

Dr. Sofian Al-Hakim, M.Ag.



Dinamika Fatwa
MUDHARABAH dan
MURABAHAH
di Indonesia dan Malaysia

DINAMIKA FATWA KEUANGAN SYARIAH DI INDONESIA DAN MALAYSIA

Copyright ©2019 - Sofian Al-Hakim

Penulis: Dr. Sofian Al-Hakim, M.Ag.

Editor: Dr. Sofian Al-Hakim, M.Ag.

Desainer sampul: Rianto T.

Layout: Team Cendekia Press

Diterbitkan oleh:

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
UIN SUNAN GUNUNG DJATI BANDUNG**

Gedung Lecture Hall

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

Jl. A.H. Nasution No. 105, Cibiru - Bandung - Jawa

Barat 40614 Indonesia

Telp: +62 (022) 780 0525

Hak cipta dilindungi undang-undang pada penulis, dan hak penerbitan pada **Pusat Penelitian dan Penerbitan UIN Sunan Gunung Djati Bandung**. Dilarang memperbanyak tulisan ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit.

ABSTRAK

Disertasi ini berusaha memahami bagaimana fatwa dituntut dapat menjaga prinsip-prinsip syariah yang bersumber dari Alquran dan sunnah. Fatwa ideal adalah fatwa yang dapat mendayung di dua karang secara berimbang. Fatwa dituntut menjaga ketentuan syariah secara utuh dan menyeluruh. Dalam konteks ini, fatwa berkarakter menjaga yang sudah ada (konservatif) dan tidak berubah (*immutable*). Namun di sisi lain, fatwa dituntut untuk mendorong industri perbankan syariah berjalan dengan efektif dan efisien, dengan resiko yang kecil mendapatkan keuntungan yang besar. Tuntutan kedua ini mengharuskan fatwa bersifat menerima perubahan (*adaptable*) dan mendorong kemajuan (progresif). Bagaimana DSN-MUI dan MPS-BNM melakukan tugas dan wewenangnya dalam menghadapi dua tuntutan, menjaga dan mendorong, secara berimbang. Sehingga, industri perbankan syariah dapat tumbuh berkembang sekaligus tetap tunduk pada koridor normatif syariah.

Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan dinamika adalah perubahan sebagai jawaban atas realitas perkembangan industri perbankan syariah. Mengadaptasi kerangka perubahan sosial yang dikembangkan Eva Etzioni dan Amitai Etzioni, dinamika pada penelitian ini dibatasi pada tiga hal pokok yaitu sumber pembentukan fatwa, substansi fatwa dan dampak fatwa terhadap perkembangan industri perbankan syariah dan masyarakat.

Sumber data pada penelitian ini adalah fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM sampai tahun 2017. Data itu adalah 13 fatwa tentang *muḍārabah* dan 14 fatwa tentang *murābahah* yang ditetapkan DSN-MUI dan 13 fatwa *muḍārabah* dan 5 fatwa *murābahah* yang ditetapkan MPS-BNM. Data tersebut kemudian dianalisis secara kualitatif dengan pendekatan yuridis-normatif sehingga memberi pemahaman yang utuh. Fatwa yang diteliti adalah fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM sampai tahun 2017. Data tersebut dianalisis dengan menggunakan metode analisis isi-kualitatif.

Disertasi ini menunjukkan bahwa fatwa MPS-BNM lebih dinamis daripada fatwa DSN-MUI. Fatwa MPS-BNM berangkat dari fatwa yang longgar ke arah fatwa yang ketat. Berbeda dengan MPS Malaysia, DSN Indonesia justru sebaliknya, fatwa yang ketat mengarah kepada fatwa yang lebih longgar. Namun dibalik realitas tersebut, fatwa yang ditetapkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM berusaha menyesuaikan diri dengan tuntutan industri perbankan syariah. Orientasi bank yang harus memaksimalkan profit dibatasi oleh norma yang harus menjaga perbankan syariah tetap patuh pada prinsip-prinsip syariah. Dua sisi yang saling tarik-menarik itu melahirkan model penyesuaian yang berbeda. Fatwa yang ditetapkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM tentang *muḍārabah* dan *murābahah* telah membuktikan adanya adaptasi terhadap kebutuhan industri perbankan syariah agar dapat bertahan dan mendapatkan keuntungan dengan efektif dan efisien namun tetap berjalan dalam koridor syariah yang dipahami oleh DSN-MUI dan MPS-BNM.

ABSTRACT

This dissertation seeks to understand how the fatwa is demanded to be able to maintain sharia principles sourced from the Alquran and the sunah. The ideal fatwa is a fatwa that can row on two corals in a balanced manner. Fatwa is demanded to maintain sharia provisions as a whole and comprehensive. In this context, the fatwa has a conservative character and immutable. But on the other hand, the fatwa is demanded to encourage the Islamic banking industry to run effectively and efficiently, with a small risk of gaining huge profits. This second demand requires that fatwas be adaptable and progressive. How do DSN-MUI (National Sharia Board-Indonesian Council of Ulama) and MPS-BNM (National Shariah Board-Central Bank Malaysia) carry out their duties and authority in facing two demands, maintaining and encouraging, in a balanced manner. Thus, the Islamic banking industry can grow and remain subject to the normative sharia corridors.

In this study the meaning of dynamics is change as an answer to the reality of the development of the Islamic banking industry. Adapting the social change framework developed by Eva Etzioni and Amitai Etzioni, the dynamics in this study are limited to three main things, namely the source of the formation of fatwas, substance of fatwas and the impact of fatwas on the development of the Islamic banking industry and society.

The data source in this study is the fatwa issued by the DSN-MUI and MPS-BNM until 2017. The data is 13 fatwas about *muḍārabah* and 14 fatwas about *murābahah* determined by DSN-MUI and 13 fatwa *muḍārabah* and 5 *murābahah* determined by MPS-BNM. The data is then analyzed qualitatively with a juridical-normative approach so as to provide a complete understanding. The fatwa examined was the fatwa issued by the DSN-MUI and MPS-BNM until 2017. The data was analyzed using qualitative content analysis methods.

This dissertation shows that the dynamics of the Malaysian MPS fatwa depart from loose fatwas in the direction of strict fatwas. Unlike the Malaysian MPS, the Indonesian DSN is just the opposite, a strict fatwa leads to a more loose fatwa. But behind this reality, the fatwa stipulated by the DSN-MUI and MPS-BNM is trying to adjust to the demands of the Islamic banking industry. The orientation of banks that must maximize profits is limited by norms that must keep Islamic banking in compliance with sharia principles. The two sides of mutual attraction gave birth to a different model of adjustment. The fatwa stipulated by DSN-MUI and MPS-BNM regarding *muḍārabah* and *murābahah* has proven the adaptation to the needs of the sharia banking industry in order to survive and get profits effectively and efficiently but still run within the sharia corridor that is understood by DSN-MUI and MPS-BNM.

الملخص

تسعى هذه الرسالة إلى فهم كيفية المطالبة بالفتوى لتكون قادرة على الحفاظ على مبادئ الشريعة الناشئة عن القرآن والسنة. الفتوى المثالية هي فتوى يمكن أن تصطف على مرجحين بطريقة متوازنة. تطالب الفتوى بالاحتفاظ بأحكام الشريعة ككل وبشكل شامل. في هذا السياق ، فإن للفتوى شخصية محافظة وليست ثابتة. لكن من ناحية أخرى ، يُطلب من الفتوى تشجيع الصناعة المصرفية الإسلامية على العمل بفعالية وكفاءة ، مع خطر ضئيل في الحصول على أرباح ضخمة. يتطلب هذا الطلب الثاني أن تكون الفتوى قابلة للتكيف وتشجع على التقدم. كيف تنفذ الهيئة الشرعية الوطنية- مجلس العلماء الإندونيسي (DSN-MUI) و المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا (MPS-BNM) واجباتها وسلطاتها في مواجهة طلبين ، والحفاظ على وتشجيع ، بطريقة متوازنة. وهكذا ، يمكن للصناعة المصرفية الإسلامية أن تنمو وتظل خاضعة لممرات الشريعة المعيارية.

في هذه الدراسة ، تغير معنى الديناميات كإجابة لواقع تطور الصناعة المصرفية الإسلامية. وباقتراض إطار التغيير الاجتماعي الذي طورته إيفا عتصوني وأميتاي عتصوني ، تقتصر ديناميكيات هذه الدراسة على ثلاثة أمور رئيسية ، هي تحديد مصدر الفتوى ومضمون الفتوى وتأثير الفتوى على تطور الصناعة المصرفية الإسلامية والمجتمع.

مصدر البيانات في هذه الدراسة هو الفتوى الصادرة عن الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي و المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا حتى عام 2017. البيانات هي 13 فتاوى حول المضاربة و 14 فتاوى حول المراوحة يحددها الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي و 13 المضاربة و 5 الفتاوى حول المربحة المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا. ثم يتم تحليل البيانات نوعيا مع نهج معياري قضائي لتوفير فهم كامل. كانت الفتوى التي تم فحصها هي الفتوى الصادرة عن الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي و المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا حتى عام 2017. تم تحليل البيانات باستخدام أساليب تحليل المحتوى النوعي.

تظهر هذه الرسالة أن ديناميات فتوى المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا انتقلت من فتاوى فضفاضة في اتجاه الفتاوى الصارمة. على عكس المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا ، فإن الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي هو عكس ذلك ، فتؤدى

الفتوى الصارمة إلى فتوى أكثر نفوراً. لكن وراء هذا الواقع ، تحاول الفتوى التي حددها نظامي الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي و المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا التكيف مع متطلبات صناعة البنوك الإسلامية. إن توجيه البنوك التي يجب أن تحقق أقصى قدر من الأرباح محدود بالمعايير التي يجب أن تحتفظ بالمصرفية الإسلامية وفقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية. أعطى الجانبان من الجذب المتبادل ولادة نموذج مختلف للتكيف. وقد أثبتت الفتوى التي حددها الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي و المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا فيما يتعلق بالوحل: < المكانية و المراجعة التكيف مع حاجات صناعة المصرفية من أجل البقاء والحصول على الأرباح بفعالية وكفاءة ولكن لا تزال تعمل داخل ممر الشريعة الذي يفهم بواسطة الهيئة الشرعية الوطنية-مجلس العلماء الإندونيسي و المجلس الشرعية الوطنية- البنك المركزي في ماليزيا.

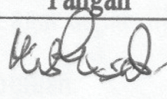
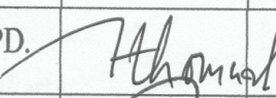
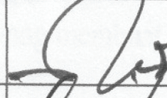
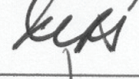
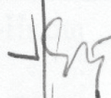
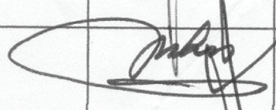
PERSETUJUAN HASIL UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul “Dinamika Fatwa *Mudārabah* dan *Murābahah* di Indonesia dan Malaysia” oleh Sofian Al-Hakim NIM. 31151200000074 telah dinyatakan lulus pada Ujian Pendahuluan yang diselenggarakan pada hari/tanggal Kamis 30 Agustus 2018.

Disertasi ini telah diperbaiki sesuai saran dan komentar para penguji sehingga disetujui untuk diajukan ke Ujian Promosi.

Jakarta, _____

Tim Penguji

No.	Nama	Tanda Tangan	Tanggal
1	Prof.Dr.Maskuri Abdillah		18/12/18
2	Prof.Dr. M. Atho Mudzhar, MSPD.		17-12-2016
3	Prof.Dr. Ahmad Rodoni, M.E.		18/12-2018
4	Prof.Dr. Hasanudin AF, M.A.		17/12 018
5	Prof.Dr. Jaih Mubarak, S.E., M.Ag., M.H.		19/12-18
6	Prof.Dr. Muhammad bin Said		12/12-18

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Sofian Al-Hakim

NIM : 31151200000074

No. Kontak : 08122413692

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul “Dinamika Fatwa *Muḍārabah* dan *Murābahah* di Indonesia Dan Malaysia” adalah karya saya sendiri. Ide/gagasan orang lain yang ada dalam karya ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Apabila di Kemudian hari terdapat hasil plagiarisme, maka saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan dan sanggup mengembalikan gelar dan ijazah yang saya peroleh sebagaimana peraturan yang berlaku.



Jakarta, 22 Desember 2018


Sofian Al-Hakim

DAFTAR ISI

	Hal.
Abstrak	i
Persetujuan Hasil Ujian Pendahuluan	v
Pernyataan Bebas Plagiarisme	vii
Daftar isi	ix
Daftar Tabel	xii
Daftar Matrik	xiii
Daftar Grafik	xiv
Daftar Bagan	xv
Transliterasi	xvi
Kata Pengantar	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Rumusan masalah	11
D. Pembatasan Masalah	11
E. Tujuan Penelitian	12
F. Manfaat/ Signifikansi Penelitian	13
G. Studi Terdahulu yang Relevan	13
H. Metode Penelitian	20
1. Sumber Data	20
2. Jenis Penelitian	22
3. Teknik Pengumpulan Data	22
4. Analisis Data	23
I. Sistematika Pembahasan	23

BAB II	TEORI PENETAPAN DAN PERUBAHAN FATWA	25
	A. Teori Perubahan Hukum	25
	B. Komponen dan Daya Ikat Fatwa	37
	1. Komponen Fatwa	37
	2. Daya Ikat Fatwa	67
	C. Faktor-Faktor Perubahan Fatwa.....	73
	1. Teori Perubahan Sosial	73
	2. Teori Perubahan Fatwa	78
	3. Faktor-Faktor Pengubah Fatwa	84
BAB III	PEMBENTUKAN FATWA PERBANKAN TENTANG <i>MUḌĀRABAH</i> DAN <i>MURĀBAḤAH</i> DI INDONESIA DAN MALAYSIA	93
	A. Alasan Keberadaan Dewan Syariah Sebagai Pembentuk Fatwa.....	93
	B. Mekanisme Penetapan Fatwa DSN-MUI	94
	C. Metode <i>Ijtihad</i> DSN-MUI	111
	D. Mekanisme Penetapan Fatwa MPS-BNM	117
	E. Metode <i>Ijtihād</i> MPS-BNM	125
	F. Pembentukan Fatwa <i>MuḌārabah</i>	130
	G. Pembentukan Fatwa <i>Murābaḥah</i>	146
BAB IV	SUBTANSI FATWA PERBANKAN SYARIAH TENTANG <i>MUḌĀRABAH</i> DAN <i>MURĀBAḤAH</i> DI INDONESIA DAN MALAYSIA	175
	A. Subtansi Fatwa <i>MuḌārabah</i> DSN-MUI	175
	B. Subtansi Fatwa <i>MuḌārabah</i> MPS-BNM	179
	C. Subtansi Fatwa <i>Murābaḥah</i> DSN-MUI	195
	D. Subtansi Fatwa <i>Murābaḥah</i> MPS-BNM	200

BAB V	DAMPAK FATWA PERBANKAN SYARIAH TENTANG <i>MUḌĀRABAH</i> DAN <i>MURĀBAḤAH</i> DI INDONESIA DAN MALAYSIA	217
	A. Munculnya Gagasan Perbankan Syariah di Indonesia dan Malaysia	217
	B. Perkembangan Perbankan Syariah di Indonesia	220
	C. Perkembangan Perbankan Syariah di Malaysia	229
BAB VI	PENUTUP	245
	A. Kesimpulan	245
	C. Saran	247
		249
	DAFTAR PUSTAKA	
	GLOSARIUM	269
	INDEKS	283
	TENTANG PENULIS	289

DAFTAR TABEL

No	Judul	Hal.
1	Sebaran Pengurus BPH DSN-MUI Berdasar Kompetensi Akademik	99
2	Jumlah Personel Anggota MPS-BNM berdasarkan Periode	128
3	Statistik Perkembangan Kinerja Perbankan Syariah Di Indonesia Tahun 2010-2017	224
4	Perkembangan Jenis Simpanan berbasis Akad	225
5	Distribusi Dana Pihak Ketiga (DPK) Tahun 2017	226
6	Prosentase Pembiayaan Berdasar Akad Perbankan Syariah Indonesia 2008-2017	227
7	Kontribusi Lembaga Keuangan terhadap GDP di Malaysia	234
8	Jumlah Bank dan Bank Syariah Malaysia Tahun 2005-2017	234
9	Daftar Nama Bank syariah di Malaysia dan Kepemilikannya Sampai Tahun 2017	235
10	Jumlah Jaringan Kantor Bank di Malaysia	236
11	Jumlah karyawan Bank di Malaysia 2006-2017	236
12	Nilai Aset Bank syariah di Malaysia dikonversi ke Rupiah	238
13	Jumlah DPK dan DPK Share Bank Syariah Malaysia Tahun 2006-2017	239
14	Jumlah Pembiayaan Bank syariah di Malaysia 2006-2017	239
15	Jumlah Simpanan berbasis Investasi dan Deposito	240
16	Jumlah Pembiayaan Berdasarkan Akad di Malaysia 2006-2017 ...	241
17	Prosentase Pendanaan berbasis Akad <i>Muḍārabah</i> dan Pembiayaan Berbasis Akad <i>Murābahah</i> di Malaysia	242

DAFTAR MATRIK

No	Judul	Hal.
1	Perbedaan Fatwa, Putusan Hakim, <i>Qānūn</i>	69
2	Perbandingan AD/ART DSN-MUI Tahun 2000 dan AD/ART DSN-MUI Penyempurnaan 2016	95
3	Perbandingan Tugas dan Wewenang Pleno dan BPH DSN-MUI berdasar AD/ART DSN-MUI Tahun 2000 dan AD/ART DSN-MUI Penyempurnaan 2016	96
4	Perbandingan Mazhab Biaya atas <i>Murābahah</i>	155
5	Perbandingan antara <i>Murābahah al-’Ādiyah/Basīṭah</i> (Sederhana) dan <i>Murābahah lil amir bi al-shira’/Murakkabah</i> (Berjenjang)	157
6	Perbedaan aplikasi <i>al-Murābahah al-’Ādiyah</i> dan <i>Murābahah lil Amir bi al-Shira’</i> versi Rafiq Yunuṣ al-Miṣri	166
7	Perbandingan <i>Murābahah</i> di DSN-MUI dan MPS-BNM ...	214
8	Daftar Nama Bank Umum dan Cara Pendirian Syariah di Indonesia	223

DAFTAR GRAFIK

No.	Nama	Hal.
1	<i>Market Share</i> perbankan Syariah terhadap Bank Nasional Indonesia Tahun 2017	222
2	Jumlah Kantor dan Karyawan Perbankan Syariah di Indonesia	224
3	Pertumbuhan Aset dan Market Share Bank Syariah Malaysia	237

DAFTAR BAGAN

No	Nama	Hal.
1	Proses Lahirnya Fatwa	67
2	Tahapan Penyusunan Fatwa DSN-MUI	111
3	Skema <i>Murābahah</i>	159
4	Dua Sisi Bank Syariah	192

Transliterasi

Tranliterasi digunakan dalam disertasi ini untuk melambangkan huruf atau kata Bahasa Arab yang tidak ada padanannya dalam huruf latin atau kata yang belum baku dalam bahasa Indonesia. Transliterasi yang digunakan adalah sebagai berikut:

a = ا	z = ز	f = ف
b = ب	s = س	q = ق
t = ت	sh = ش	k = ك
th = ث	s = ص	l = ل
j = ج	d = ض	m = م
ḥ = ح	ṭ = ط	n = ن
kh = خ	ẓ = ظ	h = ه
d = د	‘ = ع	‘ = ء
dh = ذ	gh = غ	w = و
r = ر		y = ي

1. Pendek : a = ' ; i = ◯ ; u = ◌
2. Panjang : ā = ا ; ī = ي ; ū = و
3. Diftong : ay = اي ; aw = او
4. Ta Marbutah
 - a. Ta *marbūṭah* (ة) yang hidup atau berharakat dibaca “t”.
 - b. Ta *marbūṭah* (ة) yang mati/*sukūn* atau tidak berharakat dibaca “h”
5. *Shaddah* atau *tashdīd* (ّ)

Tanda *shaddah* atau *tashdīd* dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang akan diberi tanda *shaddah*, misalnya مُحَمَّد menjadi muḥammad. Akan tetapi, hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima *shaddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *shamsiyah*. Misalnya الضرورة tidak ditulis *ad-darūrah* melainkan *al-darūrah*
6. Kata sandang “ال” dilambangkan apa adanya. Kata “al” ditulis lengkap baik menghadapi huruf *shamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Contoh:

الشمس = <i>al-shams</i>	القلم = <i>al-qalam</i>
-------------------------	-------------------------
7. Transliterasi ini dikecualikan untuk kata-kata Bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia. Seperti lafaz الله, Asmaulhusna, Abdullah, fatwa. Kecuali dalam konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan.

Kata Pengantar

Alhamdulillah, segala puji Milik Allah Rabb Penguasa Alam Semesta, sumber pengetahuan tak ada duanya dalam Tauhid Ilmu. Salawat dan Salam semoga tercurah limpah keharibaan junjungan alam, Muhammad *Sallahu alaihi wassalam*. Semoga kita mendapat petunjuk yang mendekatkan langkah menuju Rida Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Tidak mudah menulis ditengah tuntutan pekerjaan rutin yang terkadang tidak mengenal waktu. Akan tetapi dengan kesungguhan hati, Alhamdulillah, setelah proses panjang penulisan dan pengujian disertasi ini mendapat persetujuan untuk dipublikasikan dalam format buku. Untuk itu, pada kesempatan ini, penulis mengucapkan terimakasih kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian disertasi ini wabillkhusus kepada:

1. Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dede Rosyada, M.A. yang telah memberikan kesempatan untuk tetap menjadi mahasiswa aktif sampai menyelesaikan studi ini;
2. Direktur Pasca Sarjana, Prof. Dr. Maskuri Abdullah yang telah memberikan kesempatan untuk mengikuti ujian di saat *injury time* dan memberikan masukan konstruktif pada ujian pendahuluan dan wakil Direktur Prof.Dr. Ahmad Rodoni, MM yang memberikan masukan yang sangat bernilai pada ujian pendahuluan;
3. Ketua Prodi S3 Pengkajian Islam, Prof. Dr. Didin Saepudin dan Ketua Prodi S2 Pengkajian Islam Dr. JM Muslimin yang telah mendorong untuk menyelesaikan studi;
4. Prof. Dr Atho Mudzhar, MPPPD. dan Prof. Dr. Muhammad bin Said yang telah memberikan masukan konstruktif pada proses pendahuluan.;
5. Prof. Dr. Hasanudin, AF. Dan Prof. Dr. Jaih Mubarak, SE., M.Ag., M.H. yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing penulis menyelesaikan disertasi ini;
6. Prof. Dr. Azyumardi Azra, Prof. Dr. Suwito, Dr. Yusuf Rahman, Dr. Fuad Jabali yang mengubah cara berpikir menjadi lebih kritis dan terbuka;
7. Pimpinan UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan Dekanat Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang telah mengizinkan dosennya menyelesaikan tugas belajar di Jakarta.
8. Staf Administrasi, Bu Asri, Pak Arif dan Pak Adam, dll. yang telah banyak membantu menyelesaikan urusan administratif pengantar menuju sukses;

9. Staf perpustakaan, pak Rofiq, yang telah membantu menyediakan referensi dan turnitin yang njelimet;
10. Mamah, Hj. Ratna Rahