

INTEGRASI SAINS DAN ISLAM DALAM USUL FIKIH KLASIK DAN FIKIH MUAMALAH KONTEMPORER

*(Analisis Kitab al-Mustashfa &
Fatwa-Fatwa Ulama Kontemporer)*

oleh :
Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H.



Universitas Islam Negeri
Maulana Malik Ibrahim Malang
جامعة مولانا مالك ابراهيم الإسلامية الحكومية بمالانق
The State Islamic University of Maulana Malik Ibrahim Malang



SFD
الصندوق السعودي للتنمية
Saudi Fund for Development

Dikotomi antara ilmu sains (umum) dan ilmu Islam (agama), hegemoni bidang ilmu tertentu terhadap bidang lainnya, *superior* dan *inferior feeling* dari masing-masing bidang ilmu, hierarki ilmu utama dan ilmu komplementer adalah telah melahirkan sikap dan rasa eksklusivisme dari masing-masing bidang ilmu. Sebagai contoh dalam jajaran ilmu-ilmu keislaman sering terjadi *takfir* (pengkafiran) antar sesama muslim hanya karena disiplin keilmuannya yang berbeda atau mazhab fikihnya berbeda atau hanya karena menggunakan pendekatan metodologi yang berbau filsafat dan barat dalam membaca ulang teks-teks ajaran Islam. Sikap dan pandangan negatif terhadap sains contohnya filsafat ini berdampak pada penolakan upaya integrasi antara sains dan Islam, namun dengan membaca buku ini insya Allah akan membuka cakrawala kesadaran dan pemahaman bahwa sebenarnya sudah sejak lama telah terjadi integrasi antar keduanya dengan baik, bahkan di tangan Ghazâlî-lah proses integrasi kedua ilmu ini mencapai titik klimaksnya dan Ghazâlî dianggap orang yang bertanggung jawab membawa ilmu mantiq (logika) ke dalam usul fikih, sehingga secara tidak langsung bisa membantah pendapat yang mengatakan bahwa al-Ghazâlî sangat anti filsafat. Di samping itu, dengan membaca buku kecil ini akan semakin yakin bahwa integrasi antara sains dan Islam adalah telah menjadi solusi terbaik dalam menjawab berbagai permasalahan ekonomi dan keuangan modern melalui Fatwa-Fatwa ulama kontemporer di dunia Islam yang melahirkan fikih muamalah kontemporer. Selamat membaca dan semoga menjadi ilmu yang berkah & bermanfaat bagi diri sendiri dan orang lain dari dunia sampai akhirat...Amin.



UIN - MALIKI PRESS
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/faksimile 0341-573225
e-mail: penerbitah@uin-malang.ac.id
<http://press.uin-malang.ac.id>

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	I
PEDOMAN TRANSLITERASI	V
DAFTAR ISI	VII
BAB I :	
INTEGRASI SAINS DAN ISLAM	1
A. Dikotomi Antara Ilmu Pengetahuan	1
B. Eksistensi Usul Fikih Sebagai Ilmu Integrasi	5
C. Perkembangan Metodologis Ilmu Usul Fikih	16
D. Pembaharuan Metodologis Ilmu Usul Fikih dari Nalar Bayânî ke Nalar Burhânî	22
E. Paradigma Integrasi-Interkoneksi adalah Sebuah Keharusan	33
BAB II :	
AL-GHAZÂLÎ DAN KITAB AL-MUSTASHFÂ-NYA	37
PERSPEKTIF PENDEKATAN HERMENEUITIKA DAN HISTORIS	
A. Landasan Teori	37
B. Biografi Singkat al-Ghazâlî	51
C. Kitab <i>al-Mustashfâ</i> Perspektif Hermeneutika	57
D. Kitab <i>al-Mustashfâ</i> Perspektif Historis	101

	E. Hakikat Pandangan al-Ghazâlî Terhadap Ilmu Filsafat	114
BAB III :	ANALISIS PERBEDAAN FATWA-FATWA FIKIH MUAMALAH KONTEMPORER	119
	A. Esensi Fatwa	119
	B. Fikih Muamalah Kontemporer adalah Integrasi Sains dan Islam	129
	C. Dewan Syariah Nasional dan Metode Penetapan Fatwanya	133
	D. Akad-Akad Simpanan di Perbankan Syariah	138
	E. Akad Murâbahah di Perbankan Syariah	153
	F. Akad al-Ijârah al-Muntahiyyah bi al-Tamlîk di Perbankan Syariah	168
	G. Penerapan Ta'zîr (Denda) dan Ta'wîd (Ganti-Rugi) di Perbankan Syariah	183

DAFTAR KEPUSTAKAAN	201
BIODATA PENULIS	217

**"INTEGRASI SAINS DAN ISLAM DALAM USUL
FIKIH KLASIK & FIKIH MUAMALAH
KONTEMPORER
(Analisis Kitab al-Mustashfâ dan Fatwa-Fatwa
Ulama Kontemporer)"**
Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H.

Copyright @UIN Maliki Press, 2020

Penulis	: Abbas Arfan
Editor	: Iklil Athroz Arfan
Desain Isi	: Moh. Khamim
Desain cover	: Moh. Khamim
Ukuran	: 15 x 23 cm
Tebal Buku	: 234 halaman
ISBN	: 978-623-232-673-6
Cetakan I	: 2021

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip dan atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, tanpa izin
tertulis dari Penerbit

Diterbitkan pertama kali oleh:

UIN Maliki Press (Anggota IKAPI)
Unit Penerbitan UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Jl. Gajayana 50 Malang 65144
Telp/Faksimile : (0341) 573225
E-mail : uinmalikypressredaksi@uin-malang.ac.id
Website: <http://malikypress.uin-malang.ac.id>

KATA PENGANTAR

الحمد لله الذى جعل الشريعة الإسلامية أكمل شرائع الله ﷻ و رسوله أفضل أنبيائه و رسله ﷻ و مجتهدوا و خدماؤها فى رعايته و وعد ثوابه ﷻ و أمتها خير أمم الله ﷻ وهى واحدة الشريعة الخالدة المحفوظة الى يوم القيامة ﷻ وصالحة لكل زمن و بقعة ﷻ صلوات الله و ملائكته و جميع خلقه ﷻ مع أزكى التسليم و التحية المباركة ﷻ على خير البرية و صاحب لواء الحمد و الشفاعة ﷻ سيدنا و حبيبنا و شفيعنا و مولانا محمد بن عبد الله ﷻ القائل من قبل ربه ولا من هوأه ﷻ إنما الأعمال بالنية ﷻ صدق رسول الله و شهدنا تبليغ رسالته ﷻ صلى الله عليه و على اله و أصحابه و أهل بيته و اصهاره و محبه و أمته ﷻ عدد خلقه و رضا نفسه و زينة عرشه و مداد كلماته ﷻ من اول الدنيا الى يوم القيامة ﷻ اما بعده :

Segala puji dan syukur saya persembahkan kepada Allah SWT atas segala nikmat dan karunia-Nya terutama nikmat Islam dan syariatnya yang merupakan syariat agama terlengkap dan tersempurna di antara sekian syariat yang ada di muka bumi ini. Sholawat dan salam, semoga selalu tercurah kepada seorang Nabi yang di utus Allah SWT dengan membawa syariat yang sempurna, penuh hikmah dan menjadi rahmat bagi semesta alam; Nabi Muhammmad SAW, keluarga, sahabat-sahabat dan generasi penerusnya sampai hari kiamat.

Dikotomi antara ilmu umum dan ilmu agama, hegemoni bidang ilmu tertentu terhadap bidang lainnya, *superior* dan *inferior feeling* dari masing-masing bidang ilmu, hierarki ilmu

utama dan ilmu komplementer, adalah akibat-akibat laten yang harus ditanggung dari kenyataan itu yang melahirkan dampak negatif dalam masyarakat luas di seluruh aspek kehidupan. Ironisnya, bangunan keilmuan agama Islam yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN), baik Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), maupun Universitas Islam Negeri (UIN) justru kebanyakan masih mencerminkan paradigma dikotomis-atomistik. Oleh karena itu kehadiran buku ini diharapkan dapat mengikis paradigma dikotomis-atomistik tersebut. Disamping bisa membuktikan bahwa ada integrasi sains dan Islam -secara umum dan khususnya dalam ilmu usul fikih dan fikih muamalah kontemporer- adalah sebuah keniscayaan sebagai *sunnatullah*, karena semua ciptaan Allah SWT termasuk semua jenis ilmu pengetahuan itu dalam perkembangan perjalanannya akan mengalami integrasi dan interkoneksi dengan ilmu-ilmu lain untuk bisa menjaga eksistensinya sampai hari akhir.

Signifikan dari buku kecil ini adalah antara lain untuk: 1) memberikan sumbangsih berharga bagi wacana integrasi sains dan Islam, khususnya bidang usul fikih klasik dan fikih muamalah kontemporer yang terlahir melalui proses ijtihad fatwa-fatwa ulama kontemporer; 2) menegaskan kembali posisi legal keberadaan integrasi dalam ilmu-ilmu Islam yang banyak bersumber dari sumber-sumber absolut wahyu sekalipun, dan 3) memudahkan mahasiswa studi Islam, para santri pondok-pondok

pesantren, pemerhati ilmu-ilmu Islam dan masyarakat luas untuk lebih memahami tentang konsep integrasi dan bisa dijadikan salah satu referensi literasi mereka.

Sayiduna Umar bin Khottab ra. Dalam sebuah riwayat pernah berkata: "*Idzâ tamma al-Amr, bada al-Naqsh*" (Jika sebuah pekerjaan telah selesai, maka barulah akan tampak kekurangannya). Maka buku kecil ini sudah bisa dipastikan banyak kekurangan dan kelemahan. Oleh karena itu kritik dan saran dari pembaca dan masyarakat luas sangat saya harapkan untuk lebih meningkatkan kualitas dan manfaat dari bukui ini.

Akhir kata, saya sangat bersyukur pada Allah SWT dan berterima kasih pada kedua orang H. Abdurahman Arfan dan al-marhumah; Sunita (semoga Allah mengampuni semua dosanya dan menerima semua amal salehnya, terutama dengan berkah amal jariah lewat buku ini). Rasa terimakasih yang tak terhingga juga untuk isteri terkasih Aminah Ahmad Al-Atas, S.Ag dan kedua ananda tercinta Iklil Athroz Arfan dan Nawal Rajwa yang telah banyak memberi spirit dan amunisi kapan pun dan dimana pun terutama saat saya lelah dalam perjalanan hidup ini. Terima kasih ini saya haturkan pula kepada Prof. Dr. H. Saifullah, M.Hum. sebagai Dekan Fakultas Syariah UIN Malang dan segenap wakil-wakilnya; Prof. Dr. Hj.Tutik Hamidah, M.Ag. selaku Ketua LP2M UIN Malang dan seluruh unit dan staff pendukungnya; Prof. Dr. H. A. Muhtadi Ridwan sebagai Direktur PMU (Project Management

Unit) dengan seluruh komponen pendukungnya; dan rasa terima kasih ini juga tak lupa saya haturkan pada Prof. Dr. H. Abd. Haris, M.Ag. sebagai Rektor UIN Malang bersama semua wakil-wakilnya.

Semoga buku kecil yang *insya Allah* telah diawali penulisannya dengan niat ikhlas karena Allah SWT dan niat menyampaikan ilmu yang bermanfaat ini akan mendapat wilayah rida dan kecintaan dari Allah SWT, Nabi Muhammad SAW, *ahl al-bayt*-nya, semua *mashayikh* dan semua kaum muslimin. Dan semoga karya kecil ini bisa memberikan manfaat bagi masyarakat akademik khususnya dan masyarakat luas pada umumnya, sehingga bisa memberikan pahala jariyah yang abadi sampai hari akhir. Amin.

Malang, 12 Desember 2020

Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H.

BAB I INTEGRASI SAINS DAN ISLAM

A. Dikotomi Antara Ilmu Pengetahuan

Dikotomi antara ilmu umum dan ilmu agama, hegemoni bidang ilmu tertentu terhadap bidang lainnya, *superior* dan *inferior feeling* dari masing-masing bidang ilmu, hierarki ilmu utama dan ilmu komplementer, adalah akibat-akibat laten yang harus ditanggung dari kenyataan spesialisasi di atas. Ternyata dampak ini kemudian lebih jauh merambah ke dunia sosial, pendidikan, politik, dan lain sebagainya, sehingga tidak jarang muncul konflik di ranah sosial maupun politik akibat adanya eksklusivisme dari masing-masing bidang ilmu. Sebagai contoh dalam dataran ilmu-ilmu keislaman sering terjadi *takfir* (pengkafiran) antarsesama muslim hanya karena disiplin keilmuannya yang berbeda atau mazhab fikihnya berbeda atau hanya karena menggunakan pendekatan metodologi yang berbau filsafat dan barat dalam membaca ulang teks-teks ajaran Islam atau bahkan hanya karena berbeda organisasi masa (ormas) Islam saja seorang muslim dengan *enteng*-nya mengkafirkan muslim lain.

Ironisnya, bangunan keilmuan agama Islam yang dikembangkan di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN), baik Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), maupun Universitas Islam Negeri (UIN) justru mencerminkan paradigma dikotomis-atomistik. Meminjam

pemetaan epistemologi¹ ilmu-ilmu keislaman-nya Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, dalam tradisi keilmuan agama Islam di STAIN, IAIN dan UIN - besar kemungkinan juga pengajaran agama Islam di sekolah-sekolah, perguruan tinggi umum negeri dan swasta, dan lebih-lebih di pesantren- itu corak pemikiran keislaman dengan model *bayâni* sangatlah hegemonik dan mendominasi sehingga sulit berdialog dengan tradisi epistemologi *burhâni* dan *‘irfâni*. Sebenarnya ketiga kluster sistem epistemologi *ulûm al-dîn* ini adalah masih berada dalam satu rumpun, tetapi dalam prakteknya hampir-hampir tidak pernah mau akur. Tidak jarang, antar masing-masing penganut tradisi epistemologi ini saling kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan dan sekuler-mensekulerkan. Oleh karena pola pikir tekstual *bayâni* secara politis lebih dominan, maka dia membentuk *mainstream* pola pemikiran Islam yang hegemonik. Sebagai akibatnya, pola pemikiran keagamaan model *bayâni* menjadi kaku dan rigid. Otoritas teks

¹Epistemologi berasal dari kata *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (ilmu), berarti ilmu tentang sumber-sumber, batas-batas dan verifikasi (pemeriksaan nilai kebenaran) ilmu pengetahuan. Dalam bahasa Inggris kata ini dituliskan dengan *epistemology*; kata benda yang berarti bagian dari ilmu filsafat yang membahas tentang asal. Sedangkan dalam bahasa arab kata epistemologi dikenal dengan istilah *Mabhats al-Ma‘rifah*, Ontologi dengan *Mabhats al-Wujûd* dan Aksiologi dengan *Mabhats al-Qaim*. Ringkasnya, pertanyaan yang dapat diajukan adalah: Apa obyek dan hakikat wujud pengetahuan itu (Ontologi)? Bagaimana cara mendapatkan pengetahuan itu (Epistemologi)? Serta untuk apa pengetahuan itu (Aksiologi)? Abbas Arfan, *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 17-19

dan otoritas salaf yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi usul fikih klasik lebih diunggulkan daripada sumber otoritas keilmuan yang lain seperti ilmu-ilmu kealaman (*kauniyyah*), akal (*'aqliyyah*) dan intuisi (*wijdâniyyah*). Berangkat dari realitas di atas, tidak berlebihan jika Amin Abdullah menyebut bangunan ilmu-ilmu keislaman di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) baik negeri maupun swasta cenderung bercorak dikotomis-atomistik.²

Karenanya perlu dipahami bahwa pada hakikatnya antar berbagai bidang keilmuan itu saling memiliki keterkaitan, karena memang yang dibidik oleh seluruh disiplin keilmuan tersebut adalah realitas alam semesta yang sama, hanya saja dimensi dan fokus perhatian yang dilihat oleh masing-masing disiplin itu berbeda. Oleh karena itu, rasa superior, eksklusivitas, pemilahan secara dikotomis terhadap bidang-bidang keilmuan yang dimaksud hanya akan merugikan diri sendiri, baik secara psikologis maupun ilmiah-akademis. Betapapun setiap orang ingin memiliki pemahaman yang lebih utuh dan komprehensif, bukannya pemahaman yang parsial dan reduktif. Oleh sebab itu, dengan menimbang asumsi ini seorang ilmuwan perlu memiliki visi integrasi-interkoneksi. Mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan bidang keilmuan lain (baik dengan berdialog

²Amin Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integratif-Interkonektif*, dalam Amin Abdullah, dkk, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*, (Yogyakarta: Suka Press, 2007), 11-12.

dengan pakarnya maupun dengan ilmunya langsung). Itulah integrasi, sedangkan upaya melihat kesalingterkaitan antarberbagai disiplin ilmu itulah interkoneksi.³

Agar paradigma integrasi-interkoneksi dapat dibangun, maka belenggu dikotomis-atomistik itu perlu dibongkar (deskonstruksi), karena belenggu itu berawal dari paradigma dominasi pola pikir *tekstual-ijtihâdiyyah* (*bayâni*) sehingga menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat *kontekstual-bahtsiyyah*⁴ (*burhâni*). Sebab memang sejak dulu pola pikir *bayâni* lebih mendahulukan dan mengutamakan *qiyâs* (*qiyâs al-'illah* untuk fikih dan *qiyâs al-dalâlah* untuk kalam) dan bukannya mantik lewat silogisme dan premis-premis logika. Belum lagi epistemologi *tekstual-lughawiyyah* (*al-ashl wa al-far'*; *al-lafdh wa al-ma'nâ*) lebih diutamakan daripada epistemologi *kontekstual-bahtsiyyah* (*bayâni*) maupun *spiritual-'irfaniyyah-bâthiniyyah* (*'irfâni*). Disamping itu, nalar epistemologi *bayâni* selalu mencurigakan akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai-sampai pada kesimpulan

³ Paradigma Integrasi-Interkoneksi adalah paradigma keilmuan baru yang digagas dan dipelopori oleh Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, MA. untuk mereformulasi struktur keilmuan IAIN yang dikotomis-atomistik yang telah berjalan hampir lima puluh tahun. Paradigma keilmuan ini lantas ditetapkan sebagai *brand* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pasca konversinya dari IAIN pada tahun 2004. Ulasan panjang-lebar tentang paradigma keilmuan baru ini dapat dibaca dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

⁴ Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, 12.

bahwa wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengekanng hawa nafsu saja, bukannya untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat.⁵

B. Eksistensi Usul Fikih Sebagai Ilmu Integrasi

Ilmu ini dalam bahasa Indonesia juga populer dengan nama usul fikih, namun beberapa penulis dalam bidang ini menyebutnya dengan istilah *filsafat hukum Islam*,⁶ dan ada juga yang menyebutnya dengan istilah *epistemologi hukum Islam*.⁷ Sedangkan dalam bahasa Inggris, penulis dapati beberapa nama yang berbeda secara harfiah, tapi tetap sama secara esensi. Ada yang menyebutnya dengan nama *Islamic methodology*, seperti Fazlur Rahman (w. 1988 M) memberi judul "*Islamic Methodology in History*" pada sebuah karyanya yang membahas evolusi historis prinsip-prinsip dasar pemikiran Islam, yakni al-Qur'an, Sunnah dan Ijmâ'. Beranjak dari pengertian tersebut, maka metodologi hukum Islam tidak berbeda dengan pengertian usul fikih yang menurut para ahlinya diartikan sebagai sesuatu yang di atasnya dibangun hukum Islam, atau dalil-dalil yang di atasnya dibangun hukum

⁵ Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, 15.

⁶ Baca buku Fatchurrahman Djamil, *Filsfat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana, 1999) dan bukunya Muslehuddin. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis; Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991).

⁷ Arfan, *Geneologi*, 17-25.

Islam.⁸ Sebagian penulis seperti Wael B.Hallaq, mengistilahkan usul fikih dengan teori hukum Islam (*Islamic legal theory*).⁹ Sedangkan Auda lebih suka menyebut usul fikih dalam dengan istilah *fundamentals of Islamic law*¹⁰. Akan tetapi di sini, penulis tetap memakai istilah usul fikih, karena dalam diskursus keilmuan dunia Islam seperti di Indonesia, nama usul fikih lebih membumi dan baku daripada nama lainnya yang masih terasa asing.

Sebagian ulama mendefinisikan usul fikih sebagai berikut:

العلم بالأدلة الإجمالية التي تبنى عليها العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

“Ilmu dengan dalil-dalil globalnya yang merupakan pondasi bagi ilmu dengan hukum-hukum syarak amali (ilmu fikih) yang diambil dari dalil-dalil rinci.”¹¹

Mendefinisikan usul fikih dengan terlebih dahulu melihat unsur-unsur kata pembentuknya seperti definisi di atas, dikenal oleh para ulama dengan istilah *ta'rif idlâfi*. Di antara ulama yang memakai metode definisi usul fikih di atas adalah Ibn Hâjib (w. 646 H/1248 M)¹², Ibn Qudâmah (w. 620 H/1223

⁸ Ghufron A.Mas`adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, Cet. II, 1998), 2.

⁹ Dalam salah satu karyanya dengan judul *a History of Islamic Legal Theories* (Sejarah Teori Hukum Islam, (Jakarta :Rajawali Pers, 2000).

¹⁰ Jasser Auda, *Maqasjid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, (London-UK: The International Institut of Islamic Thought (IIIT), 2007), xxv.

¹¹ Abd. Wadûd, *Ushûl al-Fiqh*, 21.

¹² Nama lengkap Ibn Hâjib : Utsman ibn Umar ibn abu Bakar ibn

M)¹³, al-Thûfî (w. 716 H/1316 M),¹⁴ dan lain-lain.

Sebagian ulama lainnya seperti, al-Futûhî, (w. 979 H)¹⁵, al-Âmidî (w. 631 H/1233 M),¹⁶ al-Baydlâwî mendefinisikan usul fikih sebagai sebuah ilmu yang mandiri dan independen tanpa melihat unsur-unsur kata pembentuknya terlebih dahulu. Definisi semacam ini dikenal dengan istilah *ta'rîf laqabî* atau *ta'rîf 'ilmî*. Imam al-Baydlâwî mendefinisikan fiqh sebagai berikut:

معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الإستفادة منها و حال المستفيد

“Mengetahui dalil-dalil fiqh secara global, tahu tata-cara merumuskan (hukum) dari dalil-dalil tersebut, dan tahu keadaannya para mujtahid.”¹⁷

yunus yang terkenal dengan nama Ibn. Hâjib , karena ayahnya sebagai Hâjib atau pengawal khusus Raja `Izzuddin. Ia seorang Ulama faqih, ushuli dan adabi, lahir di Asna tahun 570 H/1173 M, lalu pindah ke Cairo dan wafat di Iskandariyah-Mesir tahun 646 H/1248 M.

¹³ Nama lengkapnya Ibn Qudâmah : Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudâmah , lahir di Palestina tahun 541 H/1147 M, wafat di Damascus-Suriah tahun 620 H/1223 M. Seorang ulama mazhab Hanbali yang sangat alim dan terkenal sebagai hujjah bagi mazhabnya.

¹⁴ Nama lengkapnya al-Thûfî : Sulaimân Ibn Abd. Qawi al-Thûfî yang di kenal juga dengan nama Ibn Abû 'Abbâs. Seorang ulama mazhab Hanbali yang ushulî dan nahwî, lahir di Thûfî-Iraq tahun 673 H/1274 M, wafat tahun 716 H/1316 M.

¹⁵ Nama lengkap al-Futûhi: Muhammad Ibn Syihâb al-Dîn-Abû al-'Abbâs, Ahmad Ibn Abd. Azîz Ibn 'Alî ibn Ibrâhîm al-Futûhi, seorang ulama mazhab Hanbali yang ushuli dan faqih, lahir th. 898 H dan wafat th. 979 H.

¹⁶ Nama lengkap al-Âmidî; 'Alî Ibn Abû Muhammad Ibn Sâlim al-Âmidî, salah seorang ulama mazhab Syâfi'i yang faqih dan ushuli sehingga mendapat julukan Saif al-Dîn (pedang agama), lahir di Amid tahun 551 H/1156 M, wafat di Damascus- Suriah tahun 631 H/1233 M.

¹⁷ Abd. Maujûd dan 'Alî Muhammad 'Aud, *al-Isyârah*, 54.

Adapun *mawdû'* (Objek) usul fikih, terdapat empat perbedaan pendapat para ulama, yaitu: 1) sebagian besar ulama berpendapat bahwa objeknya adalah dalil syarak yang *kullî* (universal), sebab ia berfungsi untuk menetapkan hukum yang universal juga. Mereka beralasan bahwa objek setiap ilmu adalah sesuatu yang menjadi pokok bahasan ilmu itu, sedangkan persoalan atau pembahasan usul fikih tidak keluar dari dalil-dalil yang bisa melahirkan hukum-hukum syarak, 2) sebagian besar ulama Hanafiyyah berpendapat bahwa objeknya adalah hukum-hukum syarak yang telah ditetapkan dengan beberapa dalil. Hukum-hukum syarak itu adalah baik yang *taklîfiyyah* atau *wadl'iyyah*,¹⁸ 3) pendapat yang menggabungkan kedua kelompok di atas, yaitu objeknya adalah dalil syarak yang *kullî* dan sekaligus hukum-hukum syarak. Ini adalah pendapat sebagian kecil ulama mazhab Hanafî, dan 4) pendapat sebagian ulama mazhab Syâfi'î, antara lain Ibn Qâsim al-'Abbâdî (w. 994 H/1585 M) yang menyatakan bahwa objeknya adalah dalil-dalil, *al-tarjîh* dan *al-ijtihâd*.¹⁹

Penulis lebih cenderung pada pandangan yang menggabungkan semua pendapat di atas, namun dengan penambahan satu objek lagi

¹⁸ Hukum taklifî adalah tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat sesuatu atau meninggalkannya. Maka hukum ini ada lima macam, yaitu: wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah. Sedangkan hukum wadl'î adalah sesuatu yang menuntut penetapan sesuatu yang lain; bisa sebagai sebab, syarat, penghalang, azîmah (berat) dan rukhshah (ringan).

¹⁹ Ismâ'îl, *Ushûl al-Fiqh*, 17-19.

berupa dalil-dalil *juz'î* atau *tafshîliî* (partikular), karena hukum-hukum yang dihasilkan lewat usul fikih bisa *kullî* dan bisa *juz'î*. Di samping itu, ia sebagai sebuah metode haruslah bisa mengimbangi luas dan terus berkembangnya ilmu pengetahuan dan peradaban manusia, sehingga memerlukan *al-tarjîh* dan *al-ijtihâd*.

Sedangkan manfaat ilmu ini sangatlah besar dan banyak, antara lain: 1) bagi seorang faqih atau mujtahid, ilmu ini bisa membantunya untuk mengetahui hukum-hukum syariah dengan mengaplikasi beberapa kaidah atau metode *istinbâth*. Sedangkan bagi para pelajar, ilmu ini bisa membantunya untuk mengetahui metode *istinbâth* hukum para imam mazhab fikih dari sumber-sumbernya, sehingga ia bisa paham dengan detail pendapat beberapa mazhab fikih yang kadang berbeda-beda itu. Hal ini bisa membantunya untuk melakukan *tarjîh* (seleksi) atas pendapat-pendapat tersebut, bahkan bisa juga melakukan *takhrîj* (mengeluarkan hukum baru); 2) dengan mempelajari dan menguasai ilmu ini, berarti akan belajar dan menguasai ilmu-ilmu pendukung lain, seperti ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fikih, ilmu logika, ilmu filsafat dan lain-lain, karena ilmu-ilmu pendukung tersebut menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari penguasaan ilmu usul fikih.²⁰ Oleh sebab itu, jika dilihat dari aspek ini, tampaklah bahwa usul fikih yang membutuhkan integrasi dan interkoneksi dengan banyak ilmu lainnya. Di samping itu, jika seseorang paham dan menguasai atau

²⁰ Ismâ'îl, *Ushûl al-Fiqh*, 20-22

minimal pernah belajar ilmu ini, maka ia akan lebih dewasa dan toleran dalam menyikapi perbedaan pendapat dan mazhab dalam hukum Islam, karena ia tidak hanya tahu ada perbedaan secara aksiologi dan ontologi, namun juga tahu secara epistemologi “mengapa ada perbedaan?”, sehingga ini akan bisa menumbuhkan ukhuwah Islamiyyah dan rahmat dalam perbedaan.

Adapun posisi dan hubungan ilmu usul fikih dengan ilmu-ilmu lain adalah dapat digolongkan kepada enam (6) macam hubungan (interkoneksi), yaitu:

- 1). *alâqah intâjiyyah* (hubungan produksi), yaitu hubungannya dengan ilmu fikih, karena usul fikih adalah induk atau pabrik bagi lahirnya hukum-hukum Islam (fikih);
- 2). *alâqah ihtiyâjiyyah dlarûriyyah* (hubungan kebutuhan pokok), yaitu hubungannya dengan ilmu kaidah-kaidah bahasa Arab yang meliputi *nahw*, *sharf* dan *balâghah*, karena usul fikih berupa kumpulan kaidah-kaidah (metode) dan analisis yang diambil dari teks-teks al-Qur’an dan al-Sunnah yang berbahasa Arab, dan mustahil seseorang bisa memahami apalagi ber-*istinbâth* dari keduanya tanpa memahami kaidah-kaidah ilmu bahasa arab;
- 3). *alâqah ihtiyâjiyyah mâdiyyah* (hubungan kebutuhan materi), yaitu hubungannya dengan tafsir dan ulûm al-tafsîr; juga hadis dan ulûm al-hadîts, baik *dirâyah* atau *riwayâh*, karena beberapa materi dalam usul fikih serupa bahkan berasal dari kedua ilmu tersebut, seperti materi *nâsikh wa al-*

- mansûkh, tarjîh* dengan hadis sahih dan lain-lain;
- 4). *alâqah ihtiyâjiyyah manhâjiyyah* (hubungan kebutuhan metodologis), yaitu hubungannya dengan ilmu manthiq dan filsafat, karena dalil-dalil dalam usul fikih tidak hanya berupa dalil *naqlî* (al-Qur'an dan al-Sunnah), tapi juga dalil *aqlî* (akal sehat). Di samping itu, memahami dalil-dalil *naqlî* pun memerlukan bantuan akal untuk berfikir dan menyimpulkan, sedangkan ilmu manthiq dan filsafat adalah ilmu yang berfungsi untuk membimbing dan mengoptimalkan cara berpikir dan mengambil kesimpulan agar terhindar dari kesalahan, maka kedua ilmu ini berfungsi sebagai metode berfikir bagi usul fikih;
 - 5). *alâqah ta'tsîriyyah fikriyyah* (hubungan pengaruh ide), yaitu hubungannya dengan ilmu kalam (teologi) dan ilmu sosial dan budaya dasar, karena usul fikih sudah pasti selalu bersinggungan dengan al-Qur'an yang wajib diimani teks-teksnya dan kandungannya dan juga bersinggungan dengan ilmu sosial dan budaya dasar, karena tidak sedikit ide ijtihad dalam *usul fikih* dipengaruhi oleh kedua ilmu itu yang terus berkembang seiring perkembangan sosial dan budaya manusia, dan;
 - 6). *alâqah istijâbiyyah* (hubungan respon), yaitu hubungannya dengan ilmu-ilmu lain, seperti ilmu ekonomi, politik, psikologi dan lainnya, karena hukum-hukum yang telah dihasilkan oleh usul fikih adalah sebuah hukum yang harus diaplikasikan dalam

kehidupan sehari-hari, sedangkan kehidupan manusia tidak bisa terlepas dari ilmu-ilmu di atas, maka usul fikih merespon ilmu-ilmu tersebut dan juga sebaliknya.²¹

Oleh sebab itu, walau usul fikih merupakan ilmu yang mandiri, ia tetap memerlukan integrasi beberapa ilmu pendukung lainnya -baik ilmu sains/sosial atau ilmu Islam- sebagai sumber ilmu yang sulit di pisahkan darinya, yaitu;²²

Pertama, ilmu kalam (tauhid) adalah suatu ilmu yang bahasannya pada makrifat kepada Allah dan Rasul-rasul-Nya. Terkaitnya ilmu kalam dengan usul fikih, karena seperti dimaklumi bahwa ruang lingkup usul fikih adalah dalil-dalil *ijmâli* dari al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan al-Qur'an berupa firman-firman Allah SWT., maka keimanan dan keyakinan seseorang terhadap al-Qur'an terkait erat dengan keimanan dan keyakinannya kepada Allah SWT. dan Nabi Muhammad SAW., sebab beliau adalah satu-satunya manusia yang dipilih Allah untuk menyampaikan firman-firmann-Nya (al-Qur'an) bagi segenap manusia.

Kedua, ilmu-ilmu bahasa Arab yang mencakup *nahw*, *sharf* dan sastra (*balaghah*). Mengetahui dan memahami dalil-dalil *lafzhiyyah* dari al-Qur'an dan al-Sunnah sangat bergantung pada kemampuan dan keluasan ilmu-ilmu bahasa Arab, seperti penguasaan terhadap lafad-lafad *ḥaqîqah* (hakekat), *majâz*

²¹ Abu Yazid al-Bustomi, *Manâhij al-Faqîh fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Surabaya: al-Hilal, 2008), 5-7.

²² Abd. Maujûd dan 'Alî Muhammad 'Aud, *al-Isyârâh*, 66-68.

(kiasan), *'âm* (umum), *khâsh* (khusus), *idlmâr* (tersimpan), *hazdf* (terbuang), *isytirâq* (persekutuan makna), *taqyîd* (tertentu), *manthûq* (tekstual), *mafhum* (kontekstual), dan lain-lain.

Ketiga, hukum-hukum syarak (fikih). Hubungan antara usul fikih dengannya sangat kuat erat, karena penerapan halal atau haram suatu masalah dalam hukum syarak adalah buah dari ilmu usul fikih atau sebaliknya. Usul fikih menetapkan suatu permasalahan (hukumnya), karena melihat dan menganalogikan (meng*qiyâs*kan) kepada produk hukum yang sudah ada dan baku dalam hukum-hukum Syariat Islam.

Pembatasan sumber-sumber usul fikih hanya pada tiga bidang disiplin ilmu-ilmu di atas, merupakan pendapat ulama-ulama klasik yang termuat dalam kitab-kitab mereka. Hemat penulis, untuk zaman modern sekarang ini sudah seharusnya ilmu-ilmu agama, seperti usul fikih berdialog dengan ilmu-ilmu umum, seperti ilmu sosial dan ilmu alam dan bisa saling mengisi, sehingga ilmu sosial dan ilmu alam bisa menjadi sumber keempat yang sejajar kedudukannya dengan tiga sumber sebelumnya. Oleh karena itu, kita harus berani membongkar tradisi dikotomis antara ilmu agama (akhirat) dan umum (dunia) dengan memposisikan semua ilmu pengetahuan dalam kursi kehormatan yang sama.

Karenanya, perlu dipahami bahwa pada hakikatnya antar berbagai bidang keilmuan itu saling memiliki keterkaitan, karena memang yang dibidik oleh seluruh disiplin keilmuan

tersebut adalah realitas alam semesta yang sama, hanya saja dimensi dan fokus perhatian yang dilihat oleh masing-masing disiplin itu berbeda. Oleh karena itu, rasa superior, eksklusivitas, pemilahan secara dikotomis terhadap bidang-bidang keilmuan yang dimaksud hanya akan merugikan diri sendiri, baik secara psikologis maupun ilmiah-akademis. Betapa pun setiap orang ingin memiliki pemahaman yang lebih utuh dan komprehensif, bukannya pemahaman yang parsial dan reduktif, maka dengan menimbang asumsi ini seorang ilmuwan perlu memiliki visi integrasi-interkoneksi. Mengkaji satu bidang keilmuan dengan memanfaatkan bidang keilmuan lain itulah integrasi, dan melihat kesalingterkaitan antarberbagai disiplin ilmu itulah interkoneksi.²³

Belenggu dikotomis-atomistik itu perlu dibongkar, karena belenggu itu berawal dari dominasi pola pikir *tekstual-ijtihâdiyyah* (*bayânî*), sehingga menjadikan sistem epistemologi keagamaan Islam kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat *kontekstual-bahtsiyyah*²⁴ (*burhânî*), sebab sejak dulu pola pikir *bayânî* lebih mendahulukan

²³ Paradigma Integrasi-Interkoneksi adalah paradigma keilmuan baru yang digagas dan dipelopori oleh Amin Abdullah, untuk mereformulasi struktur keilmuan IAIN yang dikotomis-atomistik yang telah berjalan hampir lima puluh tahun. Paradigma keilmuan ini lantas ditetapkan sebagai *brand* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pasca konversinya dari IAIN pada tahun 2004. Ulasan panjang-lebar tentang paradigma keilmuan baru ini dapat dibaca dalam M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

²⁴ Abdullah, *Desain*, 12

dan mengutamakan *qiyâs* (*qiyâs al-'illah* untuk fikih dan *qiyâs al-dalâlah* untuk kalam) dan bukannya *manthiq*²⁵ lewat silogisme dan premis-premis logika. Belum lagi epistemologi *tekstual-lughawiyah* (*al-ashl wa al-far'*; *al-lafzh wa al-ma'nâ*) lebih diutamakan dari pada epistemologi *kontekstual - bahtsiyyah* (*bayân*) maupun *spiritual -'irfâniyyah- bâthiniyyah* (*'irfâni*). Disamping itu, nalar epistemologi *bayânî* selalu mencurigakan akal pikiran, karena dianggap akan menjauhi kebenaran tekstual. Sampai-sampai pada kesimpulan bahwa wilayah kerja akal pikiran perlu dibatasi sedemikian rupa dan perannya dialihkan menjadi pengatur dan pengekang hawa nafsu saja, bukannya untuk mencari sebab dan akibat lewat analisis keilmuan yang akurat.²⁶

²⁵ Tidak dipakainya bahkan dibuangnya disiplin ilmu mantiq (yang sangat erat hubungannya dengan filsafat) sebagai alat untuk memahami teks-teks Islam itu tidak lepas dari pergolakan dan perdebatan ulama-ulama klasik tentang hukum mempelajari ilmu mantiq yang mencapai lima kelompok; 1) wajib, pendapatnya al-Kindî, al-Farâbî, Ibn Sîna, ikhwan al-Shâfâ dll., 2) haram, pendapatnya Ibn Shalâh, al-Nawawî, Abû Thâlib al-Makkî, al-Suyûthî, dll., 3) Mustahab, pendapatnya al-Ghazâlî dan mayoritas ulama, 4) Mubah bagi yang sudah kuat akidahnya dan yakin tidak akan terpengaruh pemahaman filsafatnya dan 5) Mubah dengan satu syarat, yaitu ilmu mantiq yang tidak dipengaruhi filsafat. (Baca: Abd al-Karîm al-As'ad, *Bain al-Nahw wa al-Manthiq wa 'Ulûm al-Syari'ah*, Riyadh-KSA: Dâr al-'Ulûm, hlm. 13-14; Abû Amîn Qâ'im al-Dîn, *al-Iksîr al-Marûnak 'alâ matan sulam al-Munawwaraq*, (tt: t.p., t.th.) hlm. 14-15. Namun perdebatan itu penulis rasa dimenangkan oleh mazhab Imam Nawawî dan Imam Suyûthî, karena terbukti di lapangan ilmu ini tidak begitu di kenal dan jarang sekali ada lembaga pendidikan Islam seperti pesantren atau PTAIS yang mau mengajarkan ilmu mantiq secara luas dan mendalam atau untuk sekedar memperkenalkan.

²⁶ Abdullah, *Desain*, 15.

C. Perkembangan Metodologis Ilmu Usul Fikih

Sejak abad 1 sampai 7 H perkembangan metodologis ilmu usul fikih telah melahirkan lima aliran, yaitu: *al-Syâfi'iyyah* (*al-Mutakallimûn*), *al-Hanafiyyah* (*al-Fuqahâ*), *al-Jâm'i* (gabungan antara keduanya), *Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Ushûl* dan *al-Syâthibiyyah* (*al-Maqâshidiyyah*). Metode *al-Mutakallimûn* dalam upaya *istinbâth* suatu hukum Islam ialah dengan cara menetapkan kaidah-kaidah *ushûliyyah* (kaidah dasar) yang berupa dalil-dalil naqli (Qur'an dan Sunah) dan dalil akli (rasio) kepada sebuah permasalahan hukum cabang (*furû'iyyah*), dengan tanpa melihat dan mempertimbangkan pendapat ulama mazhab. Kalaupun disebutkan salah satu dari beberapa pendapat ulama mazhab adalah hanya sebagai contoh dan penjelas saja, bukan sebagai dasar rujukan. Artinya, metode ini mengembalikan suatu permasalahan hukum cabang (*furû'iyyah*) langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan penggunaan akal (rasio) hanya sebagai alat bantu analisis²⁷.

Adapun metode *al-Hanafiyyah* dalam merumuskan sebuah permasalahan hukum akan terlebih dahulu mencari dan merujuk pada pendapat dan ijtihad para ulama mazhab (terutama Hanafi), kemudian menganalogikan dan mencocokkan pendapat-pendapat ulama-

²⁷ Abbas Arfan, *Lima Prinsip Istinbat Kontemporer Sebagai Konklusi Pembaharuan Dalam Teori Penetapan Hukum Islam* dalam al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam (Purwokerto: STAIN Purwokerto, Vol. IX No. 2, Desember 2015), 223-225.

ulama itu (teks-teks mazhabnya) dengan sebuah isu-isu hukum yang tengah di hadapi, barulah kemudian menetapkan dalil-dalil asalnya (al-Qur'an- al-Sunnah). Dengan kata lain metode ini, mengembalikan (merujuk) suatu permasalahan hukum langsung pada pendapat-pendapat dan ijtihad ulama sebelumnya²⁸.

Selama lebih kurang tujuh abad, kedua metode tersebut menjadi metode yang mapan dan mengakar di kalangan para ulama mazhab fikih. Baru kemudian pada penghujung abad 6 Hijriah muncul upaya penggabungan kedua metode tersebut yang dikenal dengan metode *al-Jam' bayn al-Tharîqatayn*. Di antara ulama mazhab Hanafi yang menulis kitab usul fikih dengan menawarkan metode ini adalah Ahmad ibn' Alî al-Sâ'âtî(w. 694 H) dalam kitabnya yang berjudul *Badî' al-Nidhâm al-Jâmi' bayn Ushûl al-Bazdawî wa al-Ihkâm*. Sedangkan dari kalangan ulama mazhab Syafi'i adalah Tâj al-Dîn al-Subkî (w. 771 H) dengan karya tulisnya *Jam' al-Jawâmi'*²⁹.

Sebagian besar ulama hanya membatasi pada tiga aliran metodologi usul fikih sebagaimana di atas, padahal pada abad 6 dan 7 H sudah ada dua metode lain, yaitu: *pertama*, metode *Binâ al-Furû' 'alâ al-Ushûl*; sebuah metode *istinbâth* dengan cara menyebutkan kaidah *ushûliyyah* terlebih dahulu, lalu menetapkan masalah-masalah fikih dari kaidah *ushûliyyah* tersebut. Karya ilmu usul fikih ulama mazhab Syafi' yang menggunakan

²⁸ Arfan, *Lima Prinsip Istinbat*, 225.

²⁹ Arfan, *Lima Prinsip Istinbat*, 225.

metode ini adalah *Takhrîj al-Furû' 'alâ al-Ushûl*, yaitu Maḥmûd ibn Ahmad al-Zanjânî (w. 656 H). *Kedua*, metode *al-Istiqrâi al-Kullî*; sebuah metode yang dikembangkan oleh salah seorang ulama Andalusia (Spain) yang bermazhab Maliki, yaitu Abû Ishâq; Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî (w. 791 H) dalam karyanya yang monumental, yaitu *al-Muwâfaqât*. Metode ini mendasarkan proses *istinbâth* melalui pemahaman *Kulliyât wa Maqâshid al-Syarî'ah* (pemahaman umum dan tujuan syariat) dan *Asrâr al-Taklîf* (rahasia pembebanan syariat) dengan memadukan antara dalil naqli dan akli³⁰.

Terinspirasi oleh metode Syâthibî inilah geliat pembaharuan metode *istinbâth* dalam ilmu usul fikih mulai berkembang, sehingga sejak abad 11 H sampai sekarang muncul beberapa pemikir Muslim kontemporer, sebut saja di antaranya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrûr, Abdullah Ahmed al-Na'im, Riffat Hassan, Fatima Mernissi menyorerot secara tajam paradigma keilmuan studi Islam khususnya paradigma keilmuan fikih. Fikih dan implikasinya pada pranata sosial dalam Islam dianggap terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan zaman, terutama dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan-persoalan *hudûd* (sanksi pidana), hukum publik, hak asasi manusia, perempuan dan pandangan terhadap non-muslim. Tegasnya, ilmu-ilmu fikih yang berimplikasi pada tatanan pranata

³⁰ Arfan, *Lima Prinsip Istinbat*, 225.

sosial dalam masyarakat muslim belum berani dan terkesan selalu menahan diri untuk bersentuhan dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu baru yang muncul pada abad ke 18-19 M, seperti Antropologi, Sosiologi, Psikologi, Filsafat, dan begitu seterusnya.³¹

Diantara tokoh intelektual muslim yang terinspirasi oleh teori Syâthibi adalah Mohammed Arkoun dari Universitas Sorbonne, Prancis dan Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir yang dengan tegas ingin membuka kontak langsung antara tradisi berpikir dalam studi Islam klasik/konvensional (*ulûm al-dîn*) meminjam istilah al-Ghazâlî pada abad 10-11 M dan tradisi berpikir dalam *religious studies* (studi agama) kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19 M. Dialog dan pertemuan antara keduanya (paradigma tradisi berpikir studi Islam konvensional dan studi agama kontemporer) telah mulai dirintis oleh ilmuwan-ilmuwan muslim kontemporer yang sebagian dari mereka telah disebutkan di muka.³²

Dialog diantara kedua tradisi berpikir tersebut sudah barang tentu berimplikasi kepada perubahan kerangka teori, metodologi

³¹M. Amin Abdullah, *Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*, dalam Jurnal *al-Jami'ah*, 39 (Juli-Desember, 2001), 359 dan *Islamic Studies....*, hlm. 186-187.

³²M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" untuk terjemahan buku Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), iii-ix.

dan epistemologi yang telah digunakan sebelumnya. Sebagai contoh, Fazlur Rahman beranggapan bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori fikih atau usul fikih yang biasanya sangat populer di kalangan *fuqahâ'* (ulama pakar fikih) dan *usûliyyûn* (ulama pakar usul fikih), yaitu *qath'iiyyât* (dalil absolut/pasti) dan *dhanniyyât* (dalil nisbi/relatif). Ia telah memodifikasinya dalam formula "ideal-moral" dan "legal-spesifik" fikih dan syariat. Mohammed Arkoun mempertanyakan hilangnya dimensi historisitas (*târîkhiyyât*) dari keilmuan fikih dan kalam. Ia dengan tegas mempertanyakan keabsahan pengekalannya teori-teori ilmu kalam, fikih dan juga tasawuf yang disusun beberapa puluh abad silam, untuk diajarkan terus-menerus pada era sekarang setelah permasalahan dan tantangan zaman terus-menerus berubah tidak seperti sediakala. Arkoun mensinyalir bahwa kondisi sosio-religius tersebut merupakan bagian dari gejala pensakralan pemikiran keagamaan (*taqdîs al-afkâr al-dîniyyah*) di lingkungan umat Islam.³³

Begitu juga Muhammad Syahrûr, dalam karya-karyanya seperti *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, mempertanyakan akurasi analisis dan kerangka keilmuan klasik jika harus diterapkan seluruhnya pada era kontemporer. Sedangkan al-Na'im, ia mengkritisi teori *naskh-mansûkh* yang biasa dipahami oleh ulama usul fikih selama ini dengan mengajukan tesis bahwa ayat-ayat *makkiyyah* (ayat yang turun di Mekkah dan atau sebelum peristiwa hijrah)

³³ Abdullah, *Al-Ta'wil al-'Ilmi*, 360 dan *Islamic Studies*, 190-191.

yang lebih menekankan pada bobot nilai-nilai universal kemanusiaan tidak dapat dihapus begitu saja oleh ayat-ayat *madaniyyah* (ayat yang turun di Madinah dan atau setelah peristiwa hijrah) yang lebih berorientasi kepada persoalan yang lebih partikular-spesifik.³⁴

Atau semisal tokoh intelektual muda Islam, Jasser Auda yang berambisi mengembalikan kembali pemahaman *rûh tastrî'* seperti masa Sahabat Nabi Muhammad SAW sebagai metode *istinbâth* hukum Islam lewat pintu yang di sebutnya *al-maqâshid al-syar'iyyah* atau *maqâshid al-syarî'ah*. Bahkan Auda sangat sependapat dengan al-Thâhir Ibn 'Asyûr yang mengkritik kemapanan ilmu usûl fikih sebagai ilmu yang sudah melalaikan *maqâshid al-syarî'ah* dengan hanya mengandalkan *alfâdh* (teks-teks) lahiriyah syariat dan makna-makna teksnya lewat kaidah-kaidah tertentu dalam ber-*istinbâth* hukum Islam dan memandang sebelah mata pada *maqâshid* yang tersimpan dalam setiap teks-teks hukum padahal *maqâshid* adalah tujuan dan sasaran utama fikih.³⁵

Semua itu sesungguhnya hanya bermaksud untuk mengupayakan “pengembangan” dan “pengayaan” wacana analisis keilmuan dan penelitian *Islamic studies* (*dirâsât Islâmiyyah*), khususnya dimensi fikih dan pranata sosial. Pasalnya, cara berpikir, beribadah dalam artian luas, bergaul, berdialog

³⁴ Abdullah, *Al-Ta'wil al-'Ilmi*, 360 dan *Islamic Studies*, 190-191.

³⁵ Jasser Auda, *Maqâshid al-Ahkâm wa Ilaluhâ*, 1-2. Artikel yang diakses dari www.jasser.uda.net (diakses 12-12-2012), 5-6.

dengan orang lain, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara era abad ke-20 dan lebih-lebih abad ke-21 adalah sama sekali berbeda dari era abad ke-10 ketika kerangka pondasi keilmuan Islam era *'ashr tadwîn* (masa kodifikasi) itu dibakukan. Atau dengan kata lain, ada arus cukup deras yang menuntut dilakukannya humanisasi hukum Islam bahkan lebih luas lagi humanisasi ilmu-ilmu keislaman (*ulûm al-dîn*).³⁶

D. Pembaharuan Metodologi Usul Fikih dari Nalar Bayânî ke Nalar Burhânî

Diantara tokoh pembaharu yang paling gencar menyuarakan pembaruan ini adalah Muhammad Syahrûr. Syahrûr telah mengelaborasi ide pembaruannya dalam dua karya spektakulernya, yaitu *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah*³⁷ dan *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî*³⁸. Syahrûr banyak menggunakan pendekatan bahasa untuk merumuskan teorinya. Dia mengusulkan sebuah teori baru dikenal dengan Teori Batas (*nadhâriyyat al-hudûd*). Menurut Syahrûr, hukum Islam hendaklah dibaca dalam kurva batasan ini. Tapi, Syahrûr sendiri banyak dikritik, terutama

³⁶ Auda, *Maqâshid al-Ahkâm wa*, 1-2.

³⁷Baca M. Syahrûr , *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'ah Mu`ashirah*, (Cairo: Sinai li al-Nasr, 1992)

³⁸Baca M. Sahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islami* (Terj. *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*; Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin: Yogyakarta, elSAQ Press; cet. II, 2004)

bukunya *Al-Kitâb wa al-Qur'ân*, yang dituduh banyak memutar balik makna al-Qur'an.³⁹

Berjalan seiringan dengan Syahrûr adalah Muhammad Arkoun. Arkoun mencoba membongkar (*deconstruct*) bangunan usul fikih, dengan menggunakan pisau analisis "postmodernisme" yang dikembangkan Foucault. Arkoun mengkritik Syafi'i karena telah membakukan sumber hukum Islam dan Sunnah sedemikian rupa sehingga menjadi sesuatu yang *untbinkable* (tidak mungkin /boleh dikritik). Dalam penilain Arkoun, konstruk usul fikih klasik sangat kental dipengaruhi ideologi dominan ketika itu.⁴⁰

Sedangkan Wael B. Hallaq dalam bukunya "*A History of Legal Theoreis*" menggolongkan pembaharu kelompok inti menjadi dua mazhab, yaitu mazhab *Utilitarianisme Religius* dan mazhab *Liberalisme Religius*. Pertama, mazhab *utilitarianisme*: utilitarianisme berasal dari kata sifat utilitarian (bhs. Inggris) yang berarti berfaidah atau bermanfaat.⁴¹ Kelompok ini dinamakan utilitarianisme (oleh Hallaq) karena landasan tesis mereka adalah konsep *masalah*, yang telah menjadi agak *kontraversial* di kalangan para yuris klasik (tradisional). Tokoh-tokoh mazhab ini diawali oleh Muhammad Abduh, lalu dilanjutkan oleh

³⁹Ada banyak kritikan yang diarahakan pada kedu karya M. Syahrûr di atas, terutama *al-Kitâb wa al-Qur'an*-nya. Antara lain kritikan dari tokoh senegaranya, yaitu Ahmad Imrân dalam bukunya *al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li al-Qur'ân fi al-Mizân* yang di terbitkan oleh Dâr al-Nafâis, Bairut tahun 1995.

⁴⁰ Arfan, *Geneologi Pluralitas Mazhab*, 60-61.

⁴¹John M. Echols dan Hadsan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2000, cet. XXIV), 625.

muridnya, Rosyid Ridha, dengan mengeluarkan dari ranah *qiyâs tradisional* yang digantikan dengan *konsep masalah*. Abd. Wahab Khallâf (w. 1956) salah seorang ulama al-Azhar-Mesir yang terilhami ide-ide Abduh dan Ridhâ, walau dalam suatu hal ia masih mengambang tanpa arah diantara teori tradisional dan gagasan-gagasan reformis Ridha. Bagaimanapun juga Khalâf secara *anakronistis* (tidak cocok dengan zaman) memandang *qiyâs* dan *masalah*, dua metode penalaran utama, mengutamakan kebaikan dan kepentingan manusia. Secara lebih spesifik tujuan *masalah* dan *qiyâs* adalah mendukung manfaat dan mencegah bahaya, sementara manfaat dan dan bahaya adalah nilai-nilai *subyektif*, dapat berubah menurut perbedaan situasi dan perubahan zaman. Kebimbangan khallaf di antara *otoritas* teks-teks wahyu dan pentingnya perubahan hukum lebih terbukti dalam diskusinya tentang praktik-praktik kebiasaan (*'urf*) dan hubungannya dengan hukum. Akan tetapi, Khallaf lebih jauh berpendapat bahwa karena *'urf* benar-benar dapat berubah sepanjang waktu, hukum yang mengaturnyapun harus disesuaikan. Itu berarti bahwa perubahan hukum dipengaruhi atau berubah sesuai dengan prinsip-prinsip kebutuhan (*need*) dan keperluan (*necessity*).⁴²

Ada dua tokoh modernis lagi yang digolongkan Hallaq ke dalam mazhab utilitarianisme ini, yaitu 'Allal al-Fasi (w. 1973) tokoh intelektual Maroko dan Hasan al-Turabi, pembaharu dan politisi Sudan. Akhirnya Hallaq

⁴²Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*. (Jakarta: Rajawali Pres, 2003), 318-332.

memberikan suatu kesimpulan atas mazhab ini, bahwa kepercayaan atas konsep *istislah* dan keperluan (*necessity*), dua unsur utama dalam teori-teori yang didukung oleh mazhab *utilitarianisme* keagamaan, menjadi suatu *subyektivisme* yang tidak berarti sebuah aspek yang dicatat, dan demikianlah yang sebenarnya, oleh beberapa pembaharu yang berlawanan dengan mazhab ini. Membicarakan konsep-konsep ini tanpa sebuah metodologi yang dapat mendahului premis-premis, kesimpulan-kesimpulan dan garis-garis penalaran adalah menghendaki usaha *relativistik* yang tinggi. Ini bukanlah ide hukum *humanistik* yang para pembaharu belakangan ini tak dapat menyetujuinya, karena mereka dalam analisis terakhirnya juga ingin menghasilkan hukum yang sepenuhnya sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat Muslim modern.⁴³

Kedua, mazhab *Liberalisme*. Liberalisme berasal dari kata benda Liberal dalam bahasa Inggris yang berarti bebas, tidak picik.⁴⁴ Tujuan utama pendekatan kaum liberalis adalah memahami wahyu secara teks dan konteks. Hubungan antara teks wahyu dalam masyarakat modern tidak tergantung pada suatu penafsiran secara *literalis* tetapi lebih kepada penafsiran terhadap semangat dan tujuan yang ada di balik bahasa khusus dari teks-teks wahyu. Pendekatan liberalis ini dipandang sebagai prinsip-prinsip yang bermanfaat karena kebutuhan dan keperluan, yang

⁴³ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum*, 344.

⁴⁴ Eholas dan Hasan Syadily, *Kamus*, 356.

dipandang oleh liberalis sebagai prinsip yang pembaharu mengadopsi pendekatan ini, metodologi mereka berbeda satu sama lain. Tidak dapat disangkal, minimnya penggunaan penggunaan metodologi tersebut membawa mereka kepada hal-hal negatif daripada positif, yakni kecenderungan mereka menafsirkan teks secara *literal tradisional* yang disamping tidak tepat juga tidak bisa mengadopsi hukum pada setiap perubahan situasi. Sisi moderat Liberalisme membolehkan gagasan-gagasan *progressif* dan *pragmatis* menformulasikan teori hukum.⁴⁵ Tokoh-tokoh *mufakkir* Islam modern yang dimasukkan ke dalam mazhab ini oleh Hallaq dalam kajiannya ada tiga orang, yaitu Muhammad Said 'Asymawî (ahli hukum Mesir), Fazlur Rahman (tokoh kontroversial Pakistan) dan Muhammad Syahrûr (reformis Islam Suriah).

Metodologi yang lebih rasional dan meyakinkan, dan hampir mempunyai keseimbangan antara teks dan konteks adalah yang ditawarkan sarjana dan pembaharu Pakistan, Fazlur Rahman (wafat 1988). Rahman menolak teori tradisional dan para pencetusnya, mencela mereka atas pandangan yang tidak menyeluruh atas wahyu. Menurutnya, baik ahli hukum tradisional maupun ahli tafsir yang menafsirkan al-Qur'an dengan al-Sunnah dengan cara ayat dengan ayat atau riwayat dengan riwayat. Kekurangan *cross-reference* (referensi silang) pada teks-teks sumber bertanggung jawab atas tidak efektifnya *weltanschauung* (pandangan dunia) yang erat

⁴⁵ Hallaq, *Sejarah Teori.*, 345.

dan berarti bagi kehidupan secara keseluruhan. Unsur pokok di dalam memahami al-Qur'an dan pesan kenabian adalah menganalisisnya sesuai dengan latar belakangnya, dan latar belakang adalah masyarakat Arab dimana Islam pertama tumbuh. Oleh karena itu memahami kondisi sosial, ekonomi dan institusi kesukuan Mekkah menjadi sangat penting agar memahami apa yang diserap oleh ayat melalui konteks Nabi Muhammad SAW.⁴⁶

Pada garis besarnya, penelitian Rahman sebagaimana yang dituangkan dalam dua karyanya *Islamic Methodologi in History* dan *Islam*, dapat digaris bawahi dua sebab yang ditonjolkan Rahman sebagai sebab kemacetan ijtihad. *Pertama* adalah ketidakserasian hubungan antara sunnah, ijma` dan ijtihad. *Kedua* adalah pembebanan doktrin teologis mayoritas terhadap pemikiran hukum.

Kelemahan metodologi Rahman, seperti diungkapkan Hallaq karena tidak disandarkan semua mekanisme gerakan kedua, yakni pengaplikasian prinsip-prinsip sistematis (setelah gerakan pertama memunculkan prinsip-prinsip umum Qur'an-Sunnah), yang didapat dari teks dan konteksnya, pada situasi baru. Lebih lanjut, beberapa kasus yang kadang-kadang dia ulang dalam tulisannya tidak mewakili semua *spektrum* kasus hukum. Metodenya tidak berupa garis besar (*out line*) yang *komprehensif*, yang bisa disodorkan kepada dunia Islam modern untuk memecahkan problem-problem mereka secara alamiah, berbeda dari apa yang selalu ia

⁴⁶ Hallaq, *Sejarah Teori.*, 358-359.

katakan. Kasus-kasus apa yang *statemen* tekstualnya dijumpai tanpa informasi latar belakang diturunkannya *statemen* tersebut? Atau bagaimana orang-orang Islam modern menyelesaikan masalah-masalah fundamental yang dihadapi masyarakat mereka ketika tidak ditemukan dalam teks al-Qur'an dan Sunnah? Kelihatannya Rahman tidak menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Di samping itu elaborasi Metodologinya lebih terbatas pada pemahaman teks al-Quran dari pada mengelaborasi suatu metodologi kesempurnaan hukum.⁴⁷

Pertanyaan-pertanyaan ini dan lainnya, bisa dijumpai jawabanya dalam teori inovatif dan revolusionernya Muhammad Syahrûr dengan karya kontroversialnya "*al-Kitâb wa al-Qur'ân*". Dalam pemahaman kembali (*rereading*) Qur'an dan Sunnah, ia menggambaran berdasar ilmu-ilmu alam, khususnya matematika dan fisika (bisa dimaklumi pendidikannya pada sekolah mesin mempunyai pengaruh besar dalam membentuk pola analisisnya). Dia mempunyai pendapat yang unik dalam menafsirkan kembali Qur'an dan Sunnah secara khusus, dalam membangun hukum menjadi sebuah hukum komprehensif secara umum; berdasar pada Q.S. 15: 9 ; "*Sesungguhnya kamilah yang menurunkan al-Qur'an dan Kamilah yang benar-benar menjaganya*". Syahrûr menyatakan bahwa Qur'an selalu dijaga oleh kekuatan gaib (Tuhan), adalah satu kekayaan yang tidak kurang atau habis dari generasi terdahulu

⁴⁷ Hallaq, *Sejarah Teori*, 363.

sampai sekarang. Jika masing-masing generasi menafsirkan al-Qur'an berdasar pada realitas tertentu (di mana mereka hidup). Kita, dalam abad 20 ini juga berhak menafsirkan al-Qur'an sesuai kondisi kita daripada generasi sebelumnya. Oleh karena itu penafsiran tradisional tidak harus mengikat masyarakat muslim modern, maka ketika umat Islam pada abad dua puluh memiliki kebudayaan dan ilmu pengetahuan yang lebih baik daripada pendahulunya, mereka berhak lebih baik pemahamannya daripada pendahulunya.⁴⁸

Setelah menempatkan generasinya yang paling berhak menafsirkan, Syahrûr menggambarkan perbedaan yang menyolok antara Qur'an dan Kitâb (dua kata ini menjadi judul bukunya). Perbedaan ini secara langsung memancar dari perbedaan yang lain, yakni, antara Muhammad sebagai Rasul dan sebagai Nabi. Sebagai Nabi, Muhammad menerima informasi yang berkaitan dengan kenabian, agama dan yang sejenisnya. Sebagai Rosul ia menerima kitab pengajaran hukum (*legal intruction*), termasuk juga informasi yang dia terima sebagai Nabi. Fungsi kenabian bersifat keagamaan, sementara rasul lebih bersifat hukum dan pengaturan. Informasi kenabian berupa teks-teks yang ambigu, bisa ditafsirkan bermacam-macam, al-Qur'an di satu sisi sebagai materi hukum yang satu, tetapi meskipun begitu bisa di ijtihadi (dalam hal ini di namakan Kitâb). Harus dicatat bahwa Syahrûr membedakan antara *ijtihad* dan *penafsiran*. Penafsiran meliputi perubahan

⁴⁸ Hallaq, *Sejarah Teori.*, 364-365.

makna dari teks yang *ambigu*, sehingga bisa memunculkan dua persepsi atau lebih dari satu kata yang sama. Sementara ijtihad tidak berkaitan dengan *sense* bahasa (sebagaimana yang termasuk dalam penafsiran). Inilah proses dimana bahasa hukum diposisikan untuk menghasilkan hukum tertentu yang sesuai dengan waktu dan tempat tertentu pula, dan mungkin akan menghasilkan hukum yang lain di tempat dan waktu yang lain.⁴⁹

Metode yang ditawarkan Syahrûr dalam bukunya adalah metode *hudûd* (batasan-batasan) yang diistilahkan Hallaq dengan *Theory of Limits* yang dapat digambarkan sebagai berikut: perintah Tuhan yang diekspresikan dalam al-Qur'an dan Sunnah mengatur atau memberi batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi kepada seluruh perbuatan-perbuatan manusia, batas yang lebih rendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam sebuah kasus tertentu, dan batas maksimum yang lebih atas. Hanya seperti tidak ada sesuatu bentuk minimum yang secara hukum dapat di terima. Oleh karena itu tidak ada sesuatu di atas maksimum yang mungkin diterima menurut hukum. Ketika batas-batas ini dipentingkan, hukuman-hukuman menjadi dapat dijamin, sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan. Maka Syahrûr membedakan enam bentuk batasan-batasan, yaitu sebagai berikut:

- a. Batasan yang lebih rendah ketika ia berdiri, contohnya adalah larangan mengawini ibu, saudara perempuan, bibi, paman, dan lain-

⁴⁹ Hallaq, *Sejarah Teori.*, 364-365.

lain yang merupakan *mahram*. Maka ketika hubungan-hubungan ini dilarang, nikah dengan hubungan-hubungan lain selain yang sudah ditetapkan menjadi boleh;

- b. Batasan yang lebih tinggi ketika ia berdiri, contohnya : Q.S. 5: 38: "*Pencuri, baik laki-laki maupun perempuan, maka potonglah tangan-tangan mereka*". Di sini hukuman sanksi yang ditentukan mewaili batasan yang lebih tinggi yang sebaiknya tidak dilebihkan, bagaimanapun hukuman bisa dikurangi, berdasarkan kondisi-kondisi obyektif yang berlaku dalam suatu masyarakat tertentu;
- c. Batasan yang lebih rendah dan lebih tinggi ketika keduanya saling berhubungan, contohnya dalam al-'Qur'an adalah ayat-ayat waris, misalnya bagian laki-laki adalah dua bagian anak perempuan, dan jika terdapat dua orang anak perempuan atau lebih maka bagian mereka adalah $\frac{2}{3}$ dari harta warisan. Ini adalah batasan yang lebih tinggi untuk laki-laki dan batasan yang lebih rendah bagi perempuan. Jika wanita diberi 40 % dan laki-laki 60 % misalnya, maka keduanya, baik batasan yang lebih tinggi atau lebih rendah tidak bisa dikatakan melanggar. Alokasi persentasi kepada masing-masing pihak berdasarkan (sesuai) kondisi obyektif yang ada dalam masyarakat tertentu pada waktu tertentu;
- d. Adalah menemukan batasan-batasan atas dan bawah. Yang menarik di sini adalah bahwa dalam al 'Qur'an dan Sunnah hanya ada satu ayat dalam tipe ini yakni Q.S. 24:

2; “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seseorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang beriman”. Di sini, baik batasa-batasan tertinggi maupun terendah ditetapkan seratus dera. Tuhan menekankan bahwa pezina seharusnya tidak dikasihani dengan mengurangi hukuman-hukuman, seharusnya tidak dikurangi atau ditambah lebih dari seratus;

- e. *Hudûd* yang berada antara batasan tertinggi dan terendah. Hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan merupakan contoh tipe ini. Dimulai dari titik di atas batas terendah (dimana alat kelamin belum bersentuhan) atau bergerak ke atas searah dengan batas tertinggi (di sini mereka bisa melakukan perzinaan);
- f. *Hudûd* yang bergerak antara batas tertinggi positif dan batas terendah negatif. Sebagai ilustrasi tipe ini adalah transaksi keuangan, batas tertinggi digambarkan sebagai pajak bunga dan batas terendah sebagai pembayaran zakat. Ketika batasan-batasan ini berada dalam posisi positif dan negatif, maka ada sebuah tingkatan diantaranya yang sama dengan nol. Contoh dari tingkatan tengah ini adalah hutang bebas bunga. Dengan demikian ada tiga kategori

besar untuk memberikan uang: pembayaran pajak, pemberian hutang bebas bunga dan pemberian hutang dengan bunga.⁵⁰

E. Paradigma Integrasi-Interkoneksi adalah Sebuah Keharusan

Teori limit Syahrûr di atas, dalam pandangan penulis adalah salah satu bukti contoh model usul fikih Integratif-Humanis-Saintifik yang melakukan dekontruksi metodologis dari epistemologi nalar *bayânî* menuju nalar *burhânî*. Penulis sebut humanis-saintifik, karena adanya integral antara analisis tekstusal dan kontekstual atau *bayânî* dan *burhânî*. Juga maksud dari formula usul fikih Integratif-Humanis-Saintifik adalah usul fikih yang telah menggunakan pendekatan-pendekatan integrasi-interkoneksi dengan melakukan sejumlah perbaikan (rekontruksi) dan perubahan (dekontruksi) sekaligus pembenahan pada dua aspek inti secara bersamaan, yaitu aspek mujtahid⁵¹ dan metodologi⁵².

⁵⁰Lebih lengkapnya baca Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori*, 364-374.

⁵¹Pada aspek mujtahid ini, penulis sepakat dengan Khalid Abu al-Fadl yang menambahkan lima syarat mujtahid selain yang syarat-syarat yang telah disepakati ulama-ulama klasik, yaitu *honesty, diligence, comprehensiveness, reasonableness* dan *self restraint*; Khaled, *Speaking in Gods' Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneword Publication, 2003), 54-56.

⁵²Sedangkan dalam aspek metodologi, yang harus dirombak adalah soal definisi, penempatan dan strategi dengan melakukan integrasi dan interkoneksi dalam proses *istinbâth* yang melakukan operasi pada empat wilayah kajian, yaitu *ta'syrîl, ta'wil* (yang jelas membutuhkan bantuan ilmu sekuler, seperti hermeneutika, semiotika, filologi dan lain-lain), *tathbiq* (yang selalu berupaya mewujudkan masalah) dan *tarjih* (untuk

Oleh karena itu, model seperti ini seharusnya mendapat perhatian dan diapresiasi dengan minimal melakukan dua hal, yaitu: pertama, kurikulum usul fikih di PTAI baik negeri atau swasta dari S1-S3 dan juga pesantren sudah seharusnya dikenalkan model dan metode ini dan disejajarkan dengan metode-metode lain dalam kajian ilmu usul fikih. Kedua, kajian Islam lainnya juga seharusnya berani melakukan dekonstruksi metodologis dari epistemologi nalar *bayânî* menuju nalar *burhânî* dengan berkesinambungan sampai bisa menyentuh level pembuat kebijakan kurikulum-kurikulumnya.

Oleh sebab itu, memberikan kesadaran untuk melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi bangunan dikotomi keilmuan umum dan agama ini merupakan tuntutan yang mendesak. Proyek reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama mengandung arti perlunya dialog dan kerjasama antara disiplin ilmu umum dan agama yang lebih erat di masa yang akan datang. Maka pendekatan *interdisciplinary* dikedepankan, interkoneksi dan sensitivitas antarberbagai disiplin ilmu perlu memperoleh prioritas, dibangun dan dikembangkan terus-menerus tanpa henti. Interkoneksi dan sensitivitas antarberbagai disiplin ilmu kealaman dengan disiplin ilmu sosial dan

memilih yang terbaik dan rasional), maka dibutuhkan peran dan bantuan dari ilmu lain baik sosial atau sains, seperti sosiologi, filsafat, antropologi, ekonomi, matematika dan lain-lain.

disiplin ilmu humaniora serta disiplin ilmu agama perlu diupayakan secara terus-menerus.⁵³

Karena bukan eranya lagi disiplin ilmu agama (Islam) menyendiri dan steril dari kontak dan intervensi ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan ilmu-ilmu kealaman. Studi tentang agama (termasuk studi agama Islam) akan sungguh-sungguh menderita, jika pandangan dan analisis-analisisnya tidak memahami, mempertimbangkan atau menyertakan sama sekali bagaimana sesungguhnya diskursus tentang politik, ekonomi, dan budaya. Sebab aspek-aspek tersebut memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap tampilan agama, dan begitu pula sebaliknya.⁵⁴

Oleh karena itu, sekali lagi penulis ingatkan bahwa dalam menyusun ulang kurikulum, silabi serta matakuliah ilmu-ilmu agama Islam di PTAI dengan etos dan nafas reintegrasi epistemologi keilmuan, prinsip-prinsip dasar yang harus dipertimbangkan adalah *hadarât al-nash*, *hadarât al-'ilm*, dan *hadarât al-falsafah*. *Hadarât al-nash* berarti kesediaan untuk menimbang kandungan isi teks keagamaan (keislaman); *hadarât al-'ilm* berarti kesediaan untuk profesional-obyektif-inovatif dalam bidang keilmuan yang digeluti; dan terakhir *hadarât al-falsafah* berarti kesediaan untuk mengaitkan muatan keilmuan (yang didapat dari *hadarât al-'ilm* dan telah "berdialog" dengan *hadarât al-nash*) dengan tanggung jawab moral etik dalam praksis

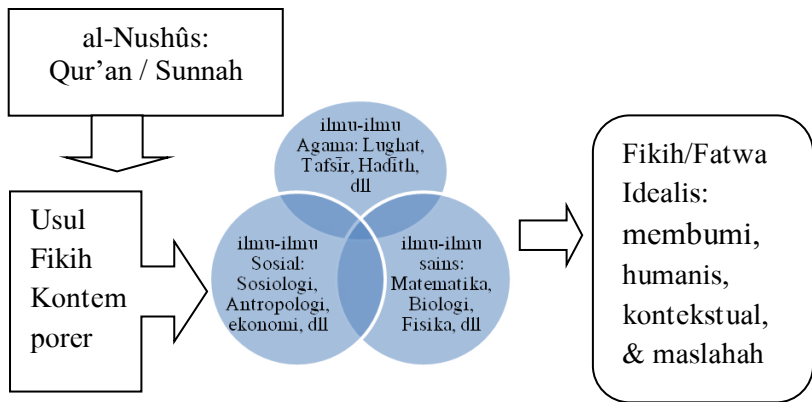
⁵³ Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, 33.

⁵⁴ Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, 33-34.

kehidupan riil di tengah masyarakat. *Hadarât al-nash* adalah jaminan identitas keislaman, *hadarât al-'ilm* adalah jaminan profesionalitas-ilmiah, dan *hadarât al-falsafah* adalah jaminan bahwa muatan keilmuan yang dikembangkan bukan “menara gading” yang terhenti di “langit akademik”, tetapi memberi kontribusi positif-emansipatif yang nyata dalam kehidupan masyarakat.⁵⁵

Penulis yakin, jika metode di atas diterapkan dalam ilmu usul fikih dalam ber-*istinbâth*, maka akan melahirkan produk-produk fikih dan fatwa yang tidak egois tapi idealis yang membumi, humanis, kontekstual dan penuh maslahat seperti ilustrasi yang dibuat penulis dalam gambar di bawah ini:

Gambar 1.1: Alur Proses Usul Fikih Kontemporer



⁵⁵ Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik*, 36.

BAB II

AL-GHAZÂLÎ DAN KITAB *AL-MUSTASHFÂ*-NYA PERSPEKTIF PENDEKATAN HERMENEUITIKA DAN HISTORIS

A. Landasan Teori

1. Teori dan Aplikasi Metode Hermeneutika

Kata hermeneutika secara etimologis mempunyai makna menafsirkan, yang mana kata tersebut berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein*. Maka, kata *hermeneia* secara tekstualis dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi.⁵⁶

Sejak awal kemunculannya, metode hermeneutika digunakan sebagai metode untuk memahami teks, ia sebagai ilmu interpretasi yang pada prinsipnya digunakan sebagai: a) interpretasi *eksegesis* tekstual, tetapi hermeneutika telah meluas aspek interpretasinya sebagai; b) teori eksegesis Bibel; c) metodologi filologi secara umum; d) ilmu pengetahuan *linguistic*; e) fondasi *metodologis*; f) fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial; g) sistem interpretasi baik rekolektif maupun iconoclastic yang digunakan untuk menemukan makna eksplisit dibalik mitos dan simbol.⁵⁷

⁵⁶ Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 23.

⁵⁷ Palmer Richard, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 38.

Dalam pandangan klasik, kita akan diingatkan oleh sebuah teori hermeneutika yang ditulis oleh Aristoteles dalam *Peri Hermeneias* atau *De Interpretatione*, yaitu; kata-kata yang diucapkan merupakan simbol dari pengalaman mental, dan kata-kata yang ditulis adalah symbol dari kata-kata yang diucapkan. Untuk memahami kalimat tersebut, dapat diilustrasikan bahwa kata-kata yang ditulis oleh seseorang, pasti tidak sama dengan kata-kata yang ditulis oleh orang lain, begitu juga halnya kata-kata yang diucapkan seseorang pasti tidak sama dengan kata-kata yang diucapkan oleh orang lain. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada satupun manusia yang mempunyai baik bahasa tulisan maupun lisan yang sama dengan orang lain. Akan tetapi, pengalaman-pengalaman mentalnya yang disimbolkan secara langsung mempunyai kesamaan pada setiap individual, sebagaimana penguasaan-pengalaman imajinasi untuk menggambarkan sesuatu (*De Interpretatione*)⁵⁸

Dalam ranah hermeneutika, sebuah interpretasi diperlukan manakala ada kondisi tertentu yang memerlukan pemahaman, hal ini terjadi bilamana ada jarak antara seseorang dengan teks, konsep, pemikiran orang lain. Jarak dalam hal ini bisa berarti bahasa, ide, waktu dan jarak geografi. Jarak inilah dianggap sebagai faktor yang menghalangi seseorang untuk bisa memahami secara langsung ide-ide yang terdapat dalam suatu

⁵⁸ Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, 24.

teks.⁵⁹ Dalam sejarah perkembangannya, hermeneutika memiliki tiga madzhab besar, yaitu: a) hermeneutika teori; b) hermeneutika filsafat dan; c) hermeneutika kritik.⁶⁰

Posisi dari hermeneutika teori masih bertempat pada wilayah epistemologi, ia memusatkan perhatiannya pada teori penafsiran yang bersifat umum, ia juga sosiologi dan budaya sebagai metode untuk ilmu-ilmu kemanusiaan. Salah satu figur utama dalam hermeneutika teori adalah Emilio Betti, melalui hermeneutika teori ini diupayakan untuk mendapatkan sebuah pemahaman yang obyektif. Tujuan dari hermeneutika ini adalah memperoleh pemahaman yang obyektif melalui sebuah proses penafsiran.

Hermeneutika teori ini mendapatkan tantangan dan penolakan dari tokoh hermeneutika filsafat yang mana tokoh utamanya adalah Heidegger dan Gadamer, hermeneutika filsafat berpendapat bahwa seseorang dalam melakukan aktifitas penafsiran tidak akan mungkin menghasilkan sebuah pemahaman atau interpretasi yang obyektif, melainkan subyektif karena seseorang sebelum memulai proses penafsiran ia telah memiliki *pre understanding* terhadap suatu tradisi dimana mereka ada didalamnya. Tujuan dari hermeneutika ini adalah untuk menjelaskan sebuah fenomena eksistensi manusia atau *human dasein*, bahwa manusia sejak dilahirkan

⁵⁹ A Khozin Afandi, *Langkah Praktis Merancang Proposal* (Pustakamas, 2011), 193-200.

⁶⁰ Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy And Critique* (London: routledge & kegan paul, 1980), 1-2.

memiliki karakteristik khas manusia yaitu pemahaman. Bahkan manusia bisa mempunyai pemahaman sebelum ia melakukan sebuah penafsiran.

Hermeneutika kritik lahir dilatarbelakangi oleh dua aliran sebelumnya, yaitu hermeneutika kritik dan filsafat yang mengabaikan faktor kebahasaan atau *extra linguistic*, tokoh utama dibalik aliran hermeneutika kritik adalah Habermas, ia berpendapat bahwa seseorang dalam sebuah lingkungan sosial tertentu mengalami tekanan secara mental dan psikis, namun karena berbagai factor ia tidak mampu untuk merubah atau mencegahnya, situasi ini biasa disebut dengan *second nature*. Maka dari itu, untuk memberikan interpretasi suatu tindakan atau ucapan seseorang diperlukan sebuah metode *causal explanation*, sebagai suatu metode untuk memahami kehidupan manusia baik tingkatan individual maupun sosial.⁶¹ Habermas, Apel dan Lorenzer memahami hermeneutika kritik sebagai *self reflexion* dan pembebasa, mereka menggunakan paradigma psikoanalisis. Paradigma ini dianggap sebagai sains yang membebaskan pasien jiwa yang *depth understanding*-nya terkena gangguan, maka dari itu hermeneutika ini juga disebut sebagai *depth hermeneutika*. Istilah *depth* ini meminjam istilah psikoanalisis, yang mana keduanya baik hermeneutika kritik maupun paradigm psikoanalisi membebaskan pasien dari sakit. Hanya saja psikoanalisis digunakan wilayah garapannya adalah *individual life*, sedangkan

⁶¹ Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 151.

hermeneutika kritik ranahnya adalah *social life*.⁶²

Dari tiga mazhab dalam metode hermeneutika di atas, penulis memilih mazhab hermeneutika teori sebagai salah satu teori analisis yang digunakan dalam penelitian ini dengan menempatkan Emilio Betti sebagai tokoh sentral mazhab ini. Alasan digungkannya mazhab hermeneutika teori sebagai pendekatan teori adalah karena mazhab hermeneutika teori berusaha menempatkan hermeneutika dalam ruang epistemologi, yakni menempatkan hermeneutika sebagai metode penafsiran terhadap pemikiran orang lain. Dengan dan melalui hermeneutika sebagai suatu metode penafsiran, Betti mengharapkan pemikiran orang lain (*the mind of other*) dapat dipahami seobyektif mungkin yang dalam hal ini adalah pemikiran al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mustashfâ*.

Emilio Betti menyatakan bahwa setiap aktivitas penafsiran adalah *triadic process*, yakni proses tiga segi. Yang dimaksud dengan proses tiga segi adalah: 1) obyek yang ditafsirkan; yakni *the mind objectivated in the meaningful forms*;⁶³ 2) subyek yang menafsirkan yakni *an active thinking mind*, yaitu peneliti dan; 3) medium atau mediasi yang menghubungkan antar subyek dengan obyek, yakni *the meaning-full forms*. *The meaning-full forms* sebagai medium atau mediasi (Penghu-

⁶² Khozin Afandi, *Langkah Praktis Merancang Proposal*, 193-200

⁶³ Plato, *The Republic X*, trans, Benjamin Jowett, *dalam Great Books of The western World*, 7 (Chicago: William Bentam, 1986), 427-428.

bung) mesti dibedakan dari *meaningfull forms* yang menjadi obyek kajian.⁶⁴

Adapun aplikasi *triadic process* dalam kajian ini adalah sebagai berikut; rukun pertama, yaitu obyek yang akan ditafsirkan atau diteliti adalah pemikiran al-Ghazâlî dalam *al-Mustashfâ* berupa upaya penulis untuk mengungkap pengaruh ilmu filsafat logika dalam teks dan metodologi pembahasan kitab *al-Mustashfâ*.

Adapun rukun kedua, yaitu subyek yang menafsirkan yakni *an active thinking mind*, yaitu penulis sendiri yang melakukan analisis dalam upaya mengungkap pengaruh ilmu filsafat logika, sehingga penulis harus mengetahui dan memahami ilmu filsafat logika terlebih dahulu.

Oleh karena itu dibutuhkan rukun ketiga, yaitu medium atau mediasi yang menghubungkan antar subyek dengan obyek, yakni *the meaning-full forms* yang berperan sebagai pra-kondisi penafsiran, yaitu kondisi awal yang membantu penulis memperoleh informasi atau pengetahuan awal tentang ilmu filsafat logika. Mediasi yang dilakukan penulis adalah dengan mempelajari beberapa kamus filsafat logika dalam bahasa Arab, Inggris dan Indonesia untuk membandingkannya dengan teks-teks yang tersurat (*al-mantûq*) dalam kitab *al-Mustashfâ*. Di samping itu, penulis juga berusaha mempelajari dan memahami buku-buku ilmu filsafat logika dalam bahasa Arab

⁶⁴ Khozin Afandi, *Hermenutika dan Fenomenologi: dari Teori ke Praktik*, (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007), 99.

dan Indonesia secara substansi dan metodologinya untuk membandingkannya dengan kerangka berfikir metodologis (*al-mafhûm*) dalam kitab *al-Mustashfâ*.

Betti juga menyatakan bahwa penafsiran tidak bergerak secara langsung (*direct*), melainkan *indirect* (tidak langsung); subyek sebagai *an active thinking mind* menggunakan mediasi atau medium perantara untuk menuju ke memahami *the mind of other*. Betti telah menyusun kaidah penafsiran cukup panjang, demikian dikatakan Bleicher. Dia meringkaskan tulisan Betti yang pada garis besarnya memilah kaidah penafsiran menjadi dua; pertama, kaidah yang berkenaan dengan obyek, dan kedua, kaidah yang berkenaan dengan subyek.⁶⁵

Adapun kaidah yang berkenaan dengan obyek dipilah menjadi dua, yaitu: a) kaidah tentang otonomi obyek dan, b) kaidah totalitas; pertama, kaidah otonomi obyek. Kaidah ini berarti bahwa konsep yang kandungannya ditempatkan sebagai sesuatu yang otonom dan harus dipahami sesuai dengan logika yang terkandung dalam teks itu. Konsep tersebut juga terbuka bagi upaya melakukan pengembangan berangkat dari miliknya sendiri, serta kontekstual dengan ide-ide lain sesuai yang dikehendaki oleh konsep itu sendiri. Konsep itu di dalam dirinya memiliki standard hermeneutik yang immanen atau "*immanence of the standard of hermeneutics*".⁶⁶

⁶⁵ Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy And Critique*, 32-85

⁶⁶ Afandi, *Hermeneutika dan Fenomenologi*, 104-105.

Kedua, kaidah totalitas. Kaidah ini menjelaskan mengenai adanya interrelasi dan koherensi antar bagian-bagian yang terdapat dalam konsep atau proposisi serta menjelaskan adanya saling hubungan dengan konsep yang bersifat *whole*. Kaidah ini sering berlaku dalam penafsiran terhadap norma hukum, misalnya, aplikasi norma-norma tertentu ditafsirkan sebagai bersumber dari sistem hukum, sesuai dengan arah hukum internasional.⁶⁷

Sedangkan kaidah yang berkenaan dengan subyek dan dipilah menjadi dua juga, yaitu: a) kaidah tentang aktualitas pemahaman dan, b) kaidah keharmonisan pemahaman; pertama, kaidah aktualitas pemahaman. Pokok-pokok kaidah ini antara lain:⁶⁸

- 1). Penafsir tidak bersikap pasif menerima saja melainkan harus merekonstruksi kembali dengan memahami makna yang dikehendaki. Merekonstruksi bukan sekedar mengulang apa adanya. Untuk upaya rekonstruksi yang memadai, penafsir memerlukan mediasi dari berbagai sumber apakah sumber sekunder atau sumber-sumber lain yang relevan dan kontekstual sehingga rekonstruksi tersebut memiliki nuansa baru daripada sekedar mengulang-ulang;
- 2). Penafsir harus memiliki kekuatan wawasan. Dalam hal ini, penafsir sebelumnya memiliki basis pengetahuan yang relevan dengan materi pokok yang menjadi pilihan penafsir;

⁶⁷ Afandi, *Hermenutika dan Fenomenologi*, 105-106.

⁶⁸ Afandi, *Hermenutika dan Fenomenologi*, 106-107.

- 3). *Upon Which* dari materi pokok yang menjadi pilihan penafsir harus memiliki daya tarik bagi penafsir;
- 4). Penafsir meneliti kembali proses kreativitas munculnya konsep yang menjadi obyek kajian, menempatkannya dalam peta pemikiran yang telah ada yang relevan semisal, neo-tradisionalisme, neo-modernisme atau post modernisme. Atau mungkin konsep yang sedang dikaji itu merupakan sesuatu yang tipikal dan khas dengan memberikan bukti secukupnya mengenai kekhasannya dan tidak masuk dalam kerangka (peta) pemikiran yang telah ada.

Kedua, kaidah keharmonisan pemahaman. Kaidah ini menyatakan bahwa hanya nalar yang memiliki kesamaan wawasan yang bisa menangkap dan memahami nalar pihak lain. Menurut kaidah ini, penafsir seharusnya memiliki tingkat kesamaan atau mendekati harmoni dengan konsep yang dikaji sehingga ia tidak berangkat dari tanah kosong.⁶⁹

2. Teori dan Aplikasi Metode Historis

Penelitian Historis sendiri mempunyai arti secara umum sebagai telaah terhadap sumber-sumber yang memuat informasi mengenai masa lampau dan dilaksanakan secara sistematis. Penelitian historis ini juga mempunyai tugas utama untuk mendiskripsikan bahwa adanya hubungan yang benar-benar dalam satu kesatuan yang utuh antara peristiwa, waktu, manusia, dan tempat secara

⁶⁹ Afandi, *Hermenutika dan Fenomenologi*, 107.

kronologis dengan tidak memandang sebelah mata seluruh objek-objek yang diobservasi. Antara manusia, peristiwa, waktu bahkan tempat memiliki ikatan yang saling melengkapi dan mempunyai sifat *countinue*. Di mana suatu kejadian sejarah ada karena manusia, peristiwa, waktu dan tempat. Hal ini akan selalu terkait dan akan menjadi suatu kepastian yang pasti. Dari uraian singkat diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa unsur-unsur pokok dalam penelitian Historis adalah adanya kajian tentang peristiwa pada masa lalu, dilakukan secara obyektif dan sistematis, rentetan masa lalu yang integrative antara manusia, ruang, waktu dan peristiwa, memerlukan sebuah upaya yang integrative dengan gagasan, gerakan dan intuisi yang hidup pada masanya.⁷⁰

Sedangkan metode penelitian sejarah merupakan sebuah strategi sistematis di dalam mengkaji berbagai peristiwa sejarah melalui empat tahapan yaitu; pencarian dan penemuan tentang informasi sumber sejarah (*heuristik*), mengoreksi dan menilai sumber-sumber sejarah yang telah dikumpulkan (*verifikasi*), menafsirkan sumber sejarah (*intepretasi*) dan

⁷⁰ Rizky Fitriyanti Pradani, *Rumusan Tahapan Metode Historis* dalam <http://kikitoribertiga.blogspot.com/2011/04/rumusan-tahapan-metode-historis.html> , Jauhari Efendi, Penelitian Historis dalam <http://jreweh.blogspot.com/2012/08/penelitian-historis-sejarah.html> (diakses tgl 5/11/2012)

menuliskan kembali peristiwa sejarah dan historiografi (*historiografi*):⁷¹

a). Heuristik; kata heuristik berasal dari bahasa Yunani yaitu *heuriskeia* yang artinya menemukan. Heuristik merupakan langkah awal untuk mencari, menemukan dan mengumpulkan sumber-sumber sejarah yang berhubungan dengan obyek penelitian. Pada tahap ini peneliti harus melakukan observasi atau pengamatan, studi dokumenter melalui lembaga-lembaga kearsipan, perpustakaan dan museum, serta wawancara terhadap para pelaku atau saksi sejarah. Dengan demikian maka heuristik adalah langkah-langkah untuk mencari, menemukan dan mengumpulkan berbagai sumber-sumber sejarah baik yang berupa keterangan lisan dan keterangan tertulis. Sedangkan keterangan tertulis dapat diperoleh melalui studi kepustakaan melalui lembaga kearsipan, perpustakaan, maupun museum. Banyak sedikitnya sumber sejarah yang sudah dikumpulkan sangat berpengaruh terhadap penulisan sejarah. Apabila sumber sejarah yang sudah dikumpulkan semakin banyak, maka proses penulisan sejarah akan semakin jelas, mendalam, mudah dan akurat (lengkap). Sebaliknya bila sumber sejarah yang terkumpul jumlah sedikit,

⁷¹ Saeful, *Prinsip-Prinsip Dasar Penelitian Sejarah* dalam <http://saefulhistory-sejarah-saefulhistory.blogspot.com/2012/02/c-prinsip-prinsip-dasar-penelitian.html> (diakses tgl 5/11/2012)

maka proses penulisan sejarah akan mengalami kesulitan serta terbatas;

- b). Verifikasi; verifikasi adalah kegiatan memeriksa, mengoreksi dan menilai sumber-sumber sejarah yang telah dikumpulkan. Jika sumber sejarah telah diseleksi, maka akan diklasifikasikan (kritik sumber) menurut derajat-derajat perbedaannya. Melalui kritik sumber itulah, maka dapat dicari perbedaan antara sumber asli dengan sumber asli, penting dan tidak penting, dapat dipercaya kebenarannya atau tidak dapat dipercaya. Proses klasifikasi tidak hanya berdasarkan pada kegunaannya tetapi melihat waktu pembuatan sumber sejarah yang sudah diperoleh. Oleh karena itu, maka ada dua macam kritik sumber sejarah, antara lain: (1) Kritik Intern; kritik intern merupakan penilaian terhadap keaslian dan kebenaran isi atau materi sumber sejarah baik yang berupa keterangan lisan dan keterangan tertulis. Kritik intern ini dilaksanakan dengan cara membandingkan sumber sejarah yang berbeda-beda. Dari perbandingan tersebut, maka dapat diperoleh derajat persamaan dan derajat perbedaan terhadap isi sumber sejarah. Sehingga peneliti dapat menilai bahwa isi sumber sejarah yang sedang diteliti tersebut adalah asli, palsu, penting, tidak penting, dapat dipercaya kebenarannya atau tidak dapat dipercaya kebenarannya, (2) Kritik ekstern; kritik ekstern merupakan proses penilaian terhadap bahan-bahan yang digunakan

untuk membuat sumber sejarah. Pada tahap ini peneliti harus memeriksa bahan-bahan yang digunakan untuk membuat sumber sejarah, seperti; batu, kertas, tinta, tulisan tangan, bentuk huruf dan sebagainya. Sehingga apabila bahan-bahan yang digunakan sejaman maka sumber sejarah dapat dipercaya kebenarannya. Akan tetapi jika bahan-bahan yang digunakan tidak sejaman, maka sumber sejarah tidak dapat dipercaya kebenarannya;

- c). Intepretasi; intepretasi adalah memberikan kesan, penafsiran, pendapat serta pandangan toeritis teradap sumber sejarah, baik yang berhubungan dengan isi atau materi maupun bahan-bahan yang digunakan. Dalam proses analisis sumber sejarah diperlukan ketajaman otak, sehingga dapat menyampaikan pandangan teoritis dengan menggunakan konsep-konsep dan hipotesis-hipotesis sesuai disiplin ilmiah. Sehingga proses pengungkapan kembali peristiwa sejarah tidak hanya sekedar dekriptif (naratif) namun lebih mengarap pada analisis;
- d). Historiografi; puncak penelitian sejarah adalah historiografi atau penulisan sejarah.

Adapun pendekatan historis atau sejarah - sebagaimana didefinisikan oleh Gottchalk- adalah proses menguji dan menganalisis secara kritis rekaman masa lampau. Termasuk di dalamnya metode dalam mengali; memberi penilaian; mengartikan dan menafsirkan fakta-fakta masa lampau untuk kemudain dianalisis dan ditarik sebuah kesimpulan dari peristiwa

tersebut.⁷²

Digunakannya metode historis dalam penelitian ini adalah untuk menjadi pembandingan terhadap hasil kajian teks kitab *al-Mustashfâ* dengan metode pendekatan hermenutika di atas. Hal ini dilakukan untuk mencari hakikat pandangan al-Ghazâlî-lewat sejarah perjalanan keilmuannya- terhadap ilmu filsafat yang sementara ini masih terjadi dualisme pendapat para peneliti tentang “apakah pandangan ekstremnya terhadap ilmu filsafat itu adalah merupakan akhir perjalanan keilmuannya atau tidak?”, namun aplikasi metode pendekatan historis dalam penelitian ini tidak akan melakukan empat tahapan sebagaimana tersebut di atas, karena penelitian ini hanya mengkaji dan membandingkan beberapa hasil penelitian sebelumnya -baik peneliti muslim seperti ‘Abd al-Rahmân al-Badawî atau orientalis, seperti Maurice Bouyges- yang telah menggunakan metode historis dalam menyusun dan mengurutkan semua karya-karya intelektual al-Ghazâlî secara sistematis menurut tahun ditulisnya karya-karya itu yang secara tidak langsung bisa menggambarkan perjalanan keilmuan al-Ghazâlî.

Oleh karena itu, metode pendekatan historis yang digunakan penulis adalah sangat sederhana, yaitu menganalisis dan membandingkan beberapa hasil penelitian yang telah mengurutkan karya-karya al-Ghazâlî

⁷² Louis Gottschalk, *Mengerti sejarah: pengantar metode sejarah*; penerjemah Nugroho notosusanto. (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1986), 32.

secara historis untuk melihat di mana urutan dan posisi tahun kitab *al-Mustashfâ* (yang pro ilmu filsafat logika) dan kitab-kitab usul fikih lainnya yang dibandingkan dengan kitab tahâfut al-falâsifah (yang anti ilmu filsafat logika) dan kitab-kitab filsafat lainnya. Kemudian penulis berusaha mengungkap dan menyimpulkan bagaimana hakikat pandangan ekstrem al-Ghazâlî terhadap ilmu filsafat logika perspektif historis.

B. Biografi Singkat al-Ghazâlî

Nama lengkapnya adalah Abû Hâmid; Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ta'us al-Thûsî al-Syâfi'î al-Ghazâlî. secara singkat dipanggil al-Ghazâlî⁷³ karena dilahirkan di Ghazlah, suatu kota di Khurasan Iran⁷⁴, pada

⁷³ Kata al-Ghazâlî kadang diucapkan al-Ghazzâlî (dengan dua z). Dengan menggunakan dua kali z, sebutan al-Ghazâlî diambil dari kata ghazzal (tukang pemintal benang), hal itu disebabkan terdapat kesesuaian dengan pekerjaan ayahnya, yakni memintal benang wol. Sedangkan al-Ghazâlî dengan satu z, diambil dari kata ghazalah, nama kampung tempat kelahiran al-Ghazâlî. Menurut Hanafi, sebutan terakhir inilah yang banyak dipakai di kalangan para pengkaji al-Ghazâlî. (Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996, Cet. VI), 135).

⁷⁴ Mengenai tahun kelahiran al-Ghazâlî, dalam tarikh Hijriah, semua penulis biografi al-Ghazâlî sepakat, bahwa dia lahir tahun 450 H dan wafat 505 H. Namun, untuk tahun Masehi, penulis biografi berbebada pendapat dalam menetapkan tahun kelahiran al-Ghazâlî. Ada yang menetapkan tahun 1056 M (Hasyimsya Nasution), 1058 M (Amin Abdullah dan Hasbullah Bakry), 1059 M (Abuddin Nata), dan 1065 M (JWM. Bakker SY). Sedangkan untuk tahun wafatnya, mereka sepakat tahun 1111 M. Karena perbedaan penetapan tahun kelahiran itu, para pengkaji al-Ghazâlî juga berbeda dalam menetapkan usianya. Ada yang mengatakan beliau berumur 55 tahun, ada juga yang mengatakan 53 tahun. Hal tersebut bisa dimaklumi, karena memang penanggalan tahun Hijriyah dan Qamariyah memiliki

tahun 450 H/1058 dan ada yang berpendapat lahir di desa Taberan distrik Thus, Persia, M. bertepatan dengan tahun wafatnya al-Mâwardî, seorang pengacara (Grand Judge) di ostawa⁷⁵ dan tiga tahun setelah kaum saljuk mengambil alih kekuasaan di Baghdad. Al-Ghazâlî berasal dari keluarga yang sangat sederhana dan ta'at menjalankan agama Gelarnya adalah "Hujjat al-Islam" Ayahnya seorang yang salih yang senang menghadiri majelis-majelis ilmu para ulama, walau ayahnya kurang begitu dikenal namun kakeknya adalah orang terpandang pada masanya. Ayahnya meninggal dalam usia muda sehingga ia diasuh oleh ibu dan kakeknya. Ghazzali disebut-sebut sebagai nama sebuah desa distrik Thus, provinsi Khurasan, Persia. Menurut Maulânâ Syiblî Nu'mânî, leluhur Abû Hâmid Muhammad mempunyai usaha pertenunan (*ghazzal*) dan karena itu dia melestarikan gelar keluarganya "Ghazzâlî" (penenun).⁷⁶ Namanya dalam bahasa Latin dikenal dengan sebutan Algazel⁷⁷, dan sebutan inilah yang biasa digunakan oleh orang-orang Barat (orientalis) terhadapnya.

Al-Ghazâlî dikenal sebagai seorang filosof, teolog, ahli hukum, penganut mazhab Imam Syâfi'î, dan ahli tasawuf. Ia juga seorang tokoh sufi berpengaruh. Meskipun dia dianggap

selisih perbedaan. Biasanya, perbedaan tersebut sekitar satu atau dua tahun dalam setiap 40 puluh tahun atau 9 hari pertahun.

⁷⁵ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), 54.

⁷⁶ Lihat Ibn Subuki, *Thabaqat al-Syafi'iyah*, vol. VI, (Bairut: Hajr li al-Thibâ'ah), 191.

⁷⁷ M. Darwis Hude. Et. al, *Cakrawala Ilmu dalam Al-Quran*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 629.

sebagai tokoh sufi, namun bukan berarti dia tidak melakukan kritikan terhadap sifat-sifat orang sufi yang melampaui batas. Dia sangat kritis terhadap orang-orang sufi yang mempercayai teori inkarnasi dan penyatuan diri dengan Tuhan, yang dalam terminologi tasawuf dikenal dengan istilah *hulûl; ittihâd; manunggaling kawulo Gusti*. Baginya, keyakinan seperti itu sangat bertentangan logika dan akal sehat.

Sebagaimana ulama pada masanya, kesungguhan al-Ghazâlî dalam hal ilmu telah terlihat semenjak kecil. Di masa mudanya dia belajar di Nisyapur, juga di Khurasân. Dia belajar fiqh kepada Ahmad bin Muhammad al-Radzakani al-Thûsî. Ketika berumur 25 tahun, al-Ghazâlî berguru kepada Ali Nashr al-Ismâ'il, seorang ulama terkenal di Thus. Kemudian ia menjadi murid Imam al-Haramain al-Juwainî, guru besar di Madrasah al-Nizhâmiah Nisyapur.⁷⁸ Di antara mata pelajaran yang diberikan di madrasah tersebut adalah teologi, hukum Islam, filsafat, logika, sufisme dan ilmu alam. Dengan perantara Imam al-Juwainî, al-Ghazâlî berkenalan dengan Nizhâm al-Mulk, perdana menteri sultan Saljuk Maliksyah. Nizhâm al-Mulk adalah orang terkemuka di pemerintahan dan pemimpin yang benar-benar memperhatikan ilmu. Ini dibuktikannya dengan mendirikan beberapa sekolah di

⁷⁸ Lihat Muqaddimah al-Ghazâlî, *Ihyâ Ulûm al-Dîn*, vol. 1, Editor Syaikh al-'Aidarûs, (Bairut:Dar al-Jail, 1412 H/1992 M), 3. Selanjutnya disebut Muqaddimah Ihyâ.

berbagai daerah untuk mendorong perkembangan ilmu.⁷⁹

Kepandaian al-Ghazâlî dalam berdebat dengan argumentasi yang kuat, telah menarik perhatian Nizhâm . Selain itu, karya-karya briliyan dan oriSînâ litas yang dibuatnya pada masa itu semakin membuat kagum Nizhâm , sehingga pada tahun 1091 M, dia ditetapkan menjadi rektor pada Universitas Nizhâmiyyah di Bagdad. Saat itu al-Ghazâlî berumur 33 tahun. Di tempat inilah al-Ghazâlî mulai menulis berbagai kitab. Melalui buku-buku yang dituliskannya itu, al-Ghazâlî mulai dikenal di masyarakat luas. Akan tetapi, ketika puncak kejayaan ada dalam dirinya, dia melepaskan jabatannya sebagai rektor, setelah dipegangnya selama empat tahun⁸⁰. ia bermasalah dengan keraguan dalam kepercayaannya pada pendapat-pendapat teologi tradisional (kalam) yang diperolehnya dari al-Juwainî. Sebagaimana diketahui, di dalam ilmu kalam terdapat beberapa aliran yang saling bertentangan. Hal tersebut menimbulkan pertanyaan dalam diri al-Ghazâlî; aliran manakah yang betul-betul benar di antara berbagai aliran kalam itu. Selain itu, al-Ghazâlî juga menganggap bahwa metode yang ditawarkan oleh kalam tidak cocok menjadi obat penawar keraguan yang dideritanya. al-Ghazâlî menuturkan dalam *al-Munqidz min al-Dlalâl*:

⁷⁹ Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, (Bandung:Yayasan Piara, 1997), 136.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan Dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Pustaka, 2000), 160.

“...mereka (*mutakallimun*) mengandalkan premis-premis yang mereka ambil alih dari lawan-lawan mereka (*falâsifah*), yang kemudian terpaksa mengakui mereka (*falâsifah*) baik dengan penerimaan tak kritis (*taqlîd*) atau pun karena konsensus komunitas (*ijmâ’*), atau pun dengan penerimaan sederhana yang dijabarkan dari al-Quran dan Tradisi (*hadîts*). Sebagian dari polemik mereka ditujukan untuk membeberkan ketidakkonsistenan lawan dan mencoba mengkritiknya karena konsekuensi-konsekuensi yang secara logis kurang berbobot dari yang mereka kemukakan. Tetapi, ini tidak banyak berguna bagi seseorang yang tidak menerima apa-apa sama sekali apapun kecuali kebenaran-kebenaran primer dan yang terbukti dengan sendirinya. Dengan demikian, dalam pandangan saya, kalam tidaklah mencukupi dan bukan merupakan obat bagi penyakit yang tengah saya derita.....”⁸¹

Keraguan yang dialami al-Ghazâlî, hampir melumpuhkan fisiknya selama dua bulan, sebagaimana yang ia kemukakan dalam riwayat hidup batinnya, *al-Munqidz min al-Dhalâl*. Untuk menghilangkan keraguannya, ia mengasingkan diri (*uzlah*), mengungsi dan bermusafir selama sepuluh tahun di Syiria, Mesir serta kota-kota suci Islam lainnya. Pada tahun 484 H, al-Ghazâlî pergi ke Makkah

⁸¹ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalâl* dalam *Majmû’ah Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Baerut: Dâr al-Fikr, 1996), 541.

menyempurnakan rukun Islamnya. Setelah selesai mengerjakan haji, ia terus ke Damaskus, Bait al-Maqdis, dan Aleksandria sambil mengajar di universitas-universitas yang ada di kota-kota tersebut.⁸²

Menurut al-'Aidarûs, al-Ghazâlî tinggal di Syam (Damaskus) sekitar dua tahun, beri'tikaf di Menara Masjid Umawi dan bertahanus (khalwat) di sana dengan menutup pintu menara Masjid tersebut. Sementara di Bait al-Muqaddas, al-Ghazâlî tinggal di Kubah al-Shakhra sambil menutup pintu tempat tinggalnya tersebut. Di tempat ini, al-Ghazâlî tinggal selama 10 tahun dan menghasilkan berbagai kitab, salah satunya adalah *Ihyâ Ulûm al-Dîn*.⁸³ Setelah 10 tahun, ia muncul kembali di daerah asalnya pada tahun 1086, dan menerima jabatan rektor Nizhâmiyyah di Nishapur atas desakan anak Nizhâm al-Mulk; Fakhr al-Mulk. Di tempat asalnya itu, ia kembali mengajar selama tiga tahun dan menulis berbagai buku. Menurut Fazlur Rahman disini al-Ghazâlî menulis salah satu karya besarnya tentang usul fikih; *al-Mustasfa*.⁸⁴

al-Ghazâlî meninggal di usia yang ke-53 tahun, pada waktu subuh hari senin, tanggal 14 Jumadil Akhir tahun 505 H setelah berwudlu dan shalat.⁸⁵ Di masa akhir hayat al-Ghazâlî beberapa referensi menyebutkan bahwa ia sedang sedang tekun mempelajari Shahîh al-

⁸² 'Abd al-Karîm al-Utsmân, *Sîrat al-Ghazâlî wa Aqwâl Mutaqaddimîn fih*, (Damasqus: Dâr al-Fikr), 17.

⁸³ al-'Aidarûs, *Muqaddimah Ihyâ*.

⁸⁴ Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan*, 160.

⁸⁵ 'Abd al-Karîm al-Utsmân, *Sîrat al-Ghazâlî*, 158.

Bukhârî dan Muslim.⁸⁶ Bahkan literature lain menyebutkan al-Ghazâlî meninggal dengan memeluk kitab Shahih Bukhari⁸⁷, karena ia baru mendapatkan naskah kitab Bukhari-Muslim di akhir hayatnya, tapi hemat penulis hal ini sangat dilebih-lebihkan oleh sebagian orang yang anti filsafat dan tasawuf, karena dari beberapa buku biografi berbahasa Arab yang dibaca penulis tidak didapat keterangan tersebut. Di samping itu, penulis meragukan jika kedua kitab hadis sahih itu baru didapat al-Ghazâlî di akhir hayatnya, karena kedua kitab shahîh tersebut dan kitab Sunan Abû Dawûd dan al-Baihaqî telah ia sebutkan dalam *al-Mustashfâ*.⁸⁸

C. Kitab *al-Mustashfâ* Perspektif Hermeneutika

Dalam melihat keseluruhan realitas, filsafat senantiasa berupaya mencari asas yang paling hakiki (ontologis) dan keseluruhan realitas. Mencari asas awal berarti juga berupaya menemukan sesuatu yang esensi dan realitas. Dengan menemukan esensi suatu realitas, maka akan dapat diketahui secara pasti dan jelas sebagai salah satu sifat dasar filsafat. Filsafat membebaskan manusia dan cara berfikir yang mistis dengan membimbing untuk berfikir secara rasional. Ia juga membebaskan manusia dan cara berfikir yang

⁸⁶ Hamzah Zuhayr Hâfîzh; dalam "Muqaddimah" kitab *al-Mustashfâ*, 32.

⁸⁷ Ibn Taimiyah, *Dar'u al-Ta'arudh al-Aql wa al-Naql*; Menghindari Pertentangan Akal dan Wahyu, terj. Munirul Abidin, (Malang: Pustaka Zamzami, 2004M/1425 H, cet. I), 124.

⁸⁸ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 528-530.

picik, sempit, rigid dan dangkal, dengan membimbing unik berfikir secara luas dan mendalam, sistematis, bahkan radikal dalam upaya menemukan esensi suatu permasalahan. Filsafat juga membimbing manusia untuk berfikir secara sistematis, logis, integral dan menyeluruh.⁸⁹

Oleh karena itu, posisi filsafat dengan disiplin ilmu lain adalah sebagai “induk” atau “ibu” bagi semua ilmu pengetahuan, karena ilmu yang pertama kali muncul adalah filsafat dan ilmu-ilmu khusus menjadi bagian dari filsafat. Hal itu, karena memang objek material filsafat sangat umum, yaitu seluruh kenyataan, padahal ilmu-ilmu lain membutuhkan objek material yang khusus yang berakibat terpisahnya ilmu-ilmu itu dari filsafat. Meskipun demikian, tidak berarti hubungan filsafat dengan ilmu-ilmu khusus menjadi terputus. Dengan ciri kekhususan yang dimiliki setiap ilmu, menimbulkan batasan-batasan yang tegas diantara masing-masing ilmu. Dengan kata lain, tidak ada bidang pengetahuan yang menjadi penghubung ilmu-ilmu yang terpisah itu selain filsafat. Bahkan ada hubungan timbal balik antara ilmu dan filsafat. Banyak masalah filsafat yang memerlukan landasan pada pengetahuan ilmiah, jika tidak ingin pembahasannya dikatakan dangkal dan keliru. Ilmu dewasa ini, dapat menyediakan bagi filsafat sejumlah besar bahan yang berupa fakta-fakta sangat penting bagi perkembangan

⁸⁹ Jan Hendrik Raper, *Pengantar Filsafat*. (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 27 .

ide-ide filsafati yang tepat sehingga sejalan dengan pengetahuan ilmiah.⁹⁰

Namun dalam dunia Islam ternyata terjadi perdebatan sengit tentang hukum mempelajari ilmu filsafat, sebagian ulama mengharamkannya secara mutlak, sehingga ditolak karena sebagai bid'ah, kafir, *zindiq*, *mulhid*, haram dan majusi. al-Ghazâlî dalam *al-Tahâfut*-nya menghitamkan ajaran filsafat secara sistematis dan menyudahi kegiatan filsafat di wilayah timur Islam.⁹¹ Ibn al-Shalâh al-Kurdî (w. 643 H/1245 M) dengan tega mengatakan bahwa "filsafat merupakan pokok kebodohan dan penyelewengan, bahkan kebingungan dan kesesatan. Barangsiapa yang berfilsafat, maka butalah hatinya dari kebajikan syariat suci.

⁹⁰ Ali Mudhofir, *Pengenalan Filsafat*, dalam "Filsafat Ilmu", Tim dosen filsafat ilmu UGM. (Yogyakarta: Liberty, 2001), 25.

⁹¹ Pengkafiran al-Ghazâlî ini membuat orang di dunia Islam bagian timur dengan Baghdad sebagai pusat pemikiran, menjauhi filsafat. Namun di dunia Islam bagian Barat, yaitu di Andalus atau Spanyol Islam, sebaliknya, pemikiran filosofis masih berkembang sesudah serangan al-Ghazâlî tersebut, Ibn Bajjah (1082-1138) dalam bukunya *Risâlah al-Widâ'* kelihatannya mencela al-Ghazâlî yang berpendapat bahwa bukanlah akal tetapi al-dzauq dan ma'rifat sufilah yang membawa orang kepada kebenaran yang meyakinkan. Ibn Tufail (w. 1185 M) dalam bukunya *Hayy Ibn Yaqzhan* malahan menghidupkan pendapat Mu'tazilah, bahwa akal manusia begitu kuatnya sehingga ia dapat mengetahui masalah-masalah keagamaan seperti adanya Tuhan, wajibnya manusia berterimakasih kepada Tuhan, kebaikan serta kejahatan dan kewajiban manusia berbuat baik dan mejauhi perbuatan jahat. Dalam hal-hal ini wahyu datang untuk memperkuat akal. Dan akal orang yang terpencil di suatu pulau, jauh dari masyarakat manusia, dapat mencapai kesempurnaan sehingga ia sanggup menerima pancaran ilmu dari Tuhan, seperti yang terdapat dalam filsafat emanasi al-Farâbî dan Ibn Sînâ. Tapi Ibn Rusyd-lah (1126-1198 M) yang mengarang buku *Tahâfut al-Tahâfut* sebagai jawaban terhadap kritik-kritik al-Ghazâlî yang ia uraikan dalam *Tahâfut al-Falâsifah*.

Siapa mempelajarinya, maka diiringi kehinaan, tertutup bagi kebenaran dan tergoda oleh setan. Para ulama menyelami lautan kebenaran dan bahasan tanpa ilmu mantik atau filsafat. Barangsiapa berpendapat bahwa ilmu filsafat itu bermanfaat, maka dia telah dibujuk dan ditipu oleh setan. Para penguasa wajib memecat mereka dari lembaga pengajaran dan memenjarakannya". Bahkan al-Suyûthî mengklaim bahwa ulama telah ijma' (sepakat) terhadap keharaman filsafat.⁹² Begitu juga dengan hukum mempelajari ilmu logika, karena ilmu logika adalah bagian dari ilmu filsafat.

Dampak dari fatwa haramnya filsafat di wilayah timur seperti Indonesia tampak jelas, sebagaimana dikatakan M. Amin Abdullah bahwa⁹³ pemikiran Islam di Indonesia pada umumnya sangat merasa asing terhadap kedua bentuk filsafat, baik filsafat Barat atau filsafat Islam, apalagi dalam bentuk dialog yang intensif antara keduanya. Kajian filsafat Barat, biasanya di perguruan tinggi umum yang minim kajian filsafat Islam, sedangkan kajian filsafat Islam umumnya di perguruan tinggi Islam, namun harus dibarengi beberapa catatan, tidak utuh, karena biasanya hanya terhenti sampai Ibn Rusyd (w. 1198 M), tanpa menyentuh Suhrawardî (w. 1191 M) atau Mulla Shadra (w. 1640 M). Bahkan ada asumsi bahwa dampak besar dan nyata dari pengaruh fatwa

⁹² Alawî Ibn Ahmad al-Saqqâf, *al-Fawâ'id al-Makkiyyah* (Cairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî), 16.

⁹³ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 7.

haramnya filsafat adalah keterbelakangan dunia timur dalam peradaban, ilmu pengetahuan dan teknologi. Berbeda dengan dunia barat yang menerima dan mengembangkan filsafat.

Namun anehnya, pada satu sisi al-Ghazâlî mengharamkan ilmu filsafat, tapi pada sisi lain, ia ternyata memasukkan bagian ilmu filsafat, yaitu ilmu logika ke dalam kitab usul fikih-nya. Sebagaimana dikatakan oleh sebagian ulama bahwa keterkaitan usul fikih dengan epistemologi atau filsafat ilmu mulai terjadi lewat pemikiran al-Bâqillanî yang dikembangkan oleh muridnya al-Juwaynî, yang menulis karya berjudul *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*. Langkah al-Juwaynî ini diikuti oleh muridnya, al-Ghazâlî yang kemudian menulis karyanya berjudul *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Menurut kebanyakan penulis di tangan Ghazâlî-lah proses integrasi kedua ilmu ini mencapai titik klimaksnya dan Ghazâlî dianggap orang yang bertanggung jawab membawa Ilmu Mantiq (logika) ke dalam usul fikih. Ghazâlî menyadari bahwa mantiq sebenarnya tidak punya kaitan sama sekali dengan usul fikih. Tapi bagi Ghazâlî ini penting untuk diketahui, bahkan menurutnya “sesungguhnya belajar ilmu mantiq adalah fardu kifayah dan barang siapa yang tidak mengetahui ilmu ini, keilmuannya tidak bisa dipercaya sama sekali”.⁹⁴

⁹⁴ Amîrah Hilmî Mathar, *al-Fikr al-Islâmî wa Turâts al-Yûnân*, (Cairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kutub, 2010), 44.

Kontradiksi inilah yang mendorong rasa penasaran penulis untuk menganalisis lebih jauh dan mendalam tentang pengaruh filsafat logika dalam kitab *al-Mustashfâ*-nya al-Ghazâlî tersebut secara hermeneutis dan historis. Metode historis perlu dikombinasikan dengan hermeneutis dalam kajian ini, karena penulis juga mendapati kontradiksi dalam beberapa literatur tentang “kitab manakah yang paling akhir di tulis oleh al-Ghazâlî?” “Apakah kitab *Tahâfut al-Falâsifah* yang sangat anti filsafat atau kitab *al-Mustashfâ* yang secara tidak langsung mendukung filsafat ?”⁹⁵

1. Gambaran Umum Ilmu Filsafat Logika

Setiap ilmu pengetahuan memiliki persoalan pokok sendiri-sendiri. Persoalan-persoalan dalam filsafat berbeda dengan persoalan-persoalan non filsafat. Perbedaannya terletak pada materi dan ruang lingkungannya. Ciri-ciri persoalan filsafat adalah sebagai berikut: 1) bersifat sangat umum, artinya persoalan kefilsafatan tidak bersangkutan dengan objek-objek khusus. Dengan kata lain, sebegini besar masalah kefilsafatan berkaitan dengan ide-ide besar; 2) tidak menyangkut fakta. Maksudnya, persoalan filsafat lebih bersifat spekulatif, karena persoalan-persoalan yang dihadapinya melampaui batas-batas

⁹⁵ Sebagian peneliti, seperti Hasan Hanafî dalam bukunya “*Min al-Nash ilâ al-Wâqî*” berpendapat bahwa kitab yang terakhir adalah *al-Mustashfâ*; Baca: Hasan Hanafî, *Min al-Nash ilâ al-Wâqî*, vol. 1, (Cairo: Markaz al-Kitâb li al-Nashr, cet. 1, 2004), hlm. 71. Sementara peneliti lain berpendapat sebaliknya, seperti Hamzah Zuhayr Hâfizh; dalam “Muqaddimah” kitab *al-Mustashfâ*, hlm. 18-22.

ilmiah. Pengetahuan ilmiah adalah pengetahuan yang menyangkut fakta; 3) bersangkutan dengan nilai-nilai (*values*), baik nilai moral, estetis, agama dan sosial. Nilai yang dimaksud adalah suatu kualitas abstrak yang ada pada suatu hal yang dapat dimengerti dan dihayati; 4) bersifat kritis, artinya filsafat merupakan analisis secara kritis terhadap konsep-konsep dan arti-arti yang biasanya diterima begitu saja oleh ilmu tanpa pemeriksaan secara kritis; 5) bersifat sinoptik, maksudnya persoalan filsafat mencakup struktur kenyataan secara keseluruhan; dan 6) bersifat implikatif, artinya kalau sesuatu persoalan kefilosofan sudah dijawab, maka dari jawaban tersebut akan memunculkan persoalan baru yang saling berhubungan.⁹⁶

Persoalan-persoalan filsafat di samping dapat dideskripsikan ciri-cirinya sebagaimana tersebut di atas, juga dapat dibagi menurut jenis-jenisnya. Jenis-jenis persoalan filsafat ini bersesuaian dengan cabang-cabang filsafat. Ada tiga jenis persoalan filsafat, yaitu: 1) persoalan keberadaan (*being*) atau eksistensi. Persoalan ini bersangkutan dengan suatu cabang filsafat yaitu metafisika; 2) persoalan pengetahuan (*knowlegde*) atau kebenaran (*truth*). Pengetahuan jika ditinjau dari segi isinya, maka bersangkutan dengan suatu cabang filsafat, yaitu epistemologi. Sedangkan kebenaran ditinjau dari segi bentuknya bersangkutan dengan suatu cabang filsafat, yaitu logika; dan 3) persoalan nilai-nilai (*values*). Nilai-nilai dibagi dua, yaitu: nilai-nilai kebaikan tingkah laku yang bersangkutan

⁹⁶ Ali Mudhofir, *Pengenalan Filsafat*, 26-28.

dengan cabang filsafat; etika dan nilai-nilai keindahan yang berkaitan dengan suatu cabang filsafat, yaitu estetika.⁹⁷

Oleh karena itu, filsafat dibagi kedalam lima bidang studi atau cabang, yaitu: metafisika⁹⁸, epistemologi⁹⁹, logika¹⁰⁰, etika¹⁰¹ dan estetika¹⁰². Namun sebagian besar pakar filsafat menambah satu cabang lagi, sehingga semuanya berjumlah enam cabang, yaitu filsafat-filsafat khusus atau filsafat tentang berbagai disiplin, seperti filsafat hukum, filsafat sejarah, filsafat agama, filsafat alam, filsafat manusia, filsafat pendidikan dan sebagainya.

Filsafat tidak memberikan jawaban atas pemecahan persoalan-persoalan filsafat dengan suatu jawaban yang dapat diuji kebenarannya dengan metode empiris atau yang dapat dibuktikan dengan pengujian-pengujian eksperimental. Pemecahan terhadap persoalan filsafat hanya dapat dilakukan melalui pemikiran yang sungguh-sungguh dan

⁹⁷ Ali Mudhofir, *Pengenalan Filsafat*, 31.

⁹⁸ Metafisika adalah filsafat tentang hakikat yang ada dibalik fisika, tentang hakekat yang bersifat transenden, di luar jangkauan pengalaman dan pengamatan indera manusia. Metafisika terdiri dari ontologi, kosmologi, teologi metafisik dan antropologi.

⁹⁹ Epistemologi adalah tentang ilmu pengetahuan yang mempersoalkan sumber, asal mula, jangkauan dan validitas serta realibilitas dari berbagai klaim terhadap pengetahuan.

¹⁰⁰ Logika adalah studi tentang metode berpikir dan metode penelitian ideal yang terdiri dari observasi, introspeksi, deduksi, induksi, hipotesis, eksperimen, analisis dan sintesis.

¹⁰¹ Etika adalah studi tentang tingkah laku yang ideal. Termasuk dalam etika adalah aksiologi.

¹⁰² Estetika adalah studi tentang bentuk ideal dan keindahan. Estetika sering disebut juga filsafat seni.

mendalam. Meskipun demikian, jawaban yang diajukan haruslah dengan perbincangan yang masuk akal. Dengan kata lain, keberlangsungan filsafat harus didukung dengan adanya penalaran (*reasoning*) dan perbincangan (*argument*). Semua tema ini dibicarakan dalam sebuah disiplin ilmu yang bernama logika¹⁰³ atau *manthiq*.

Logika adalah bahasa Latin yang berasal dari kata *logos* yang berarti perkataan, sabda, lelucon, ibarat atau perumpamaan.¹⁰⁴ Akan tetapi, kata logika yang dalam bahasa latin disebut juga “logica”, inggris “logic”, Yunani “logike” atau “logikos”, secara umum diartikan sebagai apa yang termasuk ucapan yang dapat dimengerti atau akal budi yang berfungsi baik, teratur, sistematis dan dapat dimengerti.¹⁰⁵ Dalam bahasa Arab, Logika dikenal dengan nama *manthiq* yang merupakan *masdar mîmî* dari suku kata *nathaqa* yang berarti berbicara, berkata atau berakal. Sedangkan kata *mantiq* berarti mengetahui makna-makna secara global (*kulliyah*) atau lafad yang menjelaskan pemahaman pengujar terhadap pengetahuannya yang global. Oleh karena itu *manthiq* adalah alat untuk mendapatkan kekuatan dalam berkata-kata yang dapat menjaga akal dari kesalahan dalam berfikir.¹⁰⁶ Sedangkan

¹⁰³ Surajiyo, et. al. *Dasar-Dasar Logika* (Jakarta: Bumi Aksara, cet. III, 2008), 3.

¹⁰⁴ K. Prent C.M, dkk. *Kamus Latin-Indonesia* (Semarang: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1969), 501

¹⁰⁵ Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 51

¹⁰⁶ Umar Abdullah Kâmil, *Mudhakkirah fi Taysir al-Mantiq* (tanpa penerbit & tahun), 4.

dalam kamus Arab *al-Munjid* mendefinisikan *manthiq* dengan “Hukum yang memelihara hati nurani (akal) dari kesalahan dalam berpikir”¹⁰⁷

Mantiq atau logika dalam perkembangannya memiliki beberapa pengertian, diantaranya, George F. Kreller dalam buku *Logic and Language of Education* sebagaimana yang dikutip Mundiri menyebutkan bahwa mantiq adalah “penyelidikan tentang dasar-dasar dan metode-metode berfikir benar”.¹⁰⁸ Selanjutnya, Thaib Thahir mengatakan mantiq sebagai ilmu untuk menggerakkan pikiran kepada jalan yang lurus dalam memperoleh kebenaran.¹⁰⁹ Irving M. Copi mendefinisikan logika sebagai ilmu yang mempelajari metode dan hukum-hukum yang digunakan untuk membedakan penalaran yang betul dan penalaran yang salah.¹¹⁰ Sementara itu, Ibn Khaldûn (w. 1406 M/808 H)¹¹¹ mengatakan bahwa logika berbicara tentang kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang

¹⁰⁷ Louis Ma'lûf, *al-Munjid* (Baerut: *Dâr al-Masyriq*, 1986), 816.

¹⁰⁸ Mundiri, *Logika* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), 2

¹⁰⁹ Secara istilah ia menuliskan ada 5 pengertian mantiq antara lain yaitu: 1) ilmu tentang undang-undang berfikir, 2) ilmu untuk mencari dalil, 3) ilmu untuk menggerakkan fikiran kepada jalan yang lurus dalam memperoleh suatu kebenaran, 4) ilmu yang membahas undang-undang yang umum untuk fikiran dan alat yang merupakan undang-undang dan bila undang-undang ini dipelihara dan diperhatikan maka hati nurani manusia pasti dapat terhindar dari fikiran-fikiran yang salah. Baca: Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Mantiq (Logika)* (Jakarta: Widjaya, 1981), 16-7.

¹¹⁰ Mundiri, *Logika*, 2

¹¹¹ Ibnu Khaldûn, nama lengkap: Abu Zayd 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldûn al-Hadramî, lahir 27 Mei 1332/732H, wafat 19 Maret 1406/808H) adalah seorang sejarawan muslim dari Tunisia dan sering disebut sebagai bapak pendiri ilmu historiografi, sosiologi dan ekonomi. Karyanya yang terkenal adalah *al-Muqaddimah* (Pendahuluan).

mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, dimana keduanya dalam definisi memberi informasi tentang isi sesuatu (*mâhiyât*) dan dengan alasan yang bermanfaat bagi persepsi.¹¹² Walaupun demikian, pengertian logika yang telah dirumuskan beberapa pakar di atas tidak terlepas dari dasar dan objek logika yang digagas Aristoteles.

Objek adalah sesuatu yang merupakan bahan suatu penelitian atau pembentukan pengetahuan. Sebagaimana telah tersebut di atas bahwa setiap pengetahuan pasti mempunyai objek yang dibedakan menjadi dua, yaitu objek material dan formal. Objek dalam logika adalah asas-asas yang menentukan pemikiran yang lurus, tepat, dan teratur. Logika menyelidiki, merumuskan serta menerapkan hukum-hukum yang harus ditepati. Oleh karena itu, berpikir adalah objek material logika. Dengan berpikir manusia mengolah dan mengerjakan pengetahuan yang telah diperolehnya, maka terjadilah proses berpikir dengan mempertimbangkan, menguraikan, membandingkan serta menghubungkan pengertian satu dengan pengertian lain. Dalam logika, berpikir dipandang dari segi kelurusan dan ketepatannya. Oleh karena itu, berpikir lurus dan tepat adalah merupakan objek

¹¹² Ibn Khaldûn, *al-Muqaddimah*, vol. 2, 184. Beliau berkata:

“ثم إن الإنسان لما خلق الله له الفكر الذي به يدرك العلوم و الصنائع و كان العلم: إما تصورا للماهيات و يعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه و إما تصديقا أي حكما بثبوت أمر لأمر فصار سعي الفكر في تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التاليف فتحصل صورة في الذهن كلية منطوقة على أفراد في الخارج فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص و إما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له و يكون ذلك تصديقا. و غايته في الحقيقة راجعة إلى التصور لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم الحكمي. و هذا السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح و قد يكون بطريق فاسد فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد فكان ذلك **قانون المنطق**.”

formal logika.¹¹³ Selanjutnya, ilmuwan belakangan mencoba membagi-bagi logika berdasarkan kualitas, metode dan objeknya.

Maka logika dapat dibagi menjadi beberapa katagori berdasarkan kualitas, objek dan metodenya.¹¹⁴ Berdasarkan kualitas logika terbagi dua: 1) logika naturalis (*al-manthiq al-fithrî*) yaitu kecakapan berlogika berdasarkan kemampuan akal bawaan manusia dan; 2) logika artifisialis atau logika ilmiah (*al-manthiq al-Shûrî*), yaitu penyusunan hukum-hukum, patokan-patokan dan rumusan-rumusan berfikir lurus untuk membantu logika naturalis, memperhalus, mempertajam serta menunjukkan jalan pemikiran agar akal dapat bekerja lebih teliti, efisien, mudah dan aman.

Selanjutnya, dari segi objeknya logika terbagi dua juga, yaitu: 1) logika formal (*al-Manthiq al-Shuwarî*) atau logika deduktif, yaitu cara berfikir dari umum ke khusus dengan mempelajari dasar-dasar persesuaian (tidak ada pertentangan) dalam pemikiran dengan menggunakan aturan-aturan, hukum-hukum, rumusan-rumusan berfikir yang benar dan, 2) logika material (*al-Manthiq al-Mâddî*) atau logika induktif, yaitu berfikir dari khusus ke umum, mempelajari dasar-dasar persesuaian pikiran dengan kenyataan, menilai logika formal dan menguji dengan kenyataan empiris. Logika formal kadang disebut logika minor, sedangkan logika material disebut logika mayor.

¹¹³ Surajiyo, et. al. *Dasar-Dasar Logika*, 11.

¹¹⁴ Mundiri, *Logika*, 15-16

Sedangkan segi metodenya, logika terbagi dua pula: 1) logika tradisional (*al-Manthiq al-Qadîm*), yaitu logika model Aristoteles (logika sylogisme katagoris) dan, 2) logika Modern (*al-Manthiq al-Hadîts*), yaitu sistem logika yang ditemukan oleh Raymundus Lullus (1232-1315)¹¹⁵ yang disebut “Ars Magna”. Yaitu logika modern yang ditemukan Raymundus Lullus, sebelumnya telah dirintis oleh Leibniz (1646-1716)¹¹⁶ dimana ia lebih mengutamakan pada penerapan dan bercorak matematis. Selanjutnya, logika ini menjadi logika simbolik yang menelaah semata-mata bentuk dari berbagai perbincangan, bukan isinya.¹¹⁷ Karena “Ars Magna” adalah semacam “aljabar pengertian” dengan maksud membuktikan kebenaran-kebenaran tertinggi.

Berdasarkan pembagian logika sebagaimana tersebut di atas, maka logika Aristoteles yang disebut logika tradisional, logika formal

¹¹⁵ Ahli filsafat dan teologi di Spanyol. Dalam dialog dengan Islam, ia mengembangkan sebuah logika universalis berdasarkan beberapa pengertian dasar membangun sistem ilmu-ilmu pengetahuan. Pemikirannya dipengaruhi oleh Leibniz. Menentang ajaran Averrois (Ibn Sînâ) mengenai kebenaran ganda yang memisahkan pengetahuan kodrati dari iman kepercayaan. Baca: Dick Hartoko, *Kamus*, 53.

¹¹⁶ Nama lengkapnya adalah: Gottfried Wilhelm Von Leibniz, filsuf dan ahli matematika dari Jerman. Penemu calculus integral dan diferensial. Mencari sentisis antara filsafat abad pertengahan yang bercorak teologi dan alam pikiran modern yang bercirikan ilmu alam dan mekanika. Ia terkenal karena teori tentang monade, yaitu: subtansi-subtansi kecil yang bulat dan mandiri. Setiap monade mempunyai kesadaran, tapi tidak pada taraf yang sama. Tuhan merupakan monade yang paling tinggi. Baca: Dick Hartoko, *Kamus*, 50.

¹¹⁷ Muhammad Husni, *Pengantar Logika dan Pengembangan Kreatifitas dalam Berfikir* (Yogyakarta: Gama Exacta Corporation, 1995), 6.

atau logika deduktif. Secara deduktif muatan logika fundamental tentang argument ada dua yaitu, pertama, *valid argument* (logis) adalah jika semua premis benar, kemudian kesimpulannya harus benar. Dengan kata lain, sebuah argument dikatakan valid hanya dalam kasus yang tidak mungkin semua premis benar dan kemudian kesimpulannya salah. Kedua, *invalid argument* adalah jika mungkin premis benar dan kesimpulan salah.¹¹⁸ Logika Aristoteles yang teringkas dalam enam karyanya yang terkenal dengan Organon “instrument”¹¹⁹ mengandung ajaran yang paling penting yaitu silogisme. Silogisme adalah jenis khusus dari sebuah argument yang terdiri dari tiga bagian yaitu premis mayor, premis minor dan kesimpulan.¹²⁰

¹¹⁸ Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 4. Sedangkan secara pendekatan, pendekatan deduktif merupakan pendekatan rasional yang koheren dan logis terhadap suatu gejala tertentu dimana kesimpulan yang ditarik merupakan konsekuensi logis dari fakta-fakta yang sebelumnya telah diketahui.

¹¹⁹ Enam karyanya adalah posterior analytic yang berisikan bukti demonstrative dan sifat dasar pengetahuan ilmiah, Prior Analytic berisikan kaidah silogisme, Topic, On Sophistical Refutation, Categories, On Interpretation. Ada satu lagi karyanya yang berjudul Rhetoric, namun tidak termasuk dalam Organon.

¹²⁰ Dalam pengertian yang agak terperinci misalnya dicatat M. Roy yang dikutip dari Richard B. Angel, silogisme diartikan “sebagai suatu bentuk penarikan konklusi secara deduktif tak langsung yang konklusinya ditarik dari premis yang disediakan serentak sehingga jika silogisme bersifat deduktif maka konklusinya tidak dapat mempunyai sifat yang lebih umum dari premisnya dan konklusi ditarik dari sua premis yang salah satunya harus bersifat lebih umum”. Lihat: Muhammad Roy, *Ushûl al-Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul fiqh* (Yogyakarta: Safira Insni Press, 2004),133. Sedangkan Loren Bagus menuliskan arti silogisme “sebagai cara

Oleh sebab itu, logika adalah ilmu normatif, karena logika membicarakan tentang berpikir sebagaimana seharusnya untuk mencapai kebenaran, bukan tentang berpikir sebagaimana adanya seperti dalam ilmu-ilmu positif seperti fisika, psikologi dan lain-lain. Oleh karena itu logika dapat memberikan manfaat teoritis dan praktis sekaligus. Ada banyak manfaat dan kegunaan logika, antara lain: 1) membantu orang berpikir secara rasional, kritis, lurus, tertib, tepat, metodis dan koheren; 2) meningkatkan kemampuan berpikir secara abstrak, cermat dan objektif; 3) menambah kecerdasan dan meningkatkan kemampuan berpikir secara tajam dan mandiri dan ; 4) meningkatkan cinta akan kebenaran dan menghindari kekekiruan dan kesesatan.¹²¹

2. Peran dan Pengaruh Ilmu Filsafat Logika dalam Istinbâth Hukum Islam

Secara umum metode yang dikembangkan ulama untuk menggali (*istinbâth*) Hukum Islam seperti yang dikaji dalam *usul fikih* klasik dapat dibedakan menjadi dua bagian besar, yaitu metode literal (*tharîqah lafzhiyyah*) dan metode argumentasi atau ekstensifikasi (*tharîqah ma'nawiyah*). Metode literal ditujukan terhadap teks-teks syariah yang berupa al-Qur'an dan Hadis untuk mengetahui bagaimana cara lafaz-lafaz kedua sumber itu menunjukkan

berargumen deduktif absah manapun yang mempunyai dua premis dan satu kesimpulan, dimana premis tersebut terkait dengan kesimpulan yang terkandung dalam premis-premis, konklusi harus menyusul." Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, 999.

¹²¹ Surajiyo, et. al. *Dasar-Dasar Logika.*, 15.

kepada hukum-hukum yang dimaksudnya. Karena itu dasar metode ini adalah analisis lafaz-lafaz al-Qur'an dan Hadis dengan bertitik tolak pada kaidah bahasa Arab. Dalam metode ini dijelaskan bagaimana cara suatu lafaz syariah menunjukkan makna yang dikehendakinya, bagaimana cara menyimpulkan makna itu dari kata-kata tersebut dan bagaimana mengkompromikan berbagai makna yang secara se pintas tampak saling bertentangan. Penulis kitab *usul fikih* seperti 'Abd. Wahab Khallâf, Muhammad Abû Zahrah, Ahmad Ibrahim Bik, Abd. Hâmîd Hakim (Minangkabau), dan lain-lain, adalah di antara beberapa ulama *mutaakhirîn* yang menggunakan metode literal ini dalam kajian ilmu *usul fikih* dengan memakai metode pendekatan dan gabungan antara metode (mazhab) *al-Mutakallimûn* dan *al-Hanafiyyah*, terbukti dengan memasukan metode *istihsân* yang jelas-jelas di tentang oleh Imam Shafi'i sebagai seorang penggagas metode al-Mutakallimûn. Juga dengan memasukan beberapa metodologi kontradiktif, seperti *al-'urf*, *mashâlih mursalah*, dan lain-lain.¹²²

Metode *ekstensifikasi* (argumentasi) esensinya adalah usaha dan upaya untuk memperoleh suatu Hukum Islam dengan cara pemekaran dan perluasan makna suatu teks syariah yang bersifat *eksplisit*. Hal ini dilakukan dengan cara menggali *causalegis* ('*illat*) suatu nash untuk diterapkan pada kasus-kasus yang serupa yang tidak secara *eksplisit* termasuk di dalamnya.¹²³ Metode ini

¹²² Arfan, *Geneologi*, 68-69.

¹²³ Amir Muallim dan Yusdiani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum*

oleh kalangan Ahl Sunnah dikenal dengan *qiyâs*. Atau juga dengan jalan menggali semangat, tujuan dan prinsip umum, yang terkandung dalam suatu nas untuk diterapkan secara lebih luas pada masalah lain yang diharapkan mewujudkan kemaslahatan yang sama,¹²⁴ yang pernah digagas oleh al-Syâthibî dalam kitab “*al-Muwâfaqât*” dengan istilah konsep *maqâshid al-syarî’ah*.

Namun kedua metode di atas jika diurai akan menjadi tiga pendekatan analisis yang telah dikembangkan oleh para ulama *usul fikih* dalam melakukan kajian hukum, yaitu: 1) Pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lughah*), yakni kaidah-kaidah yang disusun untuk memahami makna lafaz dalam konteks makna hukumnya; 2) Pendekatan melalui analisis “*illat al-hukm (manhaj ta'lîlî)*”, yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam teks al-Qur'an dan al-Sunnah, dengan melihat ‘*illat* hukum; dan 3) Pendekatan melalui analisis maslahat (*manhaj istishlâhî*), yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian dengan mempertimbangkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia yang akan ditimbulkan oleh rumusan pemikiran hukumnya itu.¹²⁵

Pendekatan pertama melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lughah*) ini

Islam (Yogyakarta: UII Pres, Cet. II, 2001), 93.

¹²⁴ Amir Muallim dan Yusdiani, *Konfigurasi Pemikiran*, 94.

¹²⁵ M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: GP Press, Cet.I, 2007), 254.

sangat dipengaruhi ilmu filsafat terutama ilmu logika yang dipadukan dengan ilmu kaidah bahasa Arab (karena yang dikaji adalah teks-teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang berbahasa Arab), terutama aliran (mazhab) *al-Hanafiyah* yang memiliki kajian analisis ke-*dalâlat*-an lafaz, yakni analisis dari segi cara pengungkapan lafaz dalam kaitannya dengan makna yang dikandung oleh lafaz tersebut. Dalam konteks ini, ulama *Hanafiyah* mengklasifikasikannya kepada empat metode, yaitu:¹²⁶

- 1). *Ibârat al-nash*; yakni sistem analisis untuk menemukan pesan hukum dari lafaz dengan melihat pada makna lafaz, sama ada makna eksplisitnya maupun makna yang lahir dari cara pengungkapannya serta makna interpretasi yang dapat dipahami dari perkataan tersebut. Dengan demikian, sistem analisis *ibârat al-nash* adalah memahami pesan hukum dari ungkapan lafaz, baik makna semantiknya secara langsung, maupun makna hukum yang dapat dipahami melalui analisis interpretasi terhadap lafaz tersebut;
- 2). *Isyârat al-nash*; yaitu sistem analisis makna hukum yang ditunjukkan lafaz bukan melihat pada ungkapan, dan bukan pula oleh alur kalimatnya, tetapi pada logika yang ditimbulkannya. Sehubungan dengan posisinya yang tersembunyi, maka pesan hukum tersebut harus dikaji oleh mujtahid, melalui analisis mendalam

¹²⁶ Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. I (Damascus-Suriyah: Dâr al-Fikr, 1996), 202-203

dengan memperhatikan muatan-muatan normatif dari logika ungkapan lafaz secara keseluruhan;

- 3). *Dalâlat al-nash*; yakni petunjuk lafaz hukum tidak hanya mengacu kepada sesuatu yang diungkapkan, tetapi juga menjangkau perbuatan di luar ungkapan lafaz, karena terdapat kesamaan ‘*illat*. Dengan melihat kepada kesamaan ‘*illat* tersebut, jumbuh ulama, selain Abû Hanîfah, menyebut sistem analisis ini dengan istilah "*mafhûm muwâfaqah*", yang mereka bagi kepada dua kategori, yaitu: pertama, *fahwâ al-khitâb*, jika perbuatan di luar ungkapan nas itu lebih kuat ‘*illat*-nya dari objek yang diungkapkan nas; dan kedua, *lahn al-khitâb*, jika kekuatan ‘*illat*-nya sama. Pendekatan analisis dengan menggunakan metode *dalâlat al-nash* atau *mafhûm muwâfaqah* ini adalah termasuk metode analogis logika, yakni menganalogikan kejadian di luar ungkapan nas, pada objek yang diungkapkan oleh nas, dengan melihat pada kesamaan ‘*illat* antara kedua kejadian atau perbuatan tersebut. Jika keduanya memiliki kesamaan ‘*illat*, maka keduanya juga patut memiliki kesamaan hukum;
- 4). *Dalâlat al-iqtidlâ'*; yakni sistem analisis makna hukum dari lafaz dengan mengkaji penggalan kata yang tersembunyi dalam komposisi kalimatnya, namun ditunjukkan oleh susunan kalimat itu sendiri, sehingga kalimat tersebut menjadi lebih dapat

dipahami pesan hukumnya secara benar, jika penggalan kata itu telah ditemukan, melalui analisis tersebut. Metode analisis dalam pendekatan *dalâlat al- iqtidlâ'* ini adalah logika *semantik*, yakni melihat kemestian susunan kalimat yang tersusun sempurna secara gramatika, namun belum sempurna dalam merefleksikan makna. Tugas mujtahid dalam konteks ini adalah memastikan penggalan kata yang tersembunyi dalam komposisi kalimatnya itu, dengan melihat pada keharusan komposisi kalimat sesuai dengan pesan hukum dari kalimat tersebut.

Begitu juga pendekatan kedua; pendekatan melalui analisis "*illat al-hukm (manhaj ta'lîlî)* juga tidak luput dari pengaruh ilmu filsafat dan logika. *Manhaj ta'lîlî* adalah analisis hukum dengan melihat kesamaan "*illat* atau nilai-nilai substansial dari persoalan aktual tersebut dengan kejadian yang telah diungkapkan oleh nas. Metodologi yang telah dikembangkan oleh para ulama dalam corak analisis ini tersebut adalah *qiyâs* dan *istihsân*. Namun yang paling kuat pengaruh ilmu filsafat dan logika adalah metode *istinbâth* hukum yang disebut *qiyâs*.

Qiyâs merupakan metode ijtihad yang mendapatkan prioritas utama yang digunakan oleh mujtahid, karena *qiyâs* merupakan metode ijtihad yang amat jelas dan akurat. Hampir semua kitab usul fikih membahas dalil *qiyâs* dan persoalan "*illat*-nya. Secara etimologi, kata *qiyâs* berarti ukuran dan

persamaan,¹²⁷ yakni mengetahui ukuran sesuatu dengan menghubungkannya pada yang lain dan menyatakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sedangkan dilihat dari segi terminologi, yang biasa digunakan oleh para ulama *ushûl* adalah “menghubungkan sesuatu yang belum dinyatakan ketentuannya oleh nas kepada sesuatu yang sudah dinyatakan ketentuannya oleh nas karena keduanya memiliki kesamaan ‘*illat* hukum”. Menurut Abd. al-Hâkim Abd. al-Rahmân, *qiyâs* adalah “membawa sesuatu yang belum diketahui kedudukannya pada sesuatu yang sudah diketahui hukumnya melalui nas, dalam rangka menetapkan atau menafikan hukum untuk kejadian tersebut, karena ada yang mempersatukan antara keduanya berupa sifat-sifat yang dimiliki oleh keduanya”.¹²⁸

Penggunaan kata 'membawa' (*haml*) dalam definisi di atas dimaksudkan untuk lebih mempertegas sifat *qiyâs* yang menetapkan suatu hukum untuk sesuatu kejadian atau keadaan, dengan ketetapan hukum kejadian atau keadaan lain yang telah dinyatakan ketetapan hukumnya oleh nas. Inilah hakikat *qiyâs*, yang prosedur kajiannya senantiasa melibatkan nas dalam menetapkan hukum untuk berbagai kejadian aktual, sejauh memiliki kesamaan ‘*illat* antara kejadian tersebut dengan objek kejadian atau

¹²⁷ Sya'bân Muḥammad Ismâ'il, *Dirâsât Haul al-Ijmâ' wa al-Qiyâs* (Cairo-Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, t.th.), 153.

¹²⁸ Umar, *Nalar Fiqh*, 72-73.

perbuatan yang dikemukakan langsung oleh nas.¹²⁹

Pengetian *qiyâs* semacam ini adalah *qiyâs* dalam pemahaman Syâfi'î dan setelahnya, sedangkan *qiyâs* sebelum Syâfi'î hanya digunakan untuk menunjukkan kesamaan dua kasus yang serupa yang dimulai dengan penggunaan pendapat rasio pribadi (*ra'y*) dalam kasus-kasus yang tidak ada nasnya. Pengertian *qiyâs* setelah Syâfi'î memuat empat unsur yang menjadi bangunannya, yaitu: 1) *al-far'* (kasus baru atau cabang), 2) *al-ashl* (kasus asli yang ada dalam nas), 3) *al-'illat* (ratio legis) yaitu alasan serupa antara *asl* dan *far'* yang berupa sifat umum yang terdapat pada keduanya, dan 4) *al-hukm* yaitu hukum yang dipergunakan *qiyâs* untuk memperluas hukum dari asal ke *far'* atau norma hukum yang dinisbatkan kepada kasus baru yang ditransfer dari kasus lama ke kasus baru karena kesamaan antara kedua kasus.¹³⁰

Penemuan '*illat* hukum (*masâlik al-'illah*) dalam sebuah kasus yang terdapat dalam teks secara garis besar dapat dilakukan dengan dua metode, yaitu: 1) sah (*valid*), yakni metode-metode yang keabsahannya diakui oleh para *fuqahâ*, dan 2) dugaan (*probable*) atau *zhanniyyah* atau *mutawahhamah*, yang keabsahannya masih bersifat dugaan dan kemungkinan. Metode yang pertama terbagi menjadi dua yaitu *ijmâ'* (*consensus*) dan *nash* (*the text*). Sedangkan nas terbagi menjadi dua

¹²⁹ Umar, *Nalar Fiqh*, 72-73.

¹³⁰ Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, 351.

lagi, yaitu nas yang eksplisit (*sharîh*) dan implisit (*îmâ wa tanbîh*).¹³¹

Sementara itu, metode yang kedua yang bersifat dugaan ada lima, yaitu: *munâsabah* (kesesuaian), *syabah* (keserupaan), *thard* atau *tharâdî* (kebersamaan atau kebetulan), *dawrân* (perputaran), juga disebut *thard wa 'aks* (kebersamaan dan kespesifikan) dan *sabr wa taqsîm* (penyelidikan dan klasifikasi).¹³²

Selain metode tersebut, masih ada perdebatan di kalangan ulama tentang jumlah dan jenis lainnya. Misalnya, sebagian *fuqahâ* menganggap metode *tanqîh al-manâth* (pembersihan dan dasar ketetapan hukum), *tahqîq al-manâth* (verifikasi atau realisasi dasar ketetapan hukum) dan *takhrîj al-manâth*

¹³¹ Sementara sebagian ulama ada yang membagi *masâlik al-'illah* menjadi tiga bagian besar, yaitu: 1) *al-Nash*, 2) *al-Ijmâ'* dan 3) *al-Munâsabah* atau lebih jelas lagi dengan *al-Sabr wa al-Taqsîm*. Ada juga yang langsung membaginya secara rinci menjadi 9 (sembilan), yaitu: 1) *al-Nash*, 2) *al-Ijmâ'*, 3) *al-Îmâ'*, 4) *al-Sabr wa al-Taqsîm*, 5) *al-Munâsabah*, 6) *al-Syabh*, 7) *al-Thard*, 8) *al-Dawrân*, dan 9) *Tanqîh al-Manâth*. al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, 661-695.

¹³² Metode *al-sabr wa al-taqsîm* artinya mengukur atau menguji beberapa sifat yang terdapat dalam suatu hukum dan kemudian memilih semua kemungkinan yang dianggap '*illat* hukum setelah menghimpun sifat-sifat yang patut dijadikan '*illat*. Metode *munâsabah* artinya mencari kesesuaian antara sifat atau sebab hukum dengan kasus hukum dalam rangka menciptakan kebaikan dan menolak kerusakan. Metode *thard* artinya mencari sifat yang sesuai dengan ketetapan hukum atau ketetapan hukum ada bersamaan dengan sifat atau '*illat* dalam semua kasus, kecuali dalam hal-hal yang diprdebatkan. Metode *syabh* yaitu menyamakan sesuatu kepada yang lain karena keserupaan bentuknya, merupakan *qiyâs* berdasarkan keserupaan dalam makna, merupakan kualitas yang menyerupai '*illat*. Metode *dawrân* maksudnya tetapkan hukum karena adanya sifat tertentu dan tidak adanya sifat tersebut menetapkan pula tidak adanya hukum. Muḥammad, *Dirâsât Hawl al-Ijmâ'*, 225-246.

(pengambilan dasar ketetapan hukum) dapat digunakan sebagai metode penetapan ‘*illat*. Namun ketiga metode ini ditolak oleh al-Ghazâlî dan al-Âmidî sebagai *masâlik al-'illah*, tetapi keduanya memasukkannya dalam *ijtihâd fî al-'illah* (ijtihad dalam mencari ‘*illat*).

Metode *thard wa 'aks* (kebersamaan dan kespesifikan) sering digunakan al-Âmidî dan Ibn al-Hâjib yang dalam istilah *usul fikih* lebih dikenal dengan istilah *dawrân* (rotation), yaitu apabila ada kualitas hukum tertentu, maka hukum juga ada bersamaan dengannya (kualitas hukum), dan jika kualitas hukum tersebut tidak ada, maka hukum pun tidak ada. Misalnya, diperbolehkan meminum jus anggur selama tidak memabukkan dan tidak diperbolehkan jika memabukkan, dan juga diperbolehkan jika ia berubah menjadi cuka. Selanjutnya, metode *al-sabr wa al-taqsîm* (penyelidikan dan klasifikasi, yaitu metode klasifikasi dan eliminasi secara berturut-turut. Metode ini menyortir semua alasan yang dianggap kandidat dan dengan proses eliminasi berturut-turut, akan sampai pada sebuah alasan yang tetap. Misalnya, roti tidak menjadi objek transaksi yang berbau riba. Menurut mazhab Syâfi'î ada tiga alasan larangan yang mungkin, yaitu: dapat ditakar dengan timbangan, dapat ditakar dengan isi dan dapat dimakan. Akan tetapi, roti dikatakan tidak dapat dijual dengan timbangan dan tidak dapat dijual dengan isi sehingga yang tersisa adalah alasan dapat dimakan.¹³³

¹³³ Wael B Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pres, 2000), 133-136.

Kalau begitu, metode *as-sabr wa al-taqsim* ini dalam logika disebut juga dengan proposisi bersyarat yang terpisah (*al-syarth al-munfa-shil*), sejenis silogisme yang digunakan untuk menemukan sebab-sebab rasional (*'illah aqliyyah*) dalam persoalan rasional (*ma'qulât*), karena *al-qadliyyah al-syarthiyyah al-munfa-shilah* (proposisi kondisional disjunktif) adalah proposisi yang berisi pernyataan alternatif yang menghubungkan kedua bagian dengan kata penghubung opsi seperti "atau".¹³⁴ Artinya, dari dua proposisi yang saling terkait satu dan yang lain sebagai dua alternatif atau pemisah yang saling meniadakan satu sama lainnya.

Berdasarkan cara-cara penemuan *'illat* hukum dalam *qiyâs* di atas, maka kita dapat menganalisa lebih jauh lagi. Sistem berfikir *'illat* sangat erat kaitannya dengan sistem logika Aristoteles maupun Stoic. Sistem penemuan *'illat* dengan *syabah* sangat terpengaruh oleh model silogisme Aristoteles (yang kadang disebut dengan istilah *qiyâs aqli* atau *qiyâs manthiqî*). Misalnya, Syâfi'î menegaskan bahwa niat sahnya wudu berdasarkan analogi tayamum. Niat tidak berkaitan dengan kesucian, tetapi ia berkaitan dengan ibadah. Apabila demikian, dapat disusun silogisme dengan gambaran table sebagai berikut:

¹³⁴ Kamal, *Ibn Taimiyah*, 28.

Tabel 2.1: silogisme

Premis mayor	: niat sesuai dengan ibadah
Premis minor	: ibadah mensyaratkan kesucian, atau kesucian sesuai dengan ibadah
Middle term	: ibadah
Kesimpulan	: Niat sesuai dengan kesucian

Sebagai kesimpulan, Syâfi'î membuktikan berdasarkan *qiyâs syabah* bahwa niat penting bagi wudu. Struktur *qiyâs* tersebut menunjukkan bahwa ia memiliki kesamaan dengan silogisme Aistoteles, sekalipun tidak dapat dibuktikan secara pasti bahwa para fuqaha meminjam dari sana. Sesuatu yang permanen dalam logika *qiyâs* adalah komposisi yang sama dengan fungsi yang sama pula seperti terdapat dalam komposisi Aristoteles, sedangkan yang berubah adalah kebutuhan akan premis mayor yang bersumber dari sesuatu yang lebih “suci” dalam pengertian sumber.

Tidak hanya itu, logika *usul fikih* terutama *qiyâs* tidak hanya mengakses pada logika Aristoteles, lebih jauh lagi ia lebih banyak bersinggungan dengan logika Stoik.¹³⁵

¹³⁵ Logika Stoic atau juga sering disebut sebagai logika mazhab Stoa adalah logika model silogisme hipotesis dan disjungtif. Yang disebutkan pertama, bergumul dengan penalaran-penalaran abstrak yang bersifat mungkin, jika, memakai pernyataan “jika-maka”, atau kombinasi pernyataan “jika-maka” dan pernyataan katagoris. Sedangkan yang disebutkan terakhir, yang dalam uraian kuno tentang silogisme, perbedaan dibuat diantara arti lemah “entah-atau” (sering disebut alternative) dan arti kuat (sering disebut disjungtif). Kedua logika ini telah terkonsep dalam logika

Hal ini dapat dibuktikan dengan penggunaan *conditional sentence* “jika...maka...” yang terdapat dalam, terutama, penemuan ‘*illat*’ dengan metode *thard wa ‘aks* atau *dawrân*, seperti kaidah ‘*illat*’ yang terkenal: “jika ada kualitas hukum maka ada hukum dan jika tidak ada kualitas hukum maka tidak ada hukum.” (الحكم يدور مع علته, وجودا وعدما).

Hal ini juga diperkuat dengan penelitian Josef van Ess,¹³⁶ ia mengatakan: “jika diproyeksikan ke dalam ide Stoik, maka model *dawrân* ini tidak lebih dari kriteria validitas klausa bersyarat dan mungkin sebanding dengan logika materil pada masa Hellenistik.”¹³⁷ Sementara itu, silogisme disjungtif ditemukan dalam logika Stoik seperti juga silogisme hipotesis. Dengan demikian, logika *qiyâs* telah mengalami pembauran antara logika Aristoteles dan logika Stoik, namun dari penjelasan tentang penemuan ‘*illat*’ hukum, logika Stoik lebih mendominasi dari logika Aristoteles.

Bahkan dalam sebuah penelitian terungkap data bahwa dari 9 (sembilan) *masâlik al-*

Stoik. Berbeda dengan logika Aristoteles yang menggunakan silogisme katagorik yaitu silogisme yang semua proposisinya katagorik (*al-Qadliyyah al-Hamliyyah*).

¹³⁶ Ess, Josef Van, “The Logical Structure of Islamic Theology,” dalam Issa J Boullata (editor) An Antology of Islamic Studies (McGill: Institute of Islamic Studies McGill University, 1970), 40.

¹³⁷ Periode Helenistik adalah periode kedua dari sejarah kawasan yang berbahasa Yunani. Yaitu periode kekuasaan Makedonia yang sisa-sisa terakhirnya terhapuskan oleh aneksasi Romawi terhadap Mesir sesudah kematian Kleopatra. Pada periode ini dalam bidang filsafat menyaksikan kelahiran mazhab Epikurean dan Stoa, serta tampilnya Skeptisisme sebagai ajaran yang telah terumuskan secara definitive.

'illah di atas itu beberapa di antaranya mirip dengan 5 (lima) metode yang ada ilmu logika pada bagian penyimpulan kausal. Karena dalam ilmu logika ada pembahasan yang disebut "penalaran tidak langsung proposisi kategoris" yang dalam kitab manthiq di sebut dengan "*al-Istintâj/al-Istidlâl ghayr al-Mubâsyir*" yang juga sering di singkat dengan sebutan *al-Qiyâs*. Kajian *qiyâs* dalam ilmu logika di bagi 3 (tiga), yaitu: 1) induksi (*al-Istiqrâ'î*), 2) deduksi (*al-Manthiqî / al-Qiyâsî / al-Istinbâthî*) dan 3) penyimpulan kausal (*al-Tamtsîlî*).¹³⁸

¹³⁸ Kemudian penyimpulan kausal ini memiliki 5 (lima) metode, yaitu: 1) *Tharîqat al-Ittifâq (Method of Agreement)*, yaitu: metode persesuaian atau persamaan. Yakni jika dua peristiwa atau lebih dari suatu gejala tertentu memiliki satu faktor yang sama, maka faktor tersebut dapat dianggap sebagai sebab dari gejala itu, 2) *Tharîqat al-Ikhtilâf (Method of Difference)*, yaitu: metode perbedaan. Yakni jika terdapat dua peristiwa, yang satu berkaitan dengan satu gejala tertentu dan yang lain tidak, sedangkan pada peristiwa yang satu terdapat sebuah unsur dan pada peristiwa yang lain tidak terdapat, maka unsur itulah yang merupakan sebab dari gejala tersebut, 3) *Tharîqat al-Jam' bayn al-Ittifâq wa al-Ikhtilâf (Joint Method of Agreement and Difference)*, yaitu metode gabungan persesuaian dan perbedaan. Yakni jika di dalam dua peristiwa atau lebih terjadi gejala tertentu yang mempunyai satu unsur yang sama, sedangkan di dalam dua atau lebih tidak terjadi gejala tertentu dan tidak mempunyai persamaan kecuali tidak adanya unsur itu, maka unsur yang semata-mata membuat dua peristiwa itu berbeda merupakan akibat atau sebab dari gejala tersebut, 4) *Tharîqat al-Bawâqî (Method of Residues)*, yaitu metode sisa. Yakni terdapat beberapa gejala sebab akibat dari beberapa faktor dan dengan pengurangan faktor dapat mengurangi gejala tersebut, maka sisa dari gejala itu merupakan akibat dari sebab-sebab selebihnya, dan 5) *Tharîqat al-Taghayyur al-Nisbî (Method of Concomitant Variations)*, yaitu metode perubahan seiring. Yakni di antara dua peristiwa akan berubah jika adanya perubahan unsur peristiwa kedua dan sebaliknya unsur peristiwa kedua tidak mengalami perubahan jika unsur pada peristiwa pertama tidak

Kemiripan itu adalah antara lain: metode *al-Thard* menyerupai *Tharîqat al-Ittifâq*. Sedangkan metode *al-'Aks* menyerupai *Tharîqat al-Ikhtilâf*. Adapun metode *al-Dawrân* (*al-Thard* wa *al-'Aks*) menyerupai *Tharîqat al-Jam' bayn al-Ittifâq wa al-Ikhtilâf* dan metode *al-Sabr wa al-Taqsîm* dan *Tanqîh al-Manâth* menyerupai *Tharîqat al-Bawâqî*.¹³⁹

Walaupun banyak persamaan antara *qiyâs* usul fikih dengan *qiyâs* logika Aristoteles, bukan berarti tidak ada perbedaan antara keduanya. Ada beberapa perbedaan antara keduanya dari beberapa aspek yang antara lain dari aspek fungsi, premis (*muqaddimah*), makna *had* (definisi/batasan) dan tujuan.

Perbedaan antara keduanya dari aspek fungsi adalah *qiyâs* usul fikih berfungsi *zhan* (dugaan) dan *ihtimâl* (kemungkinan), sedangkan *qiyâs* logika Aristoteles berfungsi yakin dan pasti.¹⁴⁰ Namun sebagian ulama menolak pendapat yang menyatakan bahwa *qiyâs* usul fikih berfungsi *zhan* (dugaan) dan *ihtimâl* (kemungkinan), karena *qiyâs* usul fikih ada yang berfungsi dugaan dan ada yang berfungsi yakin.¹⁴¹

Perbedaan antara keduanya dari aspek premis adalah *qiyâs* logika Aristoteles berdiri

berubah, maka dua unsur dalam dua peristiwa tersebut berhubungan sebagai sebab akibat. Baca: al-Thayyib al-Sanûsî *Ahmad*, *al-Istiqrâ wa Atsaruh fî al-Qawâ'id al-Ushûliyyah wa al-Fiqhiyyah: Dirâsah Nazhariyyah Tathbiqiyyah* (Riyad-KSA: Dâr al-Tadmuriyyah, Cet. II, 2008), 90-93.

¹³⁹ *Ahmad*, *al-Istiqrâ*, 95.

¹⁴⁰ 'Alî Abd al-Fattâh al-Maghribî, *Dirâsât Aqliyyah wa Rûhiyyah fî al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Cairo: Maktabah Wahbah, Cet. 1, 1995), 70.

¹⁴¹ *Ahmad*, *al-Istiqrâ*, 101.

atas dua premis (mayor dan minor) dengan bantuan *al-Hads* (intuitif) dalam mengetahui keduanya. Sedangkan *qiyâs* usul fikih berdiri atas satu premis dengan bantuan nas (wahyu) dalam mengetahui satu premis tersebut, karena memang *qiyâs* usul fikih tidak hanya menggunakan dalil akal, tapi juga dalil *naqlî* (*sam'iyah* atau wahyu). Dari aspek makna *had* juga terdapat perbedaan antara keduanya. Makna *had* dalam logika Aristoteles adalah “sebuah *kulliyât* (generalitas) yang bisa sampai kepadanya dengan cara induktif”, maka *had* adalah *mu'arrif* (pengenal) terhadap sebuah esensi zat. Sedangkan *had* dalam pandangan ulama usul fikih adalah sebagai pembeda antara *mahdûd* (suatu zat yang telah dibatasi) dengan zat lain.¹⁴²

Sedangkan dari aspek tujuan, *qiyâs* logika Aristoteles hanya bertujuan menemukan *burhân* atau bukti atas sesuatu yang sudah diketahui sebelumnya dan tidak bertujuan menemukan sesuatu hakikat yang baru. Adapun *qiyâs usul fikih* bertujuan untuk menemukan sesuatu hakikat yang baru, yaitu berupa hukum baru¹⁴³ (hukum *far'î*).

Walau ada persamaan dan perbedaan antara antara *qiyâs* usul fikih atau yang sering disebut ulama dengan *qiyâs* (saja) dengan *qiyâs* logika Aristoteles atau yang sering disebut dengan logika Aristoteles, tetap saja keduanya pada hakikatnya adalah suatu model nalar (cara berpikir) deduktif, karena pada dasarnya *qiyâs* merupakan salah satu bentuk cara

¹⁴² al-Maghribî, *Dirâsât*, 70.

¹⁴³ al-Maghribî, *Dirâsât*, 71.

berpikir logis yang dinyatakan secara verbal. Kemudian digunakan sebagai cara kerja dalam memecahkan masalah hukum, sebagaimana tercermin dalam rukunnya, yaitu: *al-ashl*, *al-far'*, *al-'illah*, dan *hukm al-ashl*. Prosedur kerja ini disusun secara deduktif. Pernyataan pertama adalah *al-ashl*, sebagai wadah hukum yang ditetapkan melalui nas. Pernyataan kedua adalah *al-far'*, sebagai perkara yang akan ditentukan kedudukan hukumnya. Pernyataan ketiga adalah *al-'illah*, sebagai alasan untuk menentukan kedudukan hukum *al-far'*. Pernyataan keempat adalah *hukm al-ashl*, sebagai hukum "baru" yang ditetapkan terhadap *al-far'*.

Hal itu menunjukkan diberlakukannya oleh para ulama cara berpikir deduktif dalam menemukan hukum (*istinbâth al-hukm*) tentang sesuatu keadaan atau perbuatan mukallaf. Pernyataan yang terdapat dalam *al-'illah* merupakan unsur yang menyamakan (*common denominator*) antara *al-ashl* dengan *al-far'*, sehingga dapat ditentukan *hukm al-far'*. Ciri yang melekat dalam cara kerja *qiyâs* dan logika Aristoteles pada umumnya (verbal maupun simbolis), ialah mencari "titik temu".¹⁴⁴

Qiyâs memang digolongkan oleh sebagian besar ulama sebagai salah satu dari empat dalil hukum yang telah disepakati di kalangan mazhab Sunni. Namun dalil hukum berupa ayat al-Qur'an, teks Hadis, dan *ijma'* adalah hakikatnya berisi material (dalil) hukum, atau dalil hukum sub-stantif, yang pada umumnya berisi perkataan (*qawl Allah, qawl Rasûl, dan*

¹⁴⁴ Bisri, *Model Penelitian*, 61-62.

qawl 'ulamâ). Sementara itu, *qiyâs* hakikatnya berisi prosedur kerja untuk menemukan dan menetapkan hukum yang dirujuk dari al-Qur'an (ayat) dan al-Sunnah (teks Hadis) atau dari teks kaidah *ushûliyyah* atau kaidah *fiqhiyyah*.

Oleh karena itu, *qiyâs* menempati kedudukan sebagai rujukan atau dalil metodologis, sebagaimana metode analogis untuk menafsirkan teks hukum (*rechtsanalogische interpretatie*) dalam sistem hukum Eropa Barat, yang dalam berbagai hal dianut dalam sistem hukum (nasional) Indonesia. Ini adalah upaya nalar deduktif dari sebuah teks dalam undang-undang (UU) positif sebuah negara terhadap sebuah persoalan hukum dengan cara menafsirkan sebuah teks UU positif untuk kemudian mengaplikasikannya secara deduktif dalam sebuah kasus hukum.¹⁴⁵ *Qiyâs* menggunakan dasar-dasar logika deduktif, yang secara umum tercermin dalam paradigma usul fikih. "Garis" yang menghubungkan dua "titik" -dua konsep dasar dalam matematika (logika deduktif simbolis)- antara ("titik") sistem hukum Islam dengan ("titik") sistem hukum Barat dapat dihubungkan (oleh "garis"), sebagaimana dapat disimpulkan dari pandangan beberapa pakar, seperti Mahdî Fadll

¹⁴⁵ Artinya, sebuah ketetapan hukum bisa diambil dan ditetapkan (*istinbâth al-hukm*) dengan cara nalar deduktif (*qiyâs*) melalui teks-teks al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma' Ulama (yurisprudensi dari pendapat ulama atau hakim sebelumnya), -*al-Qawâ'id al-Ushûliyyah*, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* dan *al-Qawânîn al-Wadl'iyyah* (Undang-Undang Positif), termasuk juga KHES.

Allah¹⁴⁶, 'Alî Abd al-Fattâh al-Maghribî¹⁴⁷, Abd al-Karîm al-As'ad¹⁴⁸, 'Ali Sâmi al-Nasyâr¹⁴⁹ dan lain-lain yang menyatakan bahwa ilmu manthiq syar'î (*qiyâs*) dalam ilmu *usul fikih* itu identik atau paling tidak ia telah mengadaptasi dari ilmu logika Aristoteles.

3. Pengaruh Ilmu Filsafat Logika dalam al-Mustashfâ

Dalam analisis sebelumnya telah dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa ada pengaruh kuat ilmu filsafat logika terhadap ilmu usul fikih terutama dalam pembahasan *qiyâs* dan *masâlik al-'illah*. Hal itu dapat dimaklumi, karena hubungan antara usul fikih dengan filsafat logika adalah *alâqah ihtiyâjiyyah manhâjiyyah* (hubungan kebutuhan metodologis). Berikut ini, penulis akan mencoba lebih dalam menganalisis pengaruh ilmu filsafat logika dalam kitab *al-Mustashfâ*.

a. Sistematika Penulisan al-Mustashfâ

Sistematika penulisan kitab *al-Mustashfâ* dikelompokkan menjadi empat kategori yang disebut *quthb*, yaitu: *tsamrah (al-ahkâm)*, *al-mutsmir (adillat al-ahkâm)*, *thuruq al-istitsmâr (wajh al-istidlâl)*, dan *al-mustatsmir (al-mujtahid)*. Empat pokok kajian yang ada dalam *al-*

¹⁴⁶ Dalam bukunya: *al-Ijtihâd wa al-Manthiq al-Fiqhî fî al-Islâm* (Baerut: Dâr al-Thâli'ah, Cet 1. 1987).

¹⁴⁷ Dalam bukunya: *Dirâsât Aqliyyah wa Rûhiyyah fî al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Cairo: Maktabah Wahbah, Cet. 1, 1995).

¹⁴⁸ Dalam bukunya: *Bain al-Nahw wa al-Manthiq wa 'Ulûm al-Syarî'ah* (Riyad}-KSA: Dâr al-'Ulûm, 1983).

¹⁴⁹ Dalam bukunya: *Manâhij al-Bahts 'Ind Mufakkirî al-Islâm* (Baerut: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1984).

Mustashfâ yang ia sebut dengan istilah *al-aqthâb al-arba'ah*.¹⁵⁰ Dengan istilah-istilah ini, -yang belum pernah dilakukan para penulis kitab usul fikih sebelumnya- ia telah memasukan unsur ajaran tasawuf dalam *al-Mustashfâ*¹⁵¹ dan itu cukup sebagai bukti¹⁵²

¹⁵⁰ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 2, 2010).

¹⁵¹ Karena istilah *quthb* sangat populer dalam ilmu tasawuf, karena *quthb* adalah derajat sebagai pemimpin tertinggi dalam dunia para wali yang disebut dengan *al-hukûmah al-bâthiniyyah* (pemerintahan batin), ia dibantu oleh beberapa wali lain yang berada di bawahnya dalam hirarki pemerintahan batin, yaitu *al-autâd* yang berjumlah 4 orang, bahkan jika seorang wali *quthb* meninggal dunia, maka salah seorang dari 4 pembantunya ini akan diangkat sebagai penggantinya lewat musyawarah para wali lain yang dikenal dengan beberapa nam tingkatan, seperti *al-Athrâz*, *al-Abdâl*, *al-Nujabâ*, *al-Nuqabâ* dan lain-lain. Oleh karena itu, 4 *al-autâd* ini bisa disebut sebagai *al-aqthâb al-arba'ah*, maka dalam pemahaman penulis istilah *al-aqthâb al-arba'ah* yang digunakan al-Ghazâlî dalam *al-mustashfa* secara tidak langsung memberi isyarat akan keberadaan dunia dan pemerintahan wali, atau yang yang dimaksud dengan *al-aqthâb al-arba'ah* adalah *Khulafâ al-Râsyidûn* (Abû Bakr, Umar, Utsmân dan Alî) yang disebut pernah menjadi *quthb* pada masanya, bahkan mereka berempat adalah orang-orang yang merangkap jabatan kepemimpinan sebagai pemimpin pemerintahan lahir dan batin. Atau yang dimaksud dengan *al-aqthâb al-arba'ah* adalah 4 imam mujtahid dalam mazhab fiqh (Abû Hanîfah, Mâlik, Syâfi'i dan Hanbali), karena mereka juga diyakini pernah menjadi *quthb* pada masanya. Ini menunjukkan bahwa al-Ghazâlî seorang sunnî yang memahami ilmu tasawuf, bahkan ada beberapa literatur yang menyebutkan bahwa al-Ghazâlî pernah menjabat sebagai wali *quthb*. Untuk lebih jelas dalam memahami dunia para wali dan pemerintahannya; baca sebuah buku yang merupakan hasil penelitian salah seorang ulama al-Azhar, yaitu: Hasan Muḥammad al-Syarqawî dalam bukunya yang berjudul: *al-Hukûmah al-Bâthiniyyah* (Baerut: al-Muassasah al-Jâmi'ah, 1992).

¹⁵² Bahkan bisa diperkuat dengan bukti lain berupa karya tulisnya tentang tasawuf di tahun terakhir menjelang wafatnya, yaitu *al-'Imla 'an Musykil al-Ihyâ, Minhâj al-'Abidîn* dan lain-lain.

bahwa ia sama sekali tidak meninggalkan ajaran tasawuf diakhir hayatnya sebagaimana dugaan sebagian peneliti, karena *al-Mustashfâ* selesai ditulis pada tahun 503 H¹⁵³ atau 2 tahun sebelum wafatnya di tahun 505 H.

Dalam *al-quthb* yang pertama (*al-tsamrah*) tentang hukum *wadl'î, taklîfî, rukhshah, 'azîmah* dan berbagai permasalahan yang terkait. Yang kedua (*al-mutsmir*), meliputi pembahasan dasar hukum al-kitab, as-Sunnah dan ijma'. Sedangkan untuk *al-quthb* yang ketiga berisi tentang cara-cara *istidlâl*. Atau dengan kata lain bagaimana sebuah hukum itu dibuat dielaborasi dari dalil-dalil yang pasti, dengan dua cara, yaitu: pertama dengan cara kebahasaan dan kedua dengan memahami konteks *al-isyârah, al-mafhûm* dan lain-lain. Sedangkan *al-quthb* yang terakhir adalah tentang *al-mustatsmir* yang berisi tentang ijtihadnya para mujtahid dan lain-lain yang berkaitan dengan persyaratan menjadi mujtahid.¹⁵⁴

al-Quthb terbagi pembahasannya ke dalam 4 *al-funun* (jamak dari *al-fan* yang berarti beberapa cabang) yang setiap *al-fan* dikembangkan ke dalam *al-masâ'il* (jamak dari mas'alah yang berarti beberapa persoalan). Sistematika seperti itu ia pakai dalam *al-quthb* pertama, namun dalam *al-quthb* kedua sistematisasinya adalah *al-quthb* terbagi pembahasannya ke dalam 4 *al-ushûl* (jamak

¹⁵³ Abû Bakr Ibn Abdullah al-Sa'dâwî, *Nazhrah 'Ammah 'alâ kitâb al-Mustshfâ* dalam ceramah video di: <http://www.youtube.com/watch?v=ocRr9tu-168&feature=relmfu> (akses 24-10-2012).

¹⁵⁴ al-Sa'dâwî, *Nazhrah 'Ammah*.

dari *al-ashl* yang berarti beberapa pokok) yang setiap *al-ashl* dibagi ke dalam *aqsâm* (bagian-bagian) atau *abwâb* (bab-bab) dan setiap *aqsâm* atau *abwâb* terbagi ke dalam *al-masâ'il*. Sedangkan *al-quthb* ketiga terbagi ke dalam 3 *al-funun*; *al-fan* pertama dipecah menjadi 4 *aqsâm* yang setiap qism dipecah mejadi beberapa *nazhar* atau bab yang kemudian di bawahnya masih ada beberapa *masâ'il*, *al-fan* kedua dibagi menjadi 5 *dlarb* (macam) dan *al-fan* ketiga menjadi 3 *abwâb*. Adapun *al-quthb* terakhir (keempat) hanya dibagi menjadi 3 *al-funun* yang pada *al-fan* kesatu dan kedua ada beberapa *masâ'il*, sedangkan dalam *al-fan* ketiga hanya dipecah menjadi dua bab.¹⁵⁵Penulis sampai sekarang masih belum menemukan jawaban “mengapa sistematika penulisan *al-Mustashfâ* terkesan kurang konsisten dan kurang teratur?”. “Apa ada maksud lain dari ketidakteraturan tersebut?”.

b. Metodologi Kombinasi antara Ilmu Filsafat Logika dan Ilmu Usul fikih

al-Mustashfâ merupakan diantara kitab-kitab karangan al-Ghazâlî diakhir kehidupan ilmiyahnya (yang secara khusus akan penulis analisis pada subbab berikutnya, yaitu: Kitab *al-Mustashfâ* Perspektif Historis), setelah ia kembali dari pengembaraannya ke berbagai negara terus pulang ke tanah kelahirannya dan kembali mengajar di Nizhâmiyyah, namun yang berada di Naisâbûr dan bukan yang di Baghdad, seperti yang termaktub dalam pendahuluan *al-Mustashfâ*. Sehingga dalam

¹⁵⁵ al-Sa'dâwî, *Nazhrah 'Ammah*.

setiap metode yang ada dalam kitab memberikan wacana tersendiri yang tak terlepas dari perjalanan ilmiah serta problematika yang ada pada saat itu.

al-Mustashfâ termasuk kitab usul fikih karya al-Ghazâlî yang paling akhir, lebih jelas dan sempurna, di samping itu tidak terlalu singkat dan tidak terlalu tebal dari empat kitab usul fikih sebelumnya.¹⁵⁶ Keunggulan *al-Mustashfâ* dibanding 4 kitab sebelumnya adalah dalam semua aspek, seperti aspek bahasa, kematangan ringkasan-ringkasan dan hasil-hasil dari aspek dominasi makna atas lafadz, jelas pemahamannya, sederhana ungkapannya, sistematis judul dan pembahasannya, serta menggunakan metode manthiq (logika). Di dalam kitab ini al-Ghazâlî memberikan metode tersendiri di dalam mengungkap dan memberikan solusi dalam suatu perdebatan dan penyempitannya di dalam perbedaan yang sengit antara ahli usul fikih, sehingga beliau menerangkan bahwa perbedaan itu dari segi lafadz yang tidak sampai pada perbedaan furu', adapun apabila perbedaan itu dari segi makna maka akan menyebabkan pada perbedaan furu'.

¹⁵⁶ Empat kitab itu adalah: 1) *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, 2) *Syifâ al-ghalîl fî Bayân Masâlik al-Ta'lîl*, 3) *Tahdzîb al-Ushûl* dan, 4) *Asâs al-Qiyâs*. Ada beberapa tipologi pemikiran hukum yang dikembangkan oleh al-Ghazali dalam empat kitab sebelumnya, terutama pada dua kitabnya yang pertama, tipologi pemikiran hukumnya mengikuti corak pemikiran hukum gurunya, Imam Haraimain al-Juwainî. Sedangkan pada *al-Mustashfâ*, ia menjadi tokoh ushûl al-fiqh yang mandiri yang membuat kombinasi apik antara ilmu ushûl al-fiqh yang bermazhab ilmu kalam (teologi) dengan ilmu filsafat logika.

Diantara hal yang membuat kitab ini lebih unggul dalam segi kekhususan ilmiyahnya yaitu karena kitab ini merupakan karangan yang sempurna dalam menyingkap pendapat-pendapat dan menjaga koodifikasi dan perdebatan pendapat-pendapat al-Qâdlî al-Bâqilânî di dalam kebanyakan masalah. al-Qâdlî al-Bâqilânî adalah seorang tokoh ahli usul fikih dari mazhab *al-Mutakallimun* (ahli kalam atau teologi) yang merupakan rival dari mazhab *Hanafiyyah* (rasional). Menariknya, dalam *al-Mustashfâ* al-Ghazâlî lebih sering mematahkan argumentasi pendapat mazhab dalam ilmu kalam, yaitu *Mu'tazilah* ketimbang mematahkan pendapat rival mazhabnya dalam usul fikih, yaitu: *Hanafiyyah*.¹⁵⁷ Hemat penulis, hal itu sangat wajar dan masuk akal, karena kebanyakan ulama usul fikih yang bermazhab *Hanafiyyah* (*Fuqahâ*) adalah bermazhab *Mu'tazilah* dalam berteologi atau paling tidak ada kesamaan pandangan antara keduanya (*Hanafiyyah* dan *Mu'tazilah*) dalam memposisikan dan mengistimewakan akal pikiran. Belum lagi pada masa al-Ghazâlî, perseteruan antara mazhab teologi *Asy'ariyyah* (merupakan mazhab teologi al-Ghazâlî) dan *Mu'tazilah* sangat meruncing.

Metodologi pembahasan dalam *al-Mustashfâ* adalah kombinasi antara metode *manthiqî* (Aristoteles) dan *ushûlî* (usul fikih) yang memberikan kontribusi tersendiri dalam isi-isi yang terkandung di dalamnya. Hal

¹⁵⁷ Kata *Mu'tazilah* terulang dalam kitab *al-Mustashfâ* secara langsung lebih kurang 28 kali, sedangkan nama Imam Abû Hanîfah dan pendapatnya disebut hanya 19 kali.

tersebut terlihat dalam pembahasan *musthalahât ushûliyyah* dalam *al-had*,¹⁵⁸ pembahasan *mashlahah*, dan metode khusus dalam menyingkap permasalahan-permasalahan *ushûliyyah* sesuai pembahasannya, serta perdebatan yang ditarjihkan (diunggulkan) oleh al-Ghazâlî sendiri dalam ungkapan beliau dengan beberapa istilah seperti: *wa al-mukhtâr indanâ* (pendapat yang terpilih menurut saya), *wa shâlih/shahîh indanâ* (pendapat yang benar menurut saya), dan *wa hâdzâ ghair mardliyyîn indanâ*¹⁵⁹ (pendapat ini yang menurut saya tidak layak).

al-Ghazâlî memberikan korelasi antara ilmu manthiq (logika) dan usul fikih dengan metode-metode independen yang diterapkannya sebagai pengembangan dalam mencapai tujuan syar'i yang antara lain sebagaimana analisis berikut ini:

- (1). Dalam pendahuluan *al-Mustashfâ*, ia menegaskan bahwa ilmu yang paling sempurna adalah ilmu yang

¹⁵⁸ Oleh karena itu mantiq ahli ushûl al-fiqh klasik, yaitu mazhab *Fuqaha'* dan *Mutakallimûn* teremanasi dari dalil-dalil dan bukti-bukti yang terkandung pada pembahasan *had* ushûlî dan pembahasan *Istidlâlât* (penarikan kesimpulan). Adapun *had* menurut ahli ushûl al-fiqh yaitu pengkhususan *muhaddad* (yang dibatasi) dengan sifat murni, sedangkan *had* hakiki menurut Aristoteles adalah pencapaian hakikat, yaitu pencapaian kepada hakikat sesuatu yang didefinisikan, seperti yang ditetapkan ahli ushûl al-fiqh bahwa *had* mempunyai tiga persamaan kata yaitu: *al-had*, *al-haqîqah*, *al-ma'nâ*.

¹⁵⁹ Menurut pemahaman penulis, kata ganti (*dlomir*) pada lafal *indanâ* itu bisa dipahami sebagai pendapat pribadi al-Ghazâlî, sehingga diartikan "menurut saya" atau dipahami sebagai pendapat mazhab ushûl al-fiqh yang dianutnya, yaitu mazhab *al-Mutakallimûn* (*Syâfi'iyyah*), sehingga diartikan "menurut (mazhab) kami".

mengkombinasikan antara akal (logika) dan wahyu, seperti ilmu usul fikih.¹⁶⁰ Sedangkan seseorang tidak akan bisa maksimal menggunakan akalnya tanpa bantuan ilmu logika (manthiq), maka secara tidak langsung ia menyatakan bahwa ilmu logika adalah telah menjadi bagian yang tidak mungkin dipisahkan dari ilmu usul fikih, namun pengambilan al-Ghazâlî dari manthiq adalah pada terbatas sesuatu yang dianggapnya *dharurî* (keharusan) untuk usul fikih, yaitu apabila terdapat tabiat pembahasan yang membawanya kepada sebagian pembahasan-pembahasan *manthiqî*, seperti pembahasan tentang *qiyâs*, *istidlâl* dan sejenisnya, juga digunakan untuk beradu argumen dengan pendapat mazhab lain, terutama mu'tazilah yang rasionalis, maka harus dibantah secara rasional juga yang sudah pasti dengan ilmu logika;

- (2). Dalam pendahuluan kitab *al-Mustashfâ*, al-Ghazâlî menegaskan bahwa pendahuluan yang berisi pembahasan tentang ilmu logika ini adalah bukan bagian dari pembahasan ilmu usul fikih, namun ilmu logika merupakan sebuah pengantar yang mutlak harus diketahui oleh para pelajar semua ilmu pengetahuan terutama ilmu yang tergabung di dalamnya kombinasi antara wahyu dan logika, seperti ilmu usul fikih, bahkan ia menegaskan: “*wa man lâ yuhît bihâ, falâ tsiqqata lahû bi ulûmih ashlan*¹⁶¹ (barangsiapa yang tidak menguasai

¹⁶⁰ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 8.

¹⁶¹ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 22.

ilmu logika, maka keilmuaan diragukan sama sekali)". Hal ini menunjukkan bahwa al-Ghazâlî telah menempatkan posisi ilmu logika pada posisi yang istimewa yang bisa dijadikan parameter bagi keilmuan seseorang. Bahkan dalam salah satu syarat mujtahid adalah disamping penguasaan terhadap al-Qur'an, al-Sunnah dan ijmâ', juga penguasaan terhadap ilmu logika. Secara tegas ia mengatakan bahwa "barangsiapa yang tahu metode pertimbangan analogis (ilmu logika), maka ia boleh berfatwa terkait persoalan analog (*qiyâs*) walaupun ia tidak menguasai ilmu hadis";¹⁶²

- (3). Diantara beberapa keistimewaan kombinasi yang dilakukan beliau, yaitu: proses pergantian *mushthalahât* (istilah-istilah) dalam ilmu manthiq atau ilmu logika ke dalam *mushthalahât* yang lebih bernuansa Islam, seperti penggantian istilah *al-tashawwur* (konsep) menjadi *al-ma'rifat* (pengetahuan), kemudian *al-tashdîq* (term) menjadi *al-'ilm* (ilmu),¹⁶³ istilah *al-juz'î* (partikular) berubah menjadi *al-mu'ayyan*, istilah *al-kullî* (universal) menjadi *al-muthlaq*¹⁶⁴ (absolut), istilah *al-maudhu'* menjadi *al-mah-kûm 'alaih*, istilah *al-mahmûl* diganti menjadi *al-hukm*,¹⁶⁵ *al-syakl* (bentuk) menjadi *al-nazhm*¹⁶⁶, dan terkadang istilah *al-mu-qaddimah* (premis) menjadi *al-shl* dan *al-natîjah* (konklusi atau kesimpulan)

¹⁶² al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 531.

¹⁶³ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 23.

¹⁶⁴ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 46.

¹⁶⁵ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 51.

¹⁶⁶ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 54.

menjadi *al-far'u*,¹⁶⁷ *al-syarth al-munfashil* diberi nama oleh al-Ghazâlî dengan istilah yang sama dengan ahli kalam, yaitu *al-taqsim*, begitu juga *al-syarth al-munfashil* dinamainya dengan nama yang sama seperti ahli kalam, yaitu: *al-sabr*;¹⁶⁸

- (4). al-Ghazâlî juga membagi *dalâlah* (penunjukkan) sebuah lafad atas makna menjadi tiga macam; sama dengan pembagian dalam ilmu logika, yaitu: *muthâbaqah*, *tadlammun* dan *iltizâm*.¹⁶⁹ Begitu juga dalam pembagian *al-ta'rîf* (penjelasan atau pendefinisian) yang oleh al-Ghazâlî di bagi dua; persis dengan pembagian dalam ilmu logika, yaitu: *al-lafzhî* dan *al-haqîqî*. Kemudian *al-haqîqî* dibagi dua lagi, yaitu: *al-ta'rîf bi al-had* dan *al-ta'rîf bi al-rasm*;¹⁷⁰
- (5). al-Ghazâlî membagi media-media untuk mendapatkan keyakinan menjadi tujuh macam, yaitu: (a) *al-Ulayât* (murni akal), seperti pengetahuan seseorang tentang keberadaan dirinya, (b) *al-Musyâhadât al-Bâthinah* (penglihatan dalam), seperti seseorang mengetahui bahwa dirinya lapar atau haus tanpa bantuan akal atau lima indera yang dimilikinya, (c) *al-Mahsusât al-Zhâhirah* (indera luar), seperti pengetahuan seseorang dengan bantuan salah satu inderanya bahwa warna salju adalah putih, (d) *al-Tajribât* (eksperimen), (e) *al-*

¹⁶⁷ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 54.

¹⁶⁸ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 58.

¹⁶⁹ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 45.

¹⁷⁰ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 43.

Mutawatirât (informasi yang didapat lewat sumber yang banyak), seperti pengetahuan seseorang tentang keberadaan kota Makkah, (f) *al-Wahmiyât* (persepsi), dan (g) *al-Masyhurât* (informasi yang terkenal), seperti pengetahuan seseorang bahwa bohong adalah jelek.¹⁷¹ Sementara itu, dalam ilmu logika media-media untuk mendapatkan keyakinan juga ada tujuh macam, hanya ada sedikit perbedaan dengan al-Ghazâlî dari aspek urutan dan penamaan, yaitu: (a) *al-Ulayât* (akal murni), (b) *al-Fithriyât* (akal sederhana), (c) *al-Musyâhadât* (akal dengan di bantu indera luar, maka disebut *al-Mahsûsât*. Atau di bantu indera batin, maka disebut *al-Wijdâniyât*), (d) *al-Tajribât* (eksperimen), (e) *al-Hadsiyât* (indera yang mempola akal), (f) *al-Mutawatirât*, dan (g) *al-Nazhariyât*¹⁷² (penalaran akal dengan maksimal dan mendalam);

- (6). al-Ghazâlî membatasi dalil sebagai sumber hukum pada *al-sam'iyyah*, yaitu hanya berupa nash (al-Qur'an dan al-Sunnah) dan ijma' yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah, sedangkan penggunaan akal hanya dipakai sebagai alat untuk menghasilkan hukum lewat *al-sam'iyyah* tersebut.¹⁷³ Berbeda dengan ilmu logika yang berpedoman pada akal dan indera sebagai sumber hukum. Oleh karena itu al-Ghazâlî membagi sumber hukum

¹⁷¹ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 60-65.

¹⁷² Kâmil, *Mudhakkirah fi Taysîr al-Mantiq*, 36-37.

¹⁷³ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 287.

menjadi empat, yaitu: al-Qur'an, al-Sunnah, ijma' dan akal. Interaksi *sam'iyyah* (nash) dan akal juga sangat tampak pada pembahasan *mashlahat*, *istishlâh*, *istishhâb*, dan *qiyâs*;

- (7). al-Ghazâlî membagi *al-istidlâl al-shuwarî* (inferensi atau penyimpulan deduktif) ke dalam *istidlâl shahîh* (benar) dan *fâsid* (rusak), dan *istidlâl shahîh* terbagi menjadi *burhânî* (demonstratif), *jadalî* (dialektis), dan *khithâbî* (retorik).¹⁷⁴ Sementara dalam ilmu logika *al-istidlâl al-shuwarî* dibagi lima macam yang tiga sama dengan yang disebut al-Ghazâlî, sedangkan yang dua lagi, adalah *al-Syi'r* dan *al-Safsathah*.¹⁷⁵
- (8). *al-Had Aristhî* (Aristoteles) yaitu upaya menjelaskan kepada hakikat atau zat, sedangkan *al-had* menurut al-Ghazâlî adalah perkataan yang menginterpretasikan kepada nama had dan sifatnya bagi penggunaannya, hal itu terealisasi dengan kekhususan-kekhususan yang pasti yang tidak membutuhkan penyebutan sifat-sifat antara had dan lainnya.¹⁷⁶ Oleh karena itu, sudah jelas perbedaan antara pandangan logika usul fikih al-Ghazâlî dan dan logika Aristoteles terhadap tujuan had. Ia juga memasukkan *tashawwur aristhî* dan menukilnya dari Ibnu Sînâ untuk menguatkan *tashawwur hudud* di dalam usul fikih;

¹⁷⁴ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 54.

¹⁷⁵ Kâmil, *Mudhakkirah fi Taysîr al-Mantiq*, 36.

¹⁷⁶ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 24-26.

(9). al-Ghazâlî setuju bahwa *natîjah* didahului oleh susunan dua mukaddimah (premis) dalam ilmu filsafat logika,¹⁷⁷ tetapi ia tidak setuju memasukkannya dalam *qiyâs* karena menurutnya *qiyâs* ada yang *shahih* dan *fasid*, sehingga dalam penerapan susunan mukaddimah yang umum itu tidak bisa masuk pada esensi *qiyâs* secara terperinci.¹⁷⁸

Alhasil, perubahan dan aplikasi ilmu filsafat logika digunakan al-Ghâzalî dalam kajian ilmu usul fikih banyak dijumpai dalam bab-bab kitab *Mustashfâ* terutama pada bagian *al-quthb al-tsâlits* yang ia katakan sebagai intisari dan pokok pembahasan dalam ilmu usul fikih, yaitu tatacara untuk mengeluarkan buah hukum dari akar dan dahan pohon dalil-dalil syari'at,¹⁷⁹ terlebih pada pembahasan tentang *qiyâs*, namun pengaruh ilmu filsafat logika dalam al-mustshfâ diracik dan diramu oleh al-Ghazâlî dengan konsep dan pembaharuan yang memastikan kesolidan dan kekuatannya yang khas yang menunjukkan pengusaannya yang mendalam tentang ilmu filsafat; umumnya dan ilmu logika; khususnya.

D. Kitab *al-Mustashfâ* Perspektif Historis

Hampir semua cabang ilmu yang berkembang pada masanya dipelajari dengan baik dan seksama oleh al-Ghazâlî, sehingga tidak mengherankan jika ia tumbuh berkembang sebagai seorang ensiklopedis. Hal ini

¹⁷⁷ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 69.

¹⁷⁸ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 436-437.

¹⁷⁹ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 287.

dapat dilihat dari beragamnya karya tulis yang dihasilkannya, namun ia tidak menulis tentang ilmu hadis dan tatabahasa Arab. Hal itu bukan karena al-Ghazâlî tidak menguasai keduanya, tetapi karena pada masanya geliat dan perkembangan kedua ilmu itu tidak semaju ilmu filsafat atau lainnya. Oleh karena itu, penulis tidak sependapat dengan sebagian orang yang berpendapat bahwa al-Ghazâlî tidak menguasai ilmu hadis secara mendalam, terbukti dengan banyaknya hadis *dla'îf* (lemah) yang dijadikan rujukan dalam kitab-kitab tasawufnya, terutama kitab *ihyâ ulûm al-dîn*. Tuduhan itu dengan mudah dapat penulis patahkan, karena ternyata dalam kitab *al-Mustashfâ* ia membahas tentang al-Sunnah dan ulûm al-hadîts dengan mendalam termasuk pembahasan tentang *al-jarh wa ta'dîl* (ilmu kritik hadis).¹⁸⁰ Hal itu menunjukkan bahwa ia telah menguasai ilmu hadis dengan bagus dan mendalam. Begitu juga ketika ia tidak menulis kitab tentang tatabahasa Arab adalah bukan berarti ia tidak menguasai ilmu itu, karena mustahil ia bisa menulis kitab-kitab dalam bahasa Arab, jika ia tidak menguasai ilmu tatabahasa Arab.

al-Ghazâlî adalah salah satu pemikir muslim abad pertengahan yang paling produktif menulis karya, sehingga dalam usianya yang relatif pendek, telah meninggalkan karya yang berlimpah yang menjadi bahan kajian hingga sekarang, baik di kalangan muslim maupun non muslim, baik di Barat maupun di Timur. Produktifitas al-

¹⁸⁰ al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, 172-219.

Ghazâlî dalam menelurkan karya ilmiahnya bisa dilihat dari hasil tulisannya yang setiap harinya mampu menulis enam belas halaman.¹⁸¹

Para ahli berbeda pendapat mengenai berapa jumlah karya tulis yang dihasilkan al-Ghazâlî sepanjang hidupnya. Besar kemungkinan disebabkan karena masih adanya karya-karya al-Ghazâlî yang belum diterbitkan dan masih dalam bentuk naskah yang tersimpan di perpustakaan, baik di Arab maupun di Eropa. Sebab lain, karena sebahagian di antara karya-karyanya telah lenyap dibakar pada saat tentara Monggol berkuasa, juga sebahagian dibuang penguasa Spanyol atas perintah Qâdhî ‘Abdullah Muḥammad ibn Hamdî.¹⁸² Kategori ini terdiri dan sejumlah 72 buku, 22 buku yang diragukan sebagai karya al-Ghazâlî, karya-karya yang mengatakan secara pasti buku al-Ghazâlî, sebanyak 31 buah.¹⁸³

Akan tetapi sudah menjadi “*sunnatullah*” sebagai orang terkenal, bukan hanya disegani tapi juga banyak musuhnya. Karena itu, banyak upaya dilakukan untuk mendiskriditkan al-Ghazâlî, diantaranya dengan menulis karya yang kemudian dinisbatkan kepadanya. Faktor inilah yang kemudian menjadi penelitian yang menarik perhatian beberapa peneliti, baik yang muslim atau orientalis dengan menggunakan

¹⁸¹ Waryono Abdul Ghafur, *Kristologi Islam; Tela'ah Kritis Kitab Rad al-Jami' Karya al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 63.

¹⁸² Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam*, 57.

¹⁸³ Ahmad Daudi, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 99.

pendekatan historis atau filologis sejak al-Ghazâlî wafat sampai saat ini, terutama yang kagum terhadap al-Ghazâlî. Dari kalangan cendekia muslim terdapat lebih kurang 24 ulama yang telah meneliti karya-karya al-Ghazâlî dari aspek urutan karya-karyanya secara historis atau dari aspek orisinilitasnya.¹⁸⁴ Diantara ulama yang hidup pada abad 5 H (semasa dengan al-Ghazâlî) yang telah melakukan penelitian itu adalah antara lain: ‘Abd al-Ghâfir al-Fârisî (w 529 H), al-Qâdlî Abû Bakr ibn ‘Arabî (w 534 H), Ibn ‘Asâkir (w 571) dan lain-lain; ulama abad 6 H antara lain: Yâqût al-Hamawî (w 626 H), Ibn Shalâh (w 642 H), al-Nawawî (w 676 H) dan lain-lain; ulama abad 7 H antara lain: al-Dzahabî (w 748 H), al-Tâj al-Subkî (w 771), Ibn Katsîr (w 774 H) dan lain-lain; ulama abad 8 H antara lain: al-‘Aynî (w 855 H), al-Jâmî (w 898 H) dan lain-lain; ulama abad 9 H antara lain: Thâsy Kubrâ Zâdah (w 962 H), al-Shafdî (w 964 H) dan lain-lain; ulama abad 10 H antara lain: al-Manawî (w 1031 H), al-‘Idrûs (w 1038 H) dan lain-lain; ulama abad 12 H antara lain: al-Zabîdî (w 1205 H) dan lain-lain. Sedangkan peneliti dari kalangan orientalis antara lain: Louis Massignon (w 1962 M) seorang orientalis

¹⁸⁴ Masalah lainnya yang menjadi bahan penelitian terhadap karya al-Ghazâlî adalah adanya beberapa kriteria yang ditentukan al-Ghazâlî sendiri dalam menulis karyanya. al-Ghazâlî menggunakan bahasa dan metode yang berbeda dalam menulis sebuah kitab berdasarkan obyek yang dihadapinya. Jika kitab itu ditulis untuk kalangan awam, maka bahasa dan metodenya berbeda dengan kitab yang ditulis untuk kalangan khawas, kalangan filosof, dan yang semisalnya. Karenanya, tidaklah mengherankan bila antara satu kitab dengan kitab lainnya yang ditulis al-Ghazâlî terdapat perbedaan-perbedaan.

Prancis yang telah mempublikasikan penelitiannya tentang karya-karya al-Ghazâlî pada tahun 1929 M di Paris Prancis; W. M. Watt (w 2006) seorang orientalis Inggris yang telah mempublikasikan penelitiannya tahun 1952 M; Maurice Bouuges (w 1951 M) yang penelitiannya baru bisa terpublikasi pada tahun 1959 setelah mendapat penyempurnaan oleh Michel Allard¹⁸⁵ (w 1976 M) yang juga seorang orientalis Perancis.

Sedangkan peneliti muslim kontemporer yang telah berjasa mengkompromikan dan menggabungkan semua penelitian tentang karya-karya al-Ghazâlî, baik dari kalangan muslim atau orientalis adalah 'Abd al-Rahmân Badawî (1917-2002 M) salah seorang pakar filafat dari Mesir yang telah menerbitkan penelitiannya dengan judul *Mu'allafât al-Ghazâlî* tahun 1977 M (cetakan kedua). Badawî menetapkan ada 457 buku al-Ghazâlî, baik yang sudah diterbitkan atau masih berupa manuskrip; baik yang dalam bahasa Arab atau Persia. Badawî, di samping telah mengurutkan semua karya-karya al-Ghazâlî sesuai tahunnya, ia juga telah membuat tipologi karya-karya al-Ghazâlî menjadi 7 tipologi, yaitu:¹⁸⁶

- (1). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang bisa dipastikan dan diyakini sebagai karyanya; berjumlah 72 buah;
- (2). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang masih diragukan sebagai karyanya dan masih

¹⁸⁵ Masyhad al-'Allâf, *Kutub al-Imâm al-Ghazâlî al-Tsâbit wa al-Manhûl*, (<http://www.Ghazali.Org/biblio/>), 3-5 (akses 27-10-2012).

¹⁸⁶ Lihat 'Abd al-Rahmân Badawî, *Mu'allafât al-Ghazâlî*, (Kuwait: Wakâlat al-Mathbû'ah, cet. 2, 1977).

- dimungkin hanya dinisbatkan padanya; berjumlah 23 buah;
- (3). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang kuat dugaan adalah bukan karyanya yang sebagian besar pembahasannya tentang ilmu-ilmu hikmah, sihir, jimat dan sejenisnya; berjumlah 32 buah;
 - (4). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang memiliki judul yang berbeda-beda, bahkan beberapa diantaranya adalah bagian (bab) dari sebuah kitab tertentu; berjumlah 97 buah;
 - (5). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang *manhûlah* (hakikatnya adalah karya orang lain, namun ada yang menisbatkan kepada karya al-Ghazâlî, baik sengaja atau tidak); berjumlah 49 buah;
 - (6). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang *majhûlat al-Hawiyah* (tidak diketahui penulisnya dan atau judul buku yang diduga salah penyebutannya) berjumlah 107 buah dan;
 - (7). Karya-karya tulis al-Ghazâlî yang masih berupa manuskrip yang dinisbatkan pada al-Ghazâlî; berjumlah 77 buah.

Sebelum memberikan analisis terhadap urutan-urutan karya-karya al-Ghazâlî -sesuai urutan tahun ditulisnya karya-karya tersebut untuk melihat posisi urutan kitab *al-Mustashfâ* dibanding kitab-kitab lainnya yang anti filsafat, terutama kitab *Tahâfut al-Falâsifah*-, penulis terlebih dahulu akan memaparkan tabel ringkasan historis perjalanan hidup al-Ghazâlî, yaitu: ¹⁸⁷

¹⁸⁷ Ahmad Fuâd al-Ahwânî, "Kata Pengantar" dalam 'Abd al-

Tabel 2.2: Ringkasan historis perjalanan hidup al-Ghazâlî

No.	Tahun	Perjalanan Hidup dan Aktivitas al-Ghazâlî
1.	450 H	Lahir di Thûs
2.	465 H	Belajar pada Syekh Ahmad al-Râdzakânî dan pergi ke Jurjân untuk belajar pada Syekh al-Ismâ'îlî
3.	470 H	Kembali ke Thûs dan tinggal di kampung halaman lebih kurang selama 3 tahun
4.	473 H	Pergi ke Naisâbûr untuk belajar pada Imam al-Jumwainî dan al-Farâmadî
5.	478 H	Wafatnya Imam al-Juwainî dan al-Ghazâlî pergi ke 'Askar untuk menemui Nizhâm al-Mulk
6.	484 H	Diutus oleh Nizhâm al-Mulk sebagai tenaga pengajar di Madrasah Nizhâmiyyah Baghdad
7.	484-488 H	Masa menjadi tenaga pengajar di Madrasah Nizhâmiyyah Baghdad dan masa popularitasnya
8.	488 H	Keluar dari Madrasah Nizhâmiyyah Baghdad dengan meninggalkan jabatan dan popularitas untuk menunaikan ibadah

Karîm al-Utsmân, *Sîrat al-Ghazâlî wa Aqwâl al-Mutaqqidimîn Fîh*, (Damasyqus: Dâr al-Fikr, tt), 17.

		haji dan mulai berkelana dengan negara tujuan pertama adalah Syâm
9.	488-490 H	Masa berkelana ke beberapa kota dan negara seperti Syâm, Quds, Makkah, Madinah, Iskandariyah dan lain-lain
10.	490 H	Kembali ke Baghdad dan tinggal beberapa tahun sambil mengajarkan kitab <i>Ihyâ Ulûm al-Dîn</i> di Ribâth Abû Sa'id, kemudian pergi ke Hamadân
11.	493 H	Kembali ke Thûs dan tinggal di kampung halaman dalam waktu yang cukup lama
12.	499 H	Mengajar di Madrasah Nizhâmiyyah Naisâbûr
13.	503 H	Meninggalkan Madrasah Nizhâmiyyah Naisâbûr dan kembali ke Thûs
14.	505 H	Meninggal di Thûs pada 14 Jumadil Akhir 505 H.

al-Ghazâlî hidup dalam beberapa fase perjalanan sebagaimana tergambar dalam tabel di atas. Oleh karena itu ada beberapa fase periodisasi al-Ghazâlî berkaitan dengan karya-karya yang dihasilkan dalam perjalanan kehidupan dan intelektualitasnya. Berikut ini penulis akan membandingkan beberapa hasil penelitian dan analisis terkait dengan fase-fase tersebut:

- (1). Menurut Waryono Abdul Ghafur,¹⁸⁸ periodisasi kronologis penulisan karya al-Ghazâlî, secara garis besar dibagi menjadi dua; periode Baghdad dan sebelumnya, serta periode pasca Baghdad sampai meninggal. Karya tulis yang dihasilkan pada periode Baghdad dan sebelumnya adalah; *Mizân al-'Amal*, *al-'Iqtishâd fi al-'I'tiqâd*, *Muhk al-Nazhar fi al-Manthiq*, *al-Mustazhhirî fi al-Rad 'alâ al-Bâthiniyyah*, *Hujjat al-Haq*, *Qawâsim al-Bâthiniyyah*, *Jawâb Mufashal al-Khilâf*, *al-Durj al-Marqûm bi al-Jadâwil*, *Mi'yâr al-'Ilm*, *Mi'yâr al-'Uqûl*, *Maqâshid al-Falâsifah*, *Tahâfut al-Falâsifah*, *al-Mankhûl fi al-Ushûl*, *al-Basîth*, *al-Wasîth*, *al-Wajîz*, *Khulâshah al-Mukhtashar*, *Qawâ'id al-'Aqâ'id*, *'Aqâ'id al-Sughrâ*, *Ma'khadz al-Khilâf*, *Lubâb al-Nazhar*, *Tahshîn al-Ma'khadz*, *al-Mabâdî wa al-Ghâyât*, *Shifa al-Ghalîl/'Alîl fi al-Qiyâs wa al-Ta'wîl* dan *al-Lubab al-Muntahal fi al-Jidal*. Karya-karya tersebut meliputi bidang-bidang fiqh, usul fikih, teologi, filsafat dan logika. Adapun karya tulis yang dihasilkan periode pasca Baghdad sampai meninggal adalah; *al-Risâlah al-Qudsiyyah*, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, *al-Rad al-Jamîl 'alâ Sharîh al-Injîl*, *Kimiyâ al-Sa'âdah*, *al-Maqshad al-Asnâ fi Asma' Allah al-Husnâ*, *al-Madlnûn bih 'ala Ghayr Ahlih*, *al-Tibr al-Masbûk fi Nasîhat al-Muluk*, *Bidâyat al-Hidâyah*, *Mafshal al-Khilâf fi Ushûl al-Dîn/al-Qiyâs*, *Jawâhir al-Qur'an*, *al-Arba'in fi Ushûl al-Dîn*, *Asrâr al-Ittibâ' al-Sunnah*, *al-Qisthâs al-Mustaqîm*,

¹⁸⁸ Abdul Ghafur, *Kristologi Islam*, 66-67.

Asrâr Mu'âmalat al-Dîn, Fayshal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al-Zanâdiqah, al-Munqidz min al-Dlalâl, Qanûn al-Ta'wîl, al-Risâlah al-Laduniyyah, al-Hikmah fi Makhlûqât Allah, al-Mustashfâ fi 'ilm al-Ushûl, al-'Imla 'an Musykil al-Ihyâ, Ma'ârij al-Quds, Misykât al-Anwâr, al-Durrah al-Fâkhirah fi Kasyf 'Ulûm al-Akhîrah, Mi'raj al-Sâlikîn, Tablîs al-Iblîs, Ayyuhâ al-Walad, al-Akhlâq al-Abrâr wa al-Najah min al-Asyrâr, al-Gâyah al-Quswâ, Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm dan Minhâj al-'Abidîn. Karya-karya tersebut meliputi bidang-bidang tasawuf, usul fikih, teologi, filsafat dan logika;

- (2). Menurut Louis Massignon ada empat fase dalam periodisasi karya-karya al-Ghazâlî, yaitu: (a) fase pertama adalah dari tahun 478-484 H dengan beberapa buku, seperti: *al-Wajîz*, (b) fase kedua adalah tahun 484-488 H dengan beberapa buku, seperti: *Maqâshid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah, al-Mustazhhirî fi al-Rad 'alâ al-Bâthiniyyah*, (c) fase ketiga adalah dari tahun 492-495 H dengan beberapa buku, seperti: *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn, al-Mustashfâ fi 'ilm al-Ushûl, Kimiyâ al-Sa'âdah*, (d) fase keempat (terakhir) adalah dari tahun 495-505 H dengan beberapa buku, seperti: *Mi'yâr al-'Ilm, Muhk al-Nazhar fi al-Manthiq, al-Maqshad al-Asnâ fi Asma' Allah al-Husnâ, Mizân al-'Amal*.¹⁸⁹
- (3). Begitu juga W. M. Watt telah membagi fase karya-karya al-Ghazâlî menjadi empat fase seperti pembagian fase Louis

¹⁸⁹ Badawî, *Muallafât al-Ghazâlî*, 10.

Massignon, hanya saja Watt menempatkan *Maqâshid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah* pada fase pertama; menempatkan *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn, Bidâyat al-Hidâyah, al-Maqshad al-Asnâ fi Asma' Allah al-Husnâ* pada fase kedua; menempatkan *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm, al-Qisthâs al-Mustaqîm* pada fase ketiga; menempatkan *Misykât al-Anwâr, al-Munqidz min al-Dlalâl* pada fase terakhir (keempat);¹⁹⁰

- (4). Sementara Maurice Bouyges membagi fase periodisasi karya-karya al-Ghazâli menjadi lima fase, yaitu: (a) tahun-tahun pertama (saat masih menjadi pelajar) dari tahun 465-478 H dengan sedikit karya tulis, yaitu *al-Ta'âlîqah fi Furû' al-Madzhah* dan *al-Mankhûl fi Ilm al-Ushûl*, (b) fase pertama saat sebagai tenaga pengajar dari tahun 478-488 H dengan lebih kurang 20 karya tulis, seperti *Mizân al-'Amal, al-'Iqtishâd fi al-'Itiqâd, Muhk al-Nazhar fi al-Manthiq, Mi'yâr al-'Ilm, Mi'yâr al-'Uqûl, Maqâshid al-Falâsifah, Tahâfut al-Falâsifah, al-Mankhûl fi al-Ushûl, al-Basîth, al-Wasîth, al-Wajîz, Khulâshah al-Mukhtashar, Qawâ'id al-'Aqâ'id* dan lain-lain, (c) fase khalwat dan pengasingan diri dari tahun 488-499 H dengan lebih kurang 28 karya tulis,, seperti: *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn, al-Qisthâs al-Mustaqîm, Fayshal al-Tafriqah bayn al-Islâm wa al-Zanâdiqah, al-Qisthâs al-Mustaqîm, Tablîs al-Iblîs, Ayyuhâ al-Walad, al-Risâlah al-Laduniyyah* dan lain-lain, (d) fase menjadi tenaga pengajar setelah

¹⁹⁰ Badawî, *Muallafât al-Ghazâli*, 12.

kembali dari perjalanan spiritual dari tahun 499-503 H dengan kurang lebih 6 karya tulis, seperti: *al-Mustashfâ fi 'ilm al-Ushûl*, *al-'Imla 'an Musykil al-Ihyâ*, *al-Munqidz min al-Dlalâl* dan lain-lain, dan (e) fase tahun terakhir dari tahun 503-505 H dengan lebih kurang 3 karya tulis, yaitu: *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm* dan *Minhâj al-'Abidîn* dan, *al-Durrah al-Fâkhirah fi Kasyf 'Ulûm al-Akhîrah*;

- (5). Adapun Badawî yang telah membuat tujuh tipologi karya-karya al-Ghazâlî sebagaimana telah penulis paparkan di atas. Pada tipologi pertama adalah karya-karya tulis al-Ghazâlî yang bisa dipastikan dan diyakini sebagai karyanya yang berjumlah 72 buah dengan urutan sesuai tahun ditulisnya karya-karya tersebut. *al-Mankhûl* pada urutan ke-1; *Syifâ al-Ghalîl* pada urutan ke-12; *Maqâshid al-Falâsifah* pada urutan ke-16; *Tahâfut al-Falâsifah* pada urutan ke-18; *al-Mustashfâ* pada urutan ke-62; *Minhâj al-'Abidîn* pada urutan terakhir (ke-72);¹⁹¹
- (6). Sedangkan Masyhad al-'Allâf menetapkan 54 buah karya al-Ghazâlî yang diyakini benar sebagai karyanya dengan urutan nomor sesuai urutan tahunnya; *al-Mankhûl* pada urutan ke-1; *Syifâ al-Ghalîl* pada urutan ke-11; *Maqâshid al-Falâsifah* pada urutan ke-15; *Tahâfut al-Falâsifah* pada urutan ke-16; *al-Mustashfâ* pada urutan ke-51; *Iljâm al-'Awâm 'an 'Ilm al-Kalâm* pada urutan terakhir (ke-54) dan al-'Allâf tidak

¹⁹¹ Badawî, *Muallafât al-Ghazâlî*, 3-234.

memasukan *Minhâj al-'Abidîn* sebagai karya yang diyakini ditulis oleh al-Ghazâlî.¹⁹²

Dari enam hasil analisis dan penelitian di atas tentang urutan karya-karya al-Ghazâlî sesuai tahun ditulisnya karya-karya tersebut, maka dapat tergambar dengan jelas bahwa karya-karya al-Ghazâlî yang anti filsafat, terutama *Tahâfut al-Falâsifah* ditulis lebih awal daripada *al-Mustashfâ*. Walau memang terjadi perbedaan-perbedaan posisi nomor urut kedua kitab tersebut, namun semua sepakat bahwa *al-Mustashfâ* ditulis al-Ghazâlî pada akhir masa perjalanan hidup dan keilmuaan al-Ghazâlî, yaitu pada tahun 503 H atau dua tahun menjelang wafat. Sedangkan *Maqâshid al-Falâsifah* ditulis al-Ghazâlî pada akhir tahun 486 H, kemudian ia menulis *Tahâfut al-Falâsifah* pada 11 Muharram 488 H saat berusia 38 tahun atau 11 bulan sebelum ia meninggalkan Baghdad untuk uzlah dan khalwat dengan berkelana, karena ia mulai berkelana pada bulan Dzul Qo'dah 488 H.¹⁹³ Oleh karena itu, kitab *al-Mustashfâ* yang pengambilan istilah kata dan metodologinya terinspirasi oleh ilmu filsafat logika adalah cukup sebagai bukti bahwa sebenarnya al-Ghazâlî tidak anti filsafat sama sekali di akhir hayatnya.

¹⁹² al-'Allâf, *Kutub al-Imâm al-Ghazâlî*, 35-37.

¹⁹³ 'Abd al-Dâ'im al-Anshârî, *I'tirâfât al-Ghazâlî*, (Mesir: Maktabah al-Anjalû al-Mishriyyah, 1985), 60.

E. Hakikat Pandangan al-Ghazâlî Terhadap Ilmu Filsafat

al-Ghazâlî mempelajari filsafat setelah ia menguasai ilmu-ilmu Islam seperti ilmu kalam, fikih, usul fikih dan lain-lain. Oleh karena itu, sangat wajar saat mempelajari filsafat, al-Ghazâlî menemukan argumen-argumen filosofis yang dipandanginya menyalahi ajaran Islam, sehingga ia harus melakukan kritik yang diungkapkannya dalam bukunya *Maqâshid al-Falâsifah*. Kemudian untuk memperjelas kritiknya terhadap filsuf itu, ia menulis buku *Tahâfut al-Falâsifah*. Dalam buku itu al-Ghazâlî mengkritik 10 (sepuluh) pendapat filsuf yang mengatakan bahwa: 1) Tuhan tidak mempunyai sifat; 2) Tuhan mempunyai substansi sederhana (*basîth*) dan tidak mempunyai hakikat (*mâhiyah*); 3) Tuhan tidak mempunyai perincian (*juz'iyyah*); 4) Tuhan tidak dapat diberi sifat jenis (*al-jins/genus*) dan *al-fashl* (*spesies*); 5) planet-planet adalah bintang yang bergerak dengan kemauan sendiri; 6) jiwa planet-planet mengetahui semua *juz'iyyah* (rincian); 7) hukum alam tidak berubah, 8) pembangkitan jasmani tidak ada; 9) alam ini tidak bermula dan; 10) Alam ini kekal. Bahkan al-Ghazâlî berpendapat bahwa tiga diantara 10 pendapat filsuf di atas, yaitu alam kekal (tidak bermula), Tuhan tidak mengetahui rincian-rincian dan pembangkitan jasmani tidak ada, dapat membawa kepada kekufuran.¹⁹⁴

Akibat serangan al-Ghazâlî terhadap pemikiran filsafat sebelumnya, meski tidak

¹⁹⁴ Baca al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th).

sepenuhnya tepat dan benar, respon masyarakat muslim terhadap filsafat menjadi berkurang, sehingga menyebabkan kelesuan berfikir dan berijtihad di kalangan umat Islam. Sejak pertengahan abad ke 12 M, hampir semua khazanah intelektual Islam justru selalu menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai sebuah pendekatan, metodologi maupun disiplin keilmuan. Meski demikian, kajian dan pemikiran filsafat, sesungguhnya tidak benar-benar hilang oleh serangan al-Ghazâlî, filsafat Islam tetap berkembang. Apa yang dianggap sebagai kematian filsafat oleh sebagian orang hanya terjadi di kalangan sunni, khususnya Asy'ariyyah. Pada bagian lain di dunia Islam, filsafat justru menemukan arah baru dan semakin membumbung tinggi.¹⁹⁵

Akan tetapi dengan hasil penelitian ini dan kajian ilmu filsafat secara utuh, penulis menilai selama ini ada pemahaman yang salah oleh sebagian orang tentang serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat dan hakikat pandangan al-Ghazâlî terhadap ilmu filsafat, maka penulis sependapat dengan apa yang disampaikan oleh Hozaeni Geresis bahwa ada beberapa hal yang perlu lebih dicermati terhadap serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat, yaitu:¹⁹⁶

- 1) Bahwa ia sesungguhnya hanya menyerang persoalan metafisik, khususnya metafisika al-Farâbî dan Ibn Sînâ yang neo platonisme,

¹⁹⁵ Hozaeni Geresis, *Perkembangan Filsafat Pasca al-Ghazâlî*, makalah dalam <http://tanbihun.com/tasawwuf/filsafat/perkembangan-filsafat-pasca-al-ghazali/> (diakses: 31-03-2012).

¹⁹⁶ Geresis, *Perkembangan Filsafat*.

tidak menyerang pemikiran filsafat secara keseluruhan. Sebab, dibagian lain al-Ghazâlî tetap mengakui pentingnya logika atau epistemologi dalam pemahaman dan penjabaran ajaran-ajaran agama. Bahkan dalam *al-Mustashfâ*, al-Ghazâlî menggunakan epistemologi filsafat, yakni burhani untuk melendungkan doktrin dan gagasannya;

- 2) Bahwa tuduhan al-Ghazâlî terhadap doktrin al-Farâbî dan Ibn Sînâ adalah tidak tepat. Dalam tulisannya, al-Ghazâlî menilai bahwa ajaran al-Farâbî dan Ibn Sînâ, juga para filosof lain yang senada, telah jatuh dalam kekufuran, karena mengajarkan tentang keqadiman alam, kebangkitan ruhani dan ketidaktahuan Tuhan terhadap hal-hal yang partikular (*juz'iyah*). Padahal, kedua tokoh filosof muslim ini sebenarnya tidak menyatakan persis seperti yang dituduhkan. Tentang keqadiman alam misalnya, apa yang dimaksudkan dengan qadim adalah karena alam tidak muncul dalam waktu tertentu. Apa yang disebut sebagai “waktu” atau “zaman” muncul bersamaan dengan alam. Tidak ada istilah waktu atau zaman sebelum munculnya alam. Kebersamaan alam dengan waktu, atau tidak didahuluinya alam oleh waktu tertentu inilah yang dimaksud qadim oleh para filosof, dan keqadiman alam ini tetap tidak sama dengan keqadiman Tuhan, karena Tuhan qadîm bi dzâtih; qadim dengan diriNya sendiri tanpa berhubungan dengan ruang dan waktu atau yang lain. Dengan kata lain, keqadiman alam hanya berhubungan dengan waktu tetapi ia *hâdits*

- (temporal) dibanding keqadiman Tuhan. Di sini telah terjadi salah faham atau perbedaan pengertian tentang istilah-istilah yang digunakan antara al-Ghazâlî dengan para filosof (sebelumnya);
- 3) Tentang penilaian al-Ghazâlî pada al-Farâbî dan Ibn Sînâ dalam kaitannya dengan Aristoteles. Dalam *al-Munqid*, al-Ghazâlî membagi filsafat Yunani dalam tiga bagian, yaitu: materialisme (*dahriyyûn*), natrualisme (*thabi'iyun*) dan theisme (*ilâhiyyun*). Kelompok materialisme adalah mereka yang mengingkari Sang Pencipta (Tuhan) seraya menyatakan bahwa semesta wujud dengan sendirinya. Golongan ini dianggap sebagai tidak beragama. Ini mungkin ditunjukkan pada para filosof Yunani purba. Golongan naturalisme adalah mereka yang meyakini kekuatan material dan bahwa apa yang telah mati tidak akan kembali, sehingga tidak ada hari kebangkitan dan pembalasan. Ini ditujukan pada tokoh seperti Demokritos dan para filosof Ionia yang hanya meyakini eksistensi material. Kelompok theisme adalah para filosof yang lebih modern yang meyakini Sang Pencipta, seperti Socrates, Plato, Aristoteles dan menurut al-Ghazâlî al-Farâbî serta Ibn Sînâ sebagai pengikutnya;
 - 4) Muhammad Luthfi dalam kitab "*Târîkh Falâsifah al-Islâm fi al-Masyriq wa al-Maghrib*" mengemukakan bahwa sesungguhnya sebagian ahli filsafat, seperti Ibn Rusyd tidaklah yakin kalau al-Ghazâlî serius dalam kritiknya, sesungguhnya perbedaan antara dia dan para filsafat hanyalah pada batas-

batas tertentu, sesungguhnya dia mencela mereka dalam ha-hal tertentu hanya untuk memperkuat ahli sunnah. Musâ Ibn Narbûr menyebutkan: “Sesungguhnya setelah menulis kitab *Tahâfut*, al-Ghazâlî kemudian menulis risalah kecil yang hanya diketahui oleh orang-orang dekat saja, yang berisi penolakan kepada apa yang dikemukakan mengenai kritikan kepada dasar-dasar filsafat. Kitab tersebut adalah: *Maqâshid al-Maqâshid wa al-Labîb Takfîh al-Isyârah*. Kitab ini berisi pembahasan yang sangat penting tetapi bahasanya sulit di pahami oleh masyarakat umum, dimulai dengan membahas planet atau tatasurya dan pergerakannya serta jiwanya, membahas penggerak pertama dan sifat-sifatnya kemudian membahas tentang jiwa, dan di situ tidak ada bahasan yang menghina filsafat seperti pada kitab *Tahâfut*. Dia mengemukakan dalil-dalil selayaknya seorang *hukamâ'* (ahli hikmah atau filsuf) dan bukan seorang ahli kalam, dan menetapkan dalil-dalil aqli tentang ketuhanan. Diakhir risalah ini al-Ghazâlî mengharamkan untuk menerbitkan risalahnya tersebut kecuali untuk orang yang ahli atau orang yang jiwanya memadai dan akal nya baik.”¹⁹⁷

¹⁹⁷ Sesuai dengan Hadis Nabi Muhammad SAW yang artinya: “Ajaklah bicara orang-orang itu sesuai dengan kemampuan akal berpikir masing-masing” (خاطبوا الناس على قدر عقولهم).

BAB III

ANALISIS PERBEDAAN FATWA-FATWA FIKIH MUAMALAH KONTEMPORER

A. Esensi Fatwa

Dalam kajian hukum Islam, baik klasik maupun kontemporer fatwa adalah jawaban dari sebuah pertanyaan tentang persoalan keagamaan yang diajukan oleh umat Islam - baik perseorangan atau kelompok- kepada seorang ulama atau lembaga keagamaan.¹⁹⁸ Yusuf al-Qardlawî mendefinisikan fatwa sebagai penjelasan hukum syar'i tentang suatu masalah sebagai jawaban dari pertanyaan orang tertentu maupun tidak tertentu, baik individu maupun kelompok.¹⁹⁹

Bagi masyarakat muslim kontemporer, keberadaan fatwa menjadi sebuah kebutuhan yang sangat urgen, mengingat bahwa persoalan kehidupan sosial semakin hari kian bertambah banyak dan kompleks, terutama seputar bidang ekonomi, bisnis dan perbankan yang memerlukan kepastian hukum dalam perspektif Islam. Terlebih setelah lahirnya perbankan syariah (Islam) di beberapa negara, terutama negara yang banyak memiliki penduduk muslim, seperti Indonesia, Malaysia dan Negara-negara di Timur Tengah. Keberadaan perbankan syariah berdampak pada kebutuhan legalitas produk-produk akad (transaksi) di perbankan syariah perseptif

¹⁹⁸ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: Elsas, 2008), 8-9.

¹⁹⁹ al-Qardlawî, *Al-Fatâwâ baina al-indhibâth wa tasayyub*, (Kairo: Dar al-shahwah, 1988), 4

hukum Islam. Produk-produk hukum Islam di perbankan syariah yang bersumber dari fatwa-fatwa ulama kontemporer adalah tergolong fikih muamalah kontemporer yang terlahir melalui integrasi antara sains (ilmu ekonomi dan produk perbankan konvensional) dan Islam (ilmu fikih muamalah).

Konsep teoritis mengenai perbankan Islam lahir pertama kali pada tahun 1940-an, dengan gagasan mengenai perbankan yang berdasarkan bagi hasil. Berkenaan dengan hal ini, beberapa pemikiran dari penulis muslim antara lain Anwar Qureshi (1946), Naiem Siddiqi (1948) dan Mahmud Ahmad (1952) ikut menginisiasi munculnya konsep itu. Uraian yang lebih terperinci mengenai gagasan pendahuluan mengenai perbankan Islam ditulis oleh ulama besar Pakistan, yakni Abû al-A'la Al-Mawdûdî (1961) serta Muhammad Hamidullah (1944-1962). Sedangkan secara kelembagaan yang merupakan Bank Islam pertama adalah Myt-Ghamr Bank. Didirikan di Mesir pada tahun 1963, dengan bantuan permodalan dari Raja Faisal Arab Saudi dan merupakan binaan dari Prof. Dr. Abdul Aziz Ahmad El-Nagar²⁰⁰.

Kemudian pada sidang menteri luar negeri negara-negara Organisasi Konferensi Islam (OKI) di Karachi Pakistan bulan Desember 1970, Mesir mengajukan proposal berupa studi tentang pendirian perbank Islam Internasional untuk Perdagangan dan Pembangunan

²⁰⁰ Abbas Arfan, *99 Kaidah Fiqh Muamalah Kulliyah Tipologi dan Penerapannya dalam Ekonomi Islam dan Perbankan Syariah*, (Malang: UIN Maliki Press, 2017), 109.

(International Islamic Bank for Trade and Development) dan proposal pendirian Federasi Bank Islam (*Federation of Islamic Banks*). Inti usulan yang diajukan dalam proposal tersebut adalah bahwa sistem keuangan berdasarkan bunga harus digantikan dengan suatu sistem kerjasama dengan skema bagi hasil keuntungan maupun kerugian. Proposal tersebut diterima dan sidang menyetujui rencana pendirian Bank Islam Internasional dan Federasi Bank Islam. Akhirnya, pada sidang menteri keuangan OKI di Jeddah tahun 1975 berhasil disetujui rancangan pendirian Islamic Development Bank (IDB) dengan modal awal 2 milyar dinar dan beranggotakan semua negara anggota OKI²⁰¹.

Sejak saat itu mendekati awal dekade 1980-an, bank-bank Islam (syariah) bermunculan di Mesir, Sudan, negara-negara Teluk, Pakistan, Iran, Malaysia, Bangladesh dan Turki. Sedangkan di Indonesia perbankan Islam lahir pada tahun 90an yang diawali oleh PT Bank Muamalat Indonesia (BMI), yang sesuai akte pendiriannya berdiri pada tanggal 1 Nopember 1991, namun baru beroperasi secara resmi tanggal 1 Mei 1992²⁰².

Bersamaan dengan lahirnya perbankan syariah, lahir juga fatwa-fatwa terkait permasalahan fikih muamalah kontemporer, baik individu maupun lembaga fatwa di beberapa negara yang terdapat perbankan syariah untuk mengawal semua produk di perbankan syariah agar tidak bertentangan

²⁰¹ Arfan, *99 Kaidah Fiqh Muamalah*, 109-110.

²⁰² Arfan, *99 Kaidah Fiqh Muamalah*, 110-111.

dengan hukum Islam. Bahkan di Indonesia secara khusus Majelis Ulama Indonesia (MUI) membentuk Dewan Syariah Nasional (DSN) pada tahun 1999. Dewan pimpinan MUI menerbitkan SK No. Kep-754/MUI/II/1999 tertanggal 10 Februari 1999 tentang Pembentukan DSN-MUI. Semua produk dan jasa keuangan syariah pada bank-bank syariah di Indonesia wajib mengikuti semua fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN). DSN-MUI adalah satu-satunya dewan yang mempunyai kewenangan mengeluarkan fatwa atas jenis-jenis kegiatan, produk dan jasa keuangan syariah, serta mengawasi penerapan fatwa dimaksud oleh lembaga-lembaga keuangan syariah di Indonesia. Sejak keluarnya produk fatwa pertama DSN-MUI pada tahun 2000 sampai saat ini (2020), DSN-MUI telah memfatwakan sebanyak lebih kurang 130 fatwa²⁰³ yang melingkupi fatwa mengenai produk perbankan syariah, lembaga keuangan non-bank seperti asuransi, pasar modal, gadai serta berbagai fatwa penunjang transaksi dan akad lembaga keuangan syariah.

Dalam menetapkan fatwa antara individu ulama atau antara lembaga-lembaga fatwa atau antara individu dan lembaga sering kali terdapat perbedaan hasil fatwa yang disebabkan oleh perbedaan atau bahkan persamaan metode penetapan fatwa dalam sebuah kasus yang sama. Contohnya, produk *al-Ijârah al-Muntahiyah bi al-Tamlik* (IMBT). IMBT adalah perjanjian sewa-menyewa yang

²⁰³ Sekilas Tentang DSN-MUI di <https://dsnemui.or.id/kami/sekilas/> (diakses tanggal 4 September 2020).

disertai dengan opsi pemindahan hak milik atas benda yang disewa, kepada penyewa, setelah selesai masa sewa. Akad IMBT ditetapkan sebagai akad yang diperbolehkan oleh DSN-MUI sebagaimana tertera dalam fatwa no: 27/DSN-MUI/III/2002²⁰⁴. Sedangkan dalam fatwa *Haiât Kubâr al-Ulamâ* Kerajaan Saudi Arabia adalah akad terlarang sebagaimana fatwa no 198: 16/12/1420²⁰⁵.

Fatwa secara etimologi (bahasa) adalah bentuk *ism mashdar* dari kata *fatâ, yaftû, fatwan* yang berarti muda, baru, penjelasan atau penerangan sebagaimana tersebut dalam kamus *al-Mishbâh al-Munîr al-Fayûmî* (w. 770 H) yang mengartikan sebagai pemuda yang kuat. Sehingga orang yang mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai mufti, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.²⁰⁶

Adapun definisi fatwa secara terminologi, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhsyarî (w. 538 H) -yang dinukil oleh Ma'ruf Amin-fatwa adalah penjelasan hukum syarak tentang suatu masalah atas pernyataan seseorang atau sekelompok.²⁰⁷ Sebagian ulama mazhab Mâlikî mendefinisikan fatwa dengan penyampaian

²⁰⁴ Fatwa no 27/DSN-MUI/III/2002 dalam <https://dsnmu.or.id/?s=al+ijarah> (diakses tanggal 5 September 2020).

²⁰⁵ Fatwa lengkap dapat di akses pada <http://www.cojss.com/vb/showthread.php?5819-> (diakses tanggal 5 September 2020).

²⁰⁶ Ahmad ibn Muhammad ibn Ali al-Fayûmî, *al-Mishbâh al-Munîr*, vol. 2, (Baerut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, tt), 462.

²⁰⁷ Amin, *Fatwa Dalam Sistem*, 20.

hukum syarak (kepada orang yang minta fatwa) dengan tidak mengikat (tidak wajib diikuti bagi peminta fatwa).²⁰⁸ Sedangkan menurut sebagian ulama fikih dan usul fikih bahwa fatwa atau sering disebut *iftâ* adalah:

بيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية على جهة العموم والشمول

*“Penjelasan hukum Allah SWT yang bersesuaian dengan dalil-dalil syarak secara umum dan menyeluruh”*²⁰⁹

Dari beberapa pengertian di atas ada dua hal penting yang perlu dicatat terkait dengan hakikat fatwa, yaitu:²¹⁰

- a. Fatwa cenderung bersifat *responsive*, karena ia merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*);
- b. Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Orang yang meminta fatwa, baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan oleh karena fatwa tidaklah mengikat sebagaimana putusan pengadilan. Sehingga bisa terjadi perbedaan jawaban fatwa antara

²⁰⁸ ‘Abd al-Rahmân Zaydî, *al-Ijtihâd bi Tahqîq al-Manâth wa Sulthânih fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005), 541.

²⁰⁹ Jâd al-Haq ‘Alî jâd al-Haq, *Ahkâm wa Adâb al-Fatwâ wa al-Iftâ wa al-Istiftâ fî al-Fiqh al-Islâmî*, makalah dalam http://egyptian-awkafe.blogspot.com/2011/05/blog-post_27.html. Diakses: 30-Juli-2014.

²¹⁰ Amin, *Fatwa dalam Sistem*, 20-21.

satu mufti dengan mufti lain dalam sebuah kasus yang sama.

Hakikat fatwa adalah merupakan produk ijtihad²¹¹ dari individu ulama atau mufti atau institusi keulamaan yang berwenang memberikan fatwa atas suatu permasalahan hukum dan keagamaan. Pada mulanya, fatwa diberikan oleh ulama secara perorangan yang disebut mufti baik dengan jabatan seumur hidup (sejak dilantik sampai wafat) maupun terbatas dalam periode tertentu. Baru pada kuartal ke-2 abad ke-20, fatwa telah mulai diberikan para ulama secara berkelompok dengan membentuk lembaga institusi fatwa²¹². Lembaga ini selalu ada di negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim, seperti di Mesir, Yaman, Lebanon dan lain-lain, bahkan sampai sekarang Mesir dan Yaman masih memiliki mufti di samping sudah ada lembaga fatwa.

Oleh karena itu fatwa adalah termasuk produk hukum seperti fikih. Sedangkan fikih sebagai pengetahuan adalah merupakan produk dari *fuqahâ* atau *mujtahid* yang meniscayakan adanya suatu proses untuk

²¹¹ Namun tidak semua fatwa dihasilkan melalui ijtihad, karena ada fatwa yang hanya mengambil produk hukum (fikih) yang sudah jadi dari salah satu atau beberapa imam mazhab (mujtahid). Ini yang membedakan antara mujtahid dan mufti. Oleh karena itu, fatwa dan mufti lebih sempit dari mujtahid dan ijtihad. Baca: Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, vol. 2, (Damasqus: Dâr al-Fikr, 1996), 1156.

²¹² Abbas Arfan, *Tipologi Multiakad dalam Produk Fatwa Dewan-Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia Perspektif Teori dan Batasan Multiakad al-Imrani* dalam Ulul Albab: Jurnal Studi Islam. (Malang: UIN Malang, Volume 18, No. 2, 2017), 271.

menuju produk tersebut yang intinya ada dua proses, yaitu:²¹³ *pertama*, upaya memahami *nash* (teks) atau *wahyu*, yakni al-Qur'an dan al-Sunnah secara langsung. Di sini metode *deduktif* mendominasi proses berpikir secara tekstual untuk menafsirkan teks dan menerapkannya pada kasus hukum. Akan tetapi di sini juga ada pemahaman secara kontekstual. Kedua macam cara pemahaman ini (tekstual dan kontekstual) mendapat porsi yang cukup besar dalam kajian ilmu usul fikih. *Kedua*, upaya menemukan ketentuan tentang hal-hal yang tidak disebut langsung oleh *nash* atau tidak didapat *nash*-nya dalam *wahyu*.

Upaya kedua ini menggunakan dua model proses berpikir: *pertama*, ketika menggunakan metode analog (*qiyas*) atau ketika berusaha ber-*istidlâl* menggunakan salah satu kaidah dari beberapa kaidah hukum, baik *al-qawâ'id al-ushûliyyah* atau *al-qawâ'id al-fiqhiyyah*, berarti *mujtahid* masih berpikir secara deduktif. Sedangkan model proses berpikir *kedua* adalah menggunakan metode *istishlâh* (*mashlahah*) atau *istihsân*, berarti ia menggunakan metode induktif.

Oleh sebab itu, fatwa sangat terkait dengan *ijtihad*, sedangkan kemampuan *ijtihad* tidak mungkin dilakukan oleh seluruh kaum muslimin, karena kemampuan mereka beragam dan bertingkat. Hanya orang tertentu yang memiliki syarat-syarat tertentu untuk berijtihad. Karena itu berijtihad tidak dapat

²¹³Abd. Mun'im Shaleh, *Hukum Tuhan Sebagai Hukum Manusia: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I, 2009), 59.

ditetapkan sebagai fardu a'in bagi seluruh kaum muslimin. Di sisi lain, kondisi obyektif menggambarkan semakin berkembang dan kompleks persoalan masyarakat yang memerlukan tanggapan logis-yuridis hukum Islam yang tidak semua tercover oleh al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga peran mujtahid begitu urgen dalam menjawab kebutuhan masyarakat terhadap ketetapan hukum sebuah persoalan sehingga kebutuhan masyarakat terhadap keberadaan fatwa mujtahid atau mufti begitu penting. Atas dasar ini, fatwa mempunyai kedudukan penting dalam agama Islam dan dipandang menjadi salah satu alternatif yang bisa memecahkan kebekuan dalam perkembangan hukum Islam. Hukum Islam yang dalam penetapannya tidak bisa terlepas dari dalil-dalil keagamaan, menghadapi persoalan serius ketika berhadapan dengan permasalahan yang semakin berkembang.

Dari penjelasan di atas, sangat tepat jika dikatakan bahwa esensi atau hakikat fatwa adalah merupakan produk ijtihad dari individu ulama atau mufti atau institusi keulamaan yang berwenang memberikan fatwa atas suatu permasalahan hukum dan keagamaan, sebab fatwa adalah termasuk produk hukum seperti fikih yang dihasilkan lewat proses ijtihad mujtahid, maka fatwa adalah hasil ijtihad mufti atau lembaga fatwa. Sedangkan untuk melakukan upaya ijtihad itu, maka seorang mufti atau para anggota lembaga fatwa harus menguasai ilmu usul fikih sebagai modal dasar dan utama untuk bisa berijtihad.

Dalam sistem hukum Islam, pemberi fatwa adalah mufti yang sah atau para imam atau seorang ulama yang terkenal kedalaman pemahaman dan ilmu mereka. Orang awam tidak dibenarkan memberikan fatwa, karena akan menjerumuskan kepada kekacauan dengan memberikan fatwa tanpa ilmu. Itulah sebabnya terdapat kualifikasi tertentu untuk jabatan yang penting ini. Pada masa sekarang keadaan telah jauh berbeda, tidak ditemukan lagi mujtahid yang serba bisa. Seseorang hanya pakar dalam satu bidang ilmu atau hanya beberapa bidang ilmu saja. Misalnya persoalan arah kiblat, belum tentu dapat dijawab dengan benar dan pasti oleh seorang ahli fikih yang tidak menguasai ilmu falak (astronomi) dan masih banyak persoalan lainnya yang menyangkut pemahaman mendalam pada disiplin ilmu tertentu.

Oleh karena itu, pada masa sekarang pemberian fatwa lebih tepat bila dilakukan oleh sekelompok orang²¹⁴ yang ahli dalam berbagai disiplin ilmu yang berbeda-beda untuk bersama-sama melakukan *istinbâth* hukum -untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang sangat komplek- dari dalam al-Qur'an dan Hadis dan sumber-sumber hukum Islam lain. Inilah yang disebut dengan

²¹⁴ Walau di sebagian negara Islam seperti Mesir masih ada pemberi fatwa yang bersifat individu sebagai seorang mufti negara. Sebagaimana yang abad terjadi di masa lalu, *legal opinion* yang tidak mengikat ini diterbitkan oleh individu, tetapi di modern ini disebagian besar negara, karena kelangkaan mufti yang berkualitas, pekerjaan ini diambil alih oleh lembaga yang beranggotakan banyak orang yang ahli dalam fikih dan usul fikih.

istilah paradigma keilmuan yang integratif-interkoneksi, sehingga menghasilkan produk ilmu atau fatwa yang integrasi antara sains (ilmu-ilmu umum) dan agama (ilmu-ilmu Islam).

B. Fikih Muamalah Kontemporer adalah Integrasi Sains dan Islam

Perkembangan kehidupan dan peradaban manusia selalu berjalan dan berkembang sesuai dengan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, sedangkan ilmu fikih adalah tergolong ke dalam jenis ilmu yang paling dinamis karena selalu berkembang mengikuti tuntutan kehidupan zaman. Terlebih fikih muamalah yang ruang lingkup kajiannya adalah hubungan sosial antar sesama manusia terutama dalam bidang ekonomi dan bisnis, sehingga melahirkan istilah fikih muamalah kontemporer yang dalam istilah Arab dikenal dengan *fiqh al-mu'âmâlât al-mu'âshirah*, di samping adanya istilah fikih kontemporer yang ruang lingkungannya lebih luas.

Fikih muamalah kontemporer terdiri dari tiga kosakata, yaitu fikih, muamalah dan kontemporer. Oleh karena itu dalam mendefinisikannya juga harus melihat tiga kosakata yang membentuknya. Definisi fikih menurut bahasa adalah mengetahui, memahami atau mengerti sesuatu. Sedangkan definisi fikih secara istilah -sebagaimana pendapat al-Baidhawî yang dinukil oleh Abbas Arfan- adalah ilmu tentang hukum-hukum syara yang bersifat amali (praktis) yang diambil dari dalil-dalil yang rinci²¹⁵.

²¹⁵ Arfan, *99 Kaidah Fiqh*, 90.

Begitu juga definisi muamalah dapat dilihat dari dua segi, yaitu: pertama dari segi bahasa dan kedua dari segi istilah. Menurut bahasa, muamalah berasal dari kata : (فاعل - يفاعل - معاملة) sama dengan wazan : (فاعل - يفاعل - مفاعلة), artinya saling bertindak, saling berbuat, dan saling mengamalkan. Sedangkan menurut istilah pengertian muamalah adalah segala peraturan yang diciptakan Allah untuk mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam hidup dan kehidupan²¹⁶. Artinya, peraturan-peraturan yang mengatur tentang hubungan seseorang dengan orang lain dalam hal tukar menukar harta atau benda (termasuk jual beli), diantaranya; pinjam-meminjam, sewa-menyewa, kerjasama dagang, simpanan barang atau uang, utang-piutang, warisan, wasiat, hibah, pesanan, dan lain sebagainya²¹⁷.

Adapun kata kontemporer dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia adalah berarti sewaktu, semasa, pada waktu atau masa yang sama, pada masa kini, dewasa ini ²¹⁸. Oleh karena itu, jika kata fikih, muamalah dan kontemporer digabungkan menjadi satu (fikih muamalah kontemporer), maka dapat didefinisikan sebagai hukum-hukum syara (syariah) yang bersifat praktis (amaliah) yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci (al-Qur'an dan Hadis atau sumber hukum lainnya) yang mengatur hubungan antara satu individu dengan

²¹⁶Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), 1

²¹⁷ Arfan, *99 Kaidah Fiqh*, 92.

²¹⁸ KBBI V dalam aplikasi luring resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia.

individu lain ataupun kelompok dengan kelompok yang lain dalam hal persoalan ekonomi dan bisnis pada masa ini.

Ruang lingkup kajian fikih muamalah kontemporer adalah tidak jauh berbeda dengan fikih muamalah klasik, yaitu sama-sama dapat di bagi menjadi dua kajian pokok, yaitu: *mâdiyyah* (substansial) dan *adabiyyah* (etika/tatacara). Ruang lingkup muamalah *adabiyyah* adalah seperti: ijab qabul, keridaan dari kedua belah pihak, kejujuran pedagang, unsur penipuan, pemalsuan, penimbuan dan lain sebagainya. Sedangkan muamalah *mâdiyyah* yang sering hanya di sebut dengan muamalah saja adalah dibicarakan dan dibahas masalah-masalah yang dikelompokkan ke dalam kelompok persoalan harta kekayaan, harta milik, harta kebutuhan, cara mendapatkan dan menggunakan, yang meliputi masalah: buyu' (jual-beli), khiyar, riba (renten), sewa-menyewa, hutang-piutang, gadai, syuf'ah, tasharruf, salam (pesanan), jaminan (borg), mudlarabah dan muzara'ah, pinjam-meminjam, hiwalah, syarikah, wadi'ah, luqathah, ghasab, qismah. hibah dan hadiah, kafalah, waqaf, perwalian dan sebagainya²¹⁹.

Hanya saja ruang lingkup fikih muamalah kontemporer mengalami perkembangan dan pemutakhiran pada empat aspek berikut ini:

1. Transaksi bisnis yang berubah karena adanya perkembangan atau perubahan kondisi, situasi, dan tradisi/kebiasaan, karena perkembangan teknologi yang semakin cepat dan canggih yang

²¹⁹ Arfan, *99 Kaidah Fiqh*, 93.

menghadirkan berbagai fasilitas dengan berbagai kemudahannya dalam ekonomi dan bisnis. Misalnya penerimaan barang dalam akad jual beli (*possession/qabd*), transaksi e-bussiness, transaksi dengan berbagai aplikasi teknologi pembayaran dan lain-lain ;

2. Persoalan transaksi bisnis kontemporer yang belum dikenal zaman klasik saat kitab-kitab fikih muamalah klasik ditulis. Lingkup ini membahas setiap transaksi yang baru bermunculan pada saat ini. Contohnya uang kertas, uang virtual, saham, obligasi, reksadana, asuransi dan lain-lain;
3. Transaksi bisnis kontemporer yang menggunakan nama dan istilah baru meskipun subtansinya seperti yang ada zaman klasik, misalnya bunga bank yang menurut pendapat sebagian besar ulama kontemporer adalah sama dengan riba, jual beli valuta asing yang memiliki banyak kesamaan dengan akad *sharf* dalam kajian fikih muamalah klasik. dan;
4. Transaksi bisnis kontemporer yang dimodifikasi dengan menggunakan beberapa akad secara berbilang (*multiakad*) dalam suatu transaksi bisnis yang dikenal dengan istilah *al-'uqûd al-murakkabah*, seperti akad *al-Ijârah al-Muntahiyah Bi al-Tamlîk* (IMBT), gadai syariah dan lain-lain.

Perkembangan dan pemutakhiran pada empat aspek dalam ruang lingkup fikih muamalah kontemporer tersebut di atas itu

dikaji dan ditetapkan hukum dan model transaksinya oleh para ulama kontemporer melalui fatwa-fatwa yang dihasilkan melalui *ijtihâd jamâi* (ijtihad kolektif) oleh lembaga-lembaga fatwa atau *ijtihâd fardî* (ijtihad personal) oleh sebagian ulama kontemporer sebagai fatwa individu. Beberapa hasil fatwa dalam fikih muamalah kontemporer seringkali menghasilkan ketetapan hukum yang berbeda dalam suatu transaksi ekonomi dan bisnis kontemporer antara hukum boleh/halal dan tidak boleh/haram, sebagaimana beberapa hukum dalam fikih muamalah klasik juga memiliki perbedaan pendapat. Adapun hakikat keberadaan fikih muamalah kontemporer adalah hasil integrasi antara sains berupa ilmu ekonomi dan bisnis konvensional yang sebagian besar berupa produk-produk transaksi di perbankan (lembaga keuangan) konvensional dan ilmu ekonomi Islam (fikih muamalah klasik).

C. Dewan Syariah Nasional dan Metode Penetapan Fatwanya

Di Indonesia, fatwa-fatwa hukum Islam dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pedoman fatwa Majelis Ulama Indonesia ditetapkan dalam Surat Keputusan Nomor: U-596/MUI/X/1997. Dalam surat ini terdapat tiga bagian proses dalam menentukan fatwa, yaitu dasar hukum penetapan fatwa, prosedur fatwa, teknik serta kewenangan organisasi dalam menetapkan fatwa. Dasar umum penetapan fatwa didasarkan kepada dalil-dalil hukum (*al-adillah al-ahkâm*) yang paling kuat dan

membawa kemaslahatan bagi umat. Selain itu dasar fatwa adalah al-Qur'an, Hadis, ijmak, qiyas dan dalil-dalil hukum lainnya. Sedangkan prosedur penetapan fatwa dilakukan dengan tahapan dan langkah-langkah yang telah ditetapkan. Sedangkan kewenangan Majelis Ulama Indonesia adalah memberi fatwa tentang masalah keagamaan yang bersifat umum yang menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional dan dalam masalah agama Islam di daerah yang diduga dapat meluas ke daerah lain.²²⁰Sedangkan untuk menjawab persoalan agama yang terkait dengan hukum ekonomi syariah dan perbankan syariah MUI mempunyai sebuah dewan khusus yang bernama Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI).

Dewan Syariah Nasional berperan secara pro-aktif dalam menanggapi perkembangan masyarakat Indonesia yang dinamis dalam bidang ekonomi dan keuangan. Dewan Syariah Nasional bertugas:²²¹

- a) Menumbuh-kembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya;
- b) Mengeluarkan fatwa atas jenis-jenis kegiatan keuangan;
- c) Mengeluarkan fatwa atas produk dan jasa keuangan syariah dan;
- d) Mengawasi penerapan fatwa yang telah dikeluarkan

²²⁰Jaih Mubarak, *Metodolog Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), 170-171.

²²¹ Arfan, *99 Kaidah Fiqh Muamalah*, 118.

Adapun wewenang Dewan Syariah Nasional adalah:²²²

- a) Mengeluarkan fatwa yang mengikat Dewan Pengawas Syariah dimasing-masing lembaga keuangan syariah dan menjadi dasar tindakan hukum pihak terkait;
- b) Mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh instansi yang berwenang, seperti Departemen Keuangan dan Bank Indonesia;
- c) Memberikan rekomendasi dan/atau mencabut rekomendasi nama-nama yang akan duduk sebagai Dewan Pengawas Syariah pada suatu lembaga keuangan syariah;
- d) Mengundang para ahli untuk menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syariah, termasuk otoritas moneter/lembaga keuangan dalam maupun luar negeri;
- e) Memberikan peringatan kepada lembaga keuangan syariah untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional dan;
- f) Mengusulkan kepada instansi yang berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan.

Adapun metode penetapan fatwa (*al-manhâj fî itsbât al-fatwâ*) yang digunakan DSN-MUI adalah metode yang dikembangkan komisi fatwa MUI, karena DSN-MUI juga bagian dari komisi fatwa MUI dalam bidang ekonomi dan perbankan syariah. Adapun metode yang digunakan oleh komisi fatwa MUI dalam proses

²²² Arfan, *99 Kaidah Fiqh Muamalah*, 118.

penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan, yaitu pendekatan nas *qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah), pendekatan *qaulî* (pendapat para mujtahid) dan pendekatan *manhâjî* yakni metode yang ditempuh oleh para ulama salaf dan khalaf.²²³

Ketiga pendekatan di atas bisa berfungsi sebagai tiga urutan pendekatan, yaitu: urutan pertama, pendekatan nas *qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah), jika tidak didapati nas, maka menggunakan urutan kedua; pendekatan *qath'î* (pendapat para mujtahid) yang terdapat dalam kitab-kitab mereka dan jika tidak didapat atau tidak sesuai dengan kondisi, maka menggunakan urutan ketiga; pendekatan *manhâjî* (metodologis) yakni *manhâj* (metode) yang ditempuh oleh para ulama salaf (klasik) dan khalaf (kontemporer).

Artinya, pendekatan nas *qath'î* dilakukan dengan berpegang kepada nas al-Qur'an atau Hadis untuk sesuatu masalah, jika masalah itu terdapat dalam nas al-Qur'an ataupun Hadis secara *sharîh* (jelas). Sedangkan apabila tidak terdapat dalam nas *qath'î*, maka penetapan fatwa dilakukan dengan pendekatan *qaulî* dan *manhâjî*. Pendekatan *qaulî* dilakukan, jika penetapan fatwa dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab para ulama yang diakui (*al-kutub al-mu'tabarâh*) dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*), kecuali jika *qaul* yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi, karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'adldur al-'amal / syu'ûbat al-'amal*) atau karena illat-nya sudah berubah.

²²³ Amin, *Fatwa dalam Sistem*, 268.

Dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'âdat al-nadhar*). Melakukan telaah ulang merupakan kebiasaan para ulama terdahulu, sebab mereka tidak terpaku terhadap teks-teks hukum yang ada bila teks-teks tersebut sudah tidak tepat lagi untuk dipegangi. Kemudian apabila jawaban tidak dapat dicukupi oleh nas *qath'î* dan *qaulî*, maka jawaban dilakukan melalui pendekatan *manhâjî*. Pendekatan *manhâjî* dilakukan melalui *ijtihâd jamâ'î* (ijtihâd kolektif), dengan menggunakan metode: *ilhâqî*, *al-jam' wa al-taufîq* dan *tarjîhî*.²²⁴

Metode *ilhâqî* adalah menyamakan hukum suatu kasus yang belum ada ketentuan hukumnya dengan kasus yang telah ada hukumnya dalam kitab-kitab fiqh. Metode ini mirip dengan metode *qiyâs*. Hanya saja, *qiyâs* adalah analog suatu hukum kepada hukum lain yang mempunyai kesamaan illat yang hukum tersebut berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah atau *ijma'* dan bukan berdasar pendapat ulama dalam kitab fiqh sebagaimana *ilhâq*. Adapun metode *al-jam' wa al-taufîq* adalah penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu diantara pendapat-pendapat mazhab, jika terjadi *khilâfiyyah* (perbedaan pendapat) di kalangan imam mazhab. Apabila usaha *al-jam' wa al-taufîq* tidak berhasil, maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjîhî*, yaitu upaya untuk menyeleksi dan memilih pendapat yang paling *râjih* (kuat) dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqâran al-madzâhib*) dan dengan

²²⁴ Amin, *Fatwa dalam Sistem*, 268-269.

menggunakan kaidah-kaidah usul fikih perbandingan mazhab juga.

Walaupun DSN-MUI menetapkan urutan pendekatan dalam penetapan fatwa seperti dijelaskan di atas, namun kenyataannya hampir seluruhnya menggunakan ketiga pendekatan itu secara bersamaan. Ketiga pendekatan tersebut dijabarkan (dirinci) menjadi tujuh (7) sumber hukum yang digunakan DSN MUI dalam menetapkan fatwa, yaitu: al-Qur'an, al-Sunnah/Hadis, ijmak, qiyâs, kaidah fikih, fikih/pendapat ulama dan sumber lain yang masih diperselisihkan ulama penggunaannya, seperti 'urf (adat/tradisi) dan lain-lain.

D. Akad-Akad Simpanan di Perbankan Syariah

1. Definisi dan Pokok Persoalan

Diantara tugas dan fungsi utama perbankan -baik konvensional maupun syariah- adalah menghimpun dana dari masyarakat dengan produk-produk simpanan. Adapun pengertian simpanan menurut Kasmir adalah "dana yang dipercayakan oleh masyarakat untuk dititipkan di bank, dana tersebut kemudian dikelola oleh bank dalam bentuk simpanan, seperti rekening giro, rekening tabungan, dan rekening deposito untuk kemudian diusahakan kembali dengan cara disalurkan ke masyarakat"²²⁵. Sedangkan simpanan menurut Undang-Undang Perbankan No. 10 tahun 1998 pasal 1 butir (5), tentang

²²⁵ Kasmir, *Dasar-Dasar Perbankan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), 77.

perubahan atas Undang-Undang Perbankan No. 7 tahun 1992 dinyatakan bahwa: "Simpanan adalah dana yang dipercayakan masyarakat kepada bank berdasarkan perjanjian penyimpanan dana dalam bentuk giro, deposito, sertifikat deposito, tabungan dan atau bentuk-bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu"²²⁶.

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dipahami bahwa simpanan merupakan titipan dana yang dipercayakan masyarakat kepada bank berdasarkan perjanjian-perjanjian tertentu. Dengan kata lain, simpanan masyarakat adalah sejumlah sumber daya berupa dana masyarakat yang dipercayakan kepada bank yang berhasil dihimpun oleh bank berdasarkan perjanjian tertentu yang telah disepakati oleh bank dan penyimpan (nasabah) yang dapat dipergunakan bank sesuai tugas dan fungsinya berdasarkan undang-undang. Artinya, untuk memperoleh dana masyarakat tersebut bank dapat menggunakan tiga macam jenis simpanan (rekening), yaitu: giro (*demand deposit*), tabungan (*saving*) dan deposito atau tabungan berjangka (*time deposit*).

Sedangkan pengertian ketiga simpanan atau rekening di atas, yaitu giro, tabungan dan deposito -menurut Undang-Undang Perbankan No.10 tahun 1998 yang juga dikutip sebagai definisi oleh fatwa DSN-MUI- adalah sebagai berikut: giro adalah "simpanan yang penarikannya dapat dilakukan setiap saat dengan menggunakan cek, bilyet giro, sarana perintah

²²⁶ Undang-Undang Perbankan No. 10 tahun 1998 pasal 1 butir (5).

pembayaran lainnya atau dengan cara pemindahbukuan”²²⁷. Adapun tabungan adalah “simpanan yang pada penarikannya hanya dapat dilakukan menurut syarat tertentu yang telah disepakati, namun tidak dapat ditarik dengan cek, bilyet giro atau alat lainnya yang dipersamakan dengan itu”²²⁸. Sedangkan deposito (tabungan berjangka) adalah “simpanan yang penarikannya hanya dapat dilakukan pada waktu tertentu berdasarkan perjanjian nasabah penyimpan dengan bank”²²⁹.

Dana yang berhasil dihimpun oleh bank melalui ketiga bentuk simpanan di atas adalah sebagai suatu aspek yang sangat penting bagi usaha perbankan, dan selanjutnya dipergunakan sebagai tambahan dana (bersama sumber dana lain yang dimiliki) dalam aktivitas pemberian kredit, di mana kredit merupakan salah satu faktor yang sangat penting dalam menunjang lancar atau tidaknya kegiatan usaha masyarakat. Konsekwensi dari pemanfaatan dana masyarakat itulah perbankan konvensional wajib memberi bunga bank kepada nasabah yang telah menyimpan dananya dengan besaran dan model perhitungan bunga tergantung pada bank yang bersangkutan selama tidak bertentangan dengan regulasi yang ada.

Walaupun ketiga bentuk simpanan di atas sama-sama memberikan bunga kepada setiap nasabahnya, namun bunga yang diberikan

²²⁷ Fatwa DSN-MUI No. 01/DSN-MUI/IV/2000 tentang Giro.

²²⁸ Fatwa DSN-MUI No. 02/DSN-MUI/IV/2000 tentang Tabungan.

²²⁹ Fatwa DSN-MUI No. 03/DSN-MUI/IV/2000 tentang Deposito.

bank konvensional kepada nasabah rekening deposito lebih besar daripada rekening giro dan tabungan. Hal itu dikarenakan deposito merupakan salah satu tempat bagi nasabah untuk melakukan investasi dalam bentuk surat-surat berharga. Kepada setiap deposan (pemilik deposito) akan diberikan imbalan bunga atas depositonya. Bunga yang diberikan pihak bank kepada para deposan merupakan bunga yang tertinggi dibandingkan dengan simpanan giro atau tabungan, sehingga deposito oleh sebagian bank dianggap sebagai dana yang mahal. Namun sebaliknya bank mendapatkan keuntungan karena uang yang tersimpan relatif lama, sebab deposito memiliki jangka waktu yang relatif panjang dan frekuensi penarikan yang juga jarang (terbatas oleh jangka waktu yang disepakati), walau deposito oleh sebagian bank dianggap sebagai dana mahal dibanding giro dan tabungan²³⁰, karena bunga deposito yang dibayarkan bank lebih banyak dibanding dua bunga simpanan lain. Dengan demikian, bank dapat dengan leluasa untuk menggunakan dana tersebut untuk diputar untuk keperluan penyaluran kredit.

Keberadaan bunga bank inilah yang mendorong masyarakat Islam di dunia untuk mendirikan perbankan Islam (syariah) yang bebas bunga, karena sebagian besar ulama kontemporer di dunia Islam mengharamkan bunga bank, baik bunga simpanan maupun bunga kredit, karena bunga bank itu identik dengan riba yang keharamannya sudah

²³⁰230 Kasmir, Dasar-Dasar Perbankan, 102.

menjadi ijmak (keepakatan) seluruh ulama, baik ulama klasik maupun kontemporer.

Sebagaimana telah dimaklumi bahwa produk-produk yang ada diperbankan syariah secara nama (istilah) dan operasional adalah tidak jauh berbeda bahkan cenderung sama (duplikat) dengan perbankan konvensional. Perbedaan yang nyata dan jelas antara keduanya adalah pada perbankan syariah terdapat akad-akad yang sesuai syariah sebagaimana terdapat dalam fikih muamalah klasik. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika terbentuknya fikih muamalah kontemporer adalah hasil integrasi antara sains (ilmu ekonomi dan perbankan konvensional) dan Islam (ilmu syariah dan fikih muamalah klasik).

Sementara itu pada perbankan konvensional, tidak memiliki akad yang jelas dan sesuai syariah, karena semua jenis (nama) produk dan operasionalnya berbasis bunga, baik untuk produk-produk penghimpun dana masyarakat (simpanan) maupun produk-produk penyalur dana (kredit) untuk masyarakat, seperti keberadaan bunga pada ketiga macam produk simpanan di atas. Sedangkan pada perbankan syariah memiliki akad-akad yang jelas dan sesuai syariah (bebas bunga) pada ketiga macam produk simpanannya, walaupun namanya (istilah), yaitu: giro, tabungan dan deposito.

2. Analisis komparatif Perbedaan Fatwa

a. Substansi Fatwa DSN-MUI dan Metode Istimbâth-nya

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa fikih muamalah kontemporer yang dihasilkan lewat fatwa, baik kolektif maupun individu adalah tidak bisa lepas dari adanya perbedaan pendapat, sebagaimana banyak ditemukan perbedaan pendapat ulama pada fikih muamalah klasik. Hal itu dikarenakan keduanya (fikih muamalah klasik dan kontemporer) adalah buah dari ijtihad para ulama yang secara fitrah memiliki perbedaan keilmuaan dan kemampuan, disamping adanya perbedaan dalam metode *istinbâth* dan analisisnya. Misalnya, perbedaan fatwa para ulama kontemporer dalam menetapkan akad-akad apa yang paling cocok dan sesuai syariah untuk ketiga produk simpanan ini pada perbankan syariah.

Para ulama Indonesia yang telah terpilih sebagai anggota DSN-MUI telah memilih dan menetapkan akad-akad yang dianggap paling cocok dan sesuai syariah untuk diterapkan di ketiga produk simpanan ini pada perbankan syariah adalah antara dua opsi akad yang bisa dipilih nasabah, yaitu antara akad *mudhârabah* atau *wadî'ah* pada rekening giro dan tabungan. Sedangkan akad untuk rekening deposito hanya ada akad *mudhârabah*²³¹.

Dalam keputusan fatwa DSN-MUI/IV/2000 nomor 1 (tentang giro), 2 (tentang tabungan) dan 3 (tentang deposito) ditetapkan bahwa giro, tabungan dan deposito yang tidak dibenarkan (haram) secara syariah adalah yang berdasarkan perhitungan bunga (sebagaimana

²³¹ Lihat fatwa DSN-MUI/IV/2000 No. 1 (giro), 2 (tabungan) dan 3 (deposito).

yang berlaku di perbankan konvensional). Adapun yang dibenarkan secara syariah adalah giro dan tabungan yang berdasarkan prinsip (akad) *mudhârabah* dan *wadî'ah*, sedangkan deposito hanya berdasarkan prinsip (akad) *mudhârabah*²³².

DSN-MUI juga menetapkan 6 (enam) ketentuan umum bagi giro, tabungan dan deposito yang berdasarkan *mudhârabah*, yaitu sebagai berikut: a) dalam transaksi ini nasabah bertindak sebagai *shâhib al-mâl* (pemilik dana), dan bank bertindak sebagai *mudhârib* (pengelola dana; b) dalam kapasitasnya sebagai *mudhârib*, bank dapat melakukan berbagai macam usaha yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah dan mengembangkannya, termasuk di dalamnya *mudhârabah* dengan pihak lain; c) modal harus dinyatakan dengan jumlahnya, dalam bentuk tunai dan bukan piutang; d) pembagian keuntungan harus dinyatakan dalam bentuk nisbah (persentasi bagi hasil) dan dituangkan dalam akad pembukaan rekening; e) bank sebagai *mudhârib* menutup biaya operasional giro, tabungan dan deposito dengan menggunakan nisbah keuntungan yang menjadi haknya (bukan diambil dari hak nisbah nasabah pemilik dana dan; f) bank tidak diperkenankan mengurangi nisbah keuntungan nasabah tanpa persetujuan yang bersangkutan. Sedangkan ketentuan umum giro dan tabungan yang berdasarkan akad *wadî'ah* ditetapkan 3 (tiga) poin berikut ini: a) bersifat titipan; b) titipan

²³² Lihat fatwa DSN-MUI/IV/2000 No. 1 (giro), 2 (tabungan) dan 3 (deposito).

bisa diambil kapan saja (*on call*) dan; c) tidak ada imbalan yang disyaratkan, kecuali dalam bentuk pemberian (*'athaya*) yang bersifat sukarela dari pihak bank²³³.

Adapun metode yang digunakan oleh DSN-MUI dalam proses penetapan ketiga fatwa di atas adalah dilakukan melalui tiga pendekatan sekaligus secara bersamaan, yaitu pendekatan nas *qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah), pendekatan *qaulî* (pendapat para mujtahid) dan pendekatan *manhâjî* yakni metode yang ditempuh oleh para ulama salaf dan khalaf. Ketiga pendekatan tersebut dijabarkan (dirinci) menjadi enam (6) sumber hukum yang digunakan DSN MUI dalam menetapkan ketiga fatwa tersebut, yaitu: al-Qur'an, al-Sunnah/Hadis, ijmak, qiyâs, kaidah fikih dan fikih/pendapat ulama.

Dalil al-Qur'an yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum bagi 3 (tiga) produk fatwa tersebut itu ada 4 (empat) ayat, yaitu: 1) al-Nisa: 29 tentang larangan mengambil harta orang lain dengan cara batil, kecuali dengan perniagaan yang sukarela; 2) al-Baqarah: 283 tentang bolehnya memberikan amanat kepercayaan kepada orang lain yang bisa dipercaya; 3) al-Maidah: 1 tentang kewajiban memenuhi sebuah akad perikatan dan; 4) al-Maidah: 2 tentang anjuran tolong-menolong dalam kebaikan dan takwa²³⁴.

²³³ Lihat fatwa DSN-MUI/IV/2000 No. 1 (giro), 2 (tabungan) dan 3 (deposito).

²³⁴ Lihat fatwa DSN-MUI/IV/2000 No. 1 (giro), 2 (tabungan) dan 3 (deposito).

Sedangkan dalil Hadis Nabi SAW yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum bagi 3 (tiga) produk fatwa tersebut itu ada 3 (tiga) Hadis, yaitu: 1) riwayat al-Thabarânî dari Ibn Abbas RA yang menceritakan bahwa ayahnya; Abbas bin Abd al-Muthallib RA yang melakukan akad *mudhârabah* dalam perniagaan; 2) riwayat Ibn Majah dari Shuhaib RA bahwa Nabi Muhammad SAW menegaskan keberkahan akad *mudhârabah* dan; 3) riwayat al-Tirmidzî dari ‘Amr bin ‘Auf bahwa Nabi Muhammad SAW membolehkan perdamaian selama tidak melanggar syarak. Adapun Ijmak yang dijadikan dalil oleh DSN-MUI adalah Ijmak para sahabat Nabi Muhammad SAW yang mendiamkan akad *mudhârabah* sebagian sahabat yang lain, sedangkan qiyas yang digunakan adalah qiyas (analog) pada akad *musâqah*²³⁵ (siraman antara petani dan pemilik kebun).

Dalil pelengkap lainnya yang digunakan DSN-MUI adalah kaidah fikih dan pendapat ulama, yaitu: 1) kaidah fikih yang menegaskan bahwa hukum asal bagi semua jenis transaksi dalam muamalah adalah boleh, selama tidak ada dalil yang mengharamkannya dan; 2) pernyataan para ulama yang menyatakan bahwa ada orang hanya punya modal, tapi tidak punya kemampuan berbisnis dan ada yang sebaliknya, sehingga mereka harus kerjasama dalam berbisnis²³⁶.

²³⁵ Lihat fatwa DSN-MUI/IV/2000 No. 1 (giro), 2 (tabungan) dan 3 (deposito).

²³⁶ Lihat fatwa DSN-MUI/IV/2000 No. 1 (giro), 2 (tabungan) dan 3 (deposito).

b. Substansi Fatwa Lain dan Metode Istimbâthnya

Jenis produk simpanan perbankan syariah di sebagian besar negara Arab seperti Mesir, Kuwait, Yordania dan lain-lain hanya mengenal dua jenis produk simpanan, yaitu rekening giro dan deposito, karena mereka menggolongkan dana simpanan itu pada dua macam saja, yaitu simpanan untuk tujuan investasi dan non investasi, sehingga rekening giro diperuntukkan bagi nasabah yang tidak bertujuan menginvestasikan dana simpanannya dan sebaliknya dengan rekening deposito.

Rekening giro didefinisikan sebagai uang tunai yang disimpan pemiliknya di bank Islam (syariah) tanpa membebankan keuntungan apa pun kepada nasabah, sehingga bank syariah memperoleh kepemilikan dana tersebut untuk bisa dikelola penggunaannya dengan jaminan penuh dari pihak perbankan syariah keberadaan dana simpanan tersebut yang pemiliknya dapat menariknya kapan pun mereka mau. Rekening ini disebut dalam dalam bahasa Arab kontemporer dengan istilah *al-hisâb al-jârî/al-hisâbât al-jâriyyah* (rekening berjalan) atau *al-hisâb/al-wadî'ah that al-thalab* (rekening/titipan di bawah permintaan). Disebut dengan nama ini karena sifatnya yang membuatnya dalam pergerakan konstan dengan naik-turun karena penarikan, simpanan dan operasi pembiayaan yang terjadi padanya.

Oleh karena sifat rekening giro seperti tersebut di atas, yaitu pihak bank syariah bisa menggunakan dana simpanan itu dengan jaminan penuh, sehingga nasabah bisa menarik

dananya kapan pun juga, maka sebagian besar ulama dan lembaga fatwa di beberapa Negara Arab menetapkan akad yang paling tepat untuk rekening giro adalah akad *qardh* (hutang/pinjaman) dan bukan akad *wadi'ah*. Jika digunakan akad *wadi'ah*, maka pihak bank syariah tidak boleh menggunakan dana tersebut tanpa seizin nasabah dan bank syariah pun tidak menjamin penuh dana itu dari kerusakan (seperti hilang), kecuali jika ada unsur kelalaian dari pihak bank syariah.

Sebagian besar peneliti di bidang ekonomi Islam dan badan pengawas Syariah berpandangan bahwa akad *al-qardh* adalah akad yang paling tepat untuk rekening giro di perbankan syariah. Ini merupakan pendapat dari *Majma' al-Fiqh al-Islami al-Dauli* (Dewan Fikih Islam Internasional / International Islamic Fiqh Council), *Haiat al-Muhâsabah wa al-Murâja'ah li al-Muassasât al-Mâliyyah al-Islâmiyyah* (Organisasi Akuntan dan Audit bagi Lembaga Keuangan Islam / Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions), keputusan Simposium *al-Barakah* tentang Ekonomi Islam dan Dewan Syariah Bank *al-Bilâd*. Resolusi Dewan Fikih Islam Internasional No. 90/3 / D9 menyatakan dalam keputusan fatwanya bahwa giro baik pada bank syariah atau bank berbasis bunga (konvensional) adalah pinjaman (*qardh*) dalam perspektif fikih Islam, karena bank yang menerima simpanan tersebut memberikan jaminan dan itu adalah wajib secara syariah bagi pihak bank untuk mengembalikan dana

simpanan nasabah atas permintaannya dengan bagaimanapun kondisi dan reputasi bank²³⁷.

Adapun dalil yang digunakan dalam penetapan fatwa tersebut adalah antara lain: *pertama*: akad *qardh* adalah realitas yang terjadi di bank syariah maupun konvensional, karena kenyataan itu menunjukkan bahwa giro di perbankan adalah pinjaman dengan bukti bank adalah penjamin uang giro nasabah, sehingga pihak bank harus mengembalikannya pada saat ada permintaan dari nasabah. Ini adalah hakikat *qardh* (pinjaman) yang sebenarnya dengan adanya dua ciri pokok yang kenyataannya terdapat pada rekening giro, yaitu: 1) ketika seseorang memberikan uang itu kepada orang lain dan memberikan izin untuk membelanjakannya dengan syarat dia mengembalikan uang pinjaman itu ketika diminta untuk melakukannya; 2) adanya jaminan uang yang dipinjam dari peminjam²³⁸.

Kedua, sebuah Hadis sahih Bukhari nomor 3129 yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Al-Zubair RA bercerita tentang hutang ayahnya (Zubair bin Awwam RA) saat ada seseorang yang datang untuk menitipkan sejumlah uang pada ayahnya sebagai *wadi'ah* (titipan), tetapi ayahnya mengatakan bahwa ini bukan *wadi'ah*, melainkan *qardh* (hutang), karena ayahnya khawatir jika uang itu hilang. *Ketiga*, sebuah kaidah fikih yang berbunyi "*al-ma'rûf 'urfan ka al-ma'rûf syarthan* (sesuatu yang telah

²³⁷ Muhammad al-Khalayleh, *al-Mazâyâ al-latî Tamnahuha al-Bunûk al-Islâmiyyah li Umala' al-Hisâb al-Jârî wa al-Hisâbât al-Ukhrâ* dalam <https://www.aliftaa.jo/Research.aspx> dikases 9 Oktober 2020.

²³⁸ al-Khalayleh, *al-Mazâyâ al-latî Tamnahuha*.

dikenal secara ‘urf/tradisi umum adalah seperti sesuatu yang disyaratkan)”. Sedangkan realita tradisi simpanan bank adalah pinjaman dari nasabah ke bank dan bank wajib mengembalikannya atas permintaan

Adapun rekening investasi, baik dengan giro atau deposito adalah jumlah uang tunai yang disimpan (dibayarkan) ke perbankan syariah untuk keperluan pengembangan dan investasi dengan syarat bank syariah dan pemilik uang (nasabah) membagi keuntungan di antara mereka dalam rasio yang disepakati sebelumnya. Apabila dana ini rugi atau hilang, maka pemilik uang menanggung sisa kerugiannya. Ini adalah akad (kontrak) *mudhârabah* dalam fikih Islam. Oleh karena itu, rekening investasi pada bank syariah harus tunduk pada syarat dan ketentuan sesuai fikih Islam; perbankan syariah adalah sebagai pihak *mudhârib* (pelaku usaha), sedangkan nasabah adalah *shâhib al-mâl* (pemilik modal). Disamping itu, dana yang dititipkan di bank syariah pada rekening investasi ini adalah bersifat amanah yang dalam ketentuan fikih Islam tidak ada kewajiban untuk mengganti kerugian saat dana simpanan itu hilang atau rugi, kecuali ada keteledoran dari pihak bank syariah. Hal ini merupakan kesepakatan di antara para ulama ahli hukum Islam²⁴⁰. Akan tetapi jika pihak perbankan syariah selaku pihak *mudhârib* secara mutlak -baik adanya keteledoran atau tidak- tetap bertanggung-jawab untuk mengganti dana nasabahnya

²³⁹ al-Khalayleh, *al-Mazâyâ al-latî Tamnahuha*.

²⁴⁰ al-Khalayleh, *al-Mazâyâ al-latî Tamnahuha*.

dengan penuh (utuh), maka ini tergolong akad *mudhârabah* yang haram, karena bertentangan dengan fikih Islam. Padahal inilah realita yang terjadi di kebanyakan perbankan syariah²⁴¹.

Sebagaimana pendapat Ibn Qudamah yang dinukil oleh al-Khalayleh bahwa jika pemilik uang dan *mudhârib* sepakat bahwa keuntungan ada di antara mereka; kepercayaan ada di antara mereka; dan kerugian ada pada pemilik uang dan tidak ada persyaratan kewajiban *mudhârib* harus menjamin uang (modal) tetap utuh atau ada pembagian kerugian modal antara pemilik uang dan *mudhârib*, maka akadnya sah. Sebaliknya akad tidak sah, jika ada persyaratan kewajiban *mudhârib* harus menjamin uang (modal) tetap utuh atau ada pembagian kerugian modal antara pemilik uang dan *mudhârib* sebagaimana pandangan Abu Hanifa, Malik dan Ahmad bin Hanbal. Oleh karena itu, rekening investasi dengan giro dan deposito dengan menggunakan akad *mudhârabah* ini hampir disepakati oleh ahli hukum Islam kontemporer dan beberapa lembaga fatwa atau dewan fikih²⁴².

3. Pendapat Fatwa yang Lebih Râjih (Kuat)

Analisis perbedaan fatwa berikut ini hanya pada persoalan penetapan akad *wadî'ah* di rekening non investasi (giro dan tabungan), karena tidak ada perbedaan pendapat fatwa terkait penetapan akad *mudhârabah* di rekening investasi (giro dan deposito).

²⁴¹ <https://islamqa.info/ar/answers/113852/>-انواع-الودائع-المصرفية-وحكمها (Diakses 3 Oktober 2020)

²⁴² al-Khalayleh, *al-Mazâyâ al-latî Tamnahuha*.

Dalil-dalil al-Qur'an yang digunakan DSN-MUI untuk mendukung argumentasi tentang akad *wadī'ah* dan *mudhârabah* di atas dalam pandangan penulis terkesan kurang tepat, karena terlalu umum dan kurang spesifik. Hal ini bisa dimaklumi, sebab praktik perbankan belum ada saat al-Qur'an turun. Sedangkan dalam fatwa Dewan Fikih Islam Internasional tidak menggunakan dalil al-Qur'an, karena tidak ditemukan ayat yang tepat untuk mendukung argumentasi dalam masalah ini.

Adapun dalil-dalil Hadis, ijmak dan pernyataan ulama tentang *mudhârabah* yang digunakan DSN-MUI untuk penetapan akad *mudhârabah* pada rekening giro dan deposito sudah tepat, sedangkan untuk akad *wadī'ah* pada rekening giro dan tabungan dalam pandangan penulis tidak tepat, karena perbedaan yang sangat mendasar antara akad *wadī'ah* dan *mudhârabah*. Sedangkan dalil Hadis yang digunakan dalam fatwa Dewan Fikih Islam Internasional untuk mendukung argumentasi penetapan akad *wadī'ah* di rekening non investasi adalah Hadis sahih Muslim tentang akad (transaksi) *wadī'ah* sebagian sahabat Nabi SAW.

Begitu juga penggunaan kaidah fikih oleh DSN-MUI bahwa hukum asal bagi semua jenis transaksi dalam muamalah adalah boleh, selama tidak ada dalil yang mengharamkannya adalah terlalu umum. Padahal praktik transaksi pada rekening simpanan perbankan itu tidaklah jauh berbeda dengan praktik transaksi pada masa Nabi Muhammad SAW. Sedangkan dalil kaidah fikih yang digunakan dalam fatwa

Dewan Fikih Islam Internasional tentang keberadaan sebuah *ma'rûf* (sudah dikenal secara luas di masyarakat) sebagai sebuah '*urf*' (tradisi) itu bisa menduduki posisi seperti sebuah syarat yang harus dilaksanakan oleh semua pihak dalam sebuah akad (transaksi), walaupun *ma'rûf* itu tidak tersebut dalam kontrak perjanjian. Artinya, walau akad *wadî'ah* dalam transaksi dana simpanan non investasi di perbankan syariah itu tidak tertulis dalam kontrak, tapi dianggap ada dan menjadi sebuah persyaratan yang tidak tertulis, karena ia merupakan sebuah *ma'rûf* yang telah menjadi '*urf*'²⁴³.

Setelah penulis menelaah perbedaan fatwa tersebut di atas (dari aspek substansi dan dalil), beberapa pendapat para ahli hukum Islam dan realita (bukti) di lapangan terkait praktik simpanan di perbankan syariah, maka dalam pandangan penulis tentang pendapat yang paling *râjih* (kuat) adalah pendapat fatwa yang mengatakan bahwa akad *qardh* (pinjaman) adalah akad yang lebih tepat untuk rekening non investasi (giro dan tabungan) dan bukan akad *wadî'ah* (titipan). Pendapat penulis ini adalah pendapat sebagian besar ulama fikih kontemporer, seperti Mufti Yordania; Muhammad Al-Khalayleh.

E. Akad Murâbahah di Perbankan Syariah

1. Definisi dan Pokok Persoalan

Secara etimologi, kata *murâbahah* adalah *ism masdar* dari kata *râbaha-yurâbihu-*

²⁴³ Untuk lebih jelas memahami maksud dan aplikasi kaidah ini baca; Arfan, *99 Kaidah Fiqh Muamalah*, 207-208.

murâbahah yang berarti mendapat keuntungan dalam jual beli, karena ia berasal dari kata *ribh* yang artinya keuntungan.²⁴⁴ Sedangkan secara terminologi, definisi *murabahah* dalam pandangan ulama fikih sangat beragam, namun semua definisi itu mengerucut pada satu persamaan inti, yaitu menjual sesuatu dengan sebuah keuntungan yang diketahui nilainya oleh pembeli, sebagaimana al-Dasûqi mendefinisi *murâbahah* sebagai penjualan dengan harga pembelian barang berikut keuntungan yang diketahui.²⁴⁵

Adapun definisi *murâbahah* dalam aplikasi Lembaga Keuangan Syariah (LKS) di Indonesia adalah sebuah transaksi jual beli suatu barang sebesar harga perolehan barang ditambah dengan margin yang disepakati oleh para pihak; dimana pihak penjual (LKS) menginformasikan terlebih dahulu harga perolehan kepada pembeli (nasabah)²⁴⁶. Penerapan konsep *murâbahah* pada perbankan syariah dihubungkan dengan pandangan ulama mengalami beberapa modifikasi. *Murâbahah* yang dipraktikkan pada LKS dikenal dengan *murâbahah li al-âmir/al-wâ'id bi al-Syirâ'*²⁴⁷ (*murâbahah* dengan perintah/janji membeli). Kedudukan hukum praktik *murâbahah li al-âmir bi al-Syirâ'* ulama kontemporer berbeda

²⁴⁴ Zain al-Dîn al-Râzi, *Mukhtâr al-Shihâh* (Baerut: al-Makatabah al-'Ashriyyah, 1999), 116.

²⁴⁵ Muhammad Ahmad Al-Dasûqi, *Hasiyah al-Dasûqi 'alâ al-Syarh al-Kabîr*, vol. III (Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah), 159.

²⁴⁶ Bank Indonesia, *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah* (Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah Indonesia, 2008), 30.

²⁴⁷ Sa'ad al-Dîn Mus'ad Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ al-Fiqhiyyah al-Mu'âshirah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2010), 214.

pendapat. Ada yang memperbolehkan dan ada juga yang melarang atau mengharamkan. Penerapan *murâbahah* dalam praktik di perbankan syariah terbagi kedalam tiga (3) tipe. Tipe pertama, *murâbahah* klasik atau *basîth* (sederhana)²⁴⁸ yang konsisten terhadap fikih muamalah²⁴⁹; tipe kedua mirip dengan tipe yang pertama, tapi perpindahan kepemilikan langsung dari *supplier* kepada nasabah, sedangkan pembayaran dilakukan bank langsung kepada penjual pertama/*supplier* dan; tipe ketiga adalah paling banyak dipraktikkan oleh bank syariah, yaitu bank melakukan perjajian *murâbahah* dengan nasabah, dan pada saat yang sama mewakili (*akad wakalah*) kepada nasabah untuk membeli sendiri barang yang akan dibelinya.²⁵⁰ Tipe inilah yang menjadi perdebatan dalam fikih muamalah kontemporer antara para ulama kontemporer di dunia Islam, karena hakikatnya ada perbedaan yang cukup

²⁴⁸ Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 214.

²⁴⁹ Tipe ini tidak mungkin digunakan di perbankan syariah, walaupun nama akad yang dipraktikkan ini dengan nama *murâbahah* seperti tertulis dalam fatwa DSN-MUI dan bukan dengan nama *murâbahah li al-âmir bi al-Syira'* seperti dalam fatwa di negara-negara Arab. Hal itu dikarenakan praktik *murâbahah* klasik (*basîth*) hanya ada 2 (dua) orang/pihak yang bertransaksi, yaitu penjual dan pembeli, sedangkan di perbankan syariah ada 3 (tiga) pihak. Oleh karena itu, seharusnya nama akad ini dalam fatwa DSN-MUI dan produk perbankan syariah adalah *murâbahah li al-âmir bi al-Syira'*.

²⁵⁰ Pajar Rahmatuloh, "Akad *Murâbahah* Dan Implementasinya Pada Syariah dihubungkan dengan Kebolehan Praktek *Murâbahah* Menurut Para Ulama" artikel dalam <http://pasca.unisba.ac.id/akad-murâbahah-dan-implementasinya-pada-syariah-dihubungkan-dengan-kebolehan-praktek-murâbahah-menurut-para-ulama/> (diakses: tgl. 10-02-2016).

mendasar dengan fikih muamalah klasik, walau memiliki persamaan dalam beberapa bagian transaksi.

Secara umum dapat dipahami bahwa *murâbahah* baik klasik atau kontemporer adalah akad jual beli barang dengan menyatakan perolehan dan keuntungan (*margin*) yang disepakati oleh penjual dan pembeli. Akad ini merupakan salah satu bentuk natural *certainty contract* (yakni memberikan kepastian pembiayaan baik dari segi jumlah maupun waktu, *cash flownya* bisa diprediksi dengan relatif pasti, karena sudah disepakati oleh kedua belah pihak yang bertransaksi di awal akad). Dikategorikan sebagai *natural certainty contract* karena dalam *Murâbahah* ditentukan berapa *required rate of profitnya* (besarnya keuntungan yang disepakati).²⁵¹ Produk *murâbahah* di LKS adalah salah satu produk penyalur dana kepada masyarakat untuk pembiayaan (pinjaman) kepada nasabah dengan tujuan konsumtif (bukan produktif) dan biasanya untuk jangka pendek dan menengah.

2. Analisis komparatif Perbedaan Fatwa

a. Substansi Fatwa DSN-MUI dan Metode Istinbâth-nya

Adapun fatwa-fatwa DSN-MUI yang terkait dengan akad *murâbahah* berjumlah 11 (sebelas) fatwa: Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Murâbahah*, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 10/DSN-

²⁵¹ Adi Warman Azram Karim, *Bank Islam, Analisis Fiqh dan Keuangan* (Jakarta: IIIT Indonesia, 2003), 161.

MUI/IV/2000 tentang Wakalah, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 13/DSN-MUI/IX/2000 tentang Uang Muka Dalam *Murâbahah*, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang Diskon Dalam *Murâbahah*, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 23/DSN-MUI/III/2002 tentang Potongan Pelunasan Dalam *Murâbahah*, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Ganti Rugi (Ta'widh), Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 46/DSN-MUI/II/2005 tentang Potongan Tagihan *Murâbahah* (*Khashm Fi Al-Murâbahah*), Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 47/DSN-MUI/II/2005 tentang Penyelesaian Piutang *Murâbahah* Bagi Nasabah Tidak Mampu Membayar, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 48/DSN-MUI/II/2005 tentang Penjadwalan Kembali Tagihan *Murâbahah*, Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 49/DSN-MUI/II/2005 tentang Konversi Akad *Murâbahah*, dan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional No: 84/DSN-MUI/XII/2012 tentang Metode Pengakuan Keuntungan *al-Tamwil bi al-Murâbahah* (Pembiayaan *Murâbahah*) di Lembaga Keuangan Syariah. Sedangkan fatwa yang dikaji dalam pembahasan ini adalah fatwa yang pertama dan mendasar, yaitu fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Murâbahah*.

Metode yang digunakan oleh DSN-MUI dalam proses penetapan fatwa tentang *murâbahah* di atas adalah dilakukan melalui 2 (dua) pendekatan sekaligus secara bersamaan, yaitu pendekatan nas *qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah) dan pendekatan *qaulî* (pendapat para

mujtahid), yaitu: ijmak mayoritas ulama (fikih/pendapat ulama) dan kaidah fikih.

al-Qur'an yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum (dalil) bagi produk fatwa *murâbahah* ada 4 (empat) ayat, yaitu: 1) al-Nisa: 29 tentang larangan mengambil harta orang lain dengan cara batil, kecuali dengan perniagaan yang sukarela; 2) al-Baqarah: 275 tentang bolehnya (halal) jual beli dan haramnya riba; 3) al-Maidah: 1 tentang kewajiban memenuhi sebuah akad perikatan dan; 4) al-Baqarah: 280 tentang anjuran memberi tanggah bagi yang berutang sampai lapang²⁵².

Sedangkan dalil Hadis Nabi SAW yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum bagi fatwa tersebut itu ada 6 (enam) Hadis, yaitu: 1) al-Baihaqî dan Ibnu Mâjah, dan dinilai sahih oleh Ibnu Hibbân dari Abû Sa'îd al-Hudrî RA tentang keharusan adanya keridoan dalam jual beli; 2) Ibnu Mâjah dari Shuhaib RA tentang adanya keberkahan dalam jual beli tidak tunai, *mudhârabah* dan campur gandum dengan jerawat untuk konsumen keluarga saja; 3) al-Tirmidzî dari 'Amr bin 'Auf tentang bolehnya perjanjian perdamaian antara umat Islam selama tidak melanggar syariat; 4) Jama'ah (Bukhari dari Abu Hurairah, Muslim dari Abu Hurairah, Tirmizi dari Abu Hurairah dan Ibn Umar, Nasa'i dari Abu Hurairah, Abu Daud dari Abu Hurairah, Ibn Majah dari Abu Hurairah dan Ibn Umar, Ahmad dari Abu Hurairah dan Ibn Umar, Malik dari Abu

²⁵² Lihat fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Murâbahah*.

Hurairah, dan darami dari Abu Hurairah) tentang larangan menunda (menangguhkan) pembayaran (hutang) bagi yang mampu; 5) Nasa'i, Abû Dawûd, Ibnu Mâjah, dan Ahmad tentang larangan menunda (menangguhkan) pembayaran dan; 6) `Abd al-Râziq dari Zaid bin Aslam RA tentang kebolehan jual beli dengan *urbûn* (uang muka)²⁵³.

Pendapat ulama yang dijadikan dalil oleh DSN-MUI tentang *murâbahah* adalah teks dalam kitab *Bidâyat al-Mujtahid* karya Ibnu Rusyd dan kitab *Badâ'i al-Sana'î* karya al-Kasânî yang menyatakan bahwa telah terjadi ijmak mayoritas ulama tentang kebolehan jual beli dengan cara *murâbahah*. Disamping itu, dilengkapi dengan kaidah fikih yang menegaskan bahwa hukum asal bagi semua jenis transaksi dalam muamalah adalah boleh, selama tidak ada dalil yang mengharamkannya²⁵⁴.

Secara umum hukum akad *murâbahah* di dalam keputusan fatwa DSN-MUI itu adalah boleh, namun *murâbahah* yang dimaksud adalah bukan *murâbahah* klasik sebagaimana dinyatakan dalam fikih muamalah klasik. Artinya, akad yang digunakan adalah akad kontemporer yang dalam fatwa di dunia Islam disebut dengan istilah *murâbahah li al-âmir/al-wâ'id bi al-Syirâ'*. Pembiayaan *murâbahah* adalah penyediaan dana atau tagihan dari pihak perbankan syariah untuk

²⁵³ Fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Murâbahah*.

²⁵⁴ Fatwa DSN-MUI No: 04/DSN-MUI/IV/2000 tentang *Murâbahah*.

transaksi jual beli barang yang dipesan/diminta nasabah sebesar harga pokok ditambah margin keuntungan berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara kedua belah pihak yang mewajibkan nasabah untuk melunasi hutangnya sesuai dengan ketentuan akad yang telah diatur oleh Bank Indonesia (BI) sesuai ketentuan fatwa DSN-MUI. Pola/skema pelaksanaan pembiayaan *murâbahah* ini terdapat 2 (dua) macam sebagaimana ditetapkan dalam fatwa DSN-MUI setelah nasabah membuat komitmen/perjanjian dengan pihak bank syariah untuk bersedia membeli barang yang dipesannya, yaitu: 1) pihak bank syariah membeli sendiri barang (pesanan) tersebut dari pihak ketiga (produsen/penyuplai), kemudian barang tersebut dijual kepada nasabah (pemesan) menggunakan akad *murâbahah* dengan sistem pembayaran/pelunasan yang biasanya dilakukan secara mencicil dan; 2) pihak bank syariah mewakili kepada nasabah itu sendiri untuk membeli barangnya dari pihak ketiga dengan atas nama bank syariah, kemudian setelah barang itu dimiliki/dikuasai bank syariah secara hukum, kemudian dijual kepada nasabah menggunakan akad *murâbahah*.

Adapun fitur dan mekanisme pembiayaan dengan akad *murâbahah* telah diatur dan ditetapkan oleh BI berdasarkan fatwa DSN-MUI tentang *murâbahah* dan beberapa fatwa DSN-MUI terkait adalah sebagai berikut:²⁵⁵

²⁵⁵ Direktorat Perbankan Syariah Bank Indonesia, *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*, (Jakarta: Bank Indonesia, 2007), 30-

- 1) Pembiayaan *murâbahah* adalah penyediaan dana atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu untuk transaksi jual beli barang sebesar harga pokok ditambah margin berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara bank dengan nasabah yang mewajibkan nasabah untuk melunasi hutang/kewajibannya sesuai dengan akad;
- 2) bank membiayai sebagian atau seluruh harga pembelian barang yang telah disepakati kualifikasinya, dimana bank membeli barang yang diperlukan oleh nasabah atas nama bank sendiri kemudian menjual barang tersebut kepada nasabah sebesar harga jual yaitu harga pokok barang ditambah keuntungan;
- 3) dalam memperoleh barang yang dibutuhkan oleh nasabah, bank dapat mewakili kepada nasabah untuk membeli barang tersebut dari pihak ketiga untuk dan atas nama bank. Dan kemudian barang tersebut dijual kepada nasabah. Dalam hal ini akad *murâbahah* baru dapat dilakukan setelah secara prinsip barang tersebut menjadi milik bank;
- 4) pembayaran oleh nasabah dapat dilakukan secara tunai atau tangguh (pada akhir periode atau secara angsuran) sesuai kesepakatan;
- 5) jangka waktu pembayaran harga barang oleh nasabah kepada bank ditentukan berdasarkan kesepakatan bank dan nasabah;

- 6) bank dapat meminta nasabah untuk membayar uang muka atau urbun saat menandatangani kesepakatan awal pemesanan barang oleh nasabah;
- 7) uang muka adalah sejumlah uang yang diminta oleh bank kepada nasabah sebagai tanda kesungguhan nasabah dalam transaksi *murâbahah*. Pembayaran uang muka dilakukan sebelum transaksi *murâbahah* terjadi;
- 8) pada prinsipnya uang muka adalah milik nasabah sehingga bank tidak boleh mempergunakannya. Apabila transaksi *murâbahah* jadi dilaksanakan, maka uang muka dipergunakan sebagai pengurang dari piutang *murâbahah*;
- 9) apabila transaksi *murâbahah* tidak jadi dilaksanakan (batal) maka uang muka harus dikembalikan kepada nasabah setelah dikurangi kerugian riil yang dialami oleh bank sehubungan dengan pembatalan tersebut, dan apabila uang muka tidak mencukupi maka nasabah wajib membayar kekurangannya kepada bank;
- 10) urbun adalah sejumlah uang yang diminta oleh bank kepada nasabah sebagai tanda kesungguhan nasabah dalam transaksi *murâbahah*. Pembayaran urbun dilakukan setelah transaksi *murâbahah* terjadi;
- 11) dalam pembiayaan berdasarkan prinsip *murâbahah* bank dapat meminta nasabah untuk menyediakan agunan tambahan selain barang yang dibiayai bank;

- 12) kesepakatan margin harus ditentukan satu kali pada awal akad dan tidak berubah selama periode akad;
- 13) apabila bank memperoleh potongan harga (diskon) dari supplier sebelum terjadinya transaksi *murâbahah* maka besarnya potongan harga (diskon) merupakan hak nasabah dan sebagai pengurang harga jual *murâbahah*;
- 14) apabila bank memperoleh potongan harga (diskon) dari supplier setelah terjadinya transaksi *murâbahah* maka pembagian potongan harga (diskon) dilakukan berdasarkan kesepakatan antara bank dan nasabah dan dituangkan dalam akad serta ditandatangani oleh kedua belah pihak;
- 15) bank dapat memberikan potongan pelunasan dalam transaksi *murâbahah*: a) bagi nasabah yang telah melakukan pelunasan piutang *murâbahah* secara tepat waktu; atau b) bagi nasabah yang melakukan pelunasan piutang *murâbahah* lebih cepat dari waktu yang telah disepakati;
- 16) bank dapat memberikan potongan tagihan *murâbahah* (*al-khashm fi al-murâbahah*) bagi: a) nasabah yang telah melakukan kewajiban pembayaran cicilannya dengan tepat waktu; b) nasabah yang mengalami penurunan kemampuan pembayaran;
- 17) yang dimaksud dengan nasabah yang membayar cicilannya dengan tepat waktu adalah nasabah yang membayar cicilannya (pokok ditambah margin) sesuai dengan jadwal yang telah disepakati di dalam akad dan;

18) yang dimaksud dengan nasabah yang mengalami penurunan kemampuan membayar adalah nasabah yang usahanya mengalami penurunan karena business risk.

b. Substansi Fatwa Lain dan Metode Istinbâthnya

Sebagain besar lembaga-lembaga fatwa di dunia membolehkan akad *murâbahah li al-âmir/al-wâ'id bi al-Syirâ'* ini dengan beberapa ketentuan, antara lain fatwa Dewan Fikih Islam Internasional dalam sidang kelima di Kuwait pada Jumadi al-Awwal 1409 H yang bertepatan dengan tanggal 10-15 Desember 1988 M mengeluarkan keputusan yang berbunyi: "Janji (kontrak kesepakatan) untuk membeli (barang yang dipesan nasabah) dengan akad *murâbahah li al-âmir/al-wâ'id bi al-Syirâ'* setelah (pihak bank syariah) memiliki barang tersebut dan memperoleh (kepemilikan/kekuasaan) sesuai disyaratkan oleh undang-undang, maka ini adalah penjualan yang diizinkan (boleh secara syarak), selama pihak perbankan syariah (penjual) bertanggung jawab penuh atas kerusakan sebelum pengiriman dan konsekuensi menerima pengembalian/penukaran barang dengan cacat tersembunyi (*khiyâr al-'aib*)"²⁵⁶.

Akan tetapi beberapa ulama kontemporer terutama dari Saudi Arabia, seperti Nâshr al-Dîn al-Albâni, Muhammad al-'Utsaimîn dan

²⁵⁶ Ali Ahmad al-Sâlûs, *al-Qadhâyâ al-Fiqhiyyah al-Mu'âshirah wa al-Iqtishâd al-Islâmî* (Mesir: Maktabah Dâr al-Qur'ân, 2010), 710.

lain-lain menganggap akad *murâbahah li al-âmir/al-wâ'id bi al-Syirâ'* yang banyak dipraktikkan di perbankan syariah di banyak negara adalah haram secara syarak dengan 4 (empat) argumentasi sebagai landasan hukum mereka, yaitu:²⁵⁷

- 1) Transaksi ini tergolong *hilah* (siasat/tipu daya) untuk dapat keuntungan (terselubung) yang tergolong makan riba, karena sebagian besar yang menggunakan akad *murâbahah* ini sebenarnya tidak bermaksud (ingin) membeli/memiliki barang (yang jadi obyek akad), tetapi mereka menginginkan uangnya saja. Hal itu mereka lakukan dengan bukti menjual kepada orang lain barang itu dengan kontan dan harga rendah setelah mereka mendapatkan barang itu dari bank syariah;
- 2) Transaksi ini berdiri di atas sesuatu yang *gharar* (samar) dan *jahâlah* (tidak jelas), karena nasabah terkadang atau boleh tidak memenuhi janji untuk membeli barang yang telah dipesan. Di samping itu, ada kemungkinan pihak perbankan syariah akan mendapat madarat karena telah membeli barang pesanan yang kemudian dibatalkan nasabah sendiri;
- 3) Transaksi ini dapat digolongkan ke dalam bentuk jual beli yang dilarang oleh Nabi Muhammad SAW dalam sebuah Hadis yang dikeluarkan oleh Ahmad, al-Nasâi dan al-Tirmidzî dari Hâkim bin Hazâm RA bahwa Nabi SAW: "Janganlah anda menjual sesuatu benda yang tidak ada di sisimu." Sedangkan

²⁵⁷ Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 214.

pihak bank syariah telah memastikan melakukan akad jual beli *murâbahah* dengan nasabah sebelum memiliki obyek *murâbahah*, walau masih dalam tahap janji untuk membeli dan;

- 4) Transaksi ini berujung pada model jual beli secara cicilan (berangsur), padahal model jual beli secara cicilan ini tergolong hukum yang masih diperdebatkan ulama keabsahannya, karena ada penambahan harga yang disebabkan oleh tempo waktu.

3. Pendapat Fatwa yang Lebih Râjih (Kuat)

Adapun pendapat fatwa yang lebih kuat (dalam analisis penulis) adalah pendapat sebagian besar mazhab fikih klasik (empat mazhab) dan ulama-ulama kontemporer²⁵⁸ yang termasuk di dalamnya DSN-MUI. Hal ini diperkuat dengan beberapa dalil antara lain al-Baqarah: 275 tentang bolehnya (halal) jual beli dan haramnya riba, sedangkan akad *murâbahah* yang dipraktikkan perbankan syariah ini adalah tergolong jual beli yang halal, karena tidak ditemukan dalil yang melarangnya. Di samping itu, transaksi ini juga bisa digolongkan ke dalam bentuk adanya persyaratan-persyaratan tertentu dalam sebuah transaksi perjanjian yang dibolehkan dalam Islam sesuai dengan Hadis sahih dalam beberapa kitab Hadis, seperti al-Bukhârî, Abû Dawûd, al-Thabarânî dan lain-lain bahwa Nabi SAW bersabda: “*al-muslimûn ‘inda /‘alâ syurûthihim*” (umat Islam terikat oleh syarat-syarat di antara mereka) selama tidak

²⁵⁸ Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 215.

bertentangan dengan syariat Islam, seperti menghalalkan yang haram atau sebaliknya. Hal ini sesuai dengan satu kaidah fikih sangat mashur yang menegaskan bahwa hukum asal bagi semua jenis akad dalam muamalah adalah boleh selama tidak ditemukan dalil yang melarangnya.

Sedangkan argumentasi yang dikemukakan oleh fatwa sebagian ulama yang mengharamkan akad *murâbahah* ini dapat dipatahkan dengan mudah sebagaimana dijelaskan oleh mayoritas ulama yang dinukil Hilâli sebagai berikut:²⁵⁹

- 1) Transaksi ini tidak tepat jika digolongkan sebagai *hilah ribawiyyah* dengan hanya mendasarkan pada sebuah dugaan tujuan yang terselubung (tidak tampak), karena sebuah hukum fikih tidak bisa hanya didasarkan atas sesuatu yang tersembunyi dalam hati manusia;
- 2) Transaksi ini tidak bisa disebut sebagai sebuah transaksi yang berdiri di atas sesuatu yang *gharar* (samar) dan *jahâlah* (tidak jelas), karena walaupun adanya kemungkinan nasabah tidak memenuhi janjinya untuk membeli barang yang telah dipesannya itu dapat diminimalisir oleh pihak perbankan syariah dengan meminta bukti kesungguhan nasabah (dengan meminta jaminan atau uang muka), bahkan tidak sulit bagi pihak bank syariah untuk menjual kembali obyek *murâbahah* tersebut pada nasabah lain, jika memang nasabah yang pesan itu membatalkan pesannya;

²⁵⁹ Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 216.

- 3) Transaksi ini tidak dapat digolongkan ke dalam bentuk jual beli yang dilarang oleh Nabi Muhammad SAW yaitu menjual barang yang tidak/belum dimiliki oleh penjual, karena fatwa-fatwa ulama mewajibkan pihak bank Islam untuk tidak boleh membuat akad *murâbahah* dengan nasabah sebelum barang itu dimiliki pihak bank syariah secara sah dan;
- 4) memang transaksi ini berujung pada model jual beli secara cicilan (berangsur) yang masih diperdebatkan ulama keabsahannya, tetapi bukankah sebagian besar ulama membolehkannya.

F. Akad al-Ijârah al-Muntahiyyah bi al-Tamlîk di Perbankan Syariah

1. Definisi dan Pokok Persoalan

Istilah *al-ijârah al-muntahiyyah bi al-tamlîk* ini terdiri dari 3 (tiga) kata kunci, yaitu: *al-ijârah*, *al-muntahiyyah* dan *al-tamlîk*. Secara bahasa kata *al-ijârah* berarti sewa (jika obyeknya barang) atau berarti upah/ujrah (jika obyeknya jasa)²⁶⁰ dan kata *al-muntahiyyah* berarti diakhiri/berakhir, sedangkan kata *al-tamlîk* berarti dimiliki/kepemilikan. Oleh karena itu, definisi *al-ijârah al-muntahiyyah bi al-tamlîk* secara etimologi (bahasa) adalah akad sewa yang diakhiri dengan kepemilikan atau sering disebut dengan sewa beli. Adapun definisi *al-ijârah al-muntahiyyah bi al-tamlîk*

²⁶⁰ Namun istilah *ijârah* dalam *al-ijârah al-muntahiyyah bi al-tamlîk* yang berlaku di fikih muamalah kontemporer ini hanya berarti sewa, sebab jasa seseorang tidak mungkin dimiliki oleh orang lain. Disamping obyek akadnya adalah barang dan bukan jasa.

yang kadang disebut *al-ijârah wa al-iqtinâ'* yang secara terminologi (istilah) para ulama fikih kontemporer adalah: "sewa menyewa antara pemilik obyek sewa dan penyewa untuk mendapatkan imbalan atas obyek sewa yang disewakan dengan opsi perpindahan hak milik obyek sewa baik dengan jual beli atau pemberian (hibah) pada saat tertentu sesuai akad sewa"²⁶¹.

al-Ijârah al-muntahiyyah bi al-tamlîk yang sering disingkat menjadi IMBT adalah termasuk multiakad²⁶² yang menjadi perdebatan para ulama fikih kontemporer, karena IMBT adalah gabungan dua akad (akad sewa dan akad hibah atau jual beli) dalam satu transaksi yang salah satu akadnya (akad hibah atau jual beli) bergantung kepada sebuah syarat atau berbarengan dengan sebuah syarat (perjanjian), yaitu berupa pelunasan biaya sewa dalam waktu tertentu. Adanya sebuah syarat ini yang terkandung dalam IMBT ini bisa diterjemahkan secara tidak langsung bahwa penyewa meminta sebuah syarat kepada pemilik sewaan, yaitu berupa kewajiban pemilik sewa untuk menjual atau

²⁶¹ Bank Indonesia, *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*, 56-57.

²⁶² Nazîh Hammâd mendefinisikan multiakad adalah sebuah kesepakatan antara dua pihak (atau lebih) untuk melaksanakan suatu akad yang mengandung dua akad atau lebih, seperti jual beli dengan sewa menyewa, hibah, wakalah, dan seterusnya, sehingga semua akibat hukum akad-akad yang terhimpun tersebut, serta semua hak dan kewajiban yang ditimbulkannya dipandang sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, sebagaimana akibat hukum dari satu akad; Nazîh Hammâd, *al-Uqûd al-Murakkabah fî al-Fiqh al-Islâmi*, (Damascus: Dâr al-Qalam, 2005), 6.

menghibahkan obyek sewa kepada penyewa di akhir masa tertentu yang disepakati.²⁶³

Transaksi semacam ini belum dikenal dalam sejarah kodifikasi fikih klasik, karena transaksi (akad) ini baru muncul pada tahun 1846 M dalam Undang-Undang Hukum Perdata Perancis yang kemudian diadopsi dalam banyak Undang-Undang di negara-negara Arab, seperti Mesir, Suriah dan Irak²⁶⁴ (yang pernah dijajah Perancis). Transaksi inipun dikenal di Indonesia sejak zaman penjajahan Belanda, karena UU Belanda diadopsi dari UU Perancis. Adapun definisi sewa-beli menurut Pasal 1 Keputusan Menteri Perdagangan Dan Koperasi Nomor 34/KP/II/1980 Tahun 1980 tentang Perizinan Kegiatan Usaha Sewa Beli (*Hire Purchase*), Jual Beli dengan Angsuran dan Sewa (*Renting*) adalah jual-beli barang di mana penjual melaksanakan penjualan barang dengan cara memperhitungkan setiap pembayaran yang dilakukan oleh pembeli dengan pelunasan atas harga barang yang telah disepakati bersama dan yang diikat dalam suatu perjanjian, serta hak milik atas barang tersebut baru beralih dari penjual kepada pembeli setelah jumlah harganya dibayar lunas oleh pembeli kepada penjual. Sejalan dengan definisi di atas, sewa-beli menurut Suharnoko adalah suatu perjanjian campuran di mana terkandung unsur perjanjian jual-beli dan perjanjian sewa-menyewa. Oleh karena itu,

²⁶³ Abdullah bin Muhammad bin Abdullah al-'Imrâni, *al-Uqûd al-Mâliyyah al-Murakkabah: Dirâsah Fiqhiyyah Ta'shîliyyah wa Tathbîqiyyah*. (Riyadl; Dâr Kunûz Isybiliyâ, 2010), 215.

²⁶⁴ Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 223.

dalam perjanjian sewa-beli, selama harga belum dibayar lunas, maka hak milik atas barang tetap berada pada si penjual sewa, meskipun barang sudah berada di tangan pembeli sewa. Hak milik dalam sewa-beli baru beralih dari penjual sewa kepada pembeli sewa setelah pembeli sewa membayar angsuran terakhir untuk melunasi harga barang²⁶⁵. Subekti menambahkan bahwa sewa-beli adalah suatu macam jual-beli, setidaknya tidaknya lebih mendekati jual-beli daripada sewa-menyewa, meskipun ia merupakan suatu campuran dari kedua-duanya dan diberikan judul “sewa-menyewa”²⁶⁶.

Jika dilihat sepintas, sepertinya transaksi *al-bai al-ijâri* (sewa-beli) ini sama dengan transaksi jual-beli dengan pembayaran secara bertahap (diangsur/dicicil) yang dalam kajian fikih klasik disebut *al-bai bi al-taqsîth*. Padahal ada perbedaan yang prinsip antara keduanya; dalam transaksi *al-bai bi al-taqsîth* status benda yang menjadi obyek transaksi otomatis menjadi hak milik pembeli setelah terjadi transaksi walau belum lunas, sedangkan status benda dalam transaksi *al-bai al-ijâri* masih menjadi milik penjual sewa sampai pembeli sewa melunasinya²⁶⁷.

Oleh sebab itu, aplikasi IMBT tidak jauh berbeda dengan *al-bai al-ijâri* pada aspek adanya 2 (dua) akad atau lebih terhadap 1 (satu) benda obyek akad yang memiliki

²⁶⁵ Suharnoko, *Hukum Perjanjian Teori dan Analisa Kasus*, (Jakarta: Kencana, 2004), 66-67.

²⁶⁶ R. Subekti, *Aneka Perjanjian*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2014), 52.

²⁶⁷ Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 223.

implikasi hukum yang bertolak belakang; akad sewa berimplikasi pada hak guna pakai saja dan tidak menjadi hak milik pembeli sewa, sedangkan akad hibah/jual beli berimplikasi pada perpindahan hak milik dari penjual kepada pembeli. Hal inilah yang menjadi penyebab utama adanya perbedaan pendapat antara para ulama fikih kontemporer dalam menilai status hukum IMBT. Produk IMBT di LKS adalah salah satu produk penyalur dana kepada masyarakat untuk pembiayaan (pinjaman) kepada nasabah dengan tujuan konsumtif (bukan produktif) dan biasanya untuk jangka pendek dan menengah.

2. Analisis komparatif Perbedaan Fatwa

a. Substansi Fatwa DSN-MUI dan Metode *Istinbâth-nya*

Fatwa yang menetapkan bolehnya aplikasi akad IMBT dalam suatu produk LKS adalah fatwa DSN-MUI No: 27/DSN-MUI/III/2002 tentang IMBT. Adapun Metode yang digunakan oleh DSN-MUI dalam proses penetapan fatwa tentang IMBT ini adalah ditetapkan melalui 2 (dua) pendekatan sekaligus secara bersamaan, yaitu pendekatan nas *qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah) dan pendekatan *qaulî* (pendapat para mujtahid), yaitu: fikih/pendapat ulama dan kaidah fikih.

al-Qur'an yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum (dalil) bagi produk fatwa IMBT ini ada 1 (satu) ayat, yaitu: 1) al-Zukhruf: 32 tentang perbedaan rizki manusia adalah kehendak Allah agar terjadi ekosistem dan keseimbangan ekonomi yang

membutuhkan satu sama lain. Sedangkan dalil Hadis Nabi SAW yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum bagi fatwa tersebut itu ada 4 (empat) Hadis, yaitu: 1) 'Abd ar-Razzaq dari Abu Hurairah dan Abu Sa'id al-Khudri tentang keharusan adanya informasi yang jelas tentang jumlah nominal dalam pembayaran jasa upah/sewa; 2) Ahmad, Abu Daud, dan Nasa'i dari Sa'd Ibn Abi Waqqash tentang larangan menyewakan tanah (kebun/sawah) dengan pembayaran berupa hasil panen, tetapi harus dibayar dengan dinar atau dirham (uang); 3) Tirmidzi dari 'Amr bin 'Auf al-Muzani tentang bolehnya perjanjian damai dengan beberapa persyaratan yang disepakati selama tidak bertentangan dengan syariat Islam dan; 4) Ahmad dari Ibnu Mas'ud tentang larangan bertransaksi dengan 2 (dua) akad dalam 1 (satu) obyek. Disamping berdalil dengan al-Qur'an dan beberapa Hadis di atas, fatwa DSN-MUI ini juga berdalil dengan 2 (dua) kaidah fikih, yaitu: kaidah tentang hukum asal bagi fikih maumalah adalah boleh selama tidak ada dalil yang melarang dan kaidah tentang pertimbangan kemaslahatan sebagai hukum²⁶⁸.

Dalam fatwa tentang IMBT ini, ditetapkan ketentuan umum dan khusus sebagai syarat pokok agar akad IMBT bisa dianggap sah sesuai syariat Islam. Ketentuan Umum agar IMBT boleh dilakukan oleh LKS adalah sebagai berikut: 1) semua rukun dan syarat yang berlaku dalam akad *Ijârah* (Fatwa DSN nomor: 09/DSN-MUI/IV/2000) tentang *Ijârah* berlaku

²⁶⁸ Fatwa DSN-MUI No: 27/DSN-MUI/III/2002 tentang *al-ijârah al-muntahiyah bi al-tamlîk* (IMBT).

pula dalam akad IMBT; 2) perjanjian untuk melakukan akad IMBT harus disepakati ketika akad *Ijârah* ditandatangani dan; 3) hak dan kewajiban setiap pihak harus dijelaskan dalam akad. Sedangkan ketentuan khusus tentang IMBT adalah sebagai berikut: 1) pihak yang melakukan IMBT harus melaksanakan akad *Ijârah* terlebih dahulu. Akad pemindahan kepemilikan, baik dengan jual beli atau pemberian (hibah), hanya dapat dilakukan setelah masa *Ijârah* selesai; 2) janji pemindahan kepemilikan yang disepakati di awal akad *Ijârah* adalah *wa'd*, yang hukumnya tidak mengikat. Apabila janji itu ingin dilaksanakan, maka harus ada akad pemindahan kepemilikan yang dilakukan setelah masa *Ijârah* selesai²⁶⁹.

Adapun fitur dan mekanisme pembiayaan dengan akad *ijârah* dan IMBT telah diatur dan ditetapkan oleh BI berdasarkan fatwa DSN-MUI tentang IMBT dan beberapa fatwa DSN-MUI terkait adalah sebagai berikut:²⁷⁰

1) Pembiayaan *Ijârah* adalah penyediaan dana atau tagihan yang dapat dipersamakan dengan itu berupa transaksi sewa dalam akad *Ijârah* atau sewa dengan opsi perpindahan hak milik dalam akad IMBT berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara bank dengan nasabah pembiayaan yang mewajibkan nasabah pembiayaan

²⁶⁹ Fatwa DSN-MUI No: 27/DSN-MUI/III/2002 tentang *al-ijârah al-muntahiyah bi al-tamlîk* (IMBT).

²⁷⁰ Direktorat Perbankan Syariah Bank Indonesia, *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*, 58-59.

- untuk melunasi hutang/kewajiban sewa sesuai akad;
- 2) obyek *ijârah* adalah manfaat dari penggunaan barang dan/atau jasa. Manfaat barang atau jasa harus bisa dinilai dan dapat dilaksanakan dalam kontrak. Manfaat barang atau jasa harus yang bersifat dibolehkan (tidak diharamkan). Manfaat harus dikenali secara spesifik sedemikian rupa untuk menghilangkan jahalah (ketidaktahuan) yang akan mengakibatkan sengketa. Spesifikasi manfaat dinyatakan dengan jelas, termasuk jangka waktunya. Bisa juga dikenali dengan spesifikasi atau identifikasi fisik;
 - 3) secara teknis kewajiban bank sebagai pemberi manfaat barang atau jasa: a) menyediakan barang yang disewakan atau jasa yang diberikan; b) menanggung biaya pemeliharaan barang; c) menjamin bila terdapat cacat pada barang yang disewakan; d) kewajiban nasabah sebagai penerima manfaat; e) membayar sewa atau upah dan bertanggung jawab untuk menjaga keutuhan barang serta menggunakannya sesuai kontrak; f) menanggung biaya pemeliharaan barang yang sifatnya ringan (tidak materiil) dan; g) jika barang yang disewa rusak, bukan karena pelanggaran dari penggunaan yang dibolehkan, juga bukan karena kelalaian nasabah dalam menjaganya, maka nasabah tidak bertanggung jawab atas kerusakan tersebut.

b. Substansi Fatwa Lain dan Metode Istimbâthnya

Hukum IMBT dalam perspektif fikih masih diperdebatkan kebolehannya oleh para ulama kontemporer. Keputusan fatwa *Majlis Hay'ah Kubbâr al-Ulamâ'* (Majelis Ulama Senior) nomor 198 tanggal 6 Dzul Qa'dah 1420 H menetapkan haramnya IMBT, karena IMBT tergolong akad *gharar* dan multiakad di dalam IMBT adalah berjenis *al-mutanâfiyah*; dua akad yang memiliki konsekwensi hukum yang saling bertolak belakang, sehingga sulit digabungkan. Majelis tersebut menetapkan keharaman akad IMBT dengan 3 (tiga) argumentasi, yaitu:²⁷¹

Pertama: Akad ini menggabungkan dua akad (kontrak) pada satu obyek (benda) yang tidak tetap pada salah satunya, berbeda konsekwensi hukumnya dan saling bertolak-belakang. Artinya, akad jual-beli (penjualan) memerlukan pengalihan obyek dan manfaat properti kepada pembeli, dan pada saat yang bersamaan tidak sah akad (kontrak) sewa terhadap obyek akad jual-beli, karena merupakan milik pembeli (setelah terjadi akad IMBT). Di sisi lain, akad sewa memerlukan pengalihan manfaat properti saja kepada penyewa, sedangkan obyek bendanya masih menjadi milik pemberi sewa.

Kedua: ongkos sewa yang diangsur setiap tahun atau bulan dengan jumlah angsuran tertentu yang harus dibayar sesuai kontrak sampai lunas adalah diklaim oleh penjual sewa sebagai uang sewa saja (bukan angsuran jual-beli), sehingga pembeli sewa tidak berhak menjual obyek akad sebelum lunas. Contoh,

²⁷¹ <https://islamqa.info/ar/answers/14304/حكم-الاجارة-المنتهية-بالتمليك> (Diakses 24 Oktober 2020).

jika nilai obyek benda yang diteken (disepakati) dalam akad IMBT ini lima puluh ribu riyal dan cicilan bulanannya -dalam akad sewa saja- biasanya seribu riyal, tetapi dalam akad IMBT sewanya menjadi dua ribu riyal, maka hakikatnya nilai cicilan IMBT itu adalah bagian dari harga total yang diangsur sampai mencapai nilai yang disepakati. Kemudian jika penyewa IMBT kesulitan dalam membayar cicilan -walau angsuran terakhir misalnya-, maka obyek benda itu bisa ditarik dari tangan penyewa mengingat status hukumnya adalah obyek sewa dan tidak ada (uang sewa) yang dikembalikan pada penyewa, karena ia sudah mengambil manfaat dari obyek benda itu. Hal ini, tidak diragukan lagi adalah kezalilan dan ketidakadilan, karena penyewa akan kehilangan hak dan uangnya, padahal tersisa satu kali angsuran lagi.

Ketiga: Kontrak ini dan yang sejenis dengannya menyebabkan orang miskin terlibat dalam hutang sampai menumpuk, sehingga banyak dari mereka menjadi terlilit dan habis, bahkan dapat menyebabkan kebangkrutan beberapa debitur karena hilangnya hak-hak mereka sebab hutang.

Sebagian ulama yang mengharamkan akad IMBT secara mutlak hanya dengan 2 (dua) dalil saja, yaitu: dalil nakli berupa Hadis-Hadis Nabi Muhammad SAW dan dalil akli. Hadis-Hadis itu menjelaskan tentang larangan Nabi Muhammad SAW terhadap multiakad. Antara lain Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal dan al-Tirmidzî dari Abû Hurairah RA bahwa Nabi SAW melarang dua akad dalam satu obyek.

Adapun dalil aklinya adalah secara logika akad konsekwensi hukum dari akad jual beli adalah berpindahnya hak milik obyek benda dari tangan penjual ke tangan pembeli. Sedangkan akad-akad dengan tujuan kepemilikan itu tidak boleh digantungkan dengan apapun dan disandarkan kepada waktu ke depan, karena perpindahan hak milik hanya bisa terjadi dengan adanya keridaan. Sedangkan keridaan hanya bisa terwujud ketika ada kepastian dan simultan (diserahterimakan). Oleh karena itu, jika dalam akad jual beli itu terdapat penanguhan kepemilikan obyek benda dengan digantungkan pada sesuatu atau penempoan waktu ke depan, maka itu berarti meniadakan esensi hak milik dalam jual-beli. Hal ini tergolong dalam *gharar* (penipuan) dan *jahâlah* (ketidakjelasan), karena akadnya berdampak pada keraguan antara ada atau tidaknya hak milik tersebut²⁷².

3. Pendapat Fatwa yang Lebih Râjih (Kuat)

Adapun pendapat lebih kuat dalam pandangan penulis adalah pendapat yang moderat; membolehkan tetapi tidak secara mutlak, yaitu: keputusan fatwa *Majma' al-Fiqh al-Islâmî* yang menginduk kepada Organisasi Konferensi Islam (OKI) dalam sidang keduabelas di Riyadh pada tanggal 25 Jumadil Akhir sampai awal Rajab 1421 H yang bertepatan dengan tanggal 23-28 September 2000 M menetapkan bahwa IMBT ada yang haram dan boleh (halal). Dalam fatwa tersebut dijelaskan

²⁷² Hilâlî, *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ*, 224.

batasan-batasan IMBT yang haram dan halal, disamping dijelaskan juga gambaran praktek IMBT yang haram dan halal.

Adapun batasan IMBT yang haram adalah jika terjadi dua akad yang berbeda dalam satu waktu atas satu obyek yang sama pada satu masa, sedangkan batasan untuk IMBT yang halal ada 5 (lima), yaitu: a) adanya dua akad harus terpisah masanya satu sama lain, misalnya akad jual beli baru dilakukan setelah akad *ijârah* selesai, b) akad *ijârah* harus betul-betul dipraktekkan dan bukan sekedar selimut (batu loncatan) bagi akad jual beli, sehingga ganti rugi kerusakan obyek transaksi menjadi tanggungjawab pemberi sewa (bank syariah) sebagai pemilik obyek dan bukan dibebankan kepada penyewa (selama bukan karena keteledoran penyewa, c) jika akad IMBT itu terdapat asuransi untuk obyek transaksi, maka harus asuransi syariah yang berakad *tabarru'* (sosial) dan bukan *tijârî* yang ditanggung (dibayar) oleh pemberi sewa dan bukan penyewa, d) dalam IMBT wajib mempraktekkan akad *ijârah* secara konsekwen selama masa *ijârah* belum selesai dan mempraktekkan akad jual beli secara penuh juga saat akad jual beli dimulai dan, e) beaya perawatan non operasional obyek transaksi menjadi tanggungjawab pemberi sewa dan bukan penyewa.

Oleh karena itu, contoh gambaran akad IMBT yang diharamkan terdapat 3 (tiga) contoh model, yaitu: a) akad IMBT yang melakukan akad *ijârah* terlebih dahulu selama masa tertentu dengan beaya tertentu dan setelah

berakhirnya masa *ijârah*, maka penyewa akan secara otomatis memiliki obyek transaksi tanpa akad yang baru, b) seseorang menyewakan suatu obyek kepada penyewa dengan beaya dan jangka waktu (masa) tertentu yang digabungkan dengan akad jual beli yang digantungkan dengan sebuah syarat, yaitu jika beaya sewa telah dilunasi, maka terjadilah akad jual beli terhadap obyek *ijârah* dan, c) melakukan akad *ijârah* secara hakiki (sebenarnya), namun dengan sebuah syarat berupa penyewa sanggup membeli obyek *ijârah* pada waktu masa *ijârah* selesai.

Sedangkan contoh gambaran untuk model IMBT yang dibolehkan (halal) sebagaimana fatwa tersebut adalah terdapat 4 (empat) model, yaitu: a) akad *ijârah* yang memungkinkan bagi penyewa untuk memanfaatkan obyek *ijârah* dengan beaya dan jangka waktu tertentu yang digabungkan dengan akad hibah terhadap obyek akad *ijârah* setelah pelunasan dan habisnya masa *ijârah*, namun akad hibah dilakukan terpisah dengan dengan akad *ijârah* atau ada *wa'd* (janji) dari pemilik sewa untuk menghibahkan obyek sewa setelah pelunasan dan habisnya masa *ijârah*, b) akad *ijârah* yang disertai dengan pemberian opsi jual beli obyek *ijârah* kepada penyewa sesuai harga pasar pelunasan dan habisnya masa *ijârah*, c) akad *ijârah* yang memungkinkan bagi penyewa untuk memanfaatkan obyek *ijârah* dengan beaya dan jangka waktu tertentu yang disertai dengan janji akad jual beli terhadap obyek akad *ijârah* setelah pelunasan dan habisnya masa *ijârah* dengan harga jual

beli yang disepakati bersama dan, d) akad *ijârah* yang memungkinkan bagi penyewa untuk memanfaatkan obyek *ijârah* dengan biaya dan jangka waktu tertentu yang disertai dengan pemberian opsi dari pemberi sewa kepada penyewa berupa kepemilikan terhadap obyek akad *ijârah* dengan akad jual beli (baru dan terpisah) kapan pun juga sesuai keinginan penyewa dengan harga pasar.²⁷³

Fatwa DSN-MUI tentang IMBT sudah membuat ketentuan yang sesuai dengan batasan dan model IMBT yang halal, yaitu: a) pihak yang melakukan IMBT harus melaksanakan akad *Ijârah* terlebih dahulu. Akad pemindahan kepemilikan, baik dengan jual beli atau pemberian, hanya dapat dilakukan setelah masa *Ijârah* selesai dan b) janji pemindahan kepemilikan yang disepakati di awal akad *Ijârah* adalah *wa'd* (الوعد), yang hukumnya tidak mengikat. Apabila janji itu ingin dilaksanakan, maka harus ada akad pemindahan kepemilikan yang dilakukan setelah masa *Ijârah* selesai.²⁷⁴ Oleh sebab itu, dalam analisis penulis fatwa DSN-MUI tentang IMBT adalah tergolong pendapat yang lebih kuat, karena multiakad yang terdapat dalam IMBT tergolong multiakad yang dibolehkan, yaitu berjenis *al-mutaqâbilah*, sebagaimana pembagian multiakad dalam penelitian al-'Imrânî yang membagi multiakad dalam lima macam, yaitu: 1) *al-'uqûd al-mutaqâbilah*, 2) *al-'uqûd al-mujtami'ah*, 3) *al-'uqûd al-*

²⁷³ Abbas Arfan, *Fiqh al-Mu'amalât* (Malang: Fakultas Syariah UIN Malang, 2012), 73-74.

²⁷⁴ Fatwa DSN-MUI nomor 27/DSN-MUI/III/2002 tentang IMBT.

mutanâqidlah wa al-mutadlâdah wa al-mutanâfiyah, 4) *al-'uqûd al-mukhtalifah* dan, 5) *al-'uqûd al-mutajânisah*.²⁷⁵ Menurutnnya, dua macam yang pertama; *al-'uqûd al-mutaqâbilah*, *al-'uqûd al-mujtami'ah*, adalah multiakad yang umum (boleh) dipakai di dunia Islam²⁷⁶, terutama perbankan syariah di Saudi Arabia. Sedangkan tiga macam lainnya, cenderung ditolak (haram) oleh sebagian besar ulama.

Kedua jenis multiakad yang dibolehkan itu adalah dikarenakan sudah sesuai dengan 5 (lima) batasan-batasan multiakad yang dijelaskan oleh al-'Imrânî, yaitu: 1) multiakad tidak dilarang oleh nash agama; sebuah multiakad tidak boleh secara teks dilarang oleh dalil syarak; 2) multiakad tidak terdiri dari akad-akad yang akibat hukumnya saling bertolak belakang atau berlawanan; 3) multiakad tidak sebagai perantara untuk menghalakan sesuatu yang haram; misalnya *hîlah ribâwi* (mensiasati riba); 4) multiakad bukan gabungan antara jenis akad *mu'âwadhah* (komersil) dan *tabarru'* (sosial), contohnya multiakad jual beli dan qardh atau hibah kepada penjual dan; 5) multiakad tidak mengakibatkan terjerumus ke dalam hal yang haram²⁷⁷.

Disamping argumentasi tersebut, penulis memandang bahwa kebutuhan akad sejenis

²⁷⁵ Sebagian ulama, seperti Al Sayf hanya menggolongkan multiakad ke dalam empat kategori; dari 1-4 sama dengan di atas, sedangkan kategori kelima tidak ada, karena dalam pandangan penulis ada kemiripan antara multiakad kedua dan kelima.

²⁷⁶ al-'Imrânî, *al-Uqûd al-Mâliyyah al-Murakkabah*, 57-66.

²⁷⁷ Arfan, *Tipologi Multiakad dalam Produk*, 275-276.

IMBT itu adalah termasuk kebutuhan *dharuriyyah* (primer) atau paling tidak *hâjjiyyah* (skunder) yang menempati posisi kebutuhan primer. Hal itu dikarenakan sistem ekonomi dunia Islam membutuhkan akad-akad semisal IMBT untuk menggantikan peran sistem ekonomi modern yang cenderung ribawi. Oleh karena itu, keberadaan akad-akad seperti IMBT ini adalah diharapkan dapat memberi kemaslahatan umat Islam khususnya dan dunia pada umumnya dalam menciptakan keadilan.

G. Penerapan Ta'zîr (Denda) dan Ta'wîd (Ganti-Rugi) di Perbankan Syariah

1. Definisi dan Pokok Persoalan

Perbankan syariah sepertihalnya perbankan konvensional adalah sebagai sub bagian dari perbankan Indonesia yang berada di bawah naungan dan otoritas bank sentral, yaitu Bank Indonesia (BI). Oleh karena itu, secara yuridis dan hirarkis tentunya harus tunduk pada aturan perbankan secara umum termasuk segala aturan yang menyangkut kebijakan moneter yang bersinggungan dengan perbankan secara keseluruhan. Diantaranya adalah untuk menghindari risiko (*resk*) dalam sebuah transaksi, perbankan syariah sebagai kreditur tentunya tidak ingin rugi dan menanggung akibat yang ditimbulkan dari kelalaian atau kesengajaan nasabah dalam menjalankan kontrak transaksi sehingga dibuatlah berbagai aturan yang ketat sebagai upaya preventif dan tindakan antisipatif sebagai bagian dari analisis risiko. Salah satu

aturan tersebut adalah penerapan *ta'zîr* dan *ta'wîdh* terhadap nasabah yang lalai dan sengaja menunda-nunda pembayaran, disaat kondisi nasabah tersebut bukan dalam keadaan *force majeure (overmatch/darûrat)*.

Secara *etimologi* (bahasa), kata *Ta'zîr* berasal dari kata *azzara* yang secara harfiah berarti membantu, menghindarkan dari suatu yang tidak menyenangkan, membantu melepaskan diri dari kejahatan, membantu keluar dari kesulitan.²⁷⁸ Sedangkan secara terminologi hukum Islam, kata *ta'zîr* diartikan sebagai hukuman (yang ditetapkan oleh pertimbangan hakim) dalam bentuk teguran dan peringatan keras, seperti dipenjara, denda dengan harta, hukuman mati bagi residivis yang berulang kali melakukan kejahatan dan perilaku seks menyimpang atau menghujat dan menghina nabi Muhammad SAW²⁷⁹.

Adapun kaitannya dengan perbankan syariah, *ta'zîr* dalam fatwa DSN-MUI disebut dengan istilah sanksi yang dikenakan oleh perbankan syariah kepada nasabah yang mampu membayar, tetapi menunda-nunda pembayaran dengan sengaja dengan alasan yang tidak dibenarkan oleh syar'i dan tidak mempunyai kemauan serta i'tikad baik untuk membayar hutangnya. Bentuknya berupa denda dengan sejumlah uang yang besarnya ditentukan atas dasar kesepakatan dan dibuat saat akad ditandatangani. Dana yang berasal

²⁷⁸ Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh*, Cet. I, (Bogor:Prenada Media, 2003), 321.

²⁷⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Islâm wa Adillatuh*, jilid V, Cet. X, (Damaskus, Dâr al-fikr, 2007), 260.

dari denda ini diperuntukkan sebagai dana sosial²⁸⁰ yang sering disebut dengan istilah CSR (*Corporate Social Responsibility*). Dana yang terkumpul lewat denda ini dikelola oleh perbankan syariah untuk kegiatan-kegiatan sosial seperti bantuan hadiah untuk pendonor darah yang bekerjasama dengan Palang Merah Indonesia (PMI), melaksanakan kegiatan sunatan masal, vaksinasi anak-anak, penyantunan fakir miskin, korban bencana alam dan lain-lain.

Adapun *ta'wīdh* secara etimologi (bahasa) adalah berasal dari kata *'iwadhā* yang berarti memberi ganti atau mengganti²⁸¹. Sedangkan dalam istilah perbankan syariah, *ta'wīdh* ialah ganti rugi yang dikenakan bank syariah kepada nasabah pembiayaan yang sengaja atau lalai melakukan sesuatu yang dapat merugikan pihak bank, namun yang boleh diminta hanyalah kerugian riil yang dialami oleh bank syariah dan jelas perhitungannya. Adapun kerugian yang diperkirakan bakal terjadi dimasa datang karena hilangnya peluang (*opportunity loss/al-furshah al-dhâ'iah*) yang dimiliki oleh bank syariah tidak boleh diminta. Untuk besaran nominalnya, perbankan syariah tidak diperbolehkan menyebutkan jumlahnya secara eksplisit dalam kontrak perjanjian awal, namun akan dikalkulasi kemudian hari dengan menghitung unsur kerugian riil (*real loss*) yang dialami pihak bank syariah selama masa

²⁸⁰ Fatwa No 17/DSN-MUI/IX/2000 Tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda Pembayaran.

²⁸¹ Tim Kashiko, Kamus Lengkap Arab Indonesia, (Surabaya: Kashiko, 2000), 449.

kolektibilitas (kredit macet) itu, karena konteks dari *ta'wîdh* itu sendiri adalah biaya riil yang telah dikeluarkan oleh bank syariah²⁸².

Misalnya seorang nasabah lalai, kemudian dikenakan *ta'zîr*, namun tidak juga membayar dan nasabah tersebut tidak bisa menunjukkan bahwa kelalaiannya itu dikarenakan kondisi *force majeure* (overmatch). Dalam kondisi seperti ini, bank syariah sebagai lembaga *intermediasi* tentunya akan mengalami kerugian financial, khususnya dari segi operasional seperti *over head cost* (bayar gaji karyawan, sewa kantor, telpon dan lain-lain) yang akibatnya berdampak pada pengeluaran biaya yang terus menerus setiap waktunya. Oleh karena itu, pihak perbankan syariah akan melakukan kuantifikasi (perhitungan) atas kerugian riil yang dikeluarkan selama ini; baik dengan cara penataan kembali (*restrukturisasi*), penjadwalan kembali (*reschedulling*) maupun persyaratan kembali (*reconditioning*). Langkah-langkah penghitungan inilah yang disebut sebagai *ta'wîdh* (ganti rugi) yang harus dibayar oleh nasabah. Karena pembayaran ini bersifat ganti rugi (*ta'wîdh*), maka pendapatan ini boleh dimasukkan ke dalam kas bank syariah sebagai kompensasi atas kerugian yang telah dialami selama ini.²⁸³

Sanksi (*ta'zîr*) dan ganti rugi (*ta'wîdh*) ini bertujuan untuk melindungi dana para nasabah yang disimpan di bank syariah. Di samping

²⁸² Fatwa Nomor 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Ganti Rugi.

²⁸³ Ketentuan kompensasi ini sebagai pendapatan Bank Syariah sudah diatur dalam fatwa DSN-MUI Nomor 43/DSN-MUI/VIII/2004 dan PBI No 7-46-PBI-2005.

bertujuan mendisiplinkan nasabah yang nakal serta memberikan efek jera, sehingga diharapkan nasabah bisa memenuhi prestasinya tepat sesuai perjanjian. Oleh karena itu, kebijakan ini dibuat berdasarkan asas maslahat untuk menghindari adanya *liquiditas* dan *cashflow* dalam kinerja perbankan syariah sebagai lembaga *profit financial* dan penggerak vital perekonomian negara. Akan tetapi denda-denda yang dibayar nasabah -yang berupa sejumlah uang ini- adalah akibat dari adanya hutang nasabah kepada LKS.

Hal inilah yang memicu perbedaan pendapat antara para ulama kontemporer, karena denda berupa ganti rugi terindikasi sebagai riba sebagaimana terjadi di perbankan konvensional yang membebani debitur yang gagal bayar dengan bunga, denda dan pinalti. Walaupun masih ada perbedaan; bank konvensional menggunakan denda dalam bentuk bunga, sedangkan bank syariah denda itu disebut dengan *ta'zîr* yang berpatokan pada sejumlah uang yang sifatnya konstan (tetap) sejak awal akad dibuat, sehingga semua ketentuan dalam kontrak tertulis diketahui kedua belah pihak secara transparan tanpa ada yang disembunyikan dan ditutupi, karena tujuannya adalah untuk memberikan efek jera dan mendisiplinkan nasabah yang nakal²⁸⁴.

²⁸⁴ Lihat pasal pasal 4 yang berbunyi "Sanksi didasarkan pada prinsip Ta'zir yaitu bertujuan agar nasabah lebih disiplin dalam melaksanakan kewajibannya" dan pasal 5 berbunyi "Sanksi dapat berupa denda sejumlah uang yang besarnya ditentukan atas dasar kesepakatan dan dibuat saat akad ditanda tangani" (fatwa DSN MUI No 17/DSN MUI/IX/2000).

Justru itu, ketika denda disepakati diawal akad itulah dianggap sebagai bentuk riba yang *jali* (jelas) oleh sebagian ulama kontemporer.

2. Analisis komparatif Perbedaan Fatwa

a. Substansi Fatwa DSN-MUI dan Metode Istinbâth-nya

Fatwa tentang denda (*ta'zîr*) diatur dalam fatwa nomor 17/DSN-MUI/IX/2000 tentang sanksi atas nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran, sedangkan fatwa tentang ganti rugi (*ta'wîdh*) diatur dalam fatwa nomor 43/DSN-MUI/VIII/2004. Adapun Metode yang digunakan oleh DSN-MUI dalam proses penetapan fatwa tentang denda dan ganti rugi ini adalah ditetapkan melalui 2 (dua) pendekatan sekaligus secara bersamaan, yaitu pendekatan nas *qath'î* (al-Qur'an dan Sunnah) dan pendekatan *qaulî* (pendapat para mujtahid), yaitu: fikih/pendapat ulama dan kaidah fikih.

al-Qur'an yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum (dalil) bagi produk fatwa tentang denda ini ada 1 (satu) ayat, yaitu: 1) al-Maidah: 1 tentang kewajiban untuk memenuhi akad/janji. Sedangkan dalil Hadis Nabi SAW yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum bagi fatwa tersebut itu ada 4 (empat) Hadis, yaitu: 1) Hadis Nabi riwayat Tirmizî dari 'Amr bin 'Auf tentang bolehnya perjanjian perdamaian antara umat Islam selama tidak melanggar syariat; 2) Jama'ah (Bukhari dari Abu Hurairah, Muslim dari Abu Hurairah, Tirmizi dari Abu Hurairah dan Ibn Umar, Nasa'i dari Abu Hurairah, Abu Daud dari

Abu Hurairah, Ibn Majah dari Abu Hurairah dan Ibn Umar, Ahmad dari Abu Hurairah dan Ibn Umar, Malik dari Abu Hurairah, dan darimi dari Abu Hurairah) tentang larangan menunda (menangguhkan) pembayaran (hutang) bagi yang mampu; 3) Nasa'i dari Syuraid bin Suwaid, Abu Dawud dari Syuraid bin Suwaid, Ibu Majah dari Syuraid bin Suwaid, dan Ahmad dari Syuraid bin Suwaid tentang jika ada orang mampu tetapi menunda pembayaran, maka ia telah menodai harga dirinya dan boleh diberi sanksi dan 4) Ibnu Majah dari 'Ubadah bin Shamit, riwayat Ahmad dari Ibnu 'Abbas, dan Malik dari Yahya tentang tidak boleh membuat kemadaratan baik untuk sendiri atau orang. Dalil pelengkap lainnya yang digunakan DSN-MUI adalah 2 (dua) kaidah fikih, yaitu: 1) kaidah fikih yang menegaskan bahwa hukum asal bagi semua jenis transaksi dalam muamalah adalah boleh, selama tidak ada dalil yang mengharamkannya dan; 2) kaidah fikih yang mengharuskan menghilangkan segala bentuk bahaya²⁸⁵.

Fatwa yang mengatur tentang denda (*ta'zîr*) bagi nasabah yang mampu membayar ini menetapkan beberapa ketentuan, yaitu:²⁸⁶

- 1) Sanksi yang disebut dalam fatwa ini adalah sanksi yang dikenakan LKS kepada nasabah yang mampu membayar, tetapi menunda-nunda pembayaran dengan disengaja;

²⁸⁵ Fatwa No 17/DSN-MUI/IX/2000 Tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-nunda Pembayaran.

²⁸⁶ Fatwa No 17/DSN-MUI/IX/2000 Tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-nunda Pembayaran.

- 2) Nasabah yang tidak/belum mampu membayar disebabkan kondisi *force majeure* tidak boleh dikenakan sanksi;
- 3) Nasabah mampu yang menunda-nunda pembayaran dan/atau tidak mempunyai kemauan dan itikad baik untuk membayar hutangnya boleh dikenakan sanksi;
- 4) Sanksi didasarkan pada prinsip *ta'zîr*, yaitu bertujuan agar nasabah lebih disiplin dalam melaksanakan kewajibannya;
- 5) Sanksi dapat berupa denda sejumlah uang yang besarnya ditentukan atas dasar kesepakatan dan dibuat saat akad ditandatangani dan;
- 6) Dana yang berasal dari denda diperuntukkan sebagai dana sosial.

Adapun al-Qur'an yang digunakan DSN-MUI sebagai sumber hukum (dalil) bagi produk fatwa ganti rugi ini ada 4 (empat) ayat, yaitu: 1) al-Maidah: 1 tentang kewajiban untuk memenuhi akad/janji; 2) al-Isra': 74 tentang kewajiban untuk memenuhi janji; 3) al-Baqarah: 194 tentang bolehnya membalas aniaya (kerugian) dengan yang sebanding dan; 4) al-Baqarah: 279-280 tentang anjuran memberi tangguh dalam membayar hutang bagi yang kesulitan. Sedangkan dalil hadis yang digunakan sebagai sumber hukum dalam fatwa ganti rugi ini adalah sama persis dengan dalil denda. Begitu juga untuk dalil kaidah fikih, namun untuk dalil pendapat ulama dalam fatwa ganti rugi ini DSN-MUI mengutip 1 pendapat ulama klasik, yaitu Ibn Qudâmah dan 3 ulama kontemporer, yaitu Wahbah al-Zuhailî, `Abd al-Hamid Mahmud al-Ba'li dan `Isham

Anas al-Zaftawi yang semuanya mendukung penerapan ganti rugi²⁸⁷ .

Fatwa kedua ini menetapkan 6 (enam) poin sebagai ketentuan umum dan 4 (empat) poin ketentuan khusus. Ketentuan umum itu adalah sebagai berikut:²⁸⁸

- 1) Ganti rugi (*ta'wîdh*) dibebankan kepada pihak debitur yang telah sengaja menunda-nunda pembayaran sehingga pihak bank dirugikan akibat keterlambatan pembayaran ini;
- 2) Jumlah kerugian yang dibayar dihitung berdasarkan kerugian riil yang telah terjadi (*real loss*) bukan kerugian yang bakal terjadi (*Potential Loss*);
- 3) Ganti rugi hanya boleh dikenakan pada akad yang menimbulkan utang piutang (*Dain*) seperti *Murâbahah-Ijârah-Salam*;
- 4) Dalam akad *Mudharabah* dan *Musyarakah*, ganti rugi hanya dibebankan kepada *Shahibul Mal* atau salah satu pihak yang keuntungannya sudah jelas tapi tidak dibayarkan;
- 5) Ganti rugi yang diterima dapat diakui sebagai pendapatan dan hak bagi pihak yang menerimanya dan;
- 6) Besarnya ganti rugi tidak boleh dicantumkan dalam akad.

Sedangkan ketentuan khususnya adalah sebagai berikut:²⁸⁹

²⁸⁷ Fatwa Nomor 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Ganti Rugi.

²⁸⁸ Fatwa Nomor 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Ganti Rugi.

²⁸⁹ Fatwa Nomor 43/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Ganti Rugi.

- 1) Ganti rugi yang diterima dalam transaksi di LKS dapat diakui sebagai hak (pendapatan) bagi pihak yang menerimanya;
- 2) Jumlah ganti rugi besarnya harus tetap sesuai dengan kerugian riil dan tata cara pembayarannya tergantung kesepakatan para pihak;
- 3) Besarnya ganti rugi ini tidak boleh dicantumkan dalam akad dan;
- 4) Pihak yang cedera janji bertanggung jawab atas biaya perkara dan biaya lainnya yang timbul akibat proses penyelesaian perkara.

Kedua fatwa DSN-MUI di atas dapat dibedakan dengan mudah; *ta'zîr* merupakan denda yang disepakati diawal akad (kontrak) yang peruntukannya digunakan sebagai dana sosial dan bukan sebagai pendapatan perbankan syariah murni. Sedangkan *ta'wîdh* merupakan ganti rugi yang harus dibayar nasabah kepada bank syariah akibat keterlambatannya dalam memenuhi prestasi akad. Nominal ganti rugi ini tidak boleh ditentukan diawal kontrak, namun ditetapkan berdasarkan nilai kerugian yang ditanggung pihak bank syariah dan pendapatan ini diakui sebagai hak dan masuk dalam kas bank syariah.

b. Substansi Fatwa Lain dan Metode Istimbâthnya

Dalam penelusuran referensi oleh penulis, fatwa-fatwa di negara-negara Arab tidak membedakan antara istilah denda (*ta'zîr*) dan ganti rugi (*ta'wîdh*) sebagaimana dilakukan oleh DSN-MUI. Ada beberapa istilah yang

digunakan untuk denda atau ganti rugi, yaitu: *al-syarth al-jazâ'î* (klausul/syarat penalti/hukuman/sanksi), *al-gharâmah al-jazâ'iyyah* (denda/sanksi penalti), *al-gharâmah al-mâliyyah* (denda/sanksi harta/uang) dan *al-ta'wîdh* (ganti rugi).

Sebagian besar fatwa online di beberapa negara Arab menetapkan keharaman denda dengan sebab keterlambatan pembayaran nasabah atau tidak; baik denda yang telah disepakati sejak awal disaat akad dibuat (*ta'zîr*) atau denda yang tidak ada kesepakatan sejak awal (*ta'wîdh*); baik denda itu didistribusikan untuk fakir miskin dan CSR atau tidak. Pokoknya semua jenis denda adalah haram karena identik dengan riba.

Diantara fatwa tersebut adalah sebuah fatwa dalam situs tanya jawab Islam yang menjawab sebuah pertanyaan yang mempertanyakan status klasul denda keterlambatan cicilan akad *murâbahah* yang telah ia tandatangani bersama salah satu perbankan syariah. Jawaban dalam situs fatwa tersebut menegaskan bahwa bank tidak boleh menetapkan bunga atau denda atas keterlambatan pembayaran angsuran; baik ada alasan keterlambatan (ada kondisi memaksa) maupun tanpa alasan, karena penetapan denda/bunga ini merupakan riba yang jelas (*eksplisit*), baik bank mengambilnya sendiri atau memberikannya kepada orang miskin. Hal ini sesuai dengan keputusan fatwa Majelis Fikih Islam bersifat komprehensif (menyeluruh) untuk bentuk kasus yang lain terlebih kasus semacam ini. Pertemuan majelis

fatwa tersebut dilaksanakan di Doha dari 8 sampai 13 Dzu al-Qi'dah 1423 H yang bertepatan dengan tanggal 11-16 Januari 2003 M yang membahas topik: "Masalah Tunggakan di Lembaga Keuangan Islam". Dalam forum para ulama itu membahas apa yang telah dilakukan beberapa bank Islam dalam hal menetapkan denda atas keterlambatan pembayaran nasabah setelah terbukti menunda-nunda dan tidak memberikan bukti kebangkrutan dan seluruh ulama dalam forum Majelis Fikih Islam ini sepakat menetapkan hukum haramnya segala macam bentuk denda dalam produk-produk perbankan syariah karena identik dengan riba²⁹⁰.

Keharaman pemberlakuan denda/sanksi oleh perbankan syariah terhadap nasabahnya ini sama dengan fatwa lainnya yang lebih dulu terbit, yaitu keputusan fatwa *Majma' al-Fiqh al-Islâmî al-Daulî* (Dewan Fikih Islam Internasional / International Islamic Fiqh Council) yang bernaung di bawah Organisasi Konferensi Islam (OKI) yang merupakan hasil pertemuan ke-12 di Riyadh, Arab Saudi, yang berlangsung dari tgl 23-28 September 2000. Hasil keputusannya ditetapkan dalam 7 (tujuh) poin sebagai berikut:²⁹¹

Pertama, syarth jazâ'î adalah kesepakatan antara dua orang (pihak) yang mengadakan transaksi untuk menetapkan kompensasi materi yang berhak didapatkan oleh pihak pertama yang membuat persyaratan atas dasar

²⁹⁰ <https://islamqa.info/ar/answers/147777-اشتراط-البنك-غرامة-تاخير-علي-المماطل-و-صر-فيها-للفقر-اء> (diakses: 28 Oktober 2020)

²⁹¹ al-Sâlûs, *al-Qadhâyâ al-Fiqhiyyah al-Mu'âshirah*, 400-401

kerugian (sebagai *ta'wîdh*) yang diterimanya, karena pihak lain (kedua) tidak melaksanakan prestasi (kewajiban) atau terlambat dalam melaksanakan kewajibannya.

Kedua, keputusan ini menguatkan putusan fatwa sebelumnya terkait *syarth jazâ'î* dalam akad *salam* (pesanan) no. 85 (2/9) yang menegaskan bahwa tidak dibolehkan pemberlakuan denda yang disebabkan oleh keterlambatan penyerahan barang (*al-muslim fih*) dalam transaksi salam, karena hakikat transaksi salam adalah hutang, sedangkan persyaratan adanya denda dalam hutang-piutang dikarenakan faktor keterlambatan adalah suatu hal yang terlarang (*riba*). Begitu juga, fatwa ini memperkuat fatwa sebelumnya tentang *Istishnâ'* no. 65 (3/7) yang menyatakan bahwa adanya kesepakatan denda sesuai kesepakatan kedua belah pihak dalam transaksi *Istishnâ'* -akad kesepakatan antara pihak pertama untuk membuatkan benda tertentu bagi pihak kedua, sesuai dengan pesanan yang diminta- adalah hal yang dibolehkan, selama tidak ada kondisi memkasa (*tak terduga*). Hal ini juga sesuai dengan fatwa sebelumnya tentang jual-beli dengan mencicil/kredit (*bai bi al-taqsîth*) no. 51 (2/6) yang memutuskan bahwa bila pembeli dalam transaksi *bai bi al-taqsîth* ini terlambat menyerahkan cicilan dari waktu yang telah ditetapkan, maka dia tidak boleh dipaksa untuk membayar tambahan (denda) apa pun; baik dengan adanya perjanjian sebelumnya ataupun tanpa perjanjian, karena hal tersebut adalah *riba* yang haram.

Ketiga, perjanjian denda ini boleh diadakan (diadakan) bersamaan dengan transaksi asli (selama bukan akad/kontrak yang tergolong hutang-piutang), sebagaimana dibolehkan juga dibuat kesepakatan menyusul, sebelum terjadinya kerugian (*ta'wīdh*).

Keempat, dibolehkan persyaratan adanya kesepakatan denda ini yang dibuat diawal akad untuk semua bentuk transaksi finansial, selain transaksi-transaksi yang hakikatnya adalah transaksi hutang-piutang, karena persyaratan denda dalam transaksi hutang adalah riba yang jelas. Berdasarkan hal ini, maka persyaratan denda ini dibolehkan dalam transaksi *muqâwalah* (transaksi dengan kontraktor atau borongan untuk membangun rumah dan lainnya)²⁹² bagi *muqâwil* (pemborong). Demikian pula, persyaratan denda dalam transaksi *taurîd* (impor) adalah syarat yang dibolehkan, asalkan syarat tersebut ditujukan untuk pihak *maurid* (importir). Begitu juga dalam transaksi *istishnâ'*, asalkan syarat tersebut ditujukan untuk pihak *shâni'* (produsen), jika pihak-pihak tersebut tidak melaksanakan kewajibannya atau terlambat dalam melaksanakan kewajibannya. Akan tetapi, persyaratan denda tidak boleh diadakan dalam jual-beli kredit

²⁹² *Muqâwalah* adalah kesepakatan dalam suatu akad antara dua belah pihak, pihak pertama berjanji melakukan hal tertentu untuk kepentingan pihak kedua dengan jumlah upah tertentu dan dalam jangka waktu yang tertentu pula. Oleh karena itu, jika bahan-bahan untuk membangun rumah itu misalnya dari pemesan, maka akad ini sama dengan akad *ijârah*, namun jika bahan-bahan tersebut dari pemborong, maka sama dengan akad *istishnâ'*.

sebagai akibat pembeli yang terlambat untuk melunasi sisa cicilan, baik karena faktor kesulitan ekonomi ataupun keengganan. Sebagaimana halnya diharamkan dalam transaksi *istishnâ'* untuk pihak *al-mustshni'* (pemesan barang), jika dia terlambat menunaikan kewajibannya (pelunasan).

Kelima, kerugian (*ta'wîdh*) yang boleh dikompensasikan adalah kerugian finansial yang riil/materi atau lepasnya keuntungan yang bisa dipastikan. Jadi, tidak mencakup kerugian etika atau kerugian yang bersifat abstrak atau imateri.

Keenam, persyaratan denda ini tidak berlaku (haram), jika terbukti bahwa inkonsistensi atau wanprestasi terhadap transaksi itu disebabkan oleh faktor yang tidak diinginkan, atau terbukti tidak ada kerugian apa pun disebabkan adanya pihak yang inkonsisten dengan transaksi.

Ketujuh, berdasarkan permintaan pihak pengadilan, dibolehkan untuk merevisi nominal denda atau ganti rugi, jika ada alasan yang bisa dibenarkan dalam hal ini, atau disebabkan jumlah nominal tersebut sangat tidak wajar.

Jika disimpulkan tentang substansi fatwa kedua ini sebagaimana dinukil oleh al-Sâlûs dari hasil fatwa Dewan Fikih Islam Internasional adalah tidak mengharamkan denda secara mutlak; baik denda yang dipersyaratkan diawal akad atau denda yang muncul belakangan sebagai ganti rugi (*ta'wîdh*). Artinya, pada prinsipnya semua denda; baik yang dijadikan syarat saat awal

akad (*ta'zîr*) atau denda yang baru muncul di tengah perjalanan saat ada wanprestasi (*ta'wîdh*) adalah boleh selama keduanya (*ta'zîr* dan *ta'wîdh*) memenuhi beberapa syarat berikut ini: 1) tidak diberlakukan dalam jenis transaksi hutang-piutang; 2) tidak diberlakukan dalam jenis *bai al-taqsih* (jual beli kredit); 3) jika dalam transaksi non hutang piutang, maka misalnya dalam akad *muqâwalah* denda itu hanya boleh dibebankan kepada *muqâwil* (pemborong); dalam akad *istishnâ'* kepada *shâni'* (pembuat pesanan/produsen); daalam akad *taurîd* kepada *maurid* (importer) dan tidak boleh bagi sebaliknya.

Secara umum kedua fatwa tersebut di atas adalah sama-sama mengharamkan denda, namun ada perbedaan yang cukup signifikan antara keduanya, yaitu: fatwa pertama yang bersumber dari situs *al-Islâm Suâl wa Jawâb* menetapkan keharaman denda yang telah disepakati saat akad dibuat dengan keharaman yang mutlak (menyeluruh); baik dalam kondisi memaksa atau tidak dan denda tersebut diberikan kepada fakir-miskin atau tidak. Sedangkan dalam substansi fatwa yang kedua ini tidaklah haram secara mutlak; denda diperbolehkan dengan beberapa ketentuan. Perbedaan yang lainnya adalah substansi fatwa pertama ini tidak membahas tentang denda yang tidak dibuatkan persyaratan diawal, namun baru muncul belakangan sebagai ganti rugi yang dalam fatwa DSN-MUI disebut *ta'wîdh*.

3. Pendapat Fatwa yang Lebih Râjih (Kuat)

Adapun pendapat lebih kuat dalam pandangan penulis adalah pendapat yang moderat; pendapat yang membolehkan tetapi tidak secara mutlak, yaitu fatwa Dewan Fiqih Islam Internasional yang tidak mengharamkan denda secara mutlak; baik denda yang dipersyaratkan diawal akad atau denda yang muncul belakangan sebagai ganti rugi (*ta'wîdh*). Artinya, pada prinsipnya semua denda; baik yang dijadikan syarat saat awal akad (*ta'zîr*) atau denda yang baru muncul di tengah perjalanan saat ada wanprestasi (*ta'wîdh*) adalah boleh selama keduanya (*ta'zîr* dan *ta'wîdh*) memenuhi beberapa syarat berikut ini: 1) tidak diberlakukan dalam jenis transaksi hutang-piutang; 2) tidak diberlakukan dalam jenis *bai al-taqsîth* (jual beli kredit); 3) jika dalam transaksi non hutang piutang, maka misalnya dalam akad *muqâwalah* denda itu hanya boleh dibebankan kepada *muqâwil* (pemborong); dalam akad *istishnâ'* kepada *shâni'* (pembuat pesanan/produsen); dalam akad *taurîd* kepada *maurid* (importer) dan tidak boleh bagi sebaliknya.

Berbeda dengan fatwa DSN-MUI, walaupun substansi kedua fatwanya telah menetapkan beberapa ketentuan agar denda, baik *ta'zîr* atau *ta'wîdh* itu tidak bertentangan dengan syariat Islam, namun sangat bertolak belakang dengan ketentuan dalam substansi fatwa Dewan Fiqih Islam Internasional, karena dalam salah satu ketentuan khusus fatwa DSN-MUI tentang *ta'wîdh* terdapat ketentuan yang menyatakan bahwa ganti rugi hanya boleh

dikenakan pada akad yang menimbulkan utang piutang (*dain*) seperti *Murâbahah-Ijârah-Salam*. Adapun dalam ketentuan fatwa Dewan Fikih Islam Internasional sebaliknya; denda boleh diberlakukan untuk semua transaksi yang bukan hutang piutang dan bukan jual beli kredit, sedangkan dalam fatwa DSN-MUI justru disebut ganti rugi hanya boleh dikenakan pada akad yang menimbulkan utang piutang (*dain*) seperti *murâbahah*. Padahal akad *murâbahah* tergolong ke dalam akad jual beli dengan kredit.

Adanya ketentuan dibolehkannya semua jenis denda hanya dalam transaksi (akad) yang non hutang-piutang itu adalah dikarenakan Nabi Muhammad SAW telah menetapkan suatu kaidah, yaitu semua jenis transaksi hutang piutang yang memberikan tambahan manfaat (finansial atau bukan) adalah tergolong riba yang diharamkan. Begitu juga, denda tidak boleh diterapkan dalam jual beli kredit adalah untuk terhindar dari riba dalam jual beli. Oleh karena itu, dalam analisis penulis pendapat dalam fatwa Dewan Fikih Islam Internasional ini lebih kuat daripada dua keputusan fatwa lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- al-'Allâf, Masyhad. *Kutub al-Imâm al-Ghazâlî al-Tsâbit wa al-Manhûl*, ([http: // www. Ghazali. Org/biblio/](http://www.Ghazali.Org/biblio/)).
- al-As'ad, Abd al -Karîm. (1983). *Bain al-Nahw wa al-Manthiq wa 'Ulûm al-Syarî'ah*, Riyadl-KSA: Dâr al-'Ulûm.
- al-Ahwânî, Aḥmad Fuâd. (tt). "Kata Pengantar" dalam 'Abd al-Karîm al-Utsmân, *Sîrat al-Ghazâlî wa Aqwâl al-Mutaqqidimîn Fih*. Damasyqus: Dâr al-Fikr.
- al-'Aidarûs. (1992). *Muqaddimah al-Ghazâlî Ihyâ Ulûm al-Dîn*, vol. 1. Bairut:Dar al-Jail.
- al-Anshârî, 'Abd al-Dâ'im. (1985). *I'tirâfât al-Ghazâlî*. Mesir: Maktabah al-Anjalû al-Mishriyyah.
- al-Dasûqi, Muhammad Ahmad. (tt). *Hasiyah al-Dasûqi 'alâ al-Syarh al-Kabîr*, vol. III. Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah.
- al-Fayûmî, Ahmad ibn Muhammad ibn Ali. (tt). *al-Mishbâh al-Munîr*, vol. 2. Baerut: al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid. (tt). *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Vol. 3. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

----- (1960). *Mi'yâr al-'Ilm*. diedit oleh Sulaymân Dunyâ. Cairo: Dâr al-Ma'ârif.

----- (2010). *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 2.

----- (1996). *al-Munqidz min al-Dlalâl* dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*. Baerut: Dâr al-Fikr.

----- (tt). *Tahâfut al-Falâsifah*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif.

al-Haq, Jâd al-Haq 'Alî jâd. *Aḥkâm wa Adâb al-Fatwâ wa al-Iftâ wa al-Istiftâ fî al-Fiqh al-Islâmî*: <http://egyptian-awkafe.blogspot.com>

al-'Imrâni, Abdullah bin Muhammad bin Abdullah. (2010). *al-Uqûd al-Mâliyyah al-Murakkabah:Dirâsah Fiqhiyyah Ta'shîliyyah wa Tathbîqiyyah*. Riyadl; Dâr Kunûz Isybiliyâ.

al-Khan, Muhtafa Said. (1998). "*Atsâr al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fî al-Ikhtilâf al-Fuqahâ*." Muassasah al-Risâlah, Baerut-Lebanon.

al-Khalayleh, Muhammad. *al-Mazâyâ al-lati Tamnahuha al-Bunûk al-Islâmiyyah li Umala' al-Hisâb al-Jârî wa al-Hisâbât al-Ukhrâ* dalam <https://www.aliftaa.jo/>

[Research.aspx](#)

- al-Maghribî, 'Alî Abd al-Fattâh. (1995). *Dirâsât 'Aqliyyah wa Rûhiyyah fî al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Cairo: Maktabah Wahbah, cet. 1.
- al-Mâlikî, Muḥammad Ibn 'Alwî. (1419 H). *al-Qawâ'id al-Asasiyyah fî Ushûl al-Fiqh*, Makkah: Maktabah Raja Fahd, cet. I.
- al-Nasyâr, 'Alî Sâmi. (1984). *Manâhij al-Bahts 'Ind Mufakkirî al-Islâm*. Bairut: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah.
- al-Thayyâr, Abdullah Ibn Muhammad dkk. (2009). *Ensiklopedi Fiqih Muamalah Dalam Pandangan 4 Mazhab*. Maktabah al-Hanif, Yogyakarta.
- al-Qarâfi, (1989). *al-Ihkam fî Tamyizi al-Fatawa 'an al-Ahkam wa Tashorofat al-Qodli wa al-Imam*. Maktab al-Tsaqâfi, Cairo-Mesir, cet.I.
- al-Qardlâwi, Yusuf (1988). *Al-Fatâwâ bain al-Indlibâth wa Tasayyub*. Dâr al-shahwah, Cairo.
- al-Râzi, Zain al-Dîn. (1999). *Mukhtâr al-Shihâh*. Baerut: al-Makatabah al-'Ashriyyah.
- al-Sa'dâwî, Abû Bakr Ibn Abdullah. *Nazhrah 'Ammah 'alâ kitâb al-Mustshfâ* dalam ceramah video di:

<http://www.youtube.com/watch?v=ocRr9tu-168&feature=relmfu>

al-Sâlûs, Ali Ahmad. (2010). *al-Qadhâyâ al-Fiqhiyyah al-Mu'âshirah wa al-Iqtishâd al-Islâmî*. Mesir: Maktabah Dâr al-Qur'ân.

al-Syarqawî, Hasan Muḥammad. (1992). *al-Hukûmah al-Bâthiniyyah*. Baerut: al-Muassasah al-Jâmi'ah.

al-Thayyib, al-Sanûsî Aḥmad. (2008). *al-Istiqrâ wa Atsaruh fî al-Qawâ'id al-Ushûliyyah wa al-Fiqhiyyah: Dirâsah Nazhariyyah Tatbîqiyyah*. Riyad-KSA: Dâr al-Tadmuriyyah, cet. II.

al-Utsmân, 'Abd al-Karîm. (tt). *Sîrat al-Ghazâlî wa Aqwâl Mutaqaddimîn fîh*. Damasqus: Dâr al-Fikr.

al-Zuhayli, Wahbah. (1996). *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî, vol. 2*. Damasqus: Dâr al-Fikr.

Abdullah, M. Amin. (2006). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

-----, dkk. (2007). *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Integratif-Interkonektif, Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi)*. Yogyakarta: Suka Press.

----- (2001). *Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*, dalam Jurnal *al-Jami'ah*, 39. Juli-Desember.

----- (2001). "Kata Pengantar" untuk terjemahan buku Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Abdul Ghafur, Waryono. (2006). *Kristologi Islam; Tela'ah Kritis Kitab Rad al-Jami' Karya al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Abd. Wadûd, Ramadlân. (tt). *Ushul fikih li ghayr al-Hanafiyyah*. Cairo-Mesir: Universitas al-Azhar.

Abû Zahrah. (1990). *Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî.

Afandi, Khozin. (2007). *Hermenutika dan Fenomenologi: dari Teori ke Praktik*, Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Amin, Ma'ruf. (2008). *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: Elsas.

Auda, Jasser. (2007). *Maqâshid al-Shariah as Philoshopy of Islamic Law a Systems Approach*, The International Institut of

Islamic Thought (IIIT), London-UK.

----- *Maqâshid al-Ahkâm al-Shar'iyah wa 'Ilaluha*, makalah dalam www.jasser.uda.net.

----- Madkhal *Maqâshidî ijtihâd*, makalah dalam www.jasser.uda.net.

----- *Fiqh al-Maqâshid; Inâthat al-Ahkâm al-Shar'iyah bi Maqashidi*, PDF dalam www.jasser.uda.net.

Arfan, Abbas. (2017). *99 Kaidah Fiqh Kulliyah: Tipologi dan Penerapannya dalam Ekonomi Islam dan Perbankan Syariah*. Malang: UIN Malang Press, cet. III.

----- (2015). *Lima Prinsip Istinbat Kontemporer Sebagai Konklusi Pembaharuan Dalam Teori Penetapan Hukum Islam* dalam al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam. Purwokerto: STAIN Purwekerto, Vol. IX No. 2, Desember.

----- (2014). *Aplikasi Kaidah-Kaidah Fikih Muamalah Dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (Analisis Metodologis Terhadap Istidlaâ Dengan al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah dalam Kumpulan Fatwa DSN-MUI Dari tahun 2000-2009)*, Laporan Penelitian Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim. Malang.

----- (2012). *Fiqh al-Mu'amalât*. Malang:

Fakultas Syariah UIN Malang.

- (2008). *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*. Malang: UIN Malang Press,
- Arikunto, Suharsimi. (2002). *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, cet. XII, Jakarta: Rineka Cipta.
- 'Athiyah, Jamâl al-Dîn. (1987). *al-Tanzhîr al-Fiqhî*. tk: tp, cet. I.
- Bank Indonesia, Direktorat Perbankan Syariah. (2008). *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*. Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah Indonesia.
- Badawî, 'Abd al-Rahmân. (1977). *Mu'allafât al-Ghazâlî*. Kuwait: Wakâlat al-Mathbû'ah, cet. 2.
- Bagir, Haidar. (2005). *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Arasy.
- Bagus, Loren. (2000). *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Bertens, K. (1994). *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogjakarta: Kanisius.
- Bisri, Cik Hasan. (2001). *Penuntun Penyusunan Rencana Penelitian dan Penulisan Skripsi*. Jakarta: Rajawali Pers, cet. I.

- (2002). *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*. Bandung: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Gunung Djati.
- (2003). *Model Penelitian Fiqh, Jilid I*. Bogor: Kencana.
- Daudi, Ahmad. (1986). *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Geresis, Hozaeni. *Perkembangan Filsafat Pasca al-Ghazâlî*, makalah dalam <http://tanbihun.com/tasawwuf/filsafat/perkembangan-filsafat-pasca-al-ghazali/>.
- Gottschalk, Louis. (1986). *Mengerti sejarah: pengantar metode sejarah*; penerjemah Nugroho notosusanto. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Hafnawî, Muhammad Ibrahim. (2007). *al-Fath al-Mubîn fi Ta'rîf Musthalahât al-Fuqâhâ wa al-Ushuliyyîn*. Cairo: Dar al-Salâm.
- Hallaq, Wael B. (2000). *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Pres.
- Hammâd, Nazîh. (2005). *al-Uqûd al-Murakkabah fî al-Fiqh al-Islâmi*. Damascus: Dâr al-Qalam.
- Hamim, Thoha. (2004). *Islam dan NU di Bawah Tekanan Problematika Kontemporer*:

Dialektika Kehidupan Politik, Agama, Pendidikan dan Sosial Masyarakat Muslim. Surabaya: Diantama.

Hanafî, Hasan. (2004). *Min al-Nash ilâ al-Wâqî'*, vol. 1. Cairo: Markaz al-Kitâb li al-Nasyr, cet. 1.

Hanafi, Ahmad. (1996). *Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Bulan Bintang.

Husni, Muhammad. (1995). *Pengantar Logika dan Pengembangan Kreatifitas dalam Berfikir.* Yogyakarta: Gama Exacta Corporation.

Hude, M. Darwis. Et. Al. (2002). *Cakrawala Ilmu dalam Al-Quran.* Jakarta: Pustaka Firdaus.

Hilâlî, Sa'ad al-Dîn Mus'ad. (2010). *al-Tsalâtsûnât fî al-Qadhâyâ al-Fiqhiyyah al-Mu'âshirah.* Cairo: Maktabah Wahbah.

Ibrahim, Johnny. (2010). *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif.* Malang: Bayumedia Publishing, cet III.

Imrân, Ahmad. (1995). *al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah li al-Qur'ân fî al-Mizân.* Bairut: Dâr al-Nafâis.

Islamqa.info dalam: <https://islamqa.info/ar/answers/113852>

Ismâ'îl, Sya'bân Muḥammad. (1998). *Ushûl al-*

Fiqh: Târîkhuh wa Rijâluh. Cairo-Mesir:
Dâr al-Salâm.

----- (tt). *Dirâsât Haul al-Ijmâ' wa al-Qiyâs*. Cairo-Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah.

Ka'bah, Rifyal. (1999). "*Hukum Islam di Indonesia : Perspektif Muhammadiyah dan NU*". Universitas YASRI, Jakarta.

Kasmir. (2012). *Dasar-Dasar Perbankan*. Jakarta: Rajawali Pers.

Karim, Adi Warman Azram. (2003). *Bank Islam, Analisis Fiqh dan Keuangan*. Jakarta: IIIT Indonesia.

Karam, Samir. (1997). *al-Mausû'ah al-Falsafiyyah*. Baerut: Dâr al-Thali'ah, cet. VII.

Kattsiff, Louis O. (1995). *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Kâmil, 'Umar 'Abdullâh. (tt). *Mudhakkirah fi Taysîr al-Manthiq*. tk: tp.

Kamal, Zainun. (2006). *Ibn Taimiyah Versus Para Filosof: Polemik Logika*. Jakarta: Rajawali Pers.

Khaldûn, Ibn. (1989). *Muqaddimah*. Beirût: Dâr al-Fikr.

KBBI V. (aplikasi luring resmi) Badan

Pengembangan Bahasa dan Perbukuan,
Kementerian Pendidikan dan
Kebudayaan Republik Indonesia.

Khaled, Abu Fadhl. (2003). *Speaking in Gods' Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford: Oneword Publication.

Klonderhorf. terj. Farid Wajidi. (1994). "*Analisis Isi, Teori dan Metodologi*". Rajawali Pers, Jakarta.

Kumpulan Fatwa Dewan Syariah Nasional-
Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI):
<https://dsnmui.or.id/>

Kumpulan Fatwa *Haiât Kubâr al-Ulamâ*
Kerajaan Saudi Arabia:
<http://www.cojss.com>

Ma'arif, A. Syafi'i. (1993). *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Maksum, Ali. (2009). *Pengantar Fisafat*. Jogjakarta: Ar Ruzz Media.

Maman, U, et. al. (2006). *Metodologi Penelitian Agama: Teori dan Praktek*. Jakarta: Rajawali Pers.

Mathar, Amîrah Hilmiî. (2010). *al-Fikr al-Islâmî wa Turâts al-Yûnân*. Cairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Âmmah li al-Kutub.

- Mubarok, Jaih. (2002). *Metodolog Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Mudhofir, Ali. (2001). *Pengenalan Filsafat dalam "Filsafat Ilmu"*, Tim dosen filsafat ilmu UGM. Yogyakarta: Liberty.
- Mundiri. (2001). *Logika*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Muslehuddin. (1991). *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis; Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Moleong. (2001). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, cet. XIV.
- Projo, Juhaya S. (2007). *Materi KHES dan Kaitannya dengan fatwa Dewan Syari'ah Nasional*, makalah dalam Seminar Nasional KHES di Medan.
- (1997). *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*. Bandung: Yayasan Piara.
- Qaimuddin, Abi Amin. (tt). *al-Iksîr al-Marûnaq 'alâ Matn Sulam al-Manûraq*. tk: t.p.
- Rahmatuloh, Pajar. "Akad Murabahah Dan Implementasinya Pada Syariah dihubungkan dengan Kebolehan Praktek Murabahah Menurut Para Ulama" artikel dalam <http://pasca.unisba.ac.id>

- Rahman, Fazlur. (2000). *Gelombang Perubahan Dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Pustaka.
- Raper, Jan Hendrik. (1996). *Pengantar Filsafat*. Yoyakarta: Kanisius.
- Roy, Muhammad. (2004). *Usul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Usul Fiqh*. Yogyakarta: Safira Insni Press.
- Subekti, R. (2014). *Aneka Perjanjian*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Subukî, Ibn. (tt). *Thabaqat al-Syafi'iyyah*, vol. VI. Bairut: Hajr li al-Thibâ'ah.
- Suharnoko. (2004). *Hukum Perjanjian Teori dan Analisa Kasus*. Jakarta: Kencana.
- Suhendi, Hendi. (2002). *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Rajawali Press.
- Sugiyono. (2009).. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, cet. VIII.
- Surajiyo, et. al. (2008). *Dasar-Dasar Logika*. Jakarta: Bumi Aksara, cet. III.
- Suseno, Frans Magnis. (1992). *Berfilsafat dari Konteks*. Jakarta: Gramedia.

Soekanto, Soerjono. (1986). *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.

Syahrûr, Muhammad. (1992). *al-Kitâb wa al-Qurâan: Qira'ah Mu`ashirah*. Cairo: Sinai li al-Nasr.

----- (2004). *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmî* (Terj. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*; Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Yogyakarta, elSAQ Press; cet. II)

Syarifuddin, Amir. (2003). *Garis-Garis Besar Fiqh*, Cet. I. Bogor:Prenada Media.

Shaleh, Abd. Mun'im. (2009). *Hukum Tuhan Sebagai Hukum Manusia: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawa'id al-Fiqhiyah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I.

Taimiyah, Ibn. (2004). *Dar'u al-Ta'arudh al-Aql wa al-Naql*; Menghindari Pertentangan Akal dan Wahyu, terj. Munirul Abidin. Malang: Pustaka Zamzami.

Tim Kashiko. (2000). *Kamus Lengkap Arab Indonesia*. Surabaya: Kashiko.

Utsmân, Mahmûd Hâmid. (2002). *al-Qâmus al-Mubîn fi Ishthilâhât al-Ushûliyyîn*. Riyad: Dâr al-Zhim.

Undang-Undang Perbankan No. 10 tahun 1998.

Wibisono, Koento dkk. (1989). *Dasar-Dasar Filsafat*. Jakarta: Universitas Terbuka.

Yusdani. (2000). *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin at-Thûfî*. Yogyakarta: UII Press, cet. I.

Zaydî, ‘Abd al-Rahmân. (2005). *al-Ijtihâd bi Tahqîq al-Manâth wa Sulthânih fî al-Fiqh al-Islâmî*. Cairo: Dâr al-Hadîts.

BIODATA



Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H., dilahirkan di Desa Sindanglaut-Cirebon pada Selasa malam Rabu tanggal 8 Dzul Qa'dah 1392 H atau 12 Desember 1972 M. Nama lengkapnya; Abbas bin Abdurahman bin Abdullah bin Muhammad bin Umar bin Ahmad, bin Sa'ad...dst... Arfan Baraja *al-Zuhrî al-Qurasyî* yang merupakan *Bayt al-'Ulamâ' wa al-Shâlihîn* yang berasal dari Tarim-Hadramaut-Yaman yang terkenal dengan kota Ulama dan Auliya. Ia merupakan anak terakhir (ke-empat) dari pasangan H. Abdurahman Arfan Baraja dan Sunita. Sejak kecil tidak lepas dari kehidupan dan pendidikan pesantren. Pagi hari sekolah di SDN Cipejuh I Sindanglaut-Cirebon, siang hari sekolah agama di MI Khayarushibyan II Sindanglaut-Cirebon dan pada malam harinya selepas magrib mengaji Qur'an dan kitab-kitab kecil di salah satu pesantren yang berjarak lebih kurang 2 km dari rumahnya, namun ia

tempuh dengan berjalan kaki pulang pergi setiap malam sendirian sejak kelas 4-6 SD.

Setamat SD dan MI pada tahun 1985, ia melanjutkan pendidikan formalnya di MTs NU Putra II Buntet dan sekaligus nyantri di Pondok Pesantren Buntet-Cirebon yang merupakan salah satu pesantren tertua di Indonesia sampai tahun 1988. Di Buntet ia belajar pada beberapa Kiayi dan Ustadz, seperti K.H. Abdullah Abbas (alm) dan Ust. Abd. Basith Zen (alm).

Tamat MTs, ia memutuskan untuk boyong dari pondok dan sekolah SMA di dekat rumahnya, yaitu SMAN 1 Sindanglaut, namun baru berjalan beberapa bulan ia kembali rindu suasana keilmuan dan kedisiplinan pesantren, maka ia putuskan untuk merantau ke Jawa Timur dan nyantri di Pesantren Salafi al-Falah Ploso-Mojo-Kediri dari tahun 1988-1991, di sana ia belajar pada K.H. Zainuddin Djazuli dan K.H. Nurul Huda Djazuli dan lainnya. Di Ploso-lah kemampuan baca kitab kuning arab gundul semakin baik, lancar dan terasah, namun ia merasa ada yang kurang, yaitu *fashâhah* al-Qur'an dan berbahasa arab lisan, maka lewat pencarian informasi dan survei ia menemukan pondok yang cocok dengan harapannya, yaitu PIQ (Pesantren Ilmu al-Qur'an) di Singosari-Malang, maka ia menimba ilmu di situ dari K.H. Bashori Alwi (alm) dan putra-putranya, seperti K.H. Luthfi Bashori, K.H. Anas Bashori dan lainnya dari tahun 1991-1994. Selama nyantri di PIQ ia kembali melanjutkan studi formalnya di MA al-Maarif

Singosari, karena sewaktu nyantri di Ploso ia tidak sekolah formal selama 3 tahun.

Keinginannya untuk menuntut ilmu ke Timur Tengah (Tim-Teng) begitu kuat, sampai ia menolak tawaran mendapatkan beasiswa lewat jalur prestasi untuk kuliah di salah satu Universitas Negeri kota Malang, karena ia selalu juara kelas sejak kelas 1-3 MA, bahkan sejak SD-MTs ia pun selalu mendapat peringkat tertinggi, bahkan sempat mendapat predikat bintang pelajar se-MTs. Sejak tamat MA tahun 1994 ia mencoba mendaftar dan tes masuk di 3 Universitas Timur-Tengah, yaitu *Jâmi'ah Islamiyyah Madinah*, *al-Azhar Cairo* dan *Jâmi'ah ahl al-Bayt Yordania* dan ia diterima di dua universitas tersebut, kecuali Madinah, walau ia sangat berharap ke Madinah agar bisa sering sowan kepada *kanjeng* Nabi Muhammad SAW, namun suratan taqdir berkata lain. Ia memutuskan untuk memilih belajar di Mesir pada tahun 1995 di Fakultas Syariah Universitas al-Azhar Cairo Mesir.

Akan tetapi selama awal tahun di Cairo, ia merasa tidak betah karena iklim belajar yang kurang kondusif dan banyak godaan kontra produktif dari teman dan lingkungan, maka pada tahun 1996 setelah *kasyf al-darajah* atau Kartu Hasil Studi (KHS) menyatakan lulus dan naik ke tahun ke dua. Berbekal *kashf al-darajah* tersebut ia memutuskan untuk pindah kuliah ke *Jâmi'ah al-Ahqâf Tarim-Yaman* dan langsung tahun ke-dua yang waktu itu masih angkatan pertama, karena memang kampus itu

baru buka tahun 1995. Di samping kuliah di *al-Ahqâf*, ia pun tinggal dan nyantri di pesantren tertua di Yaman, yaitu Ribath Tarim (berdiri tahun 1301 H), yang waktu itu di pimpin oleh al-'Allâmah al-Habîb Hasan bin Abdullah al-Syâthirî (alm) dan di bantu adiknya al-'Allâmah al-Habîb Sâlim bin Abdullah al-Syâthirî (alm). Seharusnya semua mahasiswa al-Ahqaf tinggal di Asrama kampus dan tidak boleh di tempat lain, sekalipun di pesantren. *Alhamdulillah*, ia dapat dispensasi, karena buyutnya (ayah kakeknya), yaitu Syaikh Muhammad bin Umar 'Arfân Bârajâ' ikut membidani dan merintis lahir dan berdirinya Ribath Tarim tersebut bersama empat ulama lainnya yang salah satunya adalah Habib Umar al-Syâthirî (kakek Habib Hasan).

Padatnya jadwal ngaji di Ribath dan kuliah al-Ahqâf, sehingga ia susah membagi waktu, karena kegiatan kuliah setiap hari mulai ba'da shubuh sampai waktu asar. Setelah Asar ia pulang ke Ribath, namun harus ikut ngaji sampai magrib, setelah magribpun masih ada halaqah ngaji kitab sampai lewat dari waktu isya sekitar jam 9 malam. Setelah itu makan malam, namun pada jam 10-11 malam ia di minta membantu mengajar tambahan bagi santri-santri baru baik dari Indonesia atau arab dalam pelajaran nahwu dan sharaf, walau hanya seminggu 2 kali. Alhasil, ia baru bisa tidur dan istirahat antara jam 11-12 malam, lalu jam 3 pagi sudah harus bangun lagi. Begitulah rutinitas harian yang sangat padat sampai ia lelah. Akhirnya, setelah berlalu beberapa bulan yang sangat melelahkan ia

memohon petunjuk dengan Shalat Istikharah; minta petunjuk opsi terbaik, yaitu pilih mondok saja atau kuliah saja. Setelah shalat istikharah sebanyak 2 kali, ia mantap dengan tinggalkan bangku kuliah dan fokus pada pendidikan di pesantern Ribath Tarim.

Akan tetapi keputusannya tersebut mendapat tantangan berat dari kedua orang tuanya dan saudara-saudaranya. Maka ia berjanji kembali kuliah di Mesir dengan syarat sudah lulus dari pendidikan di Ribath dan mendapat izin dari pengasuh Ribath. *Alhamdulillah* pada pertengahan tahun 1997 ia dinyatakan lulus dan sudah diizinkan meninggalkan Ribath, lantas ia terbang kembali ke Cairo untuk merampungkan studinya. Benarlah pepatah Mesir yang berbunyi: "*Man Syariba nil, 'âda ilâ mashr*" (*Barangsipa pernah minum air sungai nil, maka satu saat akan kembali lagi ke Mesir*). Setelah beberapa bulan tiba kembali di Cairo, ia di minta tinggal di *Sahah Rifâ'iyah* (Pesantern Tarekat al-Rifâ'î) yang di asuh oleh Syaikh Ibrâhim Khalafullah al-Rifâ'î (alm) dan otomatis ia pun harus berbai'at tarekat Rifa'iyah sampai mendapat kehormatan sebagai *Khalîfah Rifâ'iyah* untuk wilayah Pulau Jawa dengan surat keputusan Dewan Pimpinan Pusat tarekat Rifa'iyah Cairo Mesir.

Desember 2000, ia telah lulus dari fakultas Syari'ah Universitas al-Azhar Cairo Mesir, namun ia tidak langsung pulang, tetapi kembali ke Hadramaut-Yaman untuk mengisi

waktu sambil nunggu keluarnya ijazah 4-5 bulan kedepan, sekalian pergi haji yang ke 6. *Alhamdulillah*, berkah dari tiap hari wiridan baca kitab *dalâil al-khairât*, ia setiap tahun diizinkan Allah untuk sowan *Baitullah* dan *Kanjeng Nabi SAW*, bahkan beberapa kali datang umrah ke Mekah pada bulan Ramadhan sampai musim haji. Kesempatan itu ia gunakan untuk ngaji dan ambil sanad Hadits dan kitab-kitab *Turâts* dari al-'Allâmah Abuya Sayyid Muhammad bin Alwi bin Abbas al-Mâlikî al-Hasnî (alm); salah seorang ulama berpengaruh dari Makkah. Di samping beberapa sanadnya ia dapatkan dari beberapa murid Syaikh Yâsin al-Fadânî Makkah (alm) dan beberapa guru dari Yaman. Semoga hubungan sanad yang mulia - dari para ulama, auliya, sahabat Nabi dan juga nyambung sampai *Imam al-Anbiyâ SAW*- ini bisa memberikan berkah dan manfaat *fi darain* baginya, keluarganya, *Usûlih wa Furû'ih ilâ al-yawm al-Akhîr*, kerabatnya, teman-temannya, murid-muridnya dan semua orang yang telah berbuat baik dan punya *huqûq al-adam* darinya dan bisa berkumpul dengan mereka semua di akhirat dalam naungan 'Arsy Allah di surga dekat dengan *maqam* sang Kekasih SAW. Amin.

April 2001 ia kembali bertemu kembali isterinya (Aminah Ahmad al-Atas) yang telah di nikahnya bulan Agustus 1998 di Malang dan telah ia tinggalkan untuk kembali studi di Cairo. Dari pernikahannya itu, ia dikaruniai dua orang belahan jiwa, yaitu: 1) Iklil Athroz Arfan (Ifan) yang lahir tahun 1999 dan sejak tahun 2017 -dengan rahmat & izin Allah-

mendapatkan beasiswa penuh kuliah kelas internasional di Jurusan Studi Islam-Universitas Ibn Khaldun Istanbul Turki yang menggunakan tiga bahasa pengantar (Arab, Turki & Inggris); 2) Nawal Rajwa (Najwa) yang 2003 dan sekarang masih bersekolah di kelas XII Jurusan IPA di MAN 1 Kota Malang.

Mulai akhir 2001, ia telah berkhidmat untuk ilmu pengetahuan dengan menjadi dosen Bahasa Arab pada Program Khusus Perkuliahan Bahasa Arab (PKPBA) di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dan dosen *Fiqh wa Ushûluluh* di Fakultas Syariah UIN Malang dari tahun 2005 sampai sekarang. Bahkan sebelumnya ia juga pernah mengajar di beberapa lembaga pendidikan lain, seperti Universitas Yudharta Pasuruan dan Yayasan al-Maarif Singosari Malang. Di samping itu, ia masih aktif sebagai mubaligh dan memiliki beberapa majelis ta'lim di kota Malang dan sekitarnya, baik majelis kajian keislaman atau kajian tarekat, karena ia sejak tahun 2007 telah bergabung dalam perahu tarekat Naqsyabandiyyah Haqqaniyyah di bawah irsyad Syekh Nazim adil al-Haqqani dari Cyprus.

Tahun 2004, ia telah menamatkan S2 di Universitas Islam Malang (UNISMA) Malang pada Fakultas Hukum dan di tahun 2009 ia mulai kuliah S3 *Islamic Studies* di IAIN Sunan Ampel Surabaya dengan Konsentrasi Hukum Islam. Awal tahun 2013 ia telah melaksanakan ujian terbuka program doktor dan lulus

dengan nilai *Cumlaude*. Ia telah cukup banyak menulis karya tulis berupa hasil penelitian atau pemikiran, baik berupa buku atau artikel ilmiah. Diantaranya, buku "Geneologi Pluralitas Mazhab dalam Hukum Islam" (2008), "Ayat-Ayat Kauniyyah" (2009), "Fiqh Ibadah Praktis Perspektif Perbandingan Mazhab" (2011), "99 Kaidah Fiqh Muamalah Kulliyah: Tipologi dan Penerapannya dalam Ekonomi Islam dan Perbankan Syariah" (2012, 2013 & 2017) dan buku bertemakan integrasi sains dan Islam yang saat ini ada di tangan pembaca. (abbasarfana@syariah.uin-malang.ac.id).