Jināyat* as positive law (*fiqh*) Aceh impact stagnation after it was enacted. Then discussed and passed back after repeated revisions by the abolition of stoning law provisions. The method used is qualitative-phenomenological research with the historical approach. The results showed that includes stoning an adulteress *muḥṣan* Qanun Law *Jināyah* not contradict the hadith texts, and this has been agreed upon by the scholars. Terms of stoning also does not violate human rights, but including the goal of Personality ‘(maqāṣid al-Sharī’ah) in the determination of the law, which is for the benefit of humans, in order to protect offspring (*ḥifẓ al-nasl*) as fulfillment *ḍarūriyyah* (primary) of mafsadat.

Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan latar belakang lahirnya pergumulan yang terjadi pada draft rancangan Qanun Hukum *Jināyah*, yaitu antara kubu ulama dan kubu sipil. Perdebatan hangat ini terjadi karena dalam Qanun ini memuat hukum rajam bagi pezina *muḥṣan* dalam salah satu isi pasalnya, sehingga legislasi Qanun Hukum *Jināyah* sebagai hukum positif (*fikih*) Aceh berdampak kemandegan setelah disahkan. Kemudian dibahas dan disahkan kembali setelah dilakukan revisi ulang dengan dihapuskannya ketentuan hukum rajam. Metode yang digunakan adalah penelitian kualitatif-fenomenologis, dengan pendekatan sejarah (*historical approach*). Hasil kajian menunjukkan bahwa memuat hukum rajam bagi pezina *muḥṣan* dalam Qanun Hukum *Jināyah* tidaklah bertentangan dengan *naṣ* hadis, dan ini telah disepakati oleh para ulama. Ketentuan hukum rajam juga tidak melanggar Hak Asasi Manusia, melainkan termasuk tujuan syara’ (*maqāṣid al-sharī’ah*) dalam penetapan hukum, yaitu demi kemaslahatan manusia, dalam rangka melindungi keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) sebagai pemenuhan kebutuhan *ḍarūriyyah* (primer) dari mafsadat.

Keywords: *Legislation; Law of positive Aceh; Wrestling; Qanun Law Jināyat*

Pendahuluan

Diskursus tentang pengesahan Qanun Hukum *jīnāyāt* di Provinsi Aceh masih menjadi polemik di kalangan masyarakat. Diskursus ini terjadi antara dua kubu yang saling berlawanan, yaitu kubu ulama dan kubu sipil, yaitu jaringan yang terdiri dari Koalisi lembaga-lembaga non pemerintah seperti Hak Asasi Manusia (HAM) Aceh, Komite untuk Tindak Kekerasan (Kontras) Aceh, Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Aceh, Lembaga Bantuan Hukum (LBH) APIK Aceh, *Flower* Aceh, Tikar Pandan, Radio Suara Perempuan, *Violet Grey*, Sikma, Pusat Studi Hak Asasi Manusia Universitas Syiah Kuala, dan Yayasan Sri Ratu Safiatuddin.

Kubu ulama sebagai pendukung aktif menghendaki Qanun Hukum *Jīnāyāt* segera mungkin dapat disahkan agar payung hukum yang lebih kuat dalam pelaksanaan dan penegakan Syariat Islam yang telah menjadi kesepakatan mayoritas masyarakat Aceh (The Wahid Institute, 2009: 1). Sedangkan kubu sipil sebagai kelompok yang kontra (menolak) menginginkan Qanun tersebut tidak disahkan. Mereka mencatat telah terjadi peminggiran terhadap aspirasi masyarakat sipil, yang tergabung dalam Tim Perumus draft Rancangan Qanun tersebut (The Wahid Institute, 2009: 1).

Benih-benih perseteruan ini sudah muncul sejak draft rancangan Qanun Hukum *Jīnāyāt* dirumuskan oleh Eksekutif, kemudian diserahkan dan dilanjutkan pembahasannya oleh Legislatif. Polemik pro-kontra secara terbuka terjadi pada pemahaman substansial pasal *'uqūbāt* tentang hukum rajam. Menurut ulama, penerapan hukum rajam merupakan bagian dari kebebasan menjalankan agama, termasuk penerjemahan konteks “kekhususan” Aceh melalui UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Begitupun sebelumnya, Qanun No. 13 Tahun 2003 tentang Perjudian telah berjalan dan salah satunya berisi hukum cambuk. Sementara kelompok sipil menganggap hukum rajam bertentangan dengan HAM, diskriminasi, melanggar prinsip-prinsip pembuatan peraturan perundang-undangan (Ula, 2004: 68-69).

Dampak dari pergumulan itu, Qanun Hukum *Jīnāyāt* yang disahkan oleh badan legislatif (DPR) Aceh, tidak ditandatangani oleh Gubernur sebagai kepala daerah yang mempunyai hak otoritas pengakuan suatu peraturan (Qanun). Terkait dengan ini terjadi kevakuman dari tahun 2009 sampai pertengahan 2014, dan pada akhir bulan September Qanun ini disahkan dengan dihapuskan hukum rajam. Hal ini didukung oleh Gubernur Hasbi Abdullah yang

telah memberi signal positif, didukung mayoritas partai Aceh (The Wahid Institute, 2009: 2). Apabila hal ini benar terjadi, maka Aceh telah mengukir sejarah dalam menciptakan hukum positif (*fikih*) Aceh di bidang *jināyāt* (pidana Islam) secara menyeluruh.

Menanggapi fenomena di Aceh tersebut dapat dipaparkan dua pemikiran tokoh besar sebagai pertimbangan menyahuti pergumulan yang muncul di atas. (Al-Jabiri, 2001: 127) mengatakan bahwa sebagian fenomena kebangkitan Islam menuntut penerapan sistem Islam dalam semua aspek kehidupan. Namun perlu disadari bahwa tidak ada sistem Islam yang siap pakai, terperinci dan mencakup keseluruhan aspek kehidupan (Al-Naim, t.th: 39). menegaskan bahwa Syariat tidak dapat diundangkan sebagai hukum positif karena memang bertentangan dengan asas kesukarelaan umat Islam, dan akan tetap menjadi sumber dari sistem sanksi agama yang bersifat normatif.

Permasalahan ini pada tataran ilmiah sangat layak dan aktual untuk dikaji secara komprehensif, sehingga menemukan suatu pemikiran konstruktif yang dapat memberikan kontribusi untuk masa depan Aceh yang demokratis terhadap pergumulan Qanun Hukum *Jināyāt* sebagai hukum positif (*fikih*) Aceh.

Filosofi dan paradigma legislasi Qanun Hukum *Jināyāt*

Dalam perjalanan panjang sejarahnya, masyarakat Aceh dikenal sebagai masyarakat yang sangat dekat bahkan fanatik terhadap ajaran Islam, sehingga Islam menjadi identitas budaya dan kesadaran jati diri. Masyarakat Aceh menyatukan ajaran agama ke dalam adat istiadat dan hukum adat sedemikian rupa, sehingga menyatu dan terbaaur, yang dalam pepatah adat dinyatakan dengan ungkapan: *Hukom ngoen adat lage dzat ngoen sifent* (hubungan syariat dengan adat adalah ibarat hubungan suatu zat [benda] dengan sifatnya), yaitu melekat dan tidak dapat dipisahkan (Sulaiman, 1992: 82).

Pada masa sekarang, pelaksanaan syariat Islam di Aceh adalah amanat dan perintah paling kurang dari tiga UU, yaitu; UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh bagi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam; UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh; dan UU No. 48 Tahun 2007 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti UU No. 2 Tahun 2007 tentang Penanganan Permasalahan Hukum dalam Rangka Pelaksanaan Rehabilitasi dan Rekonstruksi Wilayah dan Kehidupan Masyarakat

di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dan Kepulauan Nias Provinsi Sumatera Utara.

Lebih khusus lagi adalah lahirnya UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. UU ini memperkenalkan Qanun sebagai wadah untuk syariat Islam yang akan dijalankan sebagai hukum positif di Aceh, sebagai bagian dari sistem hukum nasional. UU ini juga memperkenalkan peradilan syariat Islam di Aceh yang akan dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah (Ka'bah, 2004: 26) sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dan dibantu oleh Kepolisian dan Kejaksaan. Kemudian UU No. 18 Tahun 2001 ini dicabut dan dinyatakan tidak berlaku oleh UU No. 11 tahun 2006.

Berdasarkan UU No. 18 Tahun 2001, Pemerintah Provinsi membentuk panitia untuk menghimpun bahan, menetapkan bidang dan langkah kerja serta menulis rancangan qanun aceh sebagai hukum positif di Aceh tentang pelaksanaan Syariat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Untuk itu, Panitia menetapkan tiga bidang penulisan Rancangan Qanun dengan langkah-langkahnya sebagai berikut: *Pertama*, bidang pertama penulisan Qanun Aceh tentang peradilan Syariat Islam (*al-qāā*) itu sendiri serta Qanun di bidang aqidah, ibadah (shalat, puasa, zakat dan rumah ibadah/masjid) serta syiar Islam; *Kedua*, bidang kedua penulisan Qanun di bidang *jināyāt* (pidana) materiil dan formil dan; *Ketiga*, bidang ketiga penulisan Qanun di bidang *mu'amalat* (perdata keharta-bendaan) materiil dan formil.

Untuk bidang yang kedua, yaitu penulisan Qanun di bidang *jināyāt*, Panitia mengelompokkan persoalan menjadi empat kelompok besar yang sekaligus menjadi langkah penulisannya yaitu: penulisan peraturan (Qanun dan Peraturan Gubernur) yang berkaitan dengan perlindungan akhlak, kesusilaan dan kehormatan diri, (keluhuran akhlak dan moral); penulisan peraturan yang berkaitan dengan perlindungan nyawa manusia; penulisan peraturan yang berkaitan dengan perlindungan harta kekayaan; dan Adapun penulisan peraturan yang berkaitan dengan hukum acara, akan dilakukan secara bertahap sesuai dengan hukum materil yang memerlukannya.

Untuk langkah pertama disahkan tiga buah Qanun (Himpunan, 2004): *Pertama*, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; *Kedua*, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian); dan *ketiga*, Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor

14 Tahun 2004 tentang Khalwat (Mesum).

Pemilihan tiga masalah di atas untuk dituliskan ke dalam Qanun sebagai Qanun awal di bidang pidana, dilakukan paling kurang karena dua pertimbangan. *Pertama*, perbuatan-perbuatan tersebut merupakan maksiat (haram) dalam syariat dan relatif sangat meresahkan masyarakat Aceh namun belum tertangani secara baik. Perbuatan meminum khamar dan melakukan khalwat tidak merupakan perbuatan pidana dalam hukum nasional; sedang maisir hanya yang tidak mendapat izin yang merupakan perbuatan pidana. *Kedua*, terjadi euforia di berbagai lapisan masyarakat di Aceh, dalam bentuk “pengadilan rakyat” yang muncul di tengah masyarakat terhadap ketiga jenis perbuatan pidana di atas, segera setelah UU No. 44 Tahun 1999 disahkan. Antara bulan September sampai Desember 1999 tercatat belasan kasus dalam tiga masalah di atas, yang diselesaikan masyarakat melalui “pengadilan rakyat” di berbagai tempat di Aceh.

Seperti diketahui *'uqūbāt* cambuk pertama dijatuhkan pada bulan Januari 2005 dan eksekusinya dijalankan pada Juni 2005. Pada saat itu telah terlihat berbagai kelemahan pada Qanun yang ada, baik di bidang materiil ataupun formilnya. Memang sejak awal ditulis dan disahkan sudah direncanakan bahwa Qanun-Qanun ini akan direvisi dan disempurnakan setelah dilaksanakan secara nyata di lapangan. Dalam arti telah ada tersangkanya, ada proses penyidikan, penuntutan, penyidangan dan pembacaan putusan sampai tingkat berkekuatan hukum tetap termasuk kasasi, dan setelah itu ada pelaksanaan *'uqūbāt* oleh jaksa penuntut umum. Menurut rencana, setelah disahkan pada tahun 2003 yang lantas diikuti dengan sosialisasi, maka Qanun ini akan dilaksanakan tahun 2004. Setelah itu dilakukan revisi tahun 2005. Karena berbagai sebab, diantaranya musibah tsunami dan MoU Helsinki yang kemudian disusul dengan kehadiran UU No. 11 Tahun 2006, maka revisi dan penyempurnaan atas tiga Qanun di atas baru dapat terlaksana dan dibicarakan di DPRA pada tahun 2009. Tetapi karena ada perbedaan pendapat antara Eksekutif dan Legislatif, maka rancangan tersebut tidak jadi disahkan, walaupun sudah disetujui oleh fraksi-fraksi yang ada di DPRA dalam Sidang Paripurna mereka. Sesudah itu baru pada tahun 2014 ini revisi dan penyempurnaan tersebut dapat disahkan.

Paradigma legislasi Qanun Hukum Jināyāt

Prinsip utama yang menjadi pegangan serta metode penulisan rancangan Qanun tentang pelaksanaan Syari'at Islam dari perspektif usul fikih, ada empat pokok pikiran (prinsip) yang menjadi pegangan utama yang perlu dikemukakan dalam penjelasan ini (Yahya, 2012: 135), sebagai berikut:

Pertama, ketentuan-ketentuan yang akan dilaksanakan itu harus tetap bersumber kepada al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah; *Kedua*, penafsiran atau pemahaman atas al-Qur'an dan Hadis tersebut akan dihubungkan dengan keadaan dan kebutuhan lokal (adat) masyarakat Aceh pada khususnya atau dunia Melayu Indonesia pada umumnya, serta dengan tata aturan yang berlaku dalam kerangka NKRI; *Ketiga*, penafsiran dan pemahaman tersebut akan diupayakan untuk selalu berorientasi ke masa depan, guna memenuhi kebutuhan masyarakat Indonesia yang sedang membangun di awal abad XV H atau abad XXI M, serta mampu menyahuti "semangat" zaman modern seperti tercermin dalam isu perlindungan HAM dan kesetaraan gender, serta mempertimbangkan kemajuan ilmu dan teknologi terutama sekali ilmu hukum, yang perkembangannya relatif sangat cepat dan pesat, dan *Keempat*, guna melengkapi tiga prinsip di atas dipedomani prinsip yang terkandung dalam sebuah kaidah fikih kulliah yang dikenal luas (Djazuli, 2006: 193): *al-muhafazah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhdbu bi al-jadid al-aslah* (memelihara keadaan yang lama yang maslahat dan mengambil yang baru yang lebih maslahat).

Kaidah ini dimaksudkan sebagai penetapan yang dituangkan ke dalam Qanun Hukum *Jināyāt*, namun tetap memakai ketentuan-ketentuan lama (madhhab) yang masih baik (relevan) dan berusaha mencari serta merumuskan ketentuan baru yang lebih baik dan lebih unggul". Sementara pilihan untuk menggunakan empat prinsip penafsiran di atas menjadi penting sekiranya diingat bahwa upaya pelaksanaan Syariat Islam di Aceh dalam kerangka NKRI sekarang, adalah sebuah "terobosan besar dan penting" yang diberikan oleh negara kepada masyarakat Aceh untuk mencari dan merumuskan sebuah "model" penerapan hukum berdasar Syariat Islam di dalam masyarakat dan negara modern (Ridwan, 2008: 76) .

Berdasarkan keempat prinsip di atas diharapkan Syariat Islam yang dituangkan ke dalam Qanun Aceh yang menjadi sub-sistem dalam sistem hukum nasional dan sistem peradilan nasional ini, akan tetap berada di bawah naungan al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah dan tetap berada dalam bingkai sejarah panjang pemikiran fikih dan penerapan syariat Islam di berbagai belahan dunia. Begitu juga Qanun-qanun ini akan tetap bertumpu pada budaya dan adat

istiadat lokal masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Aceh, serta sistem hukum yang berlaku di dalam NKRI. Dengan demikian kegiatan dan pilihan ini diharapkan mampu mewujudkan sebuah tatanan hukum (*fikih*) baru yang berakar dan menyatu dengan kesadaran hukum rakyat serta mampu memenuhi kebutuhan masa depan bangsa yang semakin rumit dan kompleks, serta tidak tersandung pada tuduhan mengabaikan perlindungan HAM dan kesetaraan gender. Dalam ungkapan masyarakat lokal yang dikutip dari al-Qur'an, upaya ini sering dinyatakan sebagai upaya untuk merumuskan aturan hukum yang "*rahmatan lil 'ālamīn*".

Beralih kepada cara yang ditempuh untuk menentukan perbuatan pidana, bagaimana cara, apa ciri, dan atau apa rukun dan syarat yang diperlukan agar sebuah perbuatan dapat ditetapkan sebagai *jarīmah* (perbuatan pidana), maka Qanun ini cenderung mengikuti ketentuan yang ada dalam *fikih* itu sendiri. Dalam *fikih* ada dua cara untuk menetapkan bahwa suatu perbuatan adalah *jarīmah*. Cara yang pertama, al-Qur'an atau hadis sendiri yang menyatakannya sebagai perbuatan yang harus dijatuhi hukuman (*'uqūbāt*), misalnya al-Qur'an menyatakan bahwa pezina dicambuk seratus kali, pembunuh dikenai *qīlāc* atau diyat. Perbuatan jenis ini diidentifikasi sebagai *jarīmah hudūd*, yaitu tindak pidana yang diancam dengan hukuman *ḥadd*, yaitu hukuman yang telah ditetapkan kadarnya oleh al-Qur'an dan al-Hadis, tidak ada dua batas (batas terendah dan batas tertinggi) dan tidak dapat diganti dengan hukuman lain, karena merupakan hak Allah (Atiyyah dan Al-Zuhaili, 2000: 328; Sabiq, 1983: 302). Tetapi Al-Maliki (2002: 19-20) tindak kejahatan yang menjadikan pelakunya dikenakan sanksi *ḥadd*, yaitu sanksi yang telah ditetapkan kadarnya oleh syara' bagi suatu tindak kemaksiatan, untuk mencegah pelanggaran pada kemaksiatan yang sama.

Di dalam hadis disebutkan bahwa Rasulullah menyuruh Sahabat memukul (mencambuk) orang yang terbukti meminum khamar. Akan tetapi sebagian ulama menyatakan *jarīmah* dan *'uqūbāt* minum khamar sebagai *ḥudūd*, sementara sebagian lagi menyatakannya sebagai *ta'zīr*, yaitu hukuman yang tidak ditentukan oleh *naṣ* yang berkaitan dengan kejahatan yang melanggar hak Allah dan hak hamba yang berfungsi untuk memberikan pelajaran kepada pelaku kejahatan dan mencegahnya untuk tidak mengulangi kejahatan serupa (Musyarrafah, 1966: 149; Al-Amir, 1976: 52; dan Al-Zarqa, 1968: 626).

Model yang *kedua*, ditetapkan dengan salah satu dari tiga cara; *Pertama*, ayat al-Qur'an atau Hadis menyatakan/ menetapkan perbuatan tersebut berbahaya untuk masyarakat. *Kedua*,

manusia berdasarkan pertimbangan akal sehat berkesimpulan bahwa untuk ketertiban umum, perbuatan itu perlu diatur dan pelanggarannya dapat dijatuhi *'uqūbāt*, seperti peraturan untuk tertib lalu lintas. Cara yang *ketiga*, perbuatan tersebut merupakan perbuatan pendahuluan yang sekiranya diteruskan akan menjadi *jarīmah* kelompok yang pertama (*ḥudūd*), misalnya *khalwat* dan *ikhtilāf*, atau merupakan perbuatan yang sudah masuk ke dalam lingkup atau menjadi bagian dari *jarīmah* kelompok yang pertama, misalnya menjual khamar, menyediakan tempat untuk melakukan *maisir* atau membantu atau membujuk orang agar melakukan zina atau pemerkosaan dan seterusnya. Perbuatan jenis ini oleh ulama fikih disepakati sebagai *jarīmah ta'zīr*.

Penetapan jenis dan bentuk *'uqūbāt*, serta berat atau ringan *'uqūbāt* yang akan dijatuhkan tersebut, diserahkan kepada masyarakat muslim itu sendiri untuk menentukan atau merumuskannya. Untuk kasus Aceh, kewenangan penyusunan secara formal oleh undang-undang diserahkan kepada Pemerintah Aceh dan DPRA, sedang secara substansial penulisan rancangannya dipersiapkan para ulama dan para sarjana. Begitu juga pembahasannya di DPRA didampingi oleh para ulama, para sarjana dan para praktisi.

Mengenai kerugian yang ditimbulkan, berhubung *jarīmah* dalam Qanun ini pada pokoknya berupaya memberi perlindungan pada akhlak, maka kerugian utama yang ditimbulkannya pun berhubungan dengan akhlak, lebih banyak menimpa diri sendiri dari orang lain. Meminum khamar akan merugikan orang yang meminumnya, begitu juga *maisir* akan merugikan orang yang melakukannya. Dengan demikian kerugian “langsung” yang ditimbulkan oleh *jarīmah* (yang dirumuskan di dalam Qanun ini), hanya sedikit yang berhubungan dengan orang lain, misalnya pemerkosaan, pelecehan seksual, menjual khamar, dan seterusnya. Kerugian yang menimpa orang lain harus disebutkan kerugian “langsung”, karena kerugian tidak langsung atau kerugian jangka panjang dari pelanggaran *jarīmah-jarīmah* tersebut seperti keruntuhan akhlak, kemiskinan, hilangnya kesetiakwananan, dan sebagainya, kuat dugaan akan terjadi dalam jangka panjang.

Mengenai jenis *'uqūbāt*, dalam al-Qur'an sudah disebutkan beberapa jenis seperti: *'uqūbāt* mati (*qisās*), *'uqūbāt* amputasi (potong tangan), *uqūbāt* penjara (kurungan dalam rumah, diasingkan), *'uqūbāt* cambuk dan *'uqūbāt diyat* (semacam ganti rugi yang dibayarkan pelaku kepada korban penganiayaan atau keluarga korban pembunuhan) dan *'uqūbāt* denda. Perincian

dan penjelasan lebih lanjut tentang rumusan, bentuk, serta tata cara penjatuhannya oleh hakim dan pelaksanaannya oleh Jaksa Penuntut Umum relatif masih sangat terbuka untuk dikembangkan dan dalam kenyataan telah diijihadkan oleh para ulama dari berbagai mazhab. Walaupun harus disebutkan bahwa pengembangan (*ijtihad*) pada *hudud* relatif lebih terbatas dibandingkan dengan pengembangannya pada *jarimah ta'zir*.

Pada *jarimah ta'zir* ada kemungkinan untuk memperluas atau menambah *'uqubat* dengan jenis *'uqubat* lain yang dianggap layak dan sejalan dengan prinsip Syari'ah. Di dalam Qanun ini *'uqubat ta'zir* dibagi dua, pertama *'uqubat ta'zir* utama yang bentuk dan besarnya ditentukan dalam Qanun, dan yang kedua *'uqubat ta'zir* pelengkap yang hanya bentuknya ditentukan dalam Qanun. Sedang besarnya dan alasan serta pertimbangan untuk menjatuhkannya akan diatur dalam Peraturan Gubernur sehingga akan lebih lentur. Qanun memberi izin kepada hakim untuk menjatuhkannya walaupun tidak dituntut oleh jaksa penuntut umum. Dengan demikian hakim juga bisa tidak menjatuhkannya walaupun dituntut oleh jaksa penuntut umum.

Mengenai kesetaraan *'uqubat*, dalam Qanun Provinsi Nomor 11 Tahun 2002 ditetapkan bahwa satu kali cambuk sama dengan dua bulan penjara, sama dengan denda Rp. 500.000,- Alasan dan pertimbangan yang dipakai pada waktu itu adalah menyamakan seratus kali cambuk sebagai *uqubat* cambuk tertinggi yang ada dalam *nac* (al-Qur'an) dengan penjara dua ratus bulan (16 tahun delapan bulan) sebagai hukuman penjara tertinggi dalam KUHP, dan denda Rp 100.000.000,- (taksiran harga untuk 100 ekor anak lembu, *'uqubat diyat* untuk pembunuhan tidak sengaja).

Di dalam Qanun *jinayat* ini, berdasarkan bahan bacaan dan masukan dari banyak pihak, dan kenyataan di lapangan, diupayakan melakukan perbaikan sebagai berikut. Hukuman mati atau diyat yaitu membayar 100 (seratus) ekor unta dewasa (sebagai *'uqubat* untuk pembunuhan sengaja) dianggap sebagai *'uqubat* tertinggi, tepatnya *'uqubat* denda tertinggi. *'Uqubat* ini disamakan dengan hukuman penjara seumur hidup atau penjara tertinggi yang ada dalam KUHP yaitu 15 (lima belas) tahun (untuk memudahkan dibulatkan menjadi 200 (dua ratus) bulan). Adapun hukuman lain yang ditentukan oleh *nac*, yaitu cambuk seratus kali (untuk perbuatan zina) dan potong satu tangan (untuk pencurian) harus dianggap sebagai hukuman yang lebih rendah dari itu. *'Uqubat* cambuk 100 (seratus) kali dianggap sama

dengan separuh hukuman mati, dengan alasan hukuman tertinggi dalam masalah perlindungan kehormatan dan kejahatan seksual ini adalah hukuman untuk para pemerkosa yang beratnya direncanakan dua kali hukuman untuk orang-orang yang berzina. Dengan demikian hukuman cambuk seratus kali dianggap sama dengan penjara 100 (seratus) bulan dan harga 50 ekor unta.

Sedang mengenai *'uqūbāt* denda dan restitusi, di dalam buku-buku fikih ditemui hadis yang menyatakan bahwa pada masa Nabi *diyāt* berat, yaitu 100 (seratus) ekor unta dewasa dianggap sama dengan harga 1000 (seribu) dinar emas, lebih kurang sama dengan 4200 (empat ribu dua ratus) gram emas pada masa sekarang. Berdasarkan pendapat ini *uqūbāt* mati dapat disamakan dengan denda sebesar 4000 (empat ribu) gram emas (dibulatkan). Dengan demikian, setengah hukuman mati, yaitu hukuman cambuk seratus kali dapat disamakan dengan denda 2000 (dua ribu) gram emas. Berdasarkan uraian di atas maka satu kali hukuman cambuk pada dasarnya dianggap sama dengan penjara satu bulan atau denda sebesar 20 (dua puluh) gram emas. Namun demikian, dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi masyarakat di Aceh, penetapan denda dengan menggunakan emas dalam jumlah yang relatif besar terasa sangat memberatkan. Oleh karena itu, besaran *'uqūbāt* denda diturunkan jumlahnya hingga 50% dari ketentuan asal. Dengan demikian, ditetapkan kesetaraan baru 1 (satu) kali cambuk setara dengan 1 (satu) bulan penjara, dan setara pula dengan denda 10 (sepuluh) gram emas.

Emas dipilih untuk menentukan besaran *'uqūbāt* denda, di samping karena lebih sesuai dengan hadis Rasulullah, juga karena dianggap lebih stabil, sehingga tidak akan terjadi kesenjangan antara *'uqūbāt* denda dengan *'uqūbāt* lainnya karena adanya inflasi setelah waktu berjalan beberapa lama. Untuk memudahkan, Ketua Mahkamah Syar'iyah Aceh diberi kewenangan untuk menetapkan kesetaraan harga emas dengan uang rupiah secara berkala. Mahkamah Syar'iyah Penetapan ini akan diubah dan disesuaikan setiap ada perbedaan dengan harga pasar. Ketua Mahkamah Syar'iyah wajib melakukan penyesuaian apabila harga dalam penetapan telah berbeda lebih dari sepuluh persen dengan harga di pasaran, baik lebih mahal ataupun lebih murah.

Untuk *jarīmah ḥudūd*, Qanun ini tidak menganut prinsip *'uqūbāt* alternatif. Sedangkan untuk *jarīmah ta'zīr* menganut prinsip *'uqūbāt* alternatif yaitu cambuk atau denda atau penjara.

Berdasarkan alur pikir di atas, maka *'uqūbat ḥudūd* zina ditetapkan 100 (seratus) kali cambuk dan *uqubat* minum khamar ditetapkan 40 kali cambuk. Namun untuk orang yang sudah diputus bersalah, yang mengulangi kembali *jarīmah* yang sama (residivis), maka hakim dapat menambah dengan *'uqūbat ta'zīr* yang ditentukan di dalam qanun ini. Sedangkan untuk *'uqūbat ta'zīr* seperti khalwat ditetapkan 10 (sepuluh) kali cambuk setara dengan 10 (sepuluh) bulan penjara atau 100 (seratus) gram emas murni. Sedang *'uqūbat ta'zīr* yang dianggap lebih berbahaya dari *jarīmah ḥudūd*, yaitu pemerkosaan ditetapkan *'uqūbat* yang lebih berat, namun tetap bersifat alternatif, antara cambuk, denda dan penjara.

Prinsip bahwa *'uqūbat* ditetapkan secara alternatif dimaksudkan untuk memberi keleluasaan kepada bagi hakim untuk berijtihad guna lebih mendekati dan memenuhi rasa keadilan masyarakat. Dalam beberapa kasus, misalnya pengulangan dan pemerkosaan hakim berdasarkan pertimbangannya dapat menetapkan *'uqūbat* tambahan, sehingga *'uqūbat* yang dijatuhkan secara kumulatif telah melebihi ketentuan *'uqūbat* untuk *ḥudūd*. Adapun besaran *'uqūbat*, dalam Qanun ini ditetapkan batasan tertinggi dan terendah. Untuk batasan terendah ada tiga bentuk. Bentuk yang pertama ditentukan langsung pada masing-masing *jarīmah*. Sedangkan yang kedua adalah batasan umum, yaitu seperempat dari batasan tertinggi. Adapun bentuk yang ketiga tidak disebutkan, yaitu *'uqūbat* Utama yang dijadikan sebagai tambahan. Jadi untuk yang ketiga ini batas terendahnya adalah *'uqūbat* terendah yang dapat disetarakan yaitu cambuk satu kali, penjara satu bulan atau denda 20 gram emas murni.

Selain *'uqūbat* Utama, Hakim atas pertimbangannya dapat juga menjatuhkan *'uqūbat* Pelengkap walaupun tidak diminta (dituntut) oleh jaksa penuntut umum. Dengan demikian hakim diberi kekuasaan yang relatif besar untuk menjatuhkan *'uqūbat*, dan inilah yang memang digariskan dalam hukum (*fikih*) Islam bahwa hakim bukanlah semata-mata sebagai 'corong' undang-undang. Peluang untuk menjatuhkan *'uqūbat* pelengkap dibuka di dalam qanun ini agar rasa keadilan yang tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat, yang mungkin berbeda antara satu kasus dengan kasus lain, atau satu daerah dengan daerah lainnya, atau satu waktu dengan waktu lainnya, dapat tertampung. Sedangkan berkaitan dengan ketentuan umum, pada dasarnya mengikuti ketentuan umum dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), kecuali yang disebutkan lain di dalam Qanun ini, atau tidak sejalan dengan prinsip-prinsip syariat Islam.

Qanun Hukum *Jināyāt* sebagai hukum positif (*fikih*) Aceh

Berdasarkan pemaparan paradigma legislasi Qanun Hukum *jināyāt* di atas, maka Qanun Aceh dalam bidang pidana Islam dapat menjadi sebagai hukum positif (*fikih*) Aceh yang menjadi sub-sistem nilai dan atau payung hukum di bawah naungan *naṣ* dan dalam bingkai sejarah pemikiran *fikih* di berbagai belahan dunia. Hal ini menunjukkan integritas Qanun itu sebagai hukum positif (*fikih*) di Aceh yang akan menjadi *living law* dalam masyarakat. Dari itu, ia menjadi nilai dominan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam bentuk kandungan spiritual, bahasa, budaya, maupun praktik perilaku.

Apa yang menjadi sandaran pemikiran yang hendak dibangun terkait dengan pengesahan Qanun Hukum *Jināyāt* di Aceh, maka acuan yang mendasar memerlukan konsep *taghyīr* sebagai perubahan bersifat total yang diawali dari *asas* (ide dasar) *aqīdah* yang dapat melahirkan berbagai ide cabang, baik individu seorang muslim maupun masyarakat Islam, yang menjadi asas adalah *Aqīdah Islamiyyah*, (Attamimi, 1996: 151). Perubahan total ini tertuju pada kerusakan sesuatu yang bersifat mendasar dan fatal, sehingga harus diadakan perubahan pada dasarnya yang berlanjut pada cabang-cabangnya. Adapun *idlah* adalah perubahan yang bersifat parsial, dengan asumsi bahwa asas yang ada masih selamat/benar, atau hanya terkotori oleh sesuatu ide asing.

Transformasi hukum Islam dalam bentuk Qanun (*takbrīj al-ahkām fi al-naṣ al-qānūn*) Hukum *Jināyāt* merupakan produk interaksi antar elite politik Islam (para ulama, tokoh ormas, pejabat agama dan cendekiawan muslim) dengan elite kekuasaan (*the ruling elite*) yakni kalangan politisi dan pejabat daerah. Adapun prosedur pengambilan keputusan politik di tingkat legislatif dan eksekutif terhadap legislasi hukum Islam (*legal drafting*), (Al-Asyqar, 1982: 187-188 dan Mutawalli, 1985: 22), hendaknya mengacu kepada politik hukum yang dianut oleh badan kekuasaan pemerintah daerah secara kolektif. Suatu Qanun dapat ditetapkan sebagai peraturan tertulis yang dikodifikasikan apabila telah melalui proses politik pada badan kekuasaan daerah, yaitu legislatif dan eksekutif, serta telah memenuhi persyaratan dan rancangan Qanun Hukum *Jināyāt* yang layak.

Qanun Hukum *Jināyāt* di Aceh dalam konteks *siyāsah al-shar'īyyah* adalah suatu keharusan supaya perbuatan-perbuatan mukallaf yang dilarang agama dapat dikendalikan sesuai pen-tadbir-an jiwa syari'ah. Hukum positif Aceh (atau bisa disebut fikih Aceh, atau fikih mazhab

negara/Aceh) akan representatif jika pembentuk Qanun mampu meminimalisir pengaruh politik sektarian dan emosional serta fanatisme mazhab. Karena itu, tingkat kalaborasi ulama sebagai *mujtahid al-Qānūn* (penyusun Qanun) dan lembaga legislatif (DPRA Aceh) sebagai *waḍ'ī al-Qānūn* (pembentuk Qanun) mutlak diperlukan bersama.

Pembentukan Qanun Hukum *Jināyāt* adalah sebagai upaya pencegahan tindak pidana yang berdimensi hukum Islam dan selanjutnya konsep-konsep Qanun tersebut dapat mengakomodir untuk dijadikan hukum positif (*fiqih*) Aceh. Dengan demikian akan melahirkan suatu aturan hukum *Jināyāt* di Provinsi Aceh yang berdimensi hukum Islam dalam rangka menciptakan kemaslahatan sesuai *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu *ḥifẓ al-dīn* sebagai bentuk menjaga dan memelihara daerah yang nyaman, seralas dan berkemakmuran yang dapat dirasakan oleh rakyat Aceh.

Pergumulan legislasi Qanun Hukum *Jināyāt* di Aceh

Beberapa persoalan penting yang menjadi pergumulan antara kelompok ulama dan kelompok sipil dalam Qanun Hukum *Jināyāt* yang telah pernah disahkan tahun 2009 oleh lembaga legislatif (selanjutnya tidak ditandatangani oleh Gubernur) adalah pada pencantuman *'uqūbāt* rajam bagi pezina *muhṣan* (telah/pernah menikah) dan berkaitan dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Sementara dalam revisi selanjutnya rancangan Qanun Aceh tentang Hukum *Jināyāt* dan sekarang telah disahkan kembali, materi hukum rajam telah dihapuskan sebagai *'uqūbāt ḥudūd*.

Kedua permasalahan yang diperdebatkan oleh kelompok sipil tersebut akan dikaji dengan argumentatif yang dapat dijadikan landasan dalam menyahuti persoalan pergumulan yang berkembang. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

Hukum rajam

Dalam al-Qur'an hukuman bagi pelaku tindak pidana zina diturunkan tiga tahap (Al-Asmawi, 2005: 129), yaitu; *Pertama*, dikurung di rumah seumur hidup atau diberikan jalan lain oleh Allah Swt.; *Kedua*, hukuman yang tak terbatas itu diserahkan bentuk dan ukurannya pada pemerintah (*waliyy al-amr*) tergantung pada situasi dan kondisinya; dan *ketiga*, hukuman jilid (cambuk), bukan rajam (lempar batu hingga mati).

Hukuman yang pertama dan ketiga di atas disebutkan dalam hukum Islam (Ali, 2006: 111), sedangkan hukuman yang ketiga tidak dinyatakan kecuali al-Asmawi tadi. Sementara

(Ridwan, 2008: 24) menyebutkan zina ditetapkan QS. al-Nisā': 15-16 dengan hukuman pezina perempuan ditahan di rumah keluarganya samapi ia mati atau Allah menurunkan hukum yang baru mengenai para pezina. Sedangkan pezina laki-laki adalah disakiti. Namun jika mereka bertaubat dan memperbaiki perilakunya maka dibiarkan tidak apa-apa.

QS. al-Nūr: 2 diturunkan paling akhir dan hukuman *ta'zīr* yang semula di *nasakh* sehingga zina menjadi *jarīmah hudūd* yang hukumnya ditetapkan dalam al-Qur'an (Al-'Awwa, 1983: 217). Meskipun ayat itu tidak menjelaskan hukuman *rajam* secara implisit, tetapi para fuqaha menegaskan hukuman bagi pelaku zina yang belum menikah (*ghairu muḥṣan*). Sementara bagi orang yang sudah menikah (*muḥṣan*) hukumannya menurut para ahli hukum Islam adalah rajam (dilempar batu) sampai mati, sebagaimana hadis Nabi Saw. riwayat Muslim dari 'Ubadah bin bâmit (Al-Naisaburi, t.th/II: 48). Hal ini diperkuat Syafi'i (Safwat, 1996: 67) bahwa hukuman zina bagi *muḥṣan* rajam. Ketentuan ini tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) atau ketentuan pidana di luar KUHP, kecuali ada pihak yang dirugikan akibat pelanggaran zina.

Dalam sejarah, pertama kali hukum *rajam* dilakukan Nabi Saw. adalah sesuai yang terdapat dalam kitab Taurat, yaitu dua orang yang berasal dari orang Yahudi Madinah. Penerapan hukuman *rajam* pada masa Nabi Saw. adalah karena adanya pengakuan berulang kali dari pelakunya, dan terjadi sebelum turunnya ayat cambuk. Ketika pelaku hukum *rajam* berusaha untuk melarikan diri karena kesakitan, tetapi pelaksana eksekusi tidak memberi kesempatan melainkan dieksekusi hingga mati. Mendengar berita ini Nabi Saw. marah dan bersabda: "mengapa kalian tidak meninggalkannya?" Itulah batas yang dikehendaki dalam Sunnah Nabi Saw. (Al-Asmawi, 2005: 134).

Dengan demikian, dosa-dosa pelaku zina dalam Islam adalah bersifat agama (*diniyyah*), yakni memperbaiki moral manusia bukan menghukumnya, sebab menghukum pelakunya bukanlah tujuan Islam. Oleh karena itu, tanggapan yang disampaikan oleh pihak-pihak tertentu adalah tidak ingin Qanun Hukum *Jināyat* tegak di bumi Aceh dan cenderung kepada pemikiran sekuler dan budaya Barat yang sudah merasuk ke dalam pikiran sebagian umat Islam, (Al-'Awwa, 1983: 217-222).

Hak asasi manusia (HAM)

Munculnya *'uqūbāt* rajam dalam Qanun Hukum *Jināyāt* dipahami telah melanggar HAM dan sebagainya, sebenarnya itulah ajaran Islam yang harus dijaga, dipertahankan dan diamalkan –bukan mempertahankan hukum Barat dengan konsepnya “HAM”. Karena konsep Barat itu tidaklah relevan dengan syari’at Islam (hukum Allah Swt.) yang berlandaskan akal pikiran. Islam mempunyai konsep *Hak Asasi* (Zahrah, t.th: 291) dan kewajiban individu yang sangat mapan dan harus dipertahankan serta dijalankan oleh segenap umatnya tanpa memperadukkan dengan HAM konsep Barat. Tampaknya wawasan dan pemahaman tentang HAM ini dan apa itu kebebasan di seluruh dunia memang harus dirumuskan kembali (Ali Muhammad, 2004: xi).

Issue HAM sebagai suatu bentuk perlindungan, dalam syari’at Islam bukanlah sesuatu yang betul-betul baru. Karena istilah *ḥuqūq al-ādami* atau *ḥuqūq al-’ibād* merupakan dua istilah klasik sebagaimana keklasikan fikih itu sendiri. Para ulama sepakat bahwa setiap individu manusia memiliki sepenuhnya apa yang menjadi haknya itu (Aboe El Fadl, 2004: 29). Dari itu para penguasa tidak boleh melakukan sesuatu yang melanggar atau mengurangi HAM, atau bahwa penguasa tidak mempunyai kekuasaan sedikitpun untuk mencabut hak-hak tersebut, seperti hak untuk mendapat ganti rugi akibat perbuatan yang tidak adil.

Dalam Islam, HAM sebenarnya telah terintegrasikan ke dalam salah satu sub disiplin ilmu seperti *usul fikih*. Melalui penalaran hukum (Al-Shaṭībī, t.th: 207), terdapat adanya pembahasan tentang perlindungan dan pemenuhan kebutuhan *ḍarūriyyah* (kebutuhan primer), selain *ḥājīyyah* (kebutuhan sekunder), *taḥsīniyyah* (tertier). Disinilah sebenarnya posisi HAM yang telah terintegrasikan. Oleh karena itu, kebutuhan *ḍarūriyyah* sangat penting bagi setiap manusia dan harus dipertahankan, untuk memelihara atau mewujudkan lima hal pokok yang terangkum dalam *al-Mabādi’ al-Khamsah* (Al-Ghāzali: 286), yaitu; perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-naḥs*), perlindungan terhadap akal (*ḥifẓ al-’aql*), perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan perlindungan terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*).

Kelima perlindungan tersebut (Al-Syamībi, t.th/II: 7) merupakan wujud dari tujuan syara’ (*maqāṣid al-sharī’ah*) dalam penetapan hukum, dimana di dalamnya mengandung maslahat dan dapat menafikan mafsadat (Al-Ghazali, t.th: 286). Nilai kemaslahatan itulah yang menjadi

hakikat dari pengakuan syara' terhadap hak asasi manusiawi baik menyangkut kepada individual (*fardi*) maupun kelompok (*jamā'i*). Oleh karena itu, Islam mempunyai konsep HAM yang adil, komprehensif dan mengigit dibandingkan konsep HAM yang sering disuarakan Barat sebagai perlindungan Hak-Hak Asasi Manusia. Oleh karena itu, hukum Islam menjadi *mainstream* dan hukum Barat menjadi komplementer.

Penutup

Legislasi Qanun Hukum *Jināyāt* di Aceh bukanlah sesuatu yang betul-betul baru, sebab jauh sebelumnya telah lahir berbagai *taknin*, seperti *al-Fatāwā al-Hindiyyah* (India), *al-Aḥkām al-'Adliyyah* (Turki Usmani), *Qanūn al-'Asyi* (Aceh-tempo doeloe), dan sebagainya. Qanun Hukum *Jināyāt* merupakan sebagai bentuk penegakan hukum terhadap *jarīmah-jarīmah* dalam tata hukum pemerintahan Aceh yang mengikuti metode penulisan rancangan Qanun dari perspektif *usul fikih* dan berdasarkan materi *fikih*. Tanpa mengabaikan metodologi *al-siyāsah al-shar'īyyah* dan metodologi *taknin*. Kedua metodologi ini saling terkait dalam rangka melahirkan sebuah peraturan (Qanun Hukum *Jināyāt*). Dengan *al-siyāsah al-shar'īyyah*, pemerintah mempunyai hak dan kewenangan untuk merumuskan dan menetapkan suatu peraturan bagi masyarakatnya, sehingga melahirkan *taknīn* untuk dijalankan, dipatuhi dan ditaati secara bersama-sama.

Meskipun legislasi Qanun Hukum *Jināyāt* telah memicu kontroversi luas di kalangan masyarakat Aceh. Tetapi setelah disahkan pada akhir bulan September lalu, kondisi Aceh kembali kondusif dari pergumulan itu. Sekarang keberadaan Qanun Hukum *Jināyāt* ini ditunggu aksennya di kalangan masyarakat Aceh secara menyuruh pada setiap jenis kejahatan beserta *'uqūbāt*nya, dengan mengedepankan prinsip tanpa pandang bulu atau strata kehidupan si pelaku.

Daftar pustaka

- Ali Muhammad, Rusjdi. *Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Syari'at Islam; Mengenal Jadi Diri*, Hasan Basri (ed.). Jakarta: Mihrab, 2004.
- Ali, Zainuddin. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 2006.
- Al-Amir, Abd al-Aziz. *Al-Ta'zīr fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1976.

- Al-Asmawi, Muhammad Said. *Problematika dan Penerapan Syariat Islam dalam Undang-undang*. Terj. Saiful Ibad. Ciputat: Gaung Persada Press, 2005.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman. *Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Kuwait: al-Falāh, 1982.
- Atiyah, Jamal dan Wahbah Al-Zuhaili. *Tajdīd al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Attamimi, A. Hamid S., “Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional”, Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Al-Awwa, Muhammad Salim. *Fī Uṣūl al-Niẓām al-Jinā’i al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1983.
- Djazuli, A. *Kaidab-kaidab Fikih, Kaidab-kaidab Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*. Jakarta: Kencana, 2006.
- El Fadl, Khaled M. Aboe. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Ghazali Al-, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad. *Al-Mushtashfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Juz I. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- <http://www.antaraaceh.com/2013/11/ulama-aceh-desak-dpra-sahkan-qanun-jinayah.html>.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Agama Negara dan Penerapan Syari’ah*. Terj. Mujiburrahman. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Ka’bah, Rifyal. *Penegakan Syari’at Islam di Indonesia*. Jakarta: Khairul Bayan, 2004.
- Al-Maliki, Abdurrahman. *Sistem Sanksi dalam Islam*. Penerj. Syamsuddin Ramadlan. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002.
- Musyarrafah, Amiyah Musmafa, *Al-Qaā’i al-Islām*. T.tp: Syirkah al-Syarq al-Awsat}, 1966.
- Mutawalli, ‘Abdul Hamid. *Aẓmah al-Fikr al-Islāmī fī al-‘Asr al-Ḥadīth*. T.tp.: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1985.
- Al-Naisaburi, Abu Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz II. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Ridwan. *Muhammad Syabrur: Limitasi Hukum Pidana Islam*. Semarang: Walisongo Press, 2008.
- Sabiq, Al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*, Jild. II. Bairūt: Dār al-Fikr, 1983.
- Safwat, Safia M. Crime and Punishment under Various School of Shariah: A Comparative Overview, dalam *Tabir Mahmood (ed.) Criminal Law in Islam and the Muslim World: A Comparative Perspective*. Delhi: Institute of Objective Studies, 1996.
- Sulaiman, Nasruddin, et.al. *Aceh: Manusia, Masyarakat, Adat dan Budaya*. Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1992.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahīm Ibn Musa. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-sharī’ah*, Juz II. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

The Wahid Institute. *Monthly Report on Religious Issues*. Edisi XXIII, Oktober 2009.

Ula, Mutammimul. Perspektif Penerapan Syariat Islam, dalam *Penerapan Syariat Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*. Jakarta: Global Media Cipta Publishing, 2004.

Yahya, Nasrullah. *Konsep Ancaman Pidana Ta'zīr: Analisis Pelaksanaan Syari'at Islam dan Upaya Legislasi Hukum Positif Aceh*. Medan: La-Tansa Press, 2012.

Zahrah, Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Fikr al-Arabī, t.th.

Zarqa Al-, Musmafa Aḥmad. *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Āmi*, Juz II. Damascus: Dār al-Fikr, 1968.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumpulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zuhri

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) LAIN Walisongo Semarang

E-mail: saifudinzubri71@gmail.com

Al-Tufi intellect in the field of *uṣūl fiqh* impressed liberals and generalist, pure of logical thinking and the knowledge he gained from many cities and many Muslim theologians. No change in the system of theology. *Maṣlaḥah* concept used instead *ra'yu* free without limit, but methodological step with existing laws, customs used by the companions of the Prophet Umar, may Allah be pleased, and Imam Malik. The methodology used is *bayān* (exegesis) also *taqyīd* and *taḥdīd an-naṣ*. Being based on *bayān* (exegesis) also *taqyīd* and *taḥdīd an-naṣ* and custom law, their values are as implemented by the method of *ijtihād takhṣīṣ munfaṣil*. It is used as a method to cope with the statement of the Koran that seem contradictory to each other. The goal is to create distance and theistic concept of *fiqh* imperative at that time, by directing the point of view of jurisprudence that not only theological but also humanistic.

Intelektualitas Al-Tufi dalam bidang *uṣūl fiqh* terkesan liberalis dan generalis, murni dari pemikiran logis dan pengetahuan ia peroleh dari banyak kota dan banyak teolog muslim. Tidak ada perubahan dalam sistem teologinya. Konsep masalah yang digunakan bukan *ra'yu* bebas tanpa batas, namun metodologis melangkah dengan hukum yang ada, kebiasaan yang digunakan oleh sahabat Nabi Umar, ra. dan Imam Malik. Metodologi yang digunakan adalah *bayān* (penafsiran) juga *taqyīd* dan *taḥdīd an-naṣ*. Dengan berbasis kepada *bayān*, *taqyīd* dan *taḥdīd an-naṣ* dan hukum adat, nilai-nilai mereka adalah seperti yang diterapkan oleh metode *ijtihād takhṣīṣ munfaṣil*. Hal ini digunakan sebagai salah satu metode untuk mengatasi pernyataan dari Al-Quran yang tampak kontradiktif satu sama lain. Tujuannya untuk membuat jarak konsep fikih imperatif dan teistik pada waktu itu, dengan mengarahkan titik pandang fikih yang tidak hanya secara teologis tetapi juga humanistik.

Keywords: *Maṣlaḥah; Ratio; Ijtihad; Culture; Exegesis*

Pendahuluan

Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, di mana pola kehidupan utilitarian menjadi populer, maka gerakan-gerakan modernisme dalam hukum Islam gigih berusaha mencari landasan atau pijakan yang mampu membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menemukan landasan itu dalam teori *maṣlaḥah*. Karena itu perhatian ilmiah dicurahkan untuk mengkaji teori *maṣlaḥah* ini.

Pada tahun 1867 Khaerudin Phasa dalam kitabnya *Aqwam al-Mamālik* mengukuhkan kembali bahwa prinsip *maṣlaḥah* harus menjadi pedoman tertinggi pemerintah. Ini sangat penting karena bisa dipakai untuk membenarkan perubahan lembaga-lembaga demi kepentingan umum (Muslim World, 1980: 164). Pada tahun 1899 Muhammad Abduh dalam pidatonya tentang pembaruan-pembaruan sistem peradilan di Mesir dan Sudan, menekankan juga tentang penggunaan *maṣlaḥah* sebagai prinsip pembimbing dalam pembuatan hukum (Abduh, 1899 : 761).

Schacht (1899: 761J) menyatakan bahwa prinsip *maṣlaḥah* menurut 'Abduh, lebih disukai dari pada penerapan hukum Islam secara harfiah (Schacht, 1961: 406). Henry Laoust, sebagaimana dikutip J. Schacht juga menyatakan bahwa prinsip *maṣlaḥah* adalah salah satu dari dua gagasan yang mendasar atasnya. Abduh memandang Islam lebih unggul dari pada Kristen. Karena prinsip ini pulalah Islam memiliki kesadaran akan realitas secara lebih maju dari pada Kristen. Khairuddin dan 'Abduh kedua-duanya menyebut *maṣlaḥah* sebagai prinsip penafsiran hukum dan dengan demikian juga merupakan prinsip perubahan, dinamisme dan adaptabilitas.

Sejumlah besar sarjana muslim modern di bidang hukum Islam seperti: Rasyid Rida, Subhi Mahmasani, 'Abdul Razzaq as-Sanhuri, Ma'ruf ad-Duwalibi, Mustafa al-Shalabi, 'Abdul Wahhab Khallaf, Muhammad al-Khudari dan Mustafa Abu Zaid (Dualibi, 1965: 442). Mereka sangat apresiatif terhadap implementasi *maṣlaḥah*, lebih kurang sejalan dengan konsep al-Tufi.

Eksistensi teori al-Tufi semakin kuat seiring dengan hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an. Ketika teks al-Qur'an dibaca, dipahami, ditafsirkan dan ditakwilkan oleh para mufasir dan oleh siapapun juga, maka hermeneutika selalu muncul

dan memang tidak perlu dihindari (Edwards (ed),1972: 489-490). Memang, pada mulanya al-Qur'an adalah kalam Allah yang tanpa suara dan huruf, (Nasution, 1987: 143-144). Namun, al-Qur'an yang kita baca sekarang adalah sebuah teks dengan memilih bahasa Arab sebagai sarana komunikasinya (Hazm,1996: 38-43).

Kita yakini al-Qur'an besumber dari zat yang metafisis, transendental, pesan dan makna yang dikandungnya tiada lain untuk manusia. Karena itu penggaliannya tidak terlepas dari ra'yu manusia, yang tidak mungkin menggunakan metode khusus sesuai dengan realitas ra'yu ketuhanan. Teks al-Qur'an dikukuhkan dengan ketentuan Tuhan yang absolut-eternal (*naṣ Ilahi*), namun teks tersebut dihadapkan kepada manusia (teks insani) sejak masa awal diturunkannya yang kemudian diikuti pembacaannya oleh Muhammad saw. Pembacaan yang berarti pemahamannya merupakan bentuk paling awal persentuhan teks dengan ra'yu manusia. Di saat sebuah teks telah berhadapan dengan ra'yu manusia, maka sifat sakral dan absolutnya hanya ada pada zat Tuhan, yang pada ra'yu manusia menjadi sesuatu yang bersifat *ijtihādī* (Hazm, 1964: 38-43).

Sebagaimana Abdullah Darraz mengatakan, bahwa lafaz redaksional al-Qur'an adalah *ḥammalah li al-wujūb* (Darraz,1966: 110-111). Makna pesan Allah yang terkandung dalam teks al-Qur'an, tidak terlepas dari daya tangkap para mufasirnya tidak sama persis dengan apa yang dikehendaki Allah, karena memang ra'yu manusia tidak akan sampai ke sana. Lebih-lebih bila dikaitkan dengan ruang dan waktu antara keduanya telah lama dan jauh berbeda, dan lebih-lebih lagi Allah tidak mempunyai ruang dan waktu.

Ketiga unsur, pemberi wahyu (Allah), teks al-Qur'an dan manusia (interpreter), atau istilah lain, tujuan, teks dan tafsir tidaklah mungkin dipadukan secara hakiki. Karenanya makna teks al-Qur'an berada dalam teks, ra'yu pengarang dan ada pada ra'yu pembacanya. Istilah lain, *in the world of the text, the world of author and the world of reader*. Ketiga unsur ini harus benar-benar diperhatikan karena bisa menjadi pembantu dan pada waktu yang sama bisa membelokkan dalam memahami makna suatu teks *naṣ* (Supena 2002: 258).

Dari segi *mantuqnya*, redaksinya bersifat tetap (*thābit*), tetapi dari segi *maḥbūm* terhadap redaksionalnya bisa bersifat *mutaḥarrik- mutagbayyir*. Sifat tetap dan berubahnya suatu *naṣ* melekat pada setiap *naṣ* sejak pembuatannya sudah dikodifikasikan. Seperti *naṣ* al-Qur'an. Sedangkan yang periwayatannya melalui lisan ke lisan, meskipun hanya selang beberapa

waktu, seperti hadis Nabi, maka akan menimbulkan multi tafsir terhadap isi redaksionalnya, dan juga menimbulkan kesamaran dari segi *wurūdnya* (Thalib, 1979: 20). *Naṣ-naṣ* semacam ini tetap mengundang perselisihan tentang kejelasan dan kesamaan makna yang dikandungnya. Ditegaskan oleh Abu Zaid, teks itu telah kehilangan sifat permanennya meskipun dalam bentuk redaksionalnya, dan karena itu menjadi garapan ijtihād (Zayd, 1994: 119).

Rancang bangun teori *maṣlahah* al-Tufi

Al-Tufi mengartikan *maṣlahah* sebagai: *Sebab yang membawa dan melahirkan kebaikan dan manfaat yang sejalan dengan tujuan syar'i baik yang berkaitan dengan ibadah maupun mu'amalah* (al-Tufi, 1009:138). *Maṣlahah* sebagai suatu metode ijtihad untuk menetapkan hukum bertujuan mencapai kemaslahatan umat, serta untuk menghindarkan dari kemafsadatan, tolak ukurnya bukan saja dikembalikan *naṣ syara'*, melainkan juga dikembalikan pada akal manusia yang berupa kebiasaan-kebiasaan yang ada (adat). Bahkan suatu ketika *maṣlahah* harus didahulukan dari pada *naṣ* dan *Ijma'*, karena ia memandang *maṣlahah* adalah dalil yang terkuat. Bertolak dari sinilah, al-Tufi membangun teori *maṣlahah* melalui 4 asas, yaitu:

Asas yang pertama

استقلال العقول بادراك المصالح والمفاسد.

“Akal semata (tanpa konfirmasi *Naṣ*) dapat mengetahui kebaikan dan keburukan”.

Al-Tufi berpendapat akal manusia mampu mengetahui kebaikan dan keburukan dalam persoalan muamalah dan adah (hukum adat). Ia mengatakan (Hamid, 1971: 543-547):

ان الله عزّ وجلّ جعل لنا طريقا الى معرفة مصالحنا عادة فلا تتركه لأمر مهمّ يقصد
النصوص الشرعية يحتمل ان يكون طريقا الى المصلحة وألا يكون

Lebih lanjut al-Tufi mengatakan (al-Tufi, 1993: 143-144):

ولا يقال ان الشرع اعلم بمصالحهم فليؤخذ من ادلته, لأننا نفعل قد قررنا ان رعاية
المصلحة من ادلة الشرع وهي اقواها وخصتها فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم ان هذا انما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجارى العقول والعبادات. اما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل. فاذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن افادتها علمنا انه احا لنا في تحصيلها على رعايتها كما ان النصوص لما كانت لاتفى بالأحكام علمنا انا احلنا بتمامها على القياس وهو الحاق المسكوت عنه بالنصوص عليها بجامع بينهما
Asas yang kedua (Hamid, 1971: 543-547):

المصلحة دليل شرعي مستقل عن النصوص

“Maṣlahah merupakan dalil syara’ mandiri yang kehujjahannya tidak tergantung (pada kesaksian) naṣ”.

Ketika akal itu mampu mengetahui kebaikan, tentu *maṣlahah* mampu berdiri sendiri sebagai hujjah, tidak harus ada konfirmasi *naṣ*. Al-Tufi menyatakan bahwa batasan *maṣlahah* itu adalah *al’Urfu* (al-Tufi, 1993: 241). Menurut kami (al-Tufi, 1993: 241):

ان رعايتها في ذلك (غير العبادات) هي قطب مقصود الشرع منها, بخلاف العبادات فانها حق الشرع ولا يعرف كيفية ايقاعها الا من جهته نصا او اجماعا

Al-Tufi secara tegas menyatakan (al-Tufi, 1993: 274):

واعلم ان هذه الطريقة التي قررناها مستفيدين من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصلحة المرسله على ما ذهب اليه مالك, بل هي ابلغ من ذلك وهي التأويل على النصوص والاجماع في العبادات والمقدرات, وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الاحكام

Al-Tufi berkesimpulan (al-Tufi, 1999, jilid 1: 142-143):

هذا دليل قوي لا يتجه القدر فيه ولا يرد عليه ما ذكر من المنع من زراعة العنب ونحوه اذ هو مصلحة لا ننا نقول: هذه مصلحة نص الشرع على عدم اعتبارها والعمل بالمصلحة المرسله انما هو اجتهادي. فلو اعتبرنا المصلحة المنصوص على عدم اعتبارها لكان دفعا للنص بالاجتهاد وهو فاسد الاعتبار

Asas yang ketiga (al-Tufi, 1998: hlm. 241):

مجال العمل بالمصلحة هو المعاملات والعادات

“Ruang lingkup beramal dengan maṣlahah adalah pada bidang muamalat dan adat.”

Al-Tufi menegaskan, jika hukum-hukum yang menyangkut ibadah, maka dalil yang diakui adalah *naṣ*, *Ijma'* dan sumber hukum lainnya, tetapi jika berkaitan dengan muamalah dan yang sejenis, ia menegaskan (al-Tufi, 1945: 277):

اما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تكرر. فان اتفقا فيها ونعمت كما اتفق النص والاجماع والمصلحة على اثبات الاحكام الخمسة الكلية الضرورية, وهي قتل القاتل والمرتد وقطع القاذف والشارب ونحو ذلك من الاحكام التي وفقت فيها ادلة الشرع المصلحة وان اختلفا فان امكن الجمع بينهما بوجه ما جمع مثل ان يحمل بعض الادلة على بعض الاحكام او الاحوال دون بعض على وجه لا يخل بالمصلحة ولا يفضى الى التلاعب بالادلة او بعضها. فان تعذر الجمع قدمت المصلحة على غيرها لقوله عليه الصلاة والسلام " لا ضرر ولا ضرار " وهو خاص في نفي الضرر (المستلزم لرعاية المصلحة) فيجب تقديمه. ولا المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين (باثبات الاحكام) وباقي الادلة كالوسائل, والمقصود واجبة التقديم على الوسائل.

Terkait dengan hukum-hukum ibadah, sungguhpun yang diakui adalah *naṣ*, *ijma'* dan dalil-dalil lainnya, tetapi bukan berarti tidak ada *ijtihād*, seperti dalam kasus yang terkait sabda Rasulullah ketika selesai perang *ahzab*, “Jangan kalian melakukan salat asar melainkan setelah sampai di Bani *Quraidah*”. Ternyata ada sebagian sahabat yang melakukan salat asar sebelum sampai di Bani *Quraidah*. Al-Tufi menyatakan: Dalil-dalil ibadah adakalanya satu dan menyatu, dan adakalanya banyak dalilnya. Kalau dalil itu menyatu seperti dalam suatu masalah ada dalil ayat al-Qur’an, Hadis atau *Qiyas* dan lain-lainnya, maka hukum itu ditetapkan sesuai dengan pengertian salah satu dalil tersebut. Dan jika dalilnya banyak, misalnya dalam satu masalah terdapat dalil dari al-Qur’an, Hadis, *Qiyas*, *Istishab* dan lainnya, kalau dalil-dalil itu senada baik unsur positif maupun negatifnya, maka hukum

itu ditetapkan berdasarkan dalil-dalil itu. Tetapi apabila dalil-dalil itu terdapat kontradiksi dalam menghadapi suatu masalah, kemungkinan bisa dikompromikan dan adakalanya tidak bisa dikompromikan. Bila mungkin dikompromikan, harus dikompromikan, karena sesungguhnya dalil-dalil itu untuk diamalkan, bukan digugurkan. Sungguhpun demikian cara mengkompromikan harus dengan jalan yang bijaksana, saling mendekatkan dan jelas. Tidak terkesan mempermainkan dalil-dalil syara'. Pada gilirannya, kalau ternyata tidak bisa dikompromikan, ijma' harus didahulukan dibanding dalil-dalil lain, dan dalil naş harus didahulukan dibanding dalil-dalil lain selain ijma'(al-Tufi, 1945:274-275).

Asas yang keempat

المصلحة اقوى ادلة الشرع

“Maşlahah adalah dalil syara' terkuat.”

Dalil-dalil syara' menurut al-Tufi baik yang telah disepakati maupun yang masih diperselisihkan para ulama usul, berjumlah 19. Setelah diadakan penelitian, semua pendapat ulama telah tercakup di dalamnya. Kesembilan belas itu adalah: (1) *al-Kitab*, (2) *al-Sunnah*, (3) *Ijmā' al-Ummah*. (4) *Ijmā' abl al-Madīnah*, (5) *al-Qiyās*, (6) *Perkataan Sahabat Rasul*, (7) *Al-Maşāliḥ al-Mursalab*, (8) *al-Istishāb*, (9) *Al-Barā'ah al-Aşliyyah*, (10) *al-'Anwaid*, (11) *Istiqrā'*, (12) *Saddu al-Zarīah*, (13) *Istidlāl*, (14) *al-Istihṣān*, (15) *al-Akhdh bi al-akhdh* (mengambil yang lebih ringan), (16) *al-Ismaḥ*, (17) *Ijmā' abl al-Kufah*, (18) *Ijmā' abl al-Itrab* (keluarga Nabi, dan (19) *Ijmā' al-Khulafā al-Rāshidīn* (al-Tufi, 1945: 237).

Dari 19 dalil tersebut, dalil yang terkuat adalah *naş* dan *Ijma'*. Keduanya ini terkadang selaras dan terkadang bertentangan dengan maşlahah. Jika selaras, maka dalil maşlahah tidak perlu dipertentangkan lagi, karena sudah ada kesepakatan tiga dalil sekaligus (*naş*, *ijma'* dan maşlahah) bagi suatu peristiwa hukum berdasarkan hadis *la ḍarara* tersebut. Jika antara keduanya bertentangan, maka maşlahah harus didahulukan dengan metode *tabṣīṣ* dan *tabḥīn*, bukan dengan cara meninggalkan atau membekukan keduanya. Seperti mendahulukan al-Sunnah atas al-Qur'an dengan cara *bayan* (al-Tufi, t.t:107-109). Al-Tufi menyatakan (al-Tufi dalam Wahab 1972: 107-108):

وان خالفها وجب تقدم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما
لا بطريق الافتيات عليهما والتعطيل لهما كما تقدم على القران بطريق
البيان

(al-Tufi, t.th.: hlm.107-109)

ان رعاية المصاححة اقوي من الاجماع. ويلزم انها ادلة الشرع, لان الاقوي من
الاقوي اقوي

Al-Tufi hanya mengakui ijma' dalam bidang ibadah dan yang sejenis, seperti hukum *ḥad*, *qisās* atau hukum lain yang telah ditentukan rinciannya yang memang tidak bisa diketahui kecuali dari *naṣ* atau yang menjadi pegangan *naṣ*.

Pengaruh teori maṣlaḥah di Indonesia

Dalam sejarah perkembangan pemikiran telah nyata bahwa tidak ada suatu konsep yang lahir dalam posisi fitrah tanpa pengaruh ruang, waktu maupun pemikiran seseorang. Pemikiran hukum Islam di kalangan ulama Indonesia juga mengalami proses seperti ini. Artinya ada pihak-pihak tertentu yang mempengaruhinya. Paling tidak untuk mengukur keabsahan pengaruh itu adalah dengan cara meneliti corak pemikiran para ulama maupun suasana religius yang berkembang di Indonesia

Dari hasil kajian ini, ijtihad dan pemikiran at-Ṭūfī ini berpengaruh menimbulkan dua corak gerakan yuristik: *Pertama*, Dari yang khusus kepada yang umum. Dari yang pertama ini melahirkan kajian latar-belakang dimana ketentuan *naṣ* itu diwahyukan sehingga dapat diketahui ditetapkannya Shari'at itu bertujuan untuk membeck up kemaslahatan pada waktu itu. Dalam pada itu apabila kemaslahatannya berbeda karena perbedaan *ḍurūf*, penafsiran teks wahyu dapat disesuaikan.

Kedua, dari yang umum kepada yang khusus. Dari kajian kedua, ini melahirkan pemikiran bahwa situasi dan kondisi kontemporer juga harus dikaji agar prinsip-prinsip penerapan hukum Islam tidak terlepas darinya. Artinya kondisiriil masyarakat menjadi pertimbangan penting di dalam *isbāt al-ḥukm* sehingga bisa saja maṣlaḥah didahulukan dari pada *naṣ*. Dari dua gerakan yuristik ini bermuara ujungnya pada pembaharuan metodologi hukum Islam menuju fiqh kontekstual yang tidak terlepas dari akar budaya masyarakat.

Disinyalir oleh Syafruddin Prawiranegara bahwa kesalahan umat Islam selama ini adalah tidak mengakui kebebasan berpikir. Dia menolak pembatasan ijtihād dengan tidak boleh menyimpang dari bunyi tekstual hadis. Menurutnya, hadis itu hanya pendapat manusia biasa

yang relatif, dan hanya terbatas pada ruang dan waktu yang dikenalnya. Sebagai contoh keterangan Nabi tentang zakat hanyalah berlaku bagi type masyarakat abad ke-7, atau abad lain yang type masyarakatnya mempunyai kesamaan. Peraturan zakat yang diderivasi dari al-Qur'an dan hadis, seperti kewajiban zakat kurma, unta dan lain-lain hanyalah cocok buat masyarakat yang sederhana. Apabila ketentuan semacam ini sekarang harus diterapkan secara *leterlijk*, maka orang zaman sekarang harus tetap naik delman, dan tidak boleh naik mobil (Prawiranegara, 1978: 4-15).

Gagasannya tentang reaktualisasi ajaran Islam sejak tahun 1985 dalam berbagai kesempatan sosialisasi, berulang kali Munawir Sjadzali mengutip maṣṭalah al-Tufi. Dan ternyata mulai tahun 90-an mulai mendapatkan sambutan hangat dari berbagai ulama di Indonesia, utamanya reaktualisasi hukum Islam dalam bidang perbankan. Kini telah lahir UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, Munawir Sadzali menyatakan: “Kalau kita dengan rasa penuh tanggung jawab kepada Islam-berusaha memahami ajaran Islam yang luhur itu dengan memanfaatkan akal budi, maka kita bukan yang pertama yang berbuat demikian. Dan hanya dengan meneladani keberanian Umar bin Khatab itu umat Islam tidak akan kedodoran dalam menyongsong abad 21 mendatang dengan perkembangan hidup yang amat pesat nanti (Sjadzali, 1997: 77-78).”

Abdurrahman Wahid, yang sering dipanggil Gus Dur, dalam upaya pribumisasi Islam, mengimbau agar kita menghargai budaya, sebanyak mungkin menyerap adat dan budaya lokal ke alam Islam. Artinya pemahaman terhadap *naṣ* dikaitkan dengan masalah-masalah aktual di Indonesia. Sebagai contoh, secara budaya Assalamu'alaikum adalah sekedar ucapan terbaik-baik, jika bertemu orang. Karena itu, secara budaya, ucapan salam itu bisa digantikan dengan selamat pagi dan sebagainya. Akan tetapi harus diingat bahwa di dalamnya terdapat dua persoalan yang menyangkut norma. Pertama, memulai salam memang tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban sehingga ucapan itu tidak bisa digantikan dengan ucapan selain yang telah ditetapkan. Kedua, ucapan salam merupakan bagian tak terpisahkan dari salat (Qomar, 2002:176).

Masdar Farid menegaskan: “Pada dasarnya tidaklah ada Shari'at yang bersifat mutlak, dan secara apriori berlaku untuk segala ḍurūf (waktu, tempat dan keadaan). Sebagai jalan atau cara bagaimana suatu tujuan dicapai, Shari'at mestilah bersifat dinamis dan kontekstual.

Satu paket Shari'at yang cocok untuk mencapai tujuan dalam suatu *ḍurūf* sosial tertentu dengan serta merta cocok untuk mencapai tujuan yang sama dalam *ḍurūf* yang berbeda. Ini berlaku bukan saja hanya untuk Shari'at yang dirumuskan sendiri oleh manusia, tetapi juga mengena pada Shari'at yang ditawarkan oleh Tuhan sebagai ekspresi rahmat-Nya yang berlimpah kepada manusia. Sesungguhnya prinsip relativitas dan kontekstualitas Shari'at ini sangatlah jelas. Dalam al-Qur'an, prinsip tersebut diakui secara eksplisit dalam ayat yang berbunyi; *Li kullin ja'alnā min-kum shir'ah wa minbāj. Untuk masing-masing kalian* (selaku komunitas yang berbeda), *kami canangkan Shari'at dan metode yang juga berbeda*. Akan tetapi, lantaran kerangka pemahaman keagamaan yang dogmatis-formalistis seperti diungkapkan di atas, prinsip kontekstualitas yang sejelas itu menjadi kabur dan atau dikaburkan. Akibatnya, apa yang sebenarnya relatif telah dimutlakan, dan yang sebenarnya dinamis telah distatiskan. Shari'at yang berarti jalan dan cara (*waṣīlah*) untuk mencapai tujuan, telah diberi derajat kemutlakan seperti halnya tujuan (*gayah*) (Qomar, 2002: 201).

Hendaknya selalu dipahami bahwa bangunan pemikiran fiqh yang fundamental adalah kemaslahatan, kemanusiaan universal atau keadilan sosial. Tawaran ijtihad apapun, baik didukung dengan *naṣ* atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kacamata Islam adalah sah dan umat Islam terikat untuk merealisasikan. Karena itu, kata Agiel Sirodj harus ada suatu pembaharuan yang menggunakan pemikiran rasional yang disandarkan pada ketentuan *naṣ*. Pemahaman terhadap ketentuan *naṣ* itulah yang harus dikembangkan dengan mengoreksi pemahaman lama. Ketentuan *naṣ* baik dari al-Qur'an maupun al-hadis yang dipandang *qaṭ'i* oleh ulama tertentu bisa jadi hanya *ẓanni* oleh ulama lain. Begitu juga *naṣ* yang dipandang *qaṭ'i* pada masa tertentu menjadi *ẓanni* pada masa yang lain karena perubahan setting sosial, ilmu pengetahuan dan teknologi. Lebih dari itu mungkin saja terjadi bahwa suatu *naṣ* mengandung aspek *qaṭ'i* dan *ẓanni* sekaligus. Karena itu dalam berijtihad untuk mengambil kesimpulan hukum perlu diperhatikan *maqāṣid al-Sharī'ah*, agar hukum tidak sekedar demi hukum. Tiada lain tujuan hukum itu ialah demi keadilan, kemaslahatan, mencegah timbulnya kedaratan dan kerusakan

Sahal Mahfudh, dalam beberapa tulisannya seperti *Menggagas Fiqih Sosial*, dia sering memahami pendekatan *maṣlaḥah* sebagai pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan. Gagasan ini pada akhirnya dikukuhkan dalam muktamar NU di Cipasung dengan

masuknya masalah sebagai pertimbangan utama dalam keputusan-keputusan komisi masa'il dīniyah (Qomar, 2002: 242).

Dari kalangan modernisme Islam seperti Nurcholis Majid, Usep Fathuddin, Utomo Dananjaya, Djohan Effendi dan Dawan Rahardjo merasakan adanya ketidakmampuan sebagian kaum muslimin untuk membedakan nilai-nilai transendental dengan nilai-nilai temporal. Sering kali terjadi nilai-nilai yang sebetulnya merupakan sesuatu bersifat *ẓannī-ijtibādī* diberlakukan sebagai hal yang *qat'i* dan sakral. Sementara yang bersifat sakral seperti nilai, moral dan etika seringkali diberlakukan sebagai sesuatu yang profan (Haryono, 2002 :227).

Ideologi ijtihad kalangan Islam modernis pada fikih kemanusiaan ini bertumpu pada 3 hal. *Pertama*, mengambil posisi ijtihad bebas sebagai sesuatu yang sepenuhnya secara eksplisit didukung oleh Shari'ah sejalan dengan kemaslahatan manusia. *Kedua*, kaum muslimin bebas untuk mengambil sikap netral dalam sesuatu hal yang dibiarkan terbuka oleh Shari'ah dan diberikan otonom bagi mujtahid sejalan dengan maqāṣid al-hukmu untuk berpendapat sesuai dengan akal budi dan kecerdasan manusia (silent Shari'ah). *Ketiga*, syariah bersifat Ilahiah dan ditujukan bagi penafsiran penafsiran manusia yang beragam (interpreted Shari'ah). Bagi kelompok ini bahasa al-Qur'an berkoordinasi dengan esensi dari wahyu, namun isi dan makna dari wahyu tidaklah esensial bersifat verbal melainkan perlu penafsiran sesuai konteks budaya dan masyarakatnya.

Kata-kata al-Qur'an tidaklah mencakup seluruh pemahaman makna tentang wahyu Tuhan, sehingga memerlukan upaya untuk memahami apa yang menjadi dasar dari bahasa wahyu tersebut. Untuk membawa wahyu ke dataran praksis perlu penafsiran secara integral yang berhubungan dengan esensi wahyu, konteks historis, ruang dan waktu berdasarkan penafsiran rasional untuk mencari solusi yang tepat yang berpihak pada kepentingan rakyat. Dibolehkan untuk menciptakan teks-teks baru berdasarkan pergulatan dari berbagai identitas pengetahuan maupun kemampuan kita dalam merekonstruksi keberagaman Islam yang khas budaya Indonesia (Pribadi, 2002 :227).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa pemikiran al-Tufi berpengaruh secara langsung seperti Munawir Sjadzali dan Ibrahim Hosen maupun tidak langsung seperti kalangan para cendekiawan muslim di Indonesia dalam pengembangan kontekstualisasi hukum Islam sehingga sangat dinamis. Dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia dari kalangan

mereka itu ada yang bersifat antisipatif dengan menunjukkan tantangan masa depan serta memberikan solusinya; ada yang bersifat elektif sehingga masalah sebagai pertimbangan terdepan dalam menetapkan hukum Islam; ada yang bersifat konseptual dengan mengkritik metodologi hukum Islam disertai memilih menggunakan masalah versi imam Malik; ada yang bersifat divergen karena liberasi pemikirannya sering mengadakan lompatan-lompatan pemikiran, ada yang bersifat integralistik dengan lebih memilih hubungan yang harmonis antara *naş* dan realitas; dan ada yang bersifat responsif yang peka untuk memberikan jawaban terhadap keresahan umat yang telah dan sedang terjadi

Fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial

Kehadiran al-Tufi sebagai salah satu ulama intelektual-genius, dan penulis produktif yang bergaya liberalis pada masa itu sangat berarti kaitannya dengan pembukaan pintu ijtihad. Al-Tufi adalah salah satu fuqahā yang berusaha membuka pintu ijtihād seluas-luasnya yang selama itu masih terkesan tertutup rapat dengan menempuh *maḥab manbājī*, bersikap moderat dengan mengembangkan *ihyā' al-fikrah al-Islāmiyyah wa al-ijtihad al-maḥab*.

Implementasi ijtihād al-Tufi bukan saja ijtihād yang bersifat *bayāni* dan *qiyāsi*, melainkan lebih diarahkan pada ijtihād *istiḥālah* ili *ithbāt al-hukm* dalam bidang *muā'malah* dan *'ādah* di dalam rangka menyelaraskan kehidupan Islam sesuai dengan ajaran agama dalam realitas kekinian.

Ijtihād *istiḥālah* diimplementasikan karena sesungguhnya hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an maupun oleh Rasulullah pada dasarnya *li maḥāliḥ al-'ibād*. Seorang mujtahid yang melakukan ijtihad adalah benar, karena hukum Allah tidak satu, tetapi mengikuti dugaan orang yang melakukan ijtihad. Hukum Allah berada dalam hak setiap mujtahid sesuai dengan hasil dugaan ijtihadnya (Al-Amidy, t.t: 246). Dalam pada itu, *maqāḥid al-hukm* sudah seharusnya menjadi acuan mujtahid dalam *ithbāt al hukm*. Ketentuan hukum apa saja yang ditetapkan berdasarkan ra'yu mujtahid sesungguhnya bukanlah mengeluarkan hukum ciptaan mujtahid. Ia hanya menemukan, melahirkan dan mengeluarkan hukum, seperti ketika kita menciptakan sesuatu, pada hakikatnya pencita itu adalah Allah swt.

Penetapan hukum berdasarkan metode *istiḥālah* bi *al-ra'yi* bisa saja dinilai kontradiksi dengan *naş* yang bersifat *qat'i*. Tetapi melalui pendekatan hermeneutik dengan menyadari al-Qur'an tidak terlepas dari historisitasnya, bukan suatu hal yang *absurt naş qat'i* termasuk wilayah ijtihādī.

Atas acuan tujuan hukum dengan pendekatan hermeneutik ini, pernyataan al-Tufi bahwa masalah sumber hukum tersendiri lepas dari *naş*, dimaksudkan limitasi ruang lingkup ijtihād yang selama ini hanya boleh pada wilayah *naş ẓanni*, perlu dikembangkan juga pada *naş qaṭ'i* sepanjang memenuhi kemaslahatan bagi manusia. Dengan demikian ruang lingkup ijtihād: *Kullu naş majal al-ijtibād walau kāna şarīhan qaṭ'īyan al-daḷalah*.

Sisi lain bahwa *maşlahah* sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri lepas dari *naş*, mengisyaratkan bahwa bangunan sumber hukum fiqh yang fundamental adalah kemaslahatan, kemanusiaan dan keadilan sosial. Tawaran ijtihād apapun baik didukung dengan *naş* atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kaca mata Islam adalah sah dan harus ada kesungguhan kita untuk merealisasikannya. Kaidah yang ditawarkan: *Iḫa şabbat al-maşlahah fa huwa madh habi*. Atas dasar ini segala hukum yang berorientasi kemaslahatan didasarkan pada realitas kemaslahatan masyarakat pada umumnya sehingga tidak terjebak pada penafsiran wahyu yang hanya berorientasi pada kemaslahatan sepihak, misalnya hanya terfokus pada kemaslahatan bagi para pengambil kebijakan seperti para penguasa. Dari sinilah sebenarnya al-Tufi mengimplementasikan konsep *maşlahah* nya dalam bidang fiqh (hukum), sehingga persoalan kemaslahatan itu benar-benar menyentuh masyarakat kecil, bukan hanya berorientasi pada penguasa. Persoalan keadilan, persoalan pemerataan ekonomi, kesehatan, pendidikan, keamanan dan lain sebagainya benar-benar menyentuh dan membela kepentingan rakyat tertindas, *mustad'afīn*. Seperti imam Nawawi menolak memberikan fatwa pengambilan dana dari seluruh rakyat Syam untuk biaya perang mempertahankan negara dari kemungkinan serangan bangsa Babar, dengan alasan karena rakyat sedang susah dan sengsara. Menurut pendapatnya anggota kerajaan saja yang harus mengeluarkan biaya perang karena mereka telah cukup menikmati kekayaan yang melipah di mana dayang-dayang mereka saja berpakaian serba mewah bertahtakan emas dan intan berlian. Tidak seharusnya rakyat kecil yang kita peras, karena mereka sudah susah jangan ditambah kesengsaraannya (Zainuddin, 1992: 23-24).

Jadi, konsep fikih al-Tufi bukan didasarkan atas hukum legal-formal yang bersifat tektual yang cenderung memihak sehingga bersifat agresif dan reaksioner. Tetapi konsep fikihnya cenderung menisbikan labelisasi istilah agama, yakni mengoperasioanalisisasikan ajaran agama yang substantif yang bersifat *rahmatan li 'al-ālamīn*. Karena itu upaya yang dilakukan al-Tufi

adalah penerapan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih terbuka, dialogis dan konteks dengan acar budaya yang ada.

Maṣlaḥah yang berdasarkan ra'yu ini bukan berarti ra'yu bebas tanpa landasan dan pijakan, melainkan berpijak pada adat dan realitas kemaslahatan manusia sebagaimana yang dipraktekkan para sahabat dan para imam maḥḥab seperti yang banyak dilakukan oleh Umar, ra. dan Imam Malik. Dalam hal ini metode yang dipakai berupa *bayān*, *takḥyīs* maupun *taqyīd* dan *taḥḍīd al-naṣ*. Dalam hal *takḥyīs* masuk dibawah pengertian *takḥyīs munfaṣil*. Karena itu ketetapan hukum yang berdasarkan maṣlaḥah tidak boleh terlepas dari *maqāṣid al-ḥukm*. Itulah sebabnya al-Tufi dengan tegas membatasi berlakunya maṣlaḥah pada bidang mu'amalah dan adat, bukan pada bidang ibadah dan muqaddarat.

Ulama yang hidup memasuki masa modern sangat *apresiatif* terhadap al-Tufi yang telah berusaha menerapkan maṣlaḥah dalil mandiri lepas dari *naṣ*. Pada akhirnya banyak negara-negara yang aturan hukumnya didasarkan pada maṣlaḥah. Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, dimana filsafat utilitarian mulia menonjol, maka ulama Islam yang tergabung dalam gerakan modernisme berusaha mencari landasan atau pijakan sumber hukum Islam yang mampu mengilhami mereka menyesuaikan diri dengan kondisi yang berubah. Dengan demikian metode *maṣlaḥah* diharapkan mampu menjadi prinsip perubahan, elastisitas dan adaptabilitas fiqh dengan metode pemahaman fikih digeser dari paradigma kebenaran fikih ortodoksi (hitam putih) menjadi paradigma pemahaman fikih sosial (berwatak pemahaman bernuansa). Usaha-usaha yang dapat dilakukant antara lain: *Pertama*, berupaya terus interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru sejalan dengan kemaslahatan yang ingin dicapai oleh tujuan hukum Islam, sehingga fikih tidak hanya berlaku pada hukum kekeluargaan, melainkan fikih mampu memberikan jawaban problem-problem sosial yang sedang dihadapi masyarakat (antisipatif).

Kedua, tidak ada upaya untuk *naqd an-naṣ bi al-maṣlaḥah*; melainkan *tabḍīl* untuk merelevansikan dan memberikan alternatif-alternatif hukum yang lain sejalan dengan konteksnya; sebab tidak mungkin ada maṣlaḥah *ḥakikiyah* bertentangan dengan *naṣ qaṭ'i*. *Naṣ qaṭ'i* itu identik dengan maṣlaḥah *ḥakikiyah*. Ketika ada maṣlaḥah dinyatakan bertentangan dengan *naṣ* harus dicari dalālahnya yang sejalan dengan hukum adat yang berlaku sebagaimana

praktek imam Malik.

Ketiga, makna bermazhab diubah dari cara bermazhab tekstual yang berwatak hitam-putih yang melahirkan *ta'aşşub* ke arah *bermazhab mutlak* secara metodologis (*madhhab manhaji*) yang berwatak *ijtibādī*. Tolak ukur validitas paham keagamaan bukan dari sudut penalaran murni akal maupun teks ajaran (*naş*) melainkan kenyataan sejauhmana paham itu mampu menjamin keadilan, kemanusiaan dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat (eklektik).

Keempat, verifikasi mendasar, mana hukum yang pokok (*uşūl*) dan mana yang cabang (*furū*), diletakkan di mana *qaṭ'i* dan *ẓanninya* dan mana yang strategis dan mana yang aplikatif-teknis sehingga *maqāşid al hukem* tercapai.

Kelima, harus ada penyadaran bahwa istilah *keqaṭ'iyyan* dan ke-*ẓanniyān naş* adalah sebuah ketentuan dari para ahli *uşūl*, karena itu ketentuan *naş ini qaṭ'i* dan *naş* itu *ḍanni* adalah bukan suatu kepastian, karena para ulama *uşūl* sendiri ada perbedaan mengenai batasan *qaṭ'i* dan tidaknya *naş*.

Keenam, fikih dihadirkan sebagai etika sosial (kontrak sosial) yang mengakar pada budaya masyarakat, bukan semata-mata sebagai hukum positif negara yang kering dari rasa keadilan dan kemaslahatan.

Ketujuh, mengupayakan metodologi hukum Islam dengan mengedepankan pemikiran filosofis dan rasional bahwa masalah-masalah hukum tidak terlepas dari masalah budaya dan sosial, sehingga mampu menempatkan *maşlahah* sebagai sumber hukum pada posisi yang sah sejalan dengan kaidah-kaidah syara' dan *maqāşidnya*.

Kedelapan, pemahaman teks hukum tidak mungkin dapat dilakukan secara baik jika terpisah dari kehidupan manusia. Pemahaman teks hukum akan dapat dilakukan secara baik apabila terjadi dialog, hubungan keserasian yang harmonis antara tiga unsur yang saling terkait: *naş* agama, akal dan tradisi hidup berikut kasus-kasus yang terjadi di dalamnya (integralistik).

Kesembilan, mengupayakan implementasi nilai-nilai fikih ke dalam pembaharuan hukum Islam sejalan dengan proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih terbuka, dialogis dan kontekstual, (responsif). Di sini perlu dipertimbangkan keberadaan budaya sebagai bagian integral dari kehidupan masyarakat, sehingga memudahkan membakukan fikih menjadi adat kebiasaan.

Kesepuluh, dengan menghadirkan fikih melalui paradigma pemahaman sosial, *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum sangat penting dalam membentuk fikih menjadi etika sosial yang mengakar dalam masyarakat, lebih-lebih dalam upaya legalisasi fiqh yang dituangkan dalam undang-undang positif.

Kesebelas, persoalan dan tantangan yang dihadapi fikih sangat kompleks dan membutuhkan banyak segi untuk dapat menimbang antara *maṣlaḥah* dan *maḍaratnya*. Karena itu dalam berijtihad perlu melibatkan sejumlah pakar yang mempunyai keahlian yang berbeda-beda, tetapi saling mengait dalam menemukan kebenaran pemecahan masalah hukum yang terjadi. Untuk menjamin kualitas solusi fikih yang ditawarkan sebagai suatu kebenaran yang bersifat manusiawi, perlu dilakukan secara kolektif sehingga kebenarannya diakui dari berbagai sudut pandang keilmuan dan keahlian.

Kedubelas, pilihan yang paling ideal dan paling sesuai dalam hal ini adalah ijtihad kolektif (*jama'i*). Sementara metode *talfiq* sebagai salah satu metode penerapan hukum Islam pada hal-hal tertentu, menjadi salah satu alternatif untuk menjawab persoalan yang ada yang dituangkan dalam bentuk perundang-undangan. Misalnya konstitusi pertama Tunisia dalam preambulnya menekankan bahwa *maṣlaḥah* harus dirujuk sebagai penafsiran hukum yang bisa memberikan keadilan sebagai jaminan pelestarian ketertiban dunia, dengan prinsip adanya kebebasan, keamanan dan persamaan. Khoeruddin Pasha di Pakistan menjadikan *maṣlaḥah* sebagai pedoman tertinggi pemerintah. Hal ini sangat penting kaitannya dengan perubahan lembaga-lembaga hukum demi kepentingan umum, sebaliknya ia menentang keras adanya perubahan yang tidak sejalan dengan kemaslahatan umum. Muhammad Abduh menekankan bahwa pembaharuan-pembaharuan peradilan di Mesir dan Sudan harus dikembalikan pada *maṣlaḥah* sebagai prinsip dasar pembuatan hukum.

Konsep *maṣlaḥah* al-Tufi yang cukup kontroversial telah mempengaruhi perubahan wawasan, sikap dan kesadaran para cendekiawan dan ulama, khususnya ulama fiqh dalam menghadapi tuntutan-tuntutan zaman yang makin kompleks. Dewasa ini telah lahir cendekiawan dan ulama modernis dan kalangan tradisionalis progresif dan kreatif di dalam pengembangan hukum Islam. Telah tumbuh *rūḥ al-intiqā'i* (sikap kritis mempertanyakan) dari kalangan ulama baik yang tua maupun yang muda sehingga menjadi progresif. Lahirlah beberapa undang-undang maupun fatwa ulama yang mengutamakan *maṣlaḥah* sebagai

pertimbangan hukum pertama. Bahkan dari sisi metodologis, pembentukan undang-undang maupun fatwa ulama ada yang tidak memberlakukan *naş*, kalau tidak dikatakan membatalkan *naş*, mengutamakan pertimbangan rasional. Mengutamakan teks fiqh dan sistem pengambilan *marāji'nya* bukan sekedar memilih salah satu mazhab 4 tetapi mazhab manapun yang dipandang keputusan hukumnya lebih maşlahah akan diambilnya seperti mazhab dāhiri dan mazhab lainnya.

Mujtahid yang mencoba mengotak-atik *naş*, bahkan meninggalkan *naş* dengan cara mendahulukan maşlahah dalam usaha *istinbat* hukum ternyata mendapatkan dukungan dari ulama-ulama tertentu. Hal ini menandakan adanya kesadaran untuk menerima perubahan dan pembaharuan hukum Islam bidang mu'amalah seperti hukum keluarga, ekonomi, sosial, politik dan ketatanegaraan melalui pembaharuan metodologinya dan melalui pertimbangan rasional. Pada waktu yang sama dengan cara *tabyīn*, *taḥdīd*, *taqyīd* dan *takhḥiṣ* ketentuan-ketentuan hukum mu'amalah akan mengalami pergeseran dalam bebentuk *tajdīd al-ḥukm* dan *tabdīl al-ḥukm*.

Seperti yang dilakukan MUI dalam mengambil putusan hukum banyak mengeluarkan fatwa yang oleh banyak kalangan dinilai sangat dinamis. Fatwa MUI tanggal 1 Juni 1980 tentang seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang pria bukan Islam, dan seorang laki-laki muslim tidak diijinkan menikahi seorang wanita bukan Islam adalah di luar teks Al-Qur'an dan bertentangan dengan teks fikih klasik yang sepakat memberi ijin kepada seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan dari *ahl al-kitāb* (Mudzhar,1993: 100).

Fatwa MUI 23 Maret 1978 yang berkaitan dengan peredaran film *Adam and Eva*, dan *The Message*, bahwa majlis tidak berkeberatan terhadap impor dan pertunjukan film itu kepada masyarakat umum. Fatwa ini dikeluarkan setelah dilihat di dalam film itu tidak memuat gambar Nabi Muhammad. Dalam fatwa ini sama sekali tidak merujuk pada al-Qur'an, hadis ataupun teks fiqh dan tafsir. Dan tidak juga berisi dalil apapun yang bersifat rasional

Rekomendasi MUI tentang jual beli tanah waris yang berukuran kecil, adalah lepas dari *naş* yang ada, hanya semata-mata bersandarkan maşlahah. MUI pada tahun 1984 merekomendasikan bahwa adalah lebih baik jika tanah-tanah warisan yang ukurannya kecil tidak dibagi-bagikan di antara para ahli waris, melainkan dibiarkan utuh sebagai satu kesatuan

yang hasilnya dapat dinikmati bersama oleh para ahli waris. Jika hal ini tidak mungkin dilaksanakan, misalnya salah seorang ahli waris sangat memerlukan uang, maka disarankan agar tanah itu dijual kepada ahli waris lainnya. Apabila hal ini masih juga tidak mungkin dijalankan karena tidak ada ahli waris yang mampu membeli tanah warisan tersebut, maka dianjurkan supaya tanah itu dijual kepada pemilik tanah di sekitarnya. Kalau tidak bisa dilakukan, maka hendaknya ditawarkan ke umum dari desa yang sama yang beragama Islam (Mudzhar, 1993: 107-108).

Dalam Undang-Undang perkawinan No 1 tahun 1974 banyak pasal-pasal yang nampak secara lahiriyah berbeda dengan *naş* baik, al-Qur'an, hadis maupun teks fikih. Dan sumber pengambilan hukumnya tidak hanya terbatas pada mazhab 4 saja, bahkan banyak diambil secara *tafīq*. Misalnya Seorang suami dinilai sah menjatuhkan talak hanya di depan hakim Pengadilan Agama (ps.39). Hakimlah yang menyatakan keabsahan penjatuhan talak itu. Jadi pengucapan talak oleh seorang suami di rumah atau melalui surat baru menunjukkan keinginan menceraikannya, belum sah menurut hukum. Tentang anak, anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah (ps.42) UU Perkawinan No 1 tahun 1974) Di sini tidak bicara soal proses anak, sehingga anak yang diproses sebelum perkawinan asal nanti lahir dalam perkawinan yang sah nilainya menjadi anak sah. Dan masih banyak lagi undang-undang yang proses pengambilan hukumnya lepas dari *naş*, atau hanya berdasarkan teks fikih dan itupun tidak terikat mazhab empat, bahkan banyak yang pengambilan keputusannya berdarkan *tafīq*. Seperti undang-undang no 13 tahun 2008 tentang penyelenggaraan ibadah haji, undang-undang no 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat, undang-undang no 41 tahun 2004b tentang wakaf dan lainnya.

Penutup

Ijtihad fikih melalui metode *maşlahah* yang dikembangkan al-Tufi bukan didasarkan atas hukum legal-formal yang bersifat tekstual yang cenderung memihak sehingga bersifat agresif dan reaksioner. Tetapi konsep fikihnya cenderung menisbikan labelisasi istilah agama, yakni mengoperasionalisasikan ajaran agama yang substantif yang bersifat *rahmatan li 'al-ālamīn*, dengan menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial. Hal ini bertujuan untuk menjauhkan konsep fikih yang bersifat *imperatif* dan *teistik* saat itu,

dengan mengarahkan cara pandang fikih yang bersifat teologis- *humanistis*, dimana segala perintah Allah swt. sebagai refleksi kasih sayang-Nya atas kepentingan kemaslahatan manusia

Dari sinilah sebenarnya al-Tufi mengimplementasikan metode maṣlaḥah nya dalam bidang fiqh (hukum), sehingga persoalan kemaslahatan, khususnya bidang mu'amalah dan adat benar-benar menyentuh masyarakat kecil. Al-Tufi menghadirkan fikih sebagai etika sosial (kontrak sosial) yang mengakar pada budaya masyarakat, sehingga ia berupaya mengimplementasikan nilai-nilai fikih sejalan dengan proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih *responsif, integral*, terbuka dan kontekstual berdialog dengan kehidupan masyarakat, sehingga memudahkan membumikan fikih sejalan dengan akar budaya bangsa.

Konsep maṣlaḥah al-Tufi -seiring dengan hermeneutika sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an - menjadi akar yang kuat pada gerakan-gerakan modernisme Islam dan gerakan pembaharuan hukum Islam baik di dunia Islam maupun di Indonesia. Mereka mencurahkan perhatian ilmiahnya untuk mengkaji metode maṣlaḥah sebagai landasan atau pijakan yang mampu membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Tawaran ijtihad baik didukung dengan naṣ atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kacamata Islam adalah sah dan harus ada upaya untuk merealisasikannya. lewat jalur ini, Ijtihad fikih akan lebih responsif berbicara persoalan keadilan, persoalan pemerataan ekonomi, sosial, politik, kesehatan, pendidikan, keluarga, ketatanegaraan, keamanan dan lain sebagainya yang benar-benar menyentuh dan membela kepentingan penegakan budaya bangsa dengan memasukkan nilai-nilai fikih ke dalamnya tanpa labelisasi Islam secara terbuka.

Daftar pustaka

- Al-Amiri, Abdallah M. al-Husein. *Al-Tufi's Refutation of Traditional Moslem Juristic of Law and his view on the priority of Regard of Human Welfare as the Highest Legal Source of Principle*. Quibec: McGill University, 1993.
- Al-Tufi, Najmuddin. *Al-Intiṣārāt al-Islāmiyah fi Kashf Ṣubḥ Naṣrāniyat*, jilid 1 dan 2, Tahqīq Salim Ibn Muhammad al-Qarni. Al-Riyad: Maktabah al-Abīkan, 1999.
- Al-Tufi, Najmuddin. *Al-Ishārah al-Ilābiyyah ila al-Mabāhith al-Uṣūliyah*, jilid 1,2,dan 3 Tahqīq, Abu Asim Hasan ibn Abbas ibn Qutub. Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002.

- Al -Tufi, Najmuddin. *Al-Ta'yin fi Sharhi al-Arba'in Al-Nawawi*, Tahqīq, Ahmad Haji Muhammad Usman. Makkah: al Maktabah al-Makkiyyah, 1998.
- Al -Tufi, Najmuddin. *Risālah fi Ri'āyah al-Maṣlaḥah*, tahqīq Ahmad Abdurrahim al-Sāih. T.tp.: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Banāniyah, 1993.
- Al -Tufi, Najmuddin. *Sharab Mukhtaṣar Rauḍah*, jilid 1,2 dan 3, Tahqīq Abdullah Al-Muhsin at-Turki. Bairut: Al-Risālah, 1998.
- Al -Tufi, Najmuddin. *Sharb al-Arba'in al-Nawawi, Mulḥiq al-Maṣlaḥah fi at-Tashrī' al-Islāmī*. Kairo: Dār al Fikr al- 'Arabī, 1945.
- Al-Tufi, Najmuddin. *Al-Bulbul fi Uṣūl al-Fiqh*, cet ke-2. Riyāḍ: Maktabah Imam al-Shāfi'ī, t.th.
- Braaten, Carl. *History of Hermeneutics*. Philadelphia: Fortiess, 1966.
- Al-Buti, Said Ramḍan. *Ḍawābiḥ Al-Maṣlaḥah fī Al-Sharī'ah al-Islāmiyah*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1977.
- Dahlan, Abdul Aziz, dkk. *Suplemen Ensiklopedi Islam, jilid 2* Cet ke-3. Jakarta: Ikhtiyar Baru, Van Hoeve, 1999.
- Esack, Farid, "Qur'anic Hermeneutics: Problem and Prospects", *The Moslem World*, Vol. 83, No. 2 (1993).
- Al- azali, Abu Hamid. *Al-Mustaṣfa min 'Ilm Uṣūl*, juz 2. Kairo: t.p., 1937.
- Hasan, Husein Hamid. *Naẓariyah al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Ḍar al-Nahḍah al-'Arabī, 1971.
- Hazm, ibnu. *Al-Faṣl fi al-Aḥwa' wa al-Niḥal*, jilid 5. Kairo: Ali Subih, 1964.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform, the Political and Legal Theories of Muhammad Abdub and Rashid Rida*. Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Al-Khallaf, Abdul Wahab. *Maṣādir al-Tashrī' fī Mā lā Naṣṣa Fīhā*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Al-Maragi, Abdullah Mustafa. *Pakar-pakar Fiqih Sepanjang Sejarah*. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Mudzhar, Muhammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- MUI. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Binbaga Islam, Depag, 2003.
- Nafis, Muhammad Wahyuni dkk. *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, M.A*. Jakarta: Kerjasama IPHI- Paramadina, 1996.

- Pribadi, Airlangga dan M.Yudhi R. Haryono. *Post Islam Liberal*. Jakarta: Pasirindo Bungamas Nagari, 2002.
- Qomar, Mujamil. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ablussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Rahman, Budi Munawar (ed). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- Al-Siqati, Salim Ali. *Maḥāṭib al-Fiqh al-Islāmī al-Hanbalī*, Jilid 1. tk.: tp., 1978.
- Sjadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: IPHI kerjasama dengan Paramadina, 1995.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Undang-Undang Perkawinan*, Surabaya: Karya Anda, t.th.
- Yafi, Ali. *Fiqh Sosial*. Mizan: Bandung, 1997.
- Zahrah, Abu. *Uṣūl Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.
- Zaid, Farauq Abu. *Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis*. Jakarta: P3 M, t.th.
- Zaid, Mustafa. *al-Maṣṣalāḥ fi al-Tasbīr al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, cet.2. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1964.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumpulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Mubammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Norma agama Nasrani dalam paradigma *uṣūl fiqh* inklusif

Moh Dahlan

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Bengkulu

Alamat: Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu

E-mail: drdahlan@yaboo.co.id

The purpose of this study is to explore the historical roots of the legal norms (religion) Islam is built by the Prophet Muhammad and also explore the norms of Christianity which became an integral part of the legal sources of *uṣūl fiqh* inclusive paradigm. The theoretical framework of this study is to use blending approach the horizon (fusion of horizons) in the hermeneutics of Hans George Gadamer and *shar' man qablanā* theory. The results show that there is continuity of the norms of Christianity in the development discourse of Islamic law/jurisprudence, so that the norms of the Christian religion can be a source of *uṣūl fiqh* paradigm inclusive. The character of legal norms/Islam which has the accommodative properties -in addition to corrective attitude towards ancient religions norms - be a strong indicator continuity. In this continuity, Imam Abu Hanifa, Imam Ahmad Ibn Hanbal, Muhammad Abduh, Rashid Ridla, Nurcholish Madjid and Shihab acknowledge the continuity of Christianity norms in the development of legal discourse such a ban “alcohol”, the command “fasting” and “do good to others”. In the context of pluralism in Indonesia, *uṣūl fiqh* inklusif paradigm is necessary to build an inclusive legal discourse-dynamic.

Tujuan kajian ini adalah untuk mendalami akar sejarah norma hukum (agama) Islam yang dibangun oleh Nabi Muhammad Saw. dan juga mendalami norma agama Nasrani yang menjadi bagian integral dari sumber hukum paradigma *uṣūl fiqh* inklusif. Adapun kerangka teori kajian ini adalah menggunakan pendekatan pembauran cakrawala (*fusion of horizons*) dalam hermeneutika Hans George Gadamer dan teori *shar' man qablanā*. Hasil kajian menunjukkan bahwa ada kontinuitas norma-norma agama Nasrani dalam pembangunan wacana hukum Islam/ *fiqh*, sehingga norma-norma agama Nasrani dapat menjadi sumber dalam paradigma *uṣūl fiqh* inklusif. Karakter norma hukum/ agama Islam yang memiliki sifat akomodatif –di samping sikap korektif terhadap norma agama-agama terdahulu- menjadi indikator kuat adanya kontinuitas. Dalam hal kontinuitas ini, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad Ibn Hambal, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Nurcholish Madjid dan Alwi Shihab mengakui adanya kontinuitas norma-norma agama Nasrani dalam pembangunan wacana hukum fikih/agama Islam misalnya larangan “miras”, perintah “puasa” dan “berbuat baik kepada sesama”. Dalam konteks kemajemukan di Indo-

nesia, paradigma *uṣūl fiqh* inklusif ini diperlukan dalam membangun wacana hukum fikih yang inklusif-dinamis.

Keywords: *Continuity; Christianity norms; Uṣūl fiqh; Inclusive*

Pendahuluan

Sejumlah konflik antara agama yang terjadi di Indonesia jelas bertetangan dengan substansi norma agama. Substansi norma agama adalah untuk menjaga dan menegakkan keselamatan atau *public interest* (kepentingan umum). Dalam norma hukum agama (Islam), *public interest* menjadi salah satu dasar penetapan hukum agama (Arifin: 2009 dan Madjid dkk, 2004: 28-29), bahkan *public interest* dapat mengalahkan aturan tekstual. Imam al-Tufi mengatakan bahwa kepentingan umum merupakan dalil yang utama dan mengalahkan aturan ketentuan tekstual, sekalipun aturan tersebut bersumber dari ketentuan tekstual (nas) al-Qur'an dan Sunnah. Jika terjadi konflik kepentingan antara kepentingan umum di satu pihak, dan ketentuan tekstual di pihak lain, maka menurut al-Tufi kepentingan umum harus didahulukan. Alasannya, kepentingan umum itulah yang menjadi maksud dan tujuan Maha Hakim (Allah), sedangkan ketentuan tekstual yang diwahyukan dan sumber-sumber nas lainnya hanyalah sarana untuk mencapai tujuan, sehingga logika hukumnya, tujuan harus mendahului perantaraan atau sarana, misalnya berbuat baik kepada sesama merupakan prinsip norma hukum/agama Islam universal yang dapat diamalkan dimana pun dan bersumber dari norma atau budaya apa pun (Rachman (ed.), 1995: 393)

Pemberlakuan prinsip-prinsip umum tersebut dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. melalui proses hijrah. Kebijakan hijrah Nabi tidak hanya menandakan adanya perubahan tempat dalam penerapan ajaran fikih/hukum Islam, tetapi juga adanya pergeseran penting dalam muatan misi wahyunya. Selama masa Makkah, nas-nas al-Qur'an sebagian besar mengulas dan memberlakukan nilai-nilai normatif hukum universal, tetapi sejak di Madinah mulai berhadapan dengan kasus-kasus spesifik, sehingga jawabannya juga spesifik (An-Na'im, 1990: 52 dan Dahlan, 2009). Peristiwa hijrahnya Nabi Saw. menjadi era baru dalam membangun tata kehidupan keagamaan, yakni adanya inovasi tata kehidupan keagamaan dan sosial-politik yang mengagumkan bagi warga masyarakat Arab. Dalam tata kehidupan keagamaan, tidak ada warga masyarakat Arab yang dipaksa untuk konversi agama ke dalam

agama Islam, tetapi sebaliknya, seluruh kaum Muslim, pemuja berhala, kaum Yahudi dan kaum Nasrani berada dalam tali persaudaraan agama yang disebut *ummah*, yang berfungsi saling melindungi dan tidak boleh saling menyerang (Amstrong, 2002: 18). Dalam tata kehidupan sosial-ekonomi-politik, hak-haknya sama sebagai warga negara (Misrawi, 2010: 279).

Al-Qur'an sebagai sumber utama hukum fikih menyatakan bahwa misi agama Islam bertujuan mendukung kebenaran kitab-kitab suci yang telah ada dan pelindung kebenaran serta pembeda atau pengoreksi atas semuanya. Jadi, ada garis kontinuitas antara agama Nabi Muhammad Saw. dengan agama-agama sebelumnya, termasuk agama Nasrani. Garis kontinuitas ajaran agama Nabi Muhammad Saw. dengan ajaran agama-agama sebelumnya adalah dari ajaran Nabi Ibrahim, sehingga Nabi Muhammad Saw. diperintahkan mengikuti agama yang hanif (Madjid dkk, 2004: 31). Dalam proses pemeliharaan tradisi lama yang baik (baca: kontinuitas) ini, Amir Syarifuddin menandaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. mungkin dan boleh berijtihad sebagaimana berlaku pada manusia lainnya sesuai perintah wahyu al-Qur'an (al-Hasyr (59): 2), yang pada prinsipnya, nas tersebut memerintahkan untuk menggunakan akal pikiran dalam memahami segala keadaan, termasuk norma-norma agama terdahulu atau yang ada, sebagai perbandingan (Syarifuddin, 2009: 8-9 dan Sirry, 1995: 40). Karena itu, norma-norma hukum/agama Nabi Muhammad Saw. juga merupakan keberlanjutan dari norma-norma agama Nasrani yang sama-sama berakar pada Nabi Ibrahim yang bertujuan memelihara kehanifan atau kemaslahatan hidup manusia. Zuhairi Misrawi (2010: 71-73), dalam karyanya yang berjudul *al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil Alamin*, menyebutkan bahwa nas al-Qur'an (12:2) menjadi bukti bahwa pilihan Tuhan atas bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an menunjukkan adanya dialektika antara wahyu dan budaya. Demikian juga tafsir Nabi Muhammad Saw. terhadap nas-nas al-Qur'an juga merupakan bagian dari dialektika budaya dan norma agama, sehingga ada proses ijtihad yang dilakukan mulai masa Nabi hingga masa kini yang harus dilakukan oleh kaum Muslim dalam menerjemahkan norma-norma hukum Ilahi (Misrawi, 2010: 71-73).

Berangkat dari uraian tersebut, kajian ini merumuskan pokok masalah, bagaimana akar sejarah norma hukum (agama) Islam yang dibangun oleh Nabi Muhammad Saw.? Bagaimana norma-norma agama Nasrani dapat menjadi bagian integral dari sumber hukum

dalam paradigma usul fikih inklusif? Dari rumusan masalah tersebut ditetapkan tujuan kajian ini adalah untuk mendalami akar sejarah norma hukum (agama) Islam yang dibangun oleh Nabi Muhammad Saw.. dan juga mendalami norma-norma agama Nasrani yang menjadi bagian integral dari sumber hukum dalam paradigma usul fikih inklusif.

Kerangka teori

Pendekatan kajian ini adalah menggunakan teori pembauran cakrawala (*fusion of horizons*) dalam hermeneutika Hans G Gadamer (Kaelan, 1998: 207-209) untuk membaca pembangunan wacana hukum fikih/agama Islam yang mengalami pembauran cakrawala dalam bentuk kontinuitas dari norma-norma agama Nasrani. Oleh sebab itu, “pembauran cakrawala” ini memiliki dua sisi sekaligus, yaitu kontinuitas dan perubahan sekaligus. Namun demikian, penelitian ini menitikberatkan pada kontinuitasnya, sehingga kerangka teori kajiannya menggunakan teori *shar’ man qablanā* (Syarifuddin, Jilid I, 2009).

Kerangka teori kajian ini dapat digambarkan maknanya secara operasional sebagai berikut: *Pertama*, paradigma adalah alur berpikir yang digunakan untuk menghasilkan ilmu pengetahuan (Khun, 1970). *Kedua*, kata *fiqh* bermakna “paham yang mendalam”. Jika makna “paham” digunakan untuk hal-hal yang bersifat lahiriyah, maka fikih bermakna paham yang menyampaikan hal-hal lahir kepada hal-hal batin (Syarifuddin, 2009: 2 dan Dahlan, 2009). *Ketiga*, definisi “uṣūl fiqh” adalah metode yang harus ditempu oleh ulama uṣūl fiqh dalam menetapkan atau merumuskan norma-norma hukum fikih/agama Islam berdasarkan dalil-dalil syara’, sedangkan norma hukum fikih/agama Islam adalah hasil rumusan hukum syara’ berdasarkan metode tersebut (Abu Zahrah, 1997: 4-5). *Keempat*, definisi “inklusif” dimaknai oleh kaum Ekumenis dengan penjelasan bahwa misi Gereja bukan mengkristenkan individu, tetapi memanusiakan manusia. Kelompok ini menandakan bahwa ajaran Yesus tidak terbatas dalam tubuh gereja dan tradisinya, tetapi juga dapat dijumpai dalam tuntunan agama lain. Raimund Panikkar juga menandakan bahwa *universal reality of Jesus* yang berarti, Yesus bukan hanya milik Nasrani semata, tetapi menjadi milik seluruh manusia untuk penyelamatan seluruh manusia (*Cosmic Christ*). Dengan demikian, kata inklusif di sini adalah sikap keterbukaan tidak hanya terhadap tradisi normatif agamanya sendiri tetapi juga tradisi normatif agama lain yang diakui memiliki spirit dan tujuan yang sama (Shihab, 2005: 55).

Dalam hal kata inklusif tersebut, *teori shar' man qablana*> digunakan untuk membaca kontinuitas norma-norma agama Nasrani dalam norma-norma hukum fikih /agama Islam, sehingga teori itu dapat digunakan untuk memberikan kriteria dalam upaya penyerapan norma-norma agama Nasrani dalam pembangunan wacana hukum fikih/agama Islam selama kriteria itu dipenuhi, yaitu (a) norma agama terdahulu (baca: Nasrani) hanya diakui jika sesuai dengan norma hukum/agama Islam; (b) norma agama terdahulu tidak dinasakh oleh norma hukum/agama Islam; (c) norma agama terdahulu diakui status hukumnya berdasarkan norma hukum/agama Islam (Zahrah, 1997: 466). Oleh sebab itu, norma-norma agama Nasrani di sini dapat menjadi bagian integral dari sumber hukum Islam/fiqh dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif.

Akar historis paradigma kajian uṣūl fiqh inklusif

Sebagian ulama berpendapat bahwa Nabi Muhammad Saw. telah mengikuti syariat yang dibawa oleh Nabi dan Rasul sebelumnya. Alasannya, sebelum menerima wahyu, ia sudah pernah melakukan *thawaf* di Baitullah. Amir Syarifuddin menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. sudah pernah mengikuti syariat beberapa nabi sebelumnya di antaranya: *Pertama*, Nabi Muhammad Saw. telah mengikuti syariat nabi Nuh as dengan alasan bahwa Nuh adalah Nabi yang paling awal menerima syariat (Q.S. Asy-Syura' [42]:13). *Kedua*, Nabi Muhammad Saw. telah mengikuti syariat Nabi Ibrahim dengan alasan bahwa ia adalah Nabi yang mengasaskan agama Islam (Q.S. Ali Imran [3]:67 dan 95). *Ketiga*, Nabi Muhammad Saw. telah mengikuti syariat nabi Musa as dengan alasan, ia adalah nabi pertama yang membawa kitab suci. *Keempat*, Nabi Muhammad Saw. telah mengikuti syariat nabi Isa as dengan alasan ia adalah nabi yang paling dekat masa turunnya dengan syariat nabi Muhammad Saw. (Syarifuddin, 2009: 412-414.). Mun'im Sirry dalam penelitian disertasinya yang berjudul *Reformist Muslim Approaches to the Polemics of the Qur'an against Other Religions*, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh R Cecep Lukman Yasin dengan judul *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama lain*, menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. bersikap bersahabat dengan dengan kaum Yahudi dan Nasrani. Bahkan Rasyid Ridla menandakan bahwa keselamatan umat Islam, Yahudi, Nasrani dan Sabiin tidak tergantung pada afiliasi keagamaan seseorang, tetapi pada keimanan sejati yang menjadi

kendali diri dan perbuatannya (Sirry, 2013: 16-18 dan 97).

Secara historis-normatif Qur’ani, Nabi Muhammad Saw. tidak datang untuk membatalkan norma-norma (hukum) agama-agama yang lebih lama, untuk membandingkan para nabi atau untuk memulai keyakinan baru, tetapi visi dan misi agama Nabi Muhammad Saw. sama dengan nabi Ibrahim, Musa, Daud, Sulaiman dan Isa. Nabi Muhammad Saw. juga mengetahui norma-norma agama Budha atau Hindu yang menunjukkan kebijaksanaan di kalangan pemeluknya. Karen Amstrong dalam karyanya yang berjudul *Islam: Sejarah Singkat* menyebutkan bahwa seluruh agama yang memiliki tuntutan yang benar dan mengajarkan keadilan pada dasarnya berasal dari sumber yang sama. Karena itu, Muhammad Saw. tidak pernah minta kaum Yahudi dan Nasrani untuk memeluk agama Islam, bahkan Muhammad Saw. terus menjalin hubungan kontinuitas dengan masa lalu dengan masa kekiniannya, sehingga tradisi spiritual misalnya tetap dipelihara, yaitu ritual adat di Ka’bah, tempat suci berbentuk kubus di jantung kota Makkah, yang menjadi pusat terpenting dalam pelaksanaan ibadah bagi umat Islam di seluruh dunia (Amstrong, 2002: 13-14)

Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad serta sebagian pengikut Imam Syafi’i juga menyebutkan bahwa Nabi Muhammad Saw. masih mengikuti syariat sebelumnya yang sah melalui wahyu, seperti ritual ibadah haji dan umrah. Argumentasi yang digunakan mereka adalah beberapa ayat al-Qur’an berikut (Syarifuddin, Jilid I, 2009: 415).

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا

Artinya: Kemudian Kami telah mewahyukan (ayat-ayat, pen.) kepadamu: “Hendaknya mengikuti agama Ibrahim, yang hanif” (Q.S. An-Nahl [16]:123).

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ

Artinya: Sesungguhnya Kami sudah menurunkan Kitab Taurat yang di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya, yang dengan Kitab itu diputuskan perkara kaum Yahudi oleh nabi-nabi yang tunduk kepada Allah, oleh kaum alim mereka dan pastur-pastur mereka, dikarenakan mereka diperintah untuk memelihara kitab-kitab Allah dan menjadi

saksi baginya (QS. al-M'idadah [5]: 44) (Terjemahan Al-Qur'an merujuk kepada Terjemahan Al-Qur'an Departemen Agama RI dan Terjemahan al-Qur'an Digital)

Dalam ayat tersebut, kitab suci Taurat berisi petunjuk yang digunakan para nabi untuk menetapkan hukum dan nabi Muhammad Saw. sebagai salah satu dari nabi yang dimaksud. Disamping itu, ada hukum seperti *Qishash* (QS. al-Mā'idah [5]:45) yang ditetapkan oleh nabi Muhammad Saw. berdasarkan ketentuan kitab suci Taurat. Tradisi mengikuti syariat nabi dan rasul terdahulu ini dalam kajian uṣūl fiqh dikenal dengan *sbar' man qablana* (syariat sebelum kita), yaitu hukum-hukum yang telah disyariatkan bagi umat sebelumnya yang dibawa oleh para nabi dan rasul dan menjadi kewajiban untuk diikuti oleh umatnya. Syariat yang sudah berlaku sebelum masa Muhammad Saw. adalah misalnya ibadah puasa (Q.S. al-Baqarah [2]:183) dan syariat berkorban dari syariat nabi Ibrahim. Norma-norma fiqh tersebut sesuai dengan kaidah: *sbar' man qablana sbar' lana* (syariat untuk umat sebelum kita, berlaku untuk syariat kita) (Syarifuddin, Jilid I, 2009: 415-420).

Muhammad Abu Zahrah menyatakan bahwa kalau syariat samawi pada dasarnya adalah satu sumber, maka secara keseluruhan harus diterimaberlakukanya dengan norma hukum/agama Islam. Dengan demikian, hukum-hukum syariat samawi tetap berlaku sebagaimana semula (Abu Zahrah, 1997: 467). Abdul Wahab Khallaf juga mengutarakan bahwa jika al-Qur'an dan Sunnah memuat hukum-hukum dari hukum syariat/Islam yang disyariatkan kepada umat terdahulu melalui rasul-rasul mereka dan kemudian hal itu juga diwajibkan kepada kaum Muslm sebagaimana kewajiban umat terdahulu, maka hal itu juga menjadi syariat bagi kaum Muslim dan sekaligus menjadi undang-undang yang wajib dilaksanakan oleh kaum Muslim (*sbar' lana wa qanun wājib ittiba'uhu*) (Khallaf, t.th.: 93).

Norma-norma hukum fikih/agama Islam

Sebagai salah seorang sahabat yang ahli fikih, pandangan fikih Umar bin Khattab mampu melindungi dan menjaga hak-haknya seluruh agama-agama. Hal ini dapat dipelajari dari kebijakan hukum yang ditetapkan Umar mengenai harta rampasan perang yang tidak lagi dibagikan kepada prajurit muslim yang ikut berperang sebagaimana kebijakan sebelumnya. Dengan kebijakan ini, penduduk asli di tempat tinggalnya yang beragama non-Islam kemudian bisa menggarap harta kekayaan produktif dengan kewajiban membayar jizyah kepada

negara(QS. al-Anfāl [8]:41). Bahkan sejak masa Abu Bakar, warga Muslim, Yahudi, Kristen dan Zoroaster mendapat status kedudukan dan perlindungan sebagai ahli kitab dalam ikatan *ummah*. Walaupun sempat ada gejolak pemberontakan (*riddah*), tetapi Abu Bakar mampu mengatasi dan memberikan perlindungan terhadap mereka yang beragama selain agama Islam (Amstrong, 2002: 35-43).

Dalam kerangka kebebasan beragama tersebut, Said Aqil Siradj menunjukkan bahwa Al-Sarakhsi –salah satu ulama salaf- dalam kitabnya *al-Mabsuf* menyatakan bahwa *ahl al-dhimma* (agama Nasrani dan agama lainnya) tidak dilarang menjalankan ajaran agamanya dan juga tidak diarang membangun gereja yang diperlukan di desanya. Agama Nasrani dan agama lainnya memiliki hak yang sama untuk hidup dan berkembang sebagaimana agama Islam di dunia Islam (Siradj, 2012). Indonesia sebagai bangsa religius juga mengakui eksistensi agama secara legal formal sebanyak enam, yaitu agama Islam, Kristen, Katholik, Hindu, Budha dan Konghucu sebagaimana dinyatakan dalam Pancasila dan UUD 1945 (*UUD 1945 dan Amandemennya*, t.th.: 10 dan 42). Rumusan pokok pikiran tersebut juga kemudian diatur dalam regulasi peraturan perundang-undangan, yaitu Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional yang memiliki muatan salah satunya adalah untuk meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Perlakuan fiqh yang inklusif terhadap eksistensi agama lain selain agama Islam, juga ditegaskan dalam al-Qur’an yang artinya; “*bagimu, agamamu, dan bagiku, agamaku*”. (QS. al-Kafirun, [109]: 6). Nas al-Qur’an tersebut menjelaskan bahwa untuk menentukan eksistensi agama yang benar hanya milik Allah swt (*la hukma illa li Allah*), tidak seorang pun dapat sepenuhnya memahami kehendak dan kekuasaan Allah swt. Karena itu Nabi Saw. bersabda; “Kalian tidak tahu apa sebenarnya hukum Allah”. Menurut Abdurrahman Wahid, walaupun ketentuan hukum fikih dibangun dan digali dari sumber al-Qur’an dan Sunnah, tetapi fiqh tetap merupakan hasil usaha manusia yang terikat dengan kepentingan kemaslahatan manusia yang berada dalam pusran ruang dan waktu (Wahid, , 2011: 141)

Selanjutnya, seorang Muslim dapat memperdalam norma-norma hukum yang dibawa Nabi Isa AS saat berdialog dengan umat Nasrani/Kristen. Dari tradisi Nasrani yang kaya dengan keistimewaan, superioritas dan keunikan Nabi Isa AS, seorang Muslim dapat memantapkan ajarannya. Demikianlah ulama Muslim dapat menempatkan Isa as sebagai model

titik pendakian spiritual ke tingkatan *shubūd* dan *fanā'*. Demikian juga umat Nasrani dapat memperoleh inspirasi dari al-Qur'an untuk memantapkan keimanannya akan kebenaran ajaran Nabi Isa AS, kebesaran dan keunikannya yang terekam dalam al-Qur'an. Al-Qur'an merupakan sumber inspirasi dalam memahami arti tauhid dalam menyingkap misteri trinitas dan sekaligus menerima Muhammad sebagai utusan Tuhan setelah Nabi Isa AS (Shihab, 2005: 58-59).

Dalam pemikiran Nurcholish Madjid, agama Nasrani (Kristen-Katolik) merupakan agama pendahulu dari ajaran agama (fikih) Islam, sehingga ajaran fikih Islam merupakan kelanjutan dari ajaran fikih agama non-Islam. Inti ajaran fikih Islam adalah kontinuitas dari inti semua ajaran fikih agama terdahulu, sebelum turunnya agama Islam. Oleh sebab itu, seluruh umat pemeluk agama Allah adalah umat yang tunggal dan memiliki nilai-nilai kebenaran universal (Madjid dkk, 2004: 45). Sebagaimana ayat al-Qur'an (QS.Asy-Syuara [42]: 13) yang menandakan bahwa Tuhan telah mengundang aturan syari'at agama bagi kaum Muslim sebagaimana Kitab Suci yang telah diwasiatkan kepada Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa AS, yaitu perintah untuk menegakkan ajaran agama dan larangan berpecah belah dalam menjalankan ajaran agama.

Nabi Muhammad Saw. adalah salah seorang dari deretan para nabi dan rasul yang tampil dalam pentas sejarah umat manusia. Untuk itu, para pengikut Nabi Muhammad Saw. diwajibkan percaya kepada para nabi dan rasul terdahulu serta kitab-kitab suci mereka. Rukun Iman dalam agama Islam mencakup kewajiban beriman kepada para nabi dan rasul terdahulu dan kitab-kitab suci mereka, sehingga penyerapan norma-norma agama Islam tidak hanya kepada aspek sosial-historis masa Nabi Muhammad Saw. tetapi juga norma-norma agama terdahulu selama sesuai dengan norma hukum agama Islam. Jika pesan ayat-ayat Injil relevan dan sesuai dengan norma hukum agama Islam, maka kaum Muslim berkewajiban mengikuti dan menerapkannya sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah (Madjid dkk, 2004: 46).

قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ
وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ
مُسْلِمُونَ . وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ .

Artinya: Katakanlah: “Kami beriman kepada Allah dan kepada hal-hal yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya’qub dan anak-anaknya, dan hal-hal yang diberikan kepada Musa, ‘Isa dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak memperlakukan bedaseorangpun di antara mereka dan hanya kepada-Nyalah kami menundukkan diri.” Siapa saja yang mencari selain agama Islam, maka tidak akan diterima daripadanya, dan ia akan menjadi bagian dari orang-orang yang rugi di akhirat (QS. Ali Imran [3]: 84-85).

Dalam pemikiran Nurcholish Madjid, agama Nasrani (Kristen-Katolik) merupakan agama pendahulu dari ajaran agama (fikih) Islam, sehingga ajaran fikih Islam merupakan kelanjutan dari norma-norma agama terdahulu. Inti ajaran fikih Islam adalah kontinuitas dari inti semua norma agama terdahulu. Oleh sebab itu, umat pemeluk agama Allah adalah umat yang tunggal dan memiliki nilai-nilai kebenaran universal (Madjid dkk, 2004: 45). Alwi Shihab juga menegaskan bahwa al-Qur’an sebagai sumber hukum fikih mengakui eksistensi umat Nasrani yang berbuat baik, berhak memperoleh pahala dari Allah swt. Al-Qur’an mengakui eksistensi norma agama-agama terdahulu dan agama non-Islam sebagaimana dijelaskan dalam firman Allah.

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa pun diantara mereka yang beriman dengan sebenarnya kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka menerima pahala dari Tuhannya, tidak ada kekhawatiran bagi mereka, dan mereka tidak bersedih hati. (Q.S. al-Baqarah [2]: 62).

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa pun diantara mereka yang beriman dengan sebenarnya kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, maka tidak ada kekhawatiran bagi mereka dan mereka tidak bersedih hati (Q.S. al-Ma’idah [5]: 69).

Alwi Shihab menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. selalu menyuruh untuk saling menghormati dan menerima, terutama dengan Ahli Kitab. Agama Islam merupakan satu keluarga dalam kitab suci dengan agama Yahudi dan Nasrani, sehingga masing-masing agama memiliki kebenaran yang bisa berdialektika. Eksistensi kebenaran masing-masing norma agama diakui oleh Nabi Muhammad Saw. dengan memerintahkan para sahabat untuk melakukan shalat untuk saudaranya yang meninggal di negara lain, yaitu Raja Najasi yang beragama Nasrani (Shihab, 2005: 108-109).

Muhammad Abdul dan Rasyid Ridla (*al-Manār*), al-Thabathabai (*al-Mīzān*) dan Muhammad Jawad Mughniyah (*al-Mubīn*) menandakan bahwa ayat al-Qur'an (2:62 dan 5:69) mengakui kebenaran fiqh (paham) agama Yahudi, Nasrani dan Shabiin karena mereka memiliki asas ideologi hukum yang sama pondasinya, yaitu bersumber hanya pada Tuhan Yang Masa Esa dan pelaksanaan hukum-hukumnya dalam kehidupan sehari-hari demi terwujudkan kebajikan atau kemaslahatan (Shihab, 2005: 57).

Sejalan dengan pandangan para ulama tersebut, Nurcholish Madjid menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. mengajak kaum Ahli Kitab menuju kepada kalimat kesamaan (*kalimah sawā*), yaitu menuju satu sumber kitab suci dari Allah swt. Ajakan menuju satu sumber kitab suci itu berasal dari al-Qur'an yang menandakan bahwa Ahli Kitab hendaknya menuju kepada kalimat kesamaan (Madjid dkk, 2004: 46-47).

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Artinya: Katakanlah: “wahai Ahli Kitab, hendaklah menuju kepada satu kalimat yang sama antara kami dan kamu, bahwa kita tidak akan menyembah kecuali hanya kepada Allah dan kita tidak akan menyekutukan-Nya dengan sesuatupun dan sebagian kita tidak menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah”. Jika mereka berpaling, maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerah diri” (QS. Ali Imran [3]: 64).

Meskipun para pemeluk kitab al-Qur'an, Taurat dan Injil menyadari ada beberapa perbedaan, tetapi al-Qur'an dan kajian keagamaan modern mendukung pencarian titik persamaan, sebab kitab-kitab suci pada prinsipnya tidak boleh dikonfrontasikan, tetapi justru perlu dicari titik-titik persamaan atau kontinuitasnya. Al-Qur'an tidak menghendaki konfrontasi itu, karena kitab suci kaum Muslim melihat dirinya sebagai kelanjutan yang konsisten dari Kitab Injil dan Taurat, bahkan kitab-kitab atau lembaran-lembaran (*suḥuf*) para Nabi sebelumnya. Mengenai kitab Injil, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa ada kontinuitas dalam keberlakuan sebagian besar isi kitab suci tersebut bagi kaum Muslim (Madjid dkk, 2004: 55).

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا
بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Artinya: Dan kamu janganlah berdebat dengan Ahli Kitab, kecuali dengan metode yang paling baik, kecuali bagi orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: “Kami telah beriman kepada apa-apa yang diturunkan bagi kami dan yang diturunkan bagimu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri”(QS. al-Ankabut [29]: 46).

Dalam ayat tersebut, kaum Muslim diperintahkan untuk menyatakan kepada Ahli Kitab bahwa mereka beriman kepada ajaran yang diturunkan kepada mereka sendiri, dan yang diturunkan kepada Ahli Kitab, dan bahwa Tuhan mereka dan Tuhan Ahli Kitab adalah sama, yaitu Tuhan Yang Maha Esa dan semuanya adalah orang-orang yang pasrah (*muslimun*) kepada Tuhan Yang Maha Esa (Madjid dkk, 2004: 55). Al-Qur'an juga tidak mengklaim bahwa hukum suci Islam (syariat/fikih) menjadi penghapus terhadap hukum suci yang diturunkan kepada Musa dan Isa AS, karena Muhammad menganggap pesannya sesuai dengan, dan penyempurna terhadap pesan Taurat dan Injil. Lebih lanjut Alwi Shihab menyatakan.

Al-Qur'an bahkan meyakinkan kembali Muhammad tentang hal itu dalam menghadapi kaum penentang Islam Makkah: *apabila kamu dalam keraguan berkenaan dengan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu, maka bertanyalah kepada mereka yang telah membaca kitab-kitab suci sebelum kamu* (Q.S. Yunus [10]:94). Al-Qur'an juga mengajarkan kepada para

penganutnya untuk bercermin kepada orang-orang yang menerima kitab suci sebelumnya demi pengetahuan dan keyakinan: *bertanyalah kepada orang-orang yang memberi peringatan (ahl-dzikir) apabila kamu tidak mengetabui* (Q.S.An-Nahl [16]:43). Dengan begitu, hanya karena Al-Qur'an memandang agama Kristen sebagai ekspresi keimanan yang benar dan orang Kristen sebagai pemegang iman yang sah, maka agama Kristen dapat *survive* di dunia Muslim (Shihab, 2005: 101).

Untuk mengungkap hubungan ideal antara Muslim dan Nasrani telah ditunjukkan oleh al-Qur'an yang tidak hanya memerintahkan untuk saling mengakui, tetapi juga saling menghormati. Muslim dan Nasrani saling berbagi dalam kesatuan Iman dan tujuan. Rasyid Ridla menyatakan bahwa Islam dan Nasrani sebagai agama wahyu tidak saling bertentangan, tetapi justru ada kontinuitas (Shihab, 2005: 102).

Norma-norma hukum/agama Nasrani

Agama Nasrani (Kristen) adalah agama yang paling luas tersebar di muka bumi dan yang paling banyak penganutnya. Satu dari setiap tiga penduduk dunia dewasa ini adalah penganut agama Nasrani. Penganut agama Nasrani berjumlah sekitar 800 juta orang. Agama Nasrani sudah berusia lebih dari 2000 tahun, ia tumbuh dan berkembang secara mengagumkan. Sejak dari sejarah kegemilangan pada upacara Misa Agung dalam Gejera Santo Petrus di Kota Roma hingga pada kesederhanaan pertemuan kaum Quaker yang penuh dengan keheningan (Smith, 2008: 355).

Pendiri agama Nasrani adalah seorang Yahudi yang bernama Yesus, yang lahir di Betlehem, Palestina, sekitar tahun 8 hingga 4 SM. Kebiasaan tradisinya menyebutkan, Yesus lahir di bulan Desember tahun pertama era Kristen, yaitu tahun 1 Masehi, tetapi tahap perkembangannya, ada beberapa koreksi dalam catatan yang menyangkut Yesus, yakni Injil, empat di antaranya terdapat dalam Perjanjian Baru di Matius, Markus, Lukas dan Yahyabahwa ia lahir selama periode Raja Herodes (L. Berkhof, *Sejarah Perkembangan Ajaran Trinitas*, terj. Thoriq A. Hindun, <http://media.isnet.org/kristen/Sejarah/Asal-usul.html> diakses 8 April 2012). Ia tumbuh dan dewasa di kota Nazareth atau di sekitarnya. Pada awal usia 30 tahun, ia mulai mengajar serta menyembuhkan orang sakit, terutama di Galilea. Seluruh perbuatan Yesus (Nabi Isa As) selama hidupnya diringkas dalam pedoman singkat, yaitu dalam lima kata yang padat “Beliau berkeliling sambil berbuat baik” (Smith, 2008: 357-359).

Selama ini ada sejumlah pihak yang meragukan keaslian ajaran-ajaran Yesus. Dalam hal ini, sarjana Yahudi, Klausner, menyebutkan bahwa jika ada orang yang meneliti secara parsial ajaran Yesus, maka akan ditemukan padanan setiap ajaran tersebut dalam kitab Perjanjian Lama, tetapi dalam tafsirannya, kitab Talmud. Namun, jika ditelaah secara menyeluruh, ajaran-ajaran Yesus mengandung semangat pengabdian yang luhur untuk umat manusia melalui cinta kasih (Smith, 2008: 359-360)

Ajaran Yesus tidak hanya terbatas pada tubuh gereja dan tradisinya, tetapi dapat dijumpai dalam ajaran agama lain. Yesus bukan hanya milik umat Nasrani saja, tetapi juga milik seluruh umat manusia (Shihab, 2005: 55). Ajaran Yesus menandakan bahwa umat manusia diajarkan untuk mencintai musuhnya dan berdoa untuk memohon kebaikan bagi mereka yang mengutuk. Isi nasehat-nasehat Yesus yang luar biasa mengenai bagaimana perilaku terhadap sesama manusia, yaitu ajaran-ajaran Yesus yang disusun berdasarkan paham tentang Tuhan yang mencintai manusia secara mutlak tanpa memperhitungkan nilai manusia itu ataupun kekurangannya. “Mengapa kita harus memberikan baju luru kita kepada orang lain selain baju dalam kita, jika mereka memerlukan? Karena Tuhan telah memberikan apa yang kita perlukan” (Smith, 2008: 361-363). Dalam hal ini dijelaskan dalam kitab Injil yang berbunyi:

Apakah mukamu tidak akan berseri, jika engkau berbuat baik? Tetapi jika engkau tidak berbuat baik, dosa sudah mengintip di depan pintu; ia sangat menggoda engkau, tetapi engkau harus berkuasa atasnya.” (Kejadian, 4:7). Belajarlah berbuat baik; usahakanlah keadilan, kendalikanlah orang kejam; belah hak anak-anak yatim, perjuangkanlah perkara janda-janda! (Yesaya, 1:17) (<http://www.jesoes.com/index.php?>, diakses tanggal 8 April 2012)

Agama Nasrani juga mengajarkan puasa sebagai standar untuk menunjukkan kedekatan, kecintaan, permohonan rahmat dan ampunan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Tradisi Nasrani memberlakukan ibadah puasa untuk mengikuti jejak Yesus (Isa as) yang berpuasa selama 48 hari di Sahara sebagai aksi pendekatan diri kepada Tuhan. Untuk membedakan dengan tradisi Yahudi, Rabu-Jum’at ditetapkan bagi pemeluk Nasrani awal. Dalam Perjanjian Baru, Yesus menggarisbawahi perlunya berpuasa dengan setulus hati yang dibarengi sikap mengingat Tuhan dan berlaku baik. Pada abad keempat, ketika pemeluk agama Nasrani mengalami penganiayaan, anjuran puasa Lent selama 40 hari diberlakukan ((Shihab, 2005: 152-53). Dalam hal ini, kitab Injil menerangkan.

Dan apabila kamu berpuasa, janganlah muram mukamu seperti orang munafik. Mereka mengubah air mukanya, supaya orang melihat bahwa mereka sedang berpuasa. Aku berkata kepadamu: Sesungguhnya mereka sudah mendapat upahnya (Matius 6:16) (<http://www.jesoes.com/index.php?> diakses tanggal 8 April 2012).

Agama Nasrani juga melarang meminum minuman keras (Lukas [21]: 34). St Paul menjelaskan bahwa tubuh manusia sebagai tempat suci, sehingga tubuh manusia harus dijaga dan dipelihara dari noda, termasuk minuman keras. Agama Nasrani ini tidak membolehkan minum-minuman keras karena hal itu dapat merusak kesehatan jiwa dan raga, juga ditemukan kutukan atas para pemabuk (Cor.5:11, 6:10).

Janganlah engkau minum anggur atau minuman keras, engkau serta anak-anakmu, bila kamu masuk ke dalam Kemah Pertemuan, supaya jangan kamu mati. Itulah suatu ketetapan untuk selamanya bagi kamu turun-temurun. (Imamat:10:9). Celakalah mereka yang bangun pagi-pagi dan terus mencari minuman keras, dan duduk-duduk sampai malam hari, sedang badannya dihangatkan anggur! (Yesaya, 5:11). Celakalah mereka yang menjadi jago minum dan juara dalam mencampur minuman keras; (Yesaya, 5:22) (<http://www.jesoes.com/index.php?> diakses tanggal 8 April 2012).

Berdasarkan teks-teks tersebut, sebagian umat Nasrani menafsirkan kecaman itu sebagai larangan total untuk mengkonsumsi minuman keras (miras). Namun ada yang memahaminya secara moderat, kecaman itu hanya ditujukan bagi orang yang berlebihan minum miras (Shihab,2005: 186-187).

Gereja Metodis menunjukkan contoh ideal yang melakukan “*Commitment Sunday*” setiap tahun yang direstui oleh Dewan Wali Gereja Amerika. Pada hari yang ditetapkan seluruh sekolah dan gereja Metodis meminta anak didik dan anggotanya, tua dan muda, untuk menandatangani janji suci untuk melakukan pantangan total terhadap semua bentuk miras. Semangat yang sama juga dilakukan oleh Gereja Presbiterian. Pada akhir abad ke-19, Majelis Umum Gereja menganjurkan pemerintah untuk melenyapkan miras dari bumi Amerika. Pada tahun 1910, gereja ini bersama gereja-gereja lain melancarkan kampanye larangan total terhadap miras (Shihab,2005: 186-187).

Norma agama Nasrani

Pada awal usia 30 tahun, Yesus melakukan kegiatan mengajar sambil menyembuhkan orang sakit, terutama di Galilea. seluruh perbuatan Yesus (Isa as) selama hidupnya dirigkas dalam

pedoman singkat, yaitu dalam lima kata yang padat “Beliau berkeliling sambil berbuat baik” (Smith, 2008: 357=359). Kalimat ini memiliki muatan hukum keagamaan yang sangat mendalam dan dapat diamalkan oleh semua pemeluk agama, termasuk kaum Muslim. Dalam hal ini, Alwi Shihab juga menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw. selalu menyuruh untuk saling menghormati dan menerima, terutama dengan Ahli Kitab sebagai satu keluarga kitab suci dengan agama Yahudi dan Nasrani (Shihab, 2005: 108-109). Dalam pandangan Nurcholish Madjid, ada kontinuitas norma keagamaan Nasrani dalam norma hukum fikih Nabi Muhammad Saw. yang dapat dibuktikan dari aspek kesamaannya (*kalimah samā*) (Madjid dkk, 2004: 46-47).

Dalam ajaran norma agama Nasrani, Yesus mengajarkan bahwa umat manusia diajarkan untuk mencintai musuhnya dan berdoa memohon kebaikan bagi mereka yang mengutuk (Smith, 2008: 361-363). Ajaran norma agama Nasrani ini dapat dilihat aspek kontinuitasnya dalam ajaran nabi Muhammad Saw. yang memerintahkan untuk mendoakan umat yang memusuhi dan juga memerintahkan umatnya untuk menyalatkan umat Nasrani yang meninggal dunia (Shihab, 2005:108-109). Upaya mengamalkan pesan-pesan norma hukum keagamaan Nasrani ini merupakan bagian dari penerapan kontinuitas dalam beragama yang kemudian menuju pengamalan norma hukum kitab suci sebelumnya sesuai dengan ajaran norma hukum fikih, seperti perintah mendoakan musuh, termasuk menyalatkan umat Nasrani dari nabi Muhammad Saw., sehingga pesan-pesan kitab suci agama Nasrani dapat juga dijadikan dasar dan diterapkan oleh kaum Muslim. Pengamalan ajaran Yesus ini merupakan kewajiban fikih Islam yang menyuruh untuk memegang teguh dan mengamalkan norma-norma kitab suci Injil sebagai bagian dari pelaksanaan dari syariat umat terdahulu (*syar'u man qablana*). Alwi Shihab juga menyatakan bahwa al-Qur'an juga tidak mengklaim bahwa hukum Islam (syariat/fikih) menjadi penghapus terhadap ketentuan hukum suci tersebut, karena Muhammad menganggap pesannya sesuai dengan, dan penyempurna terhadap pesan kitab suci sebelumnya, termasuk kitab Injil (Shihab, 2005:108-109).

Isi nasehat Yesus yang luar biasa mengenai bagaimana perilaku terhadap sesama manusia adalah dengan menempatkan ajaran Yesus yang disusun berdasarkan paham tentang Tuhan yang mencintai manusia secara mutlak tanpa memperhitungkan nilai manusia itu ataupun

kekurangannya (Smith, 2008: 361-363). Dalam hal ini, al-Qur'an juga meyakinkan tentang hal ini kepada para penganutnya untuk bercermin kepada ketentuan hukum kitab suci sebelumnya demi pengetahuan dan keyakinan: *bertanyalah kepada orang-orang yang memberi peringatan (ahl-dhikr) apabila kamu tidak mengetahui* (Q.S.An-Nahl [16]:43). Dengan begitu, Al-Qur'an juga memandang agama Nasrani sebagai ekspresi keimanan yang benar dan umat Nasrani sebagai pemegang iman yang sah secara substansial (Shihab, 2005: 101).

Agama Nasrani mengajarkan puasa sebagai standar untuk menunjukkan kedekatan, kecintaan, permohonan rahmat dan ampunan Tuhan. Dalam norma hukum fikih/agama Islam, puasa juga bertujuan memperoleh taqwa walaupun teknis praktiknya berbeda, jumlah hari dan bulannya, tetapi secara substansial ada kontnuitas dari agama Nasrani kepada agama Islam mengenai tradisi berpuasa, sehingga umat manusia seharusnya mampu menghayati dan mengaktualisasikan nilai-nilai puasa, sehingga pesan substansial puasa dapat diwujudkan dalam kehidupan beragama dan berbangsa (Shihab, 2005: 152-153).

Agama Nasrani juga melarang meminum minuman keras (Lukas [21]: 34). St Paul menandakan bahwa tubuh manusia sebagai tempat suci (Cor.5:11, 6:10). Dalam hal miras, norma hukum fikih /agama Islam melanjutkan ajaran norma agama Nasrani mengenai larangannya walaupun dengan tekanan yang lebih tegas terhadap miras (QS. 5: 90-91), sehingga di beberapa negara Islam diberlakukan syariat yang melarang minum miras (Shihab, 2005: 186-187).

Ajaran mengenai miras ini dapat diperkuat dengan analisisnya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla (*al-Manār*), al-Thabathabai (*al-Mīzān*) dan Muhammad Jwad Mughniyah (*al-Mubīn*) yang sebelumnya sudah menandakan bahwa ayat al-Qur'an (2:62 dan 5:69) merupakan kelanjutan dari norma-norma agama terdahulu yang mengakui kebenaran norma-norma (hukum) agama Nasrani (termasuk Yahudi dan Shabiin) karena sama-sama memiliki asas ideologi hukum yang sama, yaitu bersumber hanya pada Tuhan Yang Maha Esa dan pemberlakuan hukum-hukumnya dalam kehidupan manusia demi terwujudnya kebajikan atau kemaslahatan (Shihab, 2005: 57). Nurcholish Madjid juga menandakan bahwa norma-norma keagamaan Nasrani tersebut yang sesuai dengan norma-norma agama Islam dapat dilanjutkan oleh ajaran fikih Islam untuk mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan hidup manusia dengan menghindari miras tersebut (Madjid dkk, 2004:46-47).

Dalam membicarakan “miras”, “puasa” dan “berbuat baik kepada sesama” yang terdapat dalam norma/hukum agama Nasrani tidak boleh dikonfrontasikan, tetapi justru perlu dicari titik-titik persamaan atau kontinuitasnya. Al-Qur’an juga tidak menghendaki konfrontrasi itu, karena kitab suci al-Qur’an melihat dirinya sebagai kelanjutan yang konsisten dari kitab sebelumnya, termasuk kitab Injil. Mengenai “miras”, “puasa” dan “berbuat baik kepada sesama” yang terdapat dalam ajaran agama Nasrani dapat diakui dan dilanjutkan oleh ajaran fikih Islam/Inklusif (Madjid dkk, 2004:55).

Dalam membicarakan “miras”, “puasa” dan “berbuat baik kepada sesama” juga dapat dianalisis dengan pemikiran Alwi Shihab yang menegaskan bahwa al-Qur’an sebagai sumber hukum fikih dapat mengakui eksistensi pesan-pesan hukum keagamaan Nasrani tersebut dan yang mengamalkan berhak memperoleh pahal dari Allah swt. Eksistensi kebenaran pesan-pesan hukum keagamaan Nasrani tersebut dijelaskan al-Qur’an dengan menyatakan bahwa siapa pun yang mengamalkan amalan baik seperti puasa, menghindari miras dan berbuat baik kepada sesamanya akan dicatat sebagai tindakan kebajikan dan mendapatkan pahala (QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Ma’idah [5]: 69). Sebagai satu keluarga kitab suci dengan agama Nasrani, agama Islam mengakui eksistensi kebenaran masing-masing agama tersebut, sehingga masing-masing agama bisa saling memperkaya dan memperdalam menuju satu tujuan, yakni kemaslahatan umat atau cinta kasih. Dengan demikian di sini ada kontinuitas dari norma-norma agama terdahulu kepada norma hukum agama Islam (Shihab, 2005:108-109).

Dalam membicarakan “miras”, “puasa” dan “berbuat baik kepada sesama” dapat juga dianalisis dengan pemikiran fiqh Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad serta sebagian pengikut Imam Syafi’i yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. masih mengikuti syariat nabi-nabi sebelumnya yang sah melalui wahyu, seperti ibadah ritual haji, puasa, larangan minum khamar/miras dan keharusan berbuat baik kepada sesama (QS. al-Nahl [16]:123 dan QS. al-Ma’idah [5]: 44) (Syarifuddin, Jilid I, 2009: 415).

Dalam bahasa Hans George Gadamer, ada proses pembauran cakrawala (*fushion of horizons*) dalam arti, ada kontinuitas dari norma-norma agama terdahulu ke dalam norma hukum fikih/agama Islam, sehingga sebagian norma/hukum agama Nasrani yang telah

berkembang dan berlaku di masa lalu dapat diakomodir dan diakui sebagai bagian penting dari perumusan dan pembangunan hukum fikih /agama Islam selama ada kesamaan spirit dan tujuan dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif. Tidak semua norma agama Nasrani dinasakh dan juga tidak semua diterima, di sinilah kontribusi teori *fusion of horizons* dapat digunakan oleh kaum Muslim dalam proses pembangunan hukum fikih /agama Islam yang berwawasan kemajemukan melalui kerangka teori *shar' man qablana* tersebut.

Dalam konteks keindonesiaan, keragaman yang menjadi ciri khas bangsa Indonesia, terutama kaum Muslim Indonesia, ditambah dengan letak geografis yang sangat strategis telah tumbuh dan berkembang sejak zaman kerajaan Nusantara. Oleh sebab itu, berdirinya NKRI didasarkan atas asas Binneka Tunggal Ika yang berarti “berbeda-beda tetapi tetap satu jua”. Dengan demikian, kesadaran bangsa Indonesia secara umum dan juga kaum Muslim Indonesia secara khusus akan hidup bersama yang majemuk sudah tumbuh dan menjadi jiwa serta semangat sejak awal mula sebelum adanya kemerdekaan RI (Pimpinan MPR dan Tim Kerja Sosialisasi MPR Periode 2009-2014, 2013: 186-187).

Berdasarkan hal tersebut, paradigma uṣūl fiqh inklusif sangat diperlukan oleh kaum Muslim dan bangsa Indonesia yang mayoritas Muslim. Sebab, dengan adanya paradigma inklusif tersebut, maka norma-norma hukum fikih/agama Islam yang dibangun dan diterapkan di Indonesia akan lebih toleran atas segala macam perbedaan paham, adat istiadat, madzhab hukum dan aspek lainnya. Dengan demikian, paradigma uṣūl fiqh inklusif akan memberikan sumbangan konkrit terhadap penguatan paham kemajemukan kaum Muslim dan bangsa Indonesia di dalam wadah NKRI serta untuk menangkal segala paham-paham keagamaan radikal yang sedang marak akhir-akhir ini.

Penutup

Secara global, norma hukum fikih/agama Islam yang dibangun dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif menjadikan *maṣlahah*/perbuatan baik sebagai bagian esensialnya. Penyerapan norma-norma agama terdahulu, misalnya Nasrani, merupakan bagian dari proses pembauran cakrawala dalam arti, ada kontinuitas dari norma-norma agama terdahulu ke dalam norma hukum/agama Islam dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif. Oleh sebab itu, paradigma uṣūl fiqh inklusif dalam membangun wacana hukum fikih mengakomodir syariat nabi-nabi

sebelumnya (*shar' man qablānā*). Ada garis kontinuitas norma-norma hukum fiqh/agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. dengan norma agama-agama sebelumnya sebagaimana diakui oleh Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad Ibn Hambal, Muhammad Abduh, Rasyid Ridla, Nurcholish Madjid dan Alwi Shihab, misalnya dalam masalah pelarangan minum khamar/anggur, keharusan berpuasa dan keharusan berbuat baik kepada sesamanya.

Implikasi kajian ini dalam kehidupan sosial-keagamaan, bahwa paradigma *uṣūl fiqh* inklusif dapat menjadi paradigma alternatif dalam membangun wacana hukum fikih/agama Islam yang inklusif terhadap setiap dinamika perkembangan dan kepentingan umat manusia, bukan hanya spesifik untuk kaum Muslim. Secara sosial-politik hukum, paradigma *uṣūl fiqh* inklusif dapat memberikan sumbangan dalam pembangunan wacana hukum fikih yang berbasiskan keragaman budaya dan akar normatif agama-agama di Indonesia yang berfungsi untuk memperkokoh eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Oleh sebab itu, paradigma *uṣūl fiqh* inklusif harus menjadi paradigma alternatif dalam membangun wacana hukum fikih yang inklusif-dinamis di Indonesia dan juga sekaligus untuk menangkal paham-paham sesat atau radikal yang sedang marak dekade terakhir ini di Indonesia.

Daftar pustaka

- Amstrong, Karen. *Islam: Sejarah Singkat*. terj. Fungky Kusnaendi Timur. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Berkhof, L. *Sejarah Perkembangan Ajaran Trinitas*. terj. Thoriq A. Hindun, <http://media.isnet.org/kristen/Sejarah/Asal-usul.html> diakses 8 April 2012.
- Dahlan, Moh. *Abdullahi Ahmed An-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Uṣūl fiqh*. Beirut: Dār Qalam, t.th.
- Khun, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions, Second Edition*. Chicago: The University of Chicago, 1970.
- Madjid, Nurcholish, "Pandangan Kontemporer tentang Fiqh: Telaah Problematika Hukum Islam di Zaman Modern", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurcholish, dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.

- Pimpinan MPR dan Tim Kerja Sosialisasi MPR Periode 2009-2014. *Empat Pilar Kehidupan Berbangsa dan Bernegara*. Jakarta: Sekjen MPR-RI, 2013.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 2005.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Siradj, KH. Said Aqil. *Mengurai Kekusutan Keberagamaan*. http://www.wahidinstitute.org/Opini/Detail/?id=287/hl=id/Mengurai_Kekusutan_Keberagamaan, diakses 31 Maret 2012.
- Smith, Huston. *Agama-Agama Manusia*. terj. Saafroedin Bahar. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Syarifuddin, Amir. *Uṣūl fiqh* Jilid I. Jakarta: Kencana, 2009.
- Terjemahan ayat al-Qur'an mengacu pada Departemen Agama RI dan al-Qur'an Digital. *UUD 1945 dan Amandemennya*. Surakarta: Al-Hikmah.
- Wahid, Abdurrahman. *Sekadar Mendahului: Bungan Rampai Kata Pengantar*. Jakarta: Penerbit Nuansa, 2011.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl fiqh*. terj. Saifullah Ma'sum dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus dan P3M, 1997.
- [http://www.jesoes.com/index.php?hal=cari&kata=berbuat+baik+&cara=1&bagian=3&bahasa=1&submit="+CARI+](http://www.jesoes.com/index.php?hal=cari&kata=berbuat+baik+&cara=1&bagian=3&bahasa=1&submit=), diakses tanggal 8 April 2012.
- [http://www.jesoes.com/index.php?hal=cari&kata=minuman+keras&cara=1&bagian=3&bahasa=1&submit="+CARI+](http://www.jesoes.com/index.php?hal=cari&kata=minuman+keras&cara=1&bagian=3&bahasa=1&submit=) diakses tanggal 8 April 2012.
- [http://www.jesoes.com/index.php?hal=cari&kata=puasa&cara=1&bagian=3&bahasa=1&submit="+CARI+](http://www.jesoes.com/index.php?hal=cari&kata=puasa&cara=1&bagian=3&bahasa=1&submit=) diakses tanggal 8 April 2012.

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

**Legislasi hukum positif (fikih) Aceh:
tinjauan pergumulan Qanun Hukum Jināyāh**

Nasrullah Yahya

**Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses
modernisasi dan perubahan sosial studi tentang
teori al-Tufi mazhab Hanbali**

Saifudin Zuhri

**Norma agama Nasrani dalam paradigma
uṣūl fiqh inklusif**

Moh Dahlan

**Transformasi hukum Islam dalam hukum
perbankan syariah di Indonesia**

Ja'far Baehaqi

Ijtihad

Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan

Vol. 14, No. 2, Desember 2014

Daftar isi

Legislasi hukum positif (fikih) Aceh: tinjauan pengumpulan Qanun Hukum Jināyāh

Nasrullah Yabya ♦ 149-166

Menempatkan nilai-nilai fikih Islam dalam proses modernisasi dan perubahan sosial studi tentang teori al-Tufi mazhab Hanbali

Saifudin Zubri ♦ 167-187

Norma agama Nasrani dalam paradigma uṣūl fiqh inklusif

Moh Dahlan ♦ 189-209

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi ♦ 211-230

Akar, posisi, dan aplikasi adat dalam hukum

Abwan Fanani ♦ 231-250

Bayang-bayang teori keagenan pada produk pembiayaan perbankan syariah

Misnen Ardiansyah ♦ 251-269

Dimensi politik hukum dalam perkembangan ekonomi Islam di Indonesia

Bambang Iswanto ♦ 271-284

Book Review:

Kritik otoritas pemaknaan hadis menuju masyarakat Islam berkemajuan

Muhammad Irfan Helmy ♦ 285-297

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah di Indonesia

Ja'far Baehaqi

Fakultas Syari'ah LAIN Walisongo

Jalan Prof. Dr. Hamka Km. 1,5 Kampus III Ngaliyan Semarang 50185

E-mail: baehaqi1@yahoo.co.id

Islamic law and Islamic banking law are two different entities, although both are substantially identical. This paper seeks to answer the question related to the transformation of Islamic law in Islamic banking law in the context of positivization of law. The study focused on the dialectic of Islamic law and national law in the formulation of Islamic banking law. With a history of regulatory approach, this study found that transformed the Islamic banking law is aspects of shariah compliance, is not Islamic law referred to in fikih muamalah. Sharia compliance is dynamic both in terms of substance, structure and culture.

Hukum Islam dan hukum perbankan syariah merupakan dua entitas yang berbeda, meskipun secara substansial keduanya identik. Makalah ini berupaya menjawab persoalan terkait transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah dalam konteks positivisasi hukum. Kajian difokuskan pada dialektika hukum Islam dan hukum nasional dalam formulasi hukum perbankan syariah. Dengan pendekatan sejarah perundang-undangan, kajian ini menemukan bahwa yang ditransformasikan dalam hukum perbankan syariah adalah aspek kepatuhan syariah, bukan hukum Islam sebagaimana dimaksud dalam fikih muamalah. Kepatuhan syariah ini bersifat dinamis baik dari sisi substansi, struktur maupun kultur.

Keywords: *Islamic law; Sharia compliance; Transformation; Islamic banking*

Pendahuluan

Meskipun UU yang khusus mengatur perbankan syariah baru disahkan pada 2008, yakni UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah (selanjutnya disebut UUPbS) sementara perbankan syariah telah eksis semenjak awal dasawarsa 1990-an, bukan berarti

selama kurun waktu hampir dua dasawarsa tersebut hukum perbankan syariah belum ada. Sebelum disahkannya UU PbS pengaturan tentang perbankan syariah menyatu dalam UU Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan (UUP) dan UU Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan (UUP Baru) beserta peraturan pelaksanaannya baik berupa Peraturan Pemerintah, Peraturan Menteri Keuangan, Keputusan Direksi Bank Indonesia, Peraturan Bank Indonesia, dan Surat Edaran Bank Indonesia. Pengaturan perbankan syariah sejak awal kelahiran hingga disahkannya UU PbS penuh dengan dinamika dari sisi kelembagaan, kegiatan usaha maupun cara dan proses dalam melaksanakan kegiatan usaha oleh bank syariah.

Hukum perbankan syariah merupakan pengaturan teknis operasional perbankan pada satu sisi, dan pengaturan terkait kepastian pemenuhan prinsip hukum Islam di sisi lain. Karena itu pengaturan perbankan syariah tidak bisa dilepaskan dari hukum Islam. Dengan kata lain, hukum perbankan syariah merupakan hasil hubungan dialektika hukum nasional —terutama yang mengatur tentang perbankan— dan hukum Islam — terutama yang mengatur kegiatan ekonomi (fikih muamalah). Tanpa keterlibatan hukum Islam, hukum perbankan syariah tidak akan pernah ada. Sebaliknya, hukum perbankan syariah tidak akan terbentuk tanpa hukum nasional. Demikian pula, keberadaan hukum nasional dan hukum Islam tidak serta merta melahirkan hukum perbankan syariah, tanpa ada persentuhan/persinggungan antara keduanya melalui hubungan dialektis.

Hukum perbankan syariah tidak identik dengan hukum Islam itu sendiri, meskipun kemunculannya berangkat dan dilatari oleh motif pelaksanaan ajaran Islam. Hukum perbankan syariah, mau tidak mau, harus memadukan hukum Islam dan hukum nasional yang mengatur tentang perbankan, terutama perbankan konvensional. Dalam formulasi hukum perbankan syariah hukum Islam ditantang untuk beradaptasi pada hal-hal di luarnya. Dengan demikian, hukum perbankan syariah selalu dihadapkan pada persoalan pemenuhan prinsip hukum Islam di satu sisi, dan pemenuhan prinsip bisnis perbankan yang baik di sisi yang lain.

Persoalan yang relevan dikemukakan di sini adalah bagaimanakah transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah? Makalah ini mencoba untuk mendeskripsikan dan menganalisis bagaimana perkembangan istilah yang dipakai dalam terminologi hukum perbankan syariah, urgensi pengaturan hukum perbankan syariah, prinsip syariah sebagai

dasar operasional perbankan syariah, fatwa DSN MUI sebagai penerjemah prinsip syariah dan baru kemudian pada transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah.

Syariah dan hukum Islam

Sebagaimana telah dikemukakan dalam paragraf terdahulu kemunculan perbankan syariah berangkat dan dilatari oleh motif pelaksanaan ajaran Islam dalam operasional perbankan. Namun hingga dua dekade keberadaannya, istilah Islam dan hukum Islam hampir tidak diketemukan dalam khazanah terminologi yang dipakai dalam perbankan syariah dan hukum perbankan syariah. Sebaliknya yang sering dijumpai adalah istilah syariah dan prinsip syariah. Yang pertama menjadi *trade merk* dari sebuah entitas baru perbankan non konvensional, sedangkan yang kedua merupakan dasar operasional dari entitas baru perbankan dimaksud. Untuk itu diperlukan penjelasan mengenai arti istilah-istilah tersebut dan perkembangan pemakaiannya dari waktu ke waktu.

Ada tiga istilah yang sering diidentikkan, meskipun sebenarnya masing-masing mempunyai pengertian yang berbeda. Ketiga istilah itu adalah syari'at (Islam), fikih dan hukum Islam. Istilah syari'at pada awalnya mengacu pada keseluruhan ajaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah Saw berdasarkan wahyu Allah Swt. Dari pengertian ini, maka syariah identik dengan (agama) Islam itu sendiri (Basyir, 1993: 5). Namun belakangan, syariah juga dipahami sebagai ajaran Islam yang berkaitan dengan perbuatan praktis yang bersifat otentik dan berasal secara langsung dari wahyu Allah (baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah) yang semua orang sepakat adanya. Fikih adalah ilmu tentang —atau— kumpulan hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terinci. Sedangkan istilah hukum Islam adalah berasal dari para sarjana Barat dan merupakan terjemahan dari istilah *Islamic Law*. Istilah hukum Islam dipahami sebagai seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua yang beragama Islam. Dari pengertian-pengertian ini maka dapat disimpulkan (1) bahwa fikih merupakan bagian dari syari'at, dan (2) bahwa fikih dan hukum Islam mempunyai arti yang berdekatan —atau bahkan sama? Karena itu sering orang mengidentikkan fikih dan hukum Islam (Syarifuddin, 1993: 13-19; Rofiq, 2000: 1-2; Shiddieqy, 1994: 22-32).

Istilah hukum Islam, dengan demikian, identik dengan agama Islam dan Syari'at Islam itu sendiri, sehingga mencakup ketiga bidang itu secara keseluruhan. Dengan kata lain, sesungguhnya fikih merupakan bagian dari hukum Islam, bukan hukum Islam itu sendiri. Namun, karena fikih menyangkut perbuatan-perbuatan nyata dan praktis yang berlaku sehari-hari, maka ia mendominasi nama hukum Islam dan bahkan menjadi *trade mark*-nya (Yafie, 1994: 113-114).

Hukum Islam dalam makalah ini dimaknai sebagai hukum agama Islam yang berkaitan dengan perbuatan/tindakan yang terambil dari dalil-dalilnya yang spesifik (Khallaf, 1398: 11; Zuhayli, 1995: 14; Azizy, 2004: 185). Menurut Mudzhar (1998: 91-93), hukum Islam ini mewujudkan dalam berbagai bentuk, antara lain fatwa ulama atau mufti, putusan pengadilan agama, produk perundangan di negara muslim, dan kitab/buku fikih. Fatwa ulama atau mufti, baik secara individual maupun kolektif, bersifat kasuistik. Ia muncul sebagai respon atau jawaban pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat secara formal. Artinya, peminta fatwa tidak harus mengikuti isi atau hukum fatwa yang diberikan. Kekuatan mengikat fatwa hanya berasal dari dalam diri seseorang. Seorang muslimin atas dasar keimanannya terikat untuk melaksanakan dan mengikuti isi fatwa. Karena sifatnya yang responsif, fatwa biasanya cenderung bersifat dinamis, meskipun isinya sendiri kadang tidak dinamis.

Bentuk hukum Islam yang kedua adalah keputusan pengadilan agama. Berbeda dengan fatwa, keputusan pengadilan agama bersifat mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara. Namun pada sisi yang lain, sama seperti halnya fatwa, keputusan pengadilan agama sampai tingkat tertentu bersifat dinamis. Sebab, ia merupakan usaha untuk memberikan jawaban atau menyelesaikan masalah yang diajukan ke pengadilan.

Bentuk hukum Islam yang ketiga, yaitu perundangan di negeri muslim bersifat mengikat dengan daya ikat yang lebih luas. Pihak yang terlibat dalam perumusannya tidak terbatas pada para fuqaha atau ulama, tetapi juga para politisi dan cendekiawan lainnya. Bahkan para politisi di parlemen adalah penentu akhir dari proses perumusannya, baik lewat musyawarah mufakat maupun melalui mekanisme voting. Masa laku peraturan perundangan dinyatakan, baik waktu bermulanya maupun berakhirnya. Kalaupun waktu berakhirnya tidak dinyatakan, maka dengan sendirinya masa berakhirnya itu menjadi ada ketika peraturan perundangan

yang lain yang mengatur obyek yang sama telah disahkan baik secara eksplisit dinyatakan sebagai pengganti/pencabut peraturan perundangan terdahulu/ yang telah ada atau tidak dinyatakan.

Bentuk hukum Islam yang keempat adalah kitab/buku fikih. Kitab/buku fikih ini kebanyakan adalah karya ulama secara individual dan jarang sekali yang merupakan karya bersama. Pada saat ditulis oleh pengarangnya kitab/buku fikih tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara khusus atau secara umum di suatu tempat/negeri, meskipun dalam sejarah ada beberapa kitab fikih tertentu yang difungsikan sebagai kitab undang-undang. Sebagai karya intelektual, kitab/buku fikih juga tidak pernah dimaksudkan oleh pengarangnya untuk digunakan pada masa atau periode tertentu. Dengan tidak adanya keterangan tempat dan masa berlaku, maka kitab/buku fikih cenderung dianggap harus/bisa berlaku di mana saja dan kapan saja. Hal demikian dalam satu perspektif menimbulkan kejumudan atau kebakuan berpikir karena orang cenderung menganggap kitab/buku fikih yang ada adalah barang jadi yang tinggal digunakan dan oleh sebab itu ia enggan berpikir ulang. Selain itu, tidak seperti fatwa dan keputusan pengadilan agama yang bersifat kasuistik dengan membahas masalah tertentu, kitab/buku fikih kebanyakan bersifat menyeluruh dan meliputi semua aspek hukum Islam. Sebagai akibat dari sifatnya yang menyeluruh ini, maka perbaikan atau revisi terhadap sebagian isi kitab/buku fikih dianggap dapat atau akan mengganggu keutuhan isi keseluruhannya. Karena itu semua, kitab/buku fikih resisten terhadap perubahan.

Istilah syariah yang melekat pada sebutan bank syariah, baik bank umum maupun bank pembiayaan rakyat, mengandung arti agama Islam dan hukum Islam. Sehingga dengan demikian, bank syariah diartikan sebagai bank yang beroperasi menurut ajaran agama Islam atau hukum Islam. Pemakaian kata syariah sebagai nama bank, bukannya kata Islam sebagaimana di Malaysia dan negara-negara Islam lain, merupakan persoalan strategi saja. Sebab, waktu itu kata Islam menjadi alergi bagi banyak kalangan terutama mereka yang mengalami sindrom *Islamic phobia*.

Urgensi pengaturan hukum perbankan syariah

Formulasi hukum perbankan Syariah di Indonesia merupakan problematik. Ia bukan persoalan positivisasi hukum Islam semata, namun lebih dari itu, sebagaimana dikemukakan

Azizy (2004: 11-13) ia merupakan persoalan bagaimana eklektisisme (memilah dan memilih) bisa dilakukan antara hukum Islam dan hukum nasional. Problematika formulasi hukum perbankan Syariah muncul karena banyak hal. *Pertama*, fikih muamalah sebagai hukum Islam yang membidangi persoalan ekonomi, tidak identik dengan perbankan syariah itu sendiri. Fikih muamalah/hukum ekonomi Islam hanya mengatur hal-hal yang bersifat prinsip-prinsip saja. Sedangkan praktek dan operasional perbankan saat ini sudah sedemikian rumit dan detailnya, sehingga transformasi fikih muamalah ke hukum perbankan syariah tidak akan operasional jika tidak diikuti oleh penyiapan sarana prasarana dan infrastruktur yang menunjang.

Kedua, hukum ekonomi Islam atau tepatnya prinsip syariah yang menjadi dasar operasional bank syariah adalah fatwa dari Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI), bukan karya hukum Islam yang telah terkodifikasikan secara detail. Memang prinsip syariah itu pada akhirnya terkodifikasikan, akan tetapi sebelum sampai ke sana fatwa DSN MUI itu diolah terlebih dahulu oleh Komite Perbankan Syariah yang dibentuk oleh Bank Indonesia. Prinsip syariah dimaksud, menurut Pasal 26 ayat (3) UU PbS, baru mendapatkan kekuatan yuridisnya setelah dituangkan dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia (PBI) dalam format kodifikasi. Karakteristik hukum Islam yang berbentuk fatwa adalah sifat dinamisnya. Ia mudah menyesuaikan dengan perkembangan zaman sehingga membuatnya senantiasa relevan dan aktual setiap saat. Namun pada sisi yang lain, hukum Islam yang berbentuk fatwa tidak mempunyai daya ikat termasuk kepada pencari/peminta fatwa, kecuali atas dasar keyakinan keimanannya (Mudzhar, 1998: 91-93; Yafie, 1994: 89-90; Baehaqi, 1999: 59-60). Kecuali itu, transformasi fatwa menjadi PBI yang butuh proses panjang demi terpenuhinya persyaratan yuridis memunculkan persoalannya sendiri. Ialah persoalan hasil akhir dari fatwa tersebut.

Ketiga, hukum ekonomi Islam terutama yang terkait dengan perbankan tidak bisa terakomodir oleh sistem perbankan yang ada yang mendasarkan operasionalnya dengan sistem bunga. Oleh karena itu hukum perbankan Syariah harus diramu dari prinsip-prinsip hukum ekonomi Islam dan hukum nasional yang telah ada, baik hukum perbankan (non Syariah)-nya maupun bidang hukum yang lain. Hukum perbankan Syariah, dengan demikian, tampil sebagai entitas baru dan dalam banyak hal berbeda dari hukum perbankan non

Syariah. Jadi, baik dalam praktek maupun dasar hukumnya, perbankan Syariah banyak berbeda dari perbankan non Syariah.

Keempat, hukum perbankan Syariah merupakan bagian dari peraturan perundang-undangan. Konsekwensinya, ia senantiasa terkait secara sinergis dan harmonis dengan produk-produk peraturan perundang-undangan yang lain, baik yang secara spesifik mengatur perbankan maupun yang mengatur perekonomian secara umum, bahkan dengan sistem hukum nasional yang telah dan akan ada secara keseluruhan. Jika tidak, maka akan terjadi ketimpangan dan disharmoni serta ketidaksinkronan yang akan membuat hukum perbankan Syariah tidak operasional dan a-historis.

Prinsip syariah sebagai dasar operasional perbankan syariah

Karakteristik operasional perbankan syariah, sebagaimana dikemukakan dalam paragraf terdahulu, adalah keharusan pemenuhan hukum Islam. Inilah yang membedakannya dengan operasional perbankan konvensional. Dalam konteks ini perbankan syariah mengelaborasi pelarangan riba dan pembebasan transaksi-transaksinya dari unsur-unsur ribawi. Sebagai langkah praksisnya hukum perbankan syariah mengintroduksi prinsip bagi hasil sebagai dasar operasional. Dalam perkembangannya istilah prinsip bagi hasil digantikan oleh istilah prinsip syariah.

Sebagai peraturan perundang-undangan pertama yang mengintroduksi prinsip bagi hasil, UUP hanya menyebutkan istilah bagi hasil dalam dua konteks. Pertama, konteks pendefinisian kredit dalam kaitannya dengan imbalan yang harus diberikan oleh peminjam. Di sini, sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 1 angka 12, peminjam diharuskan melunasi utangnya setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan atau pembagian hasil keuntungan. Kedua, konteks pengaturan kegiatan usaha bank syariah, baik bank umum maupun bank pembiayaan rakyat. Di sini, Pasal 6 huruf m dan Pasal 13 huruf c menyebut istilah prinsip bagi hasil sebagai dasar operasional dalam penyediaan pembiayaan bagi nasabah.

Pengaturan prinsip bagi hasil sebagai dasar operasional bank syariah dalam penyediaan pembiayaan tersebut dibatasi oleh keharusan kesesuaiannya dengan ketentuan yang ditetapkan dalam Peraturan Pemerintah. Benar saja, dengan diterbitkannya Peraturan Pemerintah Nomor 72 Tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil (PP BBH) maka segala hal yang

terkait dengan bank syariah dan prinsip bagi hasil yang menjadi basis operasionalnya harus merujuk kepada PP dimaksud.

Ada dua hal yang penting dicatat terkait dengan operasionalisasi prinsip bagi hasil sebagaimana dinyatakan dalam PP BBH. Pertama, pada dasarnya istilah bagi hasil itu mengandung pengertian yang umum dan tidak terkait dengan ajaran agama tertentu, terutama Islam. Untuk itu PP BBH melalui penjelasan Pasal 1 membatasi pengertian bagi hasil itu dengan prinsip muamalat berdasarkan syari'at dalam melakukan kegiatan usaha bank. Meskipun PP BBH sama sekali tidak menyebut Islam dalam menjelaskan prinsip bagi hasil, namun pemakaian istilah muamalat dan syariah telah cukup sebagai informasi bahwa yang dimaksud adalah prinsip bagi hasil sebagaimana diatur dalam fikih muamalah (hukum ekonomi islam) yang merupakan bagian dari ajaran syariat Islam.

Kedua, dari penjelasan prinsip bagi hasil itu dapat dipahami bahwa dasar operasional bank syariah bukan semata prinsip bagi hasil melainkan juga prinsip yang lain sebagaimana dikenal dalam fikih muamalah, seperti jual beli dan kegiatan-kegiatan usaha yang lain yang lazim dilakukan oleh bank syariah, terutama di luar negeri (Perwataatmadja, 2012; dan Antonio, 2001: 22-25). Hal ini nampak dari pengaturan lebih lanjut tentang penerapan prinsip bagi hasil sebagaimana secara eksplisit dinyatakan dalam Pasal 2 PP BBH. Dengan demikian, penyebutan bagi hasil sebagai suatu prinsip operasional bank syariah tidak dimaksudkan secara sempit dan apa adanya, tetapi hanya sebagai sebutan antara di mana sesungguhnya yang dimaksud lebih luas darinya. Ialah prinsip bertransaksi sebagaimana diatur dalam fikih muamalah.

Bagi hasil dalam hukum Islam mengambil bentuk yang beraneka ragam, tergantung tipe usaha yang dilakukan atau kecenderungan dari para pihak. Apabila modal berasal dari satu pihak, sedangkan pihak yang lain hanya menjalankan bisnis, maka bentuknya adalah *muḍārabah*. Apabila modal berasal dari para pihak, dua pihak atau lebih, maka bentuknya adalah *mushārahah* atau perkongsian.

Dalam kenyataannya, kegiatan usaha bank berdasarkan prinsip bagi hasil tidak hanya berbentuk *muḍārabah* dan musyarakah sebagaimana dimaksud di atas, tetapi juga meliputi kegiatan jual beli dan berbagai kegiatan usaha lain yang telah lazim dilakukan oleh bank berdasarkan prinsip bagi hasil yang telah beroperasi, baik di dalam maupun di luar negeri.

Dengan demikian, penyebutan bank bagi hasil merujuk pada sebagian kegiatan usaha yang dijalankan oleh bank yang bersangkutan, sebagai kegiatan usaha yang dominan. Atau dapat pula dikatakan bahwa penyebutan bank bagi hasil merujuk pada pola kerja yang dipakai oleh bank yang bersangkutan dalam menjalankan bisnisnya. Hubungan bank dengan nasabahnya bukan merupakan hubungan kreditur-debitur, tetapi hubungan *partnership*. Hubungan demikian mensyaratkan kesejajaran antar pihak dalam menjalankan usaha, di mana masing-masing berada dalam posisi yang sama terkait potensi hasil/keuntungan yang ingin dicapai maupun potensi kerugian yang bakal diderita. Artinya, para pihak yang berpartner sama-sama berada dalam posisi yang tidak pasti, apakah akan mendapatkan keuntungan dari hasil usahanya yang dijalankan atau sebaliknya menderita kerugian (Buang dan Nafis, 2012: 60).

Pasca krisis ekonomi di Indonesia yang mengakibatkan jatuhnya kekuasaan Orde Baru untuk kemudian digantikan dengan Orde Reformasi, UUP diamandemen dan disempurnakan dengan UUP Baru. UUP Baru mengelaborasi istilah prinsip syariah sebagai ganti istilah prinsip bagi hasil. UUP Baru kecuali memberikan pengaturan prinsip syariah yang lebih memadai di satu sisi, juga secara eksplisit menjelaskan pengertiannya dalam kaitannya dengan hukum Islam di sisi yang lain. Pasal 1 angka 13 UUP Baru mendefinisikan prinsip syariah sebagai:

“aturan perjanjian berdasarkan hukum Islam antara bank dan pihak lain untuk penyimpanan dana dan atau pembiayaan kegiatan usaha, atau kegiatan lainnya yang dntakan sesuai dengan syariah, antara lain pembiayaan berdasarkan prinsip bagi hasil (*mudharabah*), pembiayaan berdasarkan prinsip penyertaan modal (*musyarakah*), prinsip jual beli barang dengan memperoleh keuntungan (*murabahah*), atau pembiayaan barang modal berdasarkan prinsip sewa murni tanpa pilihan (*ijarah*), atau dengan adanya pilihan pemindahan kepemilikan atas barang yang disewa dari pihak bank oleh pihak lain (*ijarah wa iqtina*).

Definisi prinsip syariah itu kemudian disempurnakan oleh UU PbS dengan kalimat yang pendek namun mengena sekaligus menentukan kriterianya dalam konteks asal-usul dan sumbernya. Pasal 1 angka 12 UU PbS mendefinisikan prinsip syariah sebagai prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang memiliki kewenangan dalam penetapan fatwa di bidang syariah.

Kerangka yuridis prinsip syariah ini penting karena salah satu kegiatan usaha bank syariah adalah melakukan penyertaan modal, yaitu dalam bentuk transaksi musyarakah yang oleh Pasal 10 ayat (1) dan Pasal 14 huruf c dilarang dilakukan oleh bank umum syariah maupun bank perkreditan rakyat syariah. Sebab, penyertaan modal itu dilakukan oleh lembaga pembiayaan yang notabene bukan merupakan lembaga bank yang tunduk pada UU Perbankan lama maupun baru (Sjahdeini, 2007: 131-132).

Dengan demikian, legalitas kegiatan usaha bank syariah yang sebagian identik dengan kegiatan usaha lembaga pembiayaan telah mantap dengan adanya Pasal 1 angka 13 UUP Baru dan Pasal 1 angka 12 UU PbS tersebut. Dengan kata lain, secara yuridis tidak ada lagi persoalan tentang kegiatan usaha bank syariah terkait bentuk dan macamnya. Artinya bank syariah adalah bank, meskipun menjalankan usaha yang sebagiannya sama dengan kegiatan usaha lembaga pembiayaan oleh karena, betapa pun demikian, ia melaksanakan fungsi intermediasi keuangan sebagaimana layaknya sebuah bank. Ialah menghubungkan dua pihak yang saling membutuhkan, yaitu pihak surplus (penabung) dan pihak defisit (peminjam).

Fatwa DSN MUI sebagai penerjemah prinsip syariah

Adalah Pasal 5 ayat (1) PP BBH yang mengintrodukir Dewan Pengawas Syariah (DPS) dengan tugas melakukan pengawasan atas produk perbankan dalam menghimpun dana dari masyarakat dan menyalurkannya kepada masyarakat agar berjalan sesuai dengan prinsip syari'at. Dalam konteks ini DPS, sebagaimana penjelasan Pasal 5 ayat (1), bertugas menentukan boleh tidaknya suatu produk/jasa dipasarkan atau suatu kegiatan dilakukan ditinjau dari sudut syari'at.

Tugas pengawasan dalam rangka menjamin kepatuhan kepada prinsip syariah itu pada gilirannya mengharuskan DPS melaksanakan tugas lain yang sangat terkait dan bahkan menjadi asal muasal dari tugas pengawasan tersebut. Tugas lain itu adalah penerbitan fatwa syariah sebagai penerjemah sekaligus penjabaran prinsip syariah (Ali, 2010: 14). Pada awalnya, ketika bank syariah masih sangat terbatas jumlahnya, penerbitan fatwa yang dilakukan DPS identik dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai lembaga yang terlibat dalam pembentukannya. Waktu itu bank syariah identik dengan Bank Muamalat Indonesia (BMI) yang kelahirannya dibidani oleh MUI dan semua anggota DPSnya bahkan pimpinan MUI

(Syam, 2010: 4-5). Namun, dengan banyaknya bermunculan bank syariah di kemudian hari, penerbitan fatwa oleh masing-masing DPS dikhawatirkan akan menimbulkan banyak fatwa yang satu sama lain bertentangan. Kondisi demikian dianggap berbahaya, terutama dari sisi kepastian hukum Islam yang menjadi dasar operasional kegiatan usaha perbankan syariah.

Mengantisipasi kemungkinan terjadinya perbedaan pandangan dalam melihat suatu produk perbankan oleh masing-masing DPS, maka MUI membentuk Dewan Syariah Nasional (DSN). Pembentukan DSN merupakan langkah efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berhubungan dengan masalah ekonomi/keuangan (Syam, 2011: 3). Melalui Dewan Syari'ah Nasional (DSN) ini MUI berperan dalam memberikan fatwa hukum yang berkaitan dengan operasional perbankan syariah dan bidang ekonomi syariah yang lain (Amin, 2012: 4; Buang dan Nafis, 2012: 58; dan Departemen Agama, t.th.: 13-19).

Keberadaan DSN-MUI segera saja mendapatkan respon dari Bank Indonesia selaku regulator di bidang perbankan —pasca disahkannya UUP Baru dan UU Nomor 23 Tahun 1999 tentang Bank Indonesia (UUBI). Tiga Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia secara bersamaan memberikan tugas dan kewenangan kepada DSN-MUI untuk memastikan kesesuaian produk, jasa dan kegiatan usaha bank syariah dengan prinsip syariah. Tugas dan kewenangan ini dalam prakteknya terdiri dari penerbitan fatwa ekonomi syariah dan pembentukan DPS dalam tiap lembaga keuangan syariah, terutama bank syariah.

Paket SK Direksi BI yang memberikan tugas dan kewenangan kepada DSN-MUI adalah SK Direksi Bank Indonesia Nomor 32/33/KEP/DIR tentang Bank Umum, SK Direksi Bank Indonesia Nomor 32/34/KEP/DIR tentang Bank Umum Berdasarkan Prinsip Syariah, dan SK Direksi Bank Indonesia Nomor 32/36/KEP/DIR tentang Bank Perkreditan Rakyat Berdasarkan Prinsip Syariah. Ketika kemudian produk hukum yang dihasilkan Bank Indonesia selaku regulator berubah menjadi Peraturan Bank Indonesia (PBI), substansi ketiga SK Direksi tersebut secara berurutan dimuat ulang dalam PBI Nomor 2/27/PBI/2000 tentang Bank Umum, PBI Nomor 6/24/PBI/2004 tentang tentang Bank Umum yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah, PBI Nomor 6/17/PBI/2004 tentang Bank Perkreditan Rakyat Berdasarkan Prinsip Syariah dan PBI-PBI perubahan masing-masing.

Tugas penerbitan fatwa ekonomi syariah dan pembentukan DPS diperkuat eksistensinya dalam UU PbS. Yang pertama tampak ketika Pasal 1 angka 12 UU PbS mendefinisikan prinsip syariah, sebagaimana dikemukakan dalam paragraf terdahulu, dan kemudian dinyatakan ulang ketika UU PbS mengharuskan kegiatan usaha dan/atau produk dan jasa yang diberikan bank syariah tunduk kepada prinsip syariah. Selanjutnya dalam Pasal 26 ayat (1) dan (2) secara eksplisit dinyatakan bahwa prinsip syariah tersebut difatwakan oleh DSN-MUI. Sedangkan terkait pembentukan DPS UU PbS mereposisi peran DSN-MUI dari semula sebagai lembaga yang berwenang membentuk menjadi hanya sebatas pengusul dan pemberi rekomendasi. Dengan maksud memperkuat keberadaan DPS, Pasal 32 ayat (2) UU PbS menyatakan bahwa DPS diangkat oleh Rapat Umum Pemegang Saham (RUPS) atas rekomendasi DSN-MUI.

Transformasi hukum Islam

Uraian sepintas tentang prinsip syariah dalam paragraf terdahulu menginformasikan bahwa hukum Islam yang menjadi dasar operasional perbankan syariah mempunyai karakteristik tersendiri. Pada awalnya hukum Islam itu identik dengan fatwa dan/atau opini hukum DPS pada masing-masing bank syariah. Hal ini berlangsung selama kurang lebih tujuh tahun sejak disahkannya UUP hingga disahkannya UUP Baru (1992 – 1999). Fatwa dan/atau opini hukum DPS yang menjadi acuan operasional bank syariah selama kurun waktu ini bersifat tertutup/eksklusif/internal bagi bank syariah yang bersangkutan dan oleh karena itu hanya mengikat secara eksklusif pada bank syariah tersebut. Dengan kata lain, fatwa dan/atau opini hukum DPS pada masing-masing bank syariah merupakan dokumen milik bank syariah yang bersangkutan. Sebagai demikian, hukum Islam yang menjadi acuan operasional bank syariah bisa berbeda antara satu bank syariah dengan bank syariah lainnya. Artinya, tidak ada kesatuan dan kepastian mengenai hukum Islam dimaksud. Hal demikian sangat logis mengingat adanya banyak madzhab dalam hukum Islam, di mana perbedaan tidak saja terjadi antar madzhab tersebut melainkan juga di dalam internal masing-masing madzhab.

Dengan dibentuknya DSN-MUI dan kemudian diakui sebagai satu-satunya lembaga yang mempunyai tugas dan wewenang untuk memastikan kesesuaian produk, jasa dan kegiatan usaha bank syariah dengan prinsip syariah, maka ada kepastian hukum Islam yang menjadi

acuan operasional bank syariah. Ialah hukum Islam yang difatwakan oleh DSN-MUI.

Fatwa DSN mempunyai kedudukan yang unik terkait dengan daya ikatnya. Sebagai fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh institusi yang mempunyai otoritas di bidangnya, fatwa DSN hanya mengikat atas dorongan keimanan, sama seperti hukum Islam pada umumnya. Dalam ungkapan yang lain materi muatan fatwa DSN itu menjadi doktrin hukum substantif Islam/fikih (Anwar, 2007: 302-303). Namun, pada sisi yang lain, sebagai fatwa yang dikeluarkan sebuah institusi yang telah ditunjuk dan diberikan wewenang oleh peraturan perundang-undangan yang berlaku, fatwa DSN mengikat kepada semua orang yang berkepentingan terhadap materi yang difatwakan (pelaku ekonomi syariah), terlepas apakah mereka itu peminta fatwa atau bukan. Terlebih lagi, sebagian besar fatwa-fatwa DSN itu telah diserap, diadopsi, atau dimuat ulang dalam peraturan perundang-undangan, yakni UU Pbs dan berbagai Peraturan Bank Indonesia, maka daya ikatnya bersifat mutlak (bandingkan Umam, 2012: 368).

Sejak berdiri hingga sekarang, DSN telah menerbitkan 82 fatwa tentang ekonomi syariah. Sebagian besar fatwa DSN merupakan jawaban atas masalah-masalah perbankan syariah (58 fatwa), asuransi syariah (6 fatwa), pasar modal syariah (10 fatwa), pembiayaan syariah (1 fatwa), pegadaian syariah (3 fatwa), surat berharga syariah (3 fatwa), akuntansi syariah (1 fatwa), dan jasa perjalanan umrah (1 fatwa) (Syam, 2012; Maksam, 2011: 566; dan Mudzhar, 2012: 3).

Sebagaimana telah dijelaskan dalam uraian terdahulu fatwa merupakan salah satu bentuk hukum Islam (fikih) di samping kitab/buku fikih, putusan pengadilan dan produk peraturan perundang-undangan. Sebagai sama-sama hukum Islam fatwa mempunyai karakteristik yang tidak dipunyai oleh tiga bentuk hukum Islam yang lain. Karakteristik fatwa adalah sifat dinamisnya oleh karena ia muncul selain didasarkan atas *nusūṣ shar'īyyah* (teks-teks suci) juga didasarkan atas refleksi dari kondisi sosial yang melingkupinya. Sedemikian besar pengaruh kondisi sosial terhadap lahirnya fatwa, sehingga dikatakan bahwa relevansi sebuah fatwa sangat bergantung pada kondisi sosial yang melingkupinya tersebut. Pertanyaan yang diajukan peminta fatwa (*mustafī*) merupakan refleksi sosial dimaksud. Karena karakteristiknya ini – yakni, sebagai hasil mendialogkan kondisi sosial dengan *naṣṣ*– fatwa sangat mungkin berbeda dari materi hukum Islam yang termaktub dalam buku fikih misalnya.

Fatwa DSN-MUI pun, sebagaimana dikemukakan Amin (2012: 3) boleh jadi dalam hal-hal tertentu tidak sama dengan kesimpulan hukum yang termaktub dalam buku fikih terdahulu. Hal itu terjadi karena ditemukannya sesuatu yang baru yang menjadi *'illah* hukum (*legal reason*) yang tidak ditemukan di waktu yang lampau. Perkembangan permasalahan di bidang ekonomi saat ini sangat pesat dan cepat. Fatwa DSN-MUI sebagai hasil ijtihad *jama'ī* (kolektif) merupakan jawaban dan respon atas permasalahan perekonomian tersebut. Adanya kemungkinan perbedaan antara fatwa DSN-MUI dari materi yang termaktub dalam buku fikih tidak mengurangi nilai keabsahan dan validitas fatwa. Sebab, meskipun berbeda, keduanya mempunyai ruh yang sama, yakni mewujudkan tujuan utama syariat (*tahqīq maqāṣid al-sharī'ah*).

Dalam kadar dan tataran tentu fatwa DSN-MUI secara sadar dimaksudkan untuk melakukan pembaharuan hukum Islam di bidang ekonomi. Pembaharuan ini tidak dalam arti menciptakan hukum yang sama sekali baru dan tidak terkait dengan pendapat ulama terdahulu. Pembaharuan hukum Islam oleh DSN-MUI lebih ditekankan pada pengujian validitas *'illah* terhadap pendapat ulama terdahulu. Jika *'illah*nya dipandang masih relevan dengan kondisi kekinian maka pendapat ulama tersebut akan dipakai. Sebaliknya jika *'illah*nya dianggap sudah tidak cocok lagi dengan kondisi saat ini maka pendapat tersebut ditinggalkan, tetapi *manhaj istinbāt al-ḥukm* (metode penetapan hukum)-nya tetap dipakai oleh DSN-MUI. Dalam konteks pembaharuan hukum Islam, DSN-MUI mengelaborasi dua kaidah yang secara spesifik mendasari banyak fatwanya, yaitu kaidah *tafrīq al-ḥalāl min al-ḥarām* dan kaidah *i'ādah al-naẓar*.

Kaidah *tafrīq al-ḥalāl min al-ḥarām* (pemisahan unsur halal dari yang haram) relevan dikembangkan di bidang ekonomi syariah karena kegiatan ekonomi syariah belum bisa terlepas sepenuhnya dari sistem ekonomi konvensional yang ribawi. Paling tidak, lembaga ekonomi syariah akan berhubungan dengan ekonomi konvensional yang ribawi dari aspek permodalan, pengembangan produk, dan aspek keuntungan yang diperoleh. Kaidah ini dapat dilakukan sepanjang unsur yang haram tidak lebih besar atau dominan dari unsur yang halal. Setelah unsur yang haram dan halal telah dapat diidentifikasi, maka unsur yang haram harus dikeluarkan.

Kaidah ini dibangun atas dasar bahwa keharaman harta atau uang dalam perspektif fikih bukan karena dzatnya, tetapi karena cara memperolehnya. Oleh karena itu, apabila harta atau uang yang halal tercampur dengan yang haram, sedangkan masing-masing dapat diidentifikasi dan kemudian yang haram dikeluarkan, maka yang tersisa adalah halal hukumnya (Hosen, 2007: 30-31).

Kaidah *i'ādah al-naẓar* (telaah ulang), yang dikembangkan sebagai sarana pembaharuan hukum ekonomi syariah, dilakukan dengan cara menguji kembali pendapat ulama terdahulu tentang suatu masalah. Telaah ulang terhadap pendapat ulama terdahulu ini dilakukan karena *'illah* hukumnya telah berubah, tidak aplikatif, tidak memadai dengan kondisi kontemporer, atau dianggap tidak cocok lagi untuk dipedomani karena sulit diimplementasikan. Dalam konteks telaah ulang ini pendapat yang sebelumnya dipedomani (*mu'tamad*) diuji kembali dengan mempertimbangkan pendapat yang dipandang lemah (*marjūh* bahkan *mahjūr*), karena adanya *'illah* hukum yang baru dan atau karena lebih membawa kemaslahatan. Dengan pertimbangan itu, pendapat yang semula dianggap lemah kini dijadikan pedoman dalam menetapkan hukum. Hal demikian sejalan kaidah ushul fikih: *al-hukm yadūru ma'a 'illatih wujūdān wa 'adaman*.

Penerapan kaidah *i'ādah al-naẓar* merupakan suatu terobosan dalam pengembangan hukum Islam, terutama di bidang ekonomi yang selama ini mengalami kemandekan yang cukup lama di tengah hegemoni hukum bisnis dan hukum dagang konvensional. Pengembangan kaidah ini ke depan merupakan sikap yang lebih hati-hati dan terukur secara ilmiah daripada sikap longgar dalam menetapkan hukum dengan berlindung di bawah kaidah : *al-aṣl fī al-ashyā' al-ibāḥah ḥatta yadulla al-dalīl 'alā tahrīmih* (hukum asal segala sesuatu itu boleh, kecuali telah ada dalil yang mengharamkannya), adanya mashlahah atau hajah (kebutuhan yang mendesak). Pengembangan kaidah *i'ādah al-naẓar* ini merupakan jalan tengah di antara dua pilihan ekstrim, yaitu (1) pemikiran sebagian pakar ekonomi Islam yang terlalu longgar dalam menerapkan prinsip-prinsip hukum ekonomi Islam sehingga terjebak pada labelling, dan (2) pemikiran ekonomi Islam yang terlalu ketat dan terikat dalam kaidah-kaidah dan pemikiran fikih klasik yang sulit diaplikasikan kembali pada era sekarang (Amin, 2012: 7).

Karakteristik fatwa-fatwa DSN-MUI yang demikian membuatnya mudah diterima oleh Bank Indonesia, Kementerian Keuangan, dan Badan Pengawas Pasar Modal dan Lembaga

Keuangan (Bapepam LK) untuk kemudian diadopsi dalam peraturan perundang-undangan. Bahkan, sebagaimana dikemukakan Nafis (2011: 233-249), sebagian fatwa DSN-MUI diadopsi menjadi bagian dari Undang-Undang, setidaknya UU Nomor 21 tentang Perbankan Syariah dan UU Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara.

Penyerapan fatwa DSN-MUI ke dalam UU PbS dan pendelegasian formulasi hukum Islam lebih lanjut kepada DSN-MUI membawa implikasi sebagai berikut. Pertama, fatwa DSN-MUI merupakan entitas yang sebanding dengan PBI sebagai produk hukum yang sama-sama diperintahkan dan diakui oleh UU PbS, meskipun fatwa DSN-MUI tidak termasuk kategori peraturan perundangan. Dengan demikian, fatwa DSN-MUI diakui dan diamanatkan untuk menjabarkan prinsip syariah yang merupakan unsur esensial dalam operasional perbankan syariah, sedangkan PBI diperintahkan untuk mengatur lebih lanjut implementasi fatwa DSN-MUI. Artinya keduanya merupakan pengaturan lebih lanjut dan mendapatkan amanat dari UU PbS.

Kedua, sebagai konsekwensi dari kesetaraan tersebut, eksistensi fatwa DSN-MUI bukan merupakan subordinat dari PBI. Eksistensi fatwa DSN-MUI adalah penunjang PBI dalam mengatur operasional perbankan syariah, sehingga keduanya perlu bersinergi. Dengan ungkapan yang lain, keberlakuan fatwa DSN-MUI telah diberikan dan dijamin oleh UU PbS secara langsung, sehingga tidak perlu lagi pemberlakuan dengan PBI. Kalaupun secara materi fatwa DSN-MUI dimuat ulang dalam PBI, maka hal tersebut harus dipahami dalam konteks mengoperasionalkan fatwa DSN-MUI dalam mekanisme kerja perbankan syariah, bukan dasar yuridis keberlakuannya.

Dengan demikian, keberadaan Komite Perbankan Syariah (KPS) sebagaimana dielaborasi oleh UU PbS tidak diperlukan lagi. Menurut Pasal 26 UU PbS, KPS dibentuk dalam rangka penyusunan Peraturan Bank Indonesia yang mengatur fatwa DSN-MUI tentang penjabaran prinsip syariah yang menjadi acuan kegiatan usaha, produk dan/atau jasa bank syariah.

Munculnya KPS membuat alur transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah menjadi lebih rumit dan panjang serta mendegradasi validitas fatwa DSN-MUI. Dikatakan demikian, karena hukum Islam yang mewujud dalam fatwa DSN-MUI tidak saja harus diformulasikan ke dalam PBI demi memberikan kekuatan berlakunya, tetapi sebelum itu harus ditafsirkan dan diberikan masukan oleh KPS. Sepintas, sebagaimana

ditegaskan dalam Pasal 3 PBI Nomor 10/32/PBI/2008 tentang Komite Perbankan Syariah, pembentukan KPS adalah sebatas untuk membantu Bank Indonesia dalam implementasi fatwa DSN-MUI. Namun sesungguhnya keberadaan KPS yang dibentuk oleh Bank Indonesia sama artinya dengan ketidakpercayaan terhadap DSN-MUI sebagai lembaga yang independen. Hal demikian karena wilayah tugas KPS berbenturan dengan kewenangan DSN-MUI.

Tugas dan fungsi KPS menjadi sebatas untuk mengimplementasikan fatwa DSN-MUI ke dalam PBI, sebagaimana tertuang dalam Pasal 26 ayat (4) UU PbS merupakan hasil kompromi. Keinginan DPR selaku pengusul adalah melebur DSN-MUI ke dalam Komite Perbankan Syariah dan berada di bawah Bank Indonesia. Wacana ini menimbulkan kekhawatiran akan hilangnya identitas dan independensi DSN. Oleh karena itu wacana ini akhirnya dihilangkan. Namun ada rasionalitas kuat terkait eratnya kaitan antara fatwa syariah dan regulasi yang berada di bawah Bank Indonesia. Oleh karena itu diambil langkah kompromi untuk mengukuhkan (baca: mempertahankan) kedudukan DSN-MUI pada satu sisi dan menyetujui dielaborasinya Komite Perbankan Syariah di Bank Indonesia dengan kewenangan sebatas untuk menterjemahkan fatwa DSN-MUI ke dalam regulasi Bank Indonesia (Wibisnio, 2009: 111). Dengan demikian, seperti dijelaskan dalam paragraf terdahulu, sesungguhnya keberadaan KPS masih saja kontra produktif dan karenanya tidak diperlukan.

Penutup

Transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah, sebagaimana dikemukakan dalam uraian terdahulu, dapat disimpulkan sebagai berikut. Karakter khusus perbankan syariah yang membedakannya dengan perbankan konvensional adalah keharusan kepatuhan kepada hukum Islam di bidang ekonomi (fikih muamalah). Pengaturan tentang kepatuhan kepada hukum Islam telah dielaborasi sejak awal, dimulai pada periode UUP melalui PP BBH, pada periode UUP Baru melalui SK Direksi Bank Indonesia dan kemudian Peraturan Bank Indonesia, dan selanjutnya pada periode UU PbS, baik secara langsung dalam UU dimaksud maupun dalam PBI.

Hukum Islam yang menjadi dasar operasional bank syariah pada mulanya disebut dengan istilah prinsip bagi hasil dan kemudian digantikan dengan istilah prinsip syariah. Hukum

Islam dimaksud pada mulanya adalah fatwa DPS yang ada pada tiap-tiap bank syariah sebagai bagian dari pelaksanaan tugas pengawasan atas produk perbankan dalam menghimpun dana dari masyarakat dan menyalurkannya kepada masyarakat agar berjalan sesuai dengan prinsip syari'at. Pada perkembangannya hukum Islam dimaksud difatwakan oleh DSN-MUI sebagai bagian dari pelaksanaan tugas dan wewenang untuk memastikan kesesuaian produk, jasa dan kegiatan usaha bank syariah dengan prinsip syariah.

Fatwa DSN-MUI merupakan ijtihad kolektif para ulama dan pakar yang ahli di bidang persoalan ekonomi dan bisnis. Ciri spesifik fatwa DSN-MUI adalah motif pembaharuan hukum Islam dengan mengelaborasi kaidah *tafrīq al-ḥalāl minal ḥarām* dan kaidah *i'ādah al-nazar*.

Berbeda dengan fatwa DPS, fatwa DSN-MUI menduduki tempat yang istimewa dalam peraturan perundang-undangan, oleh karena kecuali ditunjuk dan mendapatkan legitimasi secara langsung dari UU PbS, juga sebagian telah diserap dalam UU tersebut dan berbagai PBI. Dengan demikian, fatwa DSN-MUI merupakan hukum yang mempunyai daya ikat secara mandiri.

Sebagai hukum yang ditunjuk dan mendapatkan mandat secara langsung dari UU PbS, fatwa DSN-MUI tidak memerlukan KPS untuk memberikan daya ikat bagi keberlakuannya. Penyerapan atau pengadopsian fatwa DSN-MUI ke dalam PBI, sesungguhnya merupakan langkah pengimplementasiannya dalam operasional bank syariah, bukan dasar keberlakuannya. Dalam konteks ini keberadaan KPS yang dimaksudkan untuk mentransformasikan fatwa DSN-MUI ke dalam PBI adalah kontra produktif. Munculnya KPS membuat alur transformasi hukum Islam dalam hukum perbankan syariah menjadi lebih rumit dan panjang serta mendegradasi validitas fatwa DSN-MUI.

Daftar pustaka

Ali, Zainuddin. *Hukum Perbankan Syariah*, cetakan kedua. Jakarta: Sinar Grafika, 2010.

al-Zuhayli, Wahbah. *Al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh*, cetakan kedua. Damaskus: Dār al-Fikr, 1995/1446.

Amin, Ma'ruf, "Pembaharuan Hukum Ekonomi Syariah dalam Pengembangan Produk Keuangan Kontemporer (Transformasi Fikih Muamalat dalam Pengembangan Ekonomi Syariah)," Pidato Ilmiah pada Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan

- dalam Bidang Hukum Ekonomi Syariah Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 5 Maret 2012.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Anwar, Syamsul. *Studi Hukum Islam Kontemporer*. Jakarta: RM Books, 2007.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Pengantar Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Azizy, A. Qodri. *Membangun Fondasi Ekonomi Umat, Meneropong Prospek Berkembangnya Ekonomi Islam*, cetakan I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Azizy, A. Qodri. *Hukum Nasional, Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, edisi revisi. Jakarta: Teraju, 2004.
- Baehaqi, Ja'far. "Corak Pemikiran Hukum Islam Prof. K.H. Ali Yafie," Skripsi tidak diterbitkan, Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Asas-Asas Hukum Mu'amalat (Hukum Perdata Islam)*. Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum UII Yogyakarta, 1993.
- Buang, Ahmad Hidayat dan M. Cholil Nafis, "Peranan MUI dan Metodologi Istisbat Fatwa dalam Undang-Undang Perbankan Syariah di Indonesia," *Jurnal Pengurusan* 35(2012).
- Departemen Agama Republik Indonesia. *Pedoman Fatwa Produk Halal*. t.tp.: Proyek Pembinaan Pangan Halal Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggara Haji Departemen Agama Republik Indonesia, 2003.
- Hosen, H.M. Nadrattuzaman dkk. *Menjawab Keraguan Umat Islam terhadap Bank Syariah*. Jakarta: Pusat Komunikasi Ekonomi Syariah Publishing, 2007.
- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cetakan keduabelas. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978/1398.
- Maksum, Muhammad, "Peran Fatwa DSN Dalam Menjawab Perkembangan Produk Keuangan Syariah," dalam Asrorun Niam Sholeh (ed.), *Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Sorotan*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2011.
- Mudzhar, H. M. Atho, "K.H. Ma'ruf Amin: Seorang Ulama yang Cemerlang dalam Ilmu Hukum Ekonomi Syariah dan Motor Penggerak Ekonomi Syariah Indonesia," Pidato Promotor I, disampaikan pada Upacara Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan dalam Bidang Hukum Ekonomi Syariah kepada K.H. Ma'ruf Amin dalam Sidang Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 5 Maret 2012.
- Mudzhar, H. M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad, antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muhaimin, "Dari Numerologi Hingga Fikih Sosial: Menyambut 70 Tahun Prof. K.H. Ali Yafie", dalam Jamal D. Rahman (et. al.). *Wacana Baru Fikih Sosial, 70 Tahun Prof. K.H. Ali Yafie*, cetakan 1. Bandung: Mizan, 1997.

- Nafis, M. Cholil. *Teori Hukum Ekonomi Syariah Kajian Komprehensif tentang Teori Hukum Islam, Penerapannya dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional dan Penyerapannya ke dalam Peraturan Perundang-undangan*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia-UI Press, 2011.
- Rofiq, Ahmad, “Eksistensi Hukum Islam di Indonesia; Perspektif Sejarah,” makalah disampaikan dalam seminar “Konstitusionalisasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Sebuah Kajian Historis dan Tinjauan Prospektif,” yang diselenggarakan oleh Fakultas Syariah IAIN Walisongo, tanggal 14 Desember 2000.
- Sjahdeini, Sutan Remy. *Perbankan Islam dan Kedudukannya dalam Tata Hukum Perbankan Indonesia*, cetakan ketiga. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2007.
- Syam, H.M. Ichwan dkk. *Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: DSN-MUI, 2012.
- Syam, H.M. Ichwan. *Direktori Syariah Indonesia/ Sharia Directory of Indonesia*. Jakarta: Dewan Syariah Nasional MUI, 2011.
- Syam, H.M. Ichwan. *Tanya Jawab Seputar Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*. T.tp.: Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, 2010 M/1431 H.
- Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Umam, Khotibul, “Legislasi Fikih Ekonomi Perbankan: Sinkronisasi Peran Dewan Syariah Nasional dan Komite Perbankan Syariah,” *Mimbar Hukum*, Volume 24, Nomor 2 (Juni 2012).
- Wibisono, Yusuf, “Politik Ekonomi UU Perbankan Syariah Peluang dan Tantangan Regulasi Industri Perbankan Syariah,” *Bisnis & Birokrasi, Jurnal Ilmu Administrasi dan Organisasi*, Volume 16, Nomor 2 (Mei-Agustus 2009).
- Yafie, Ali. *Menggagas Fikih Sosial*, cetakan kedua. Bandung: Mizan, 1994.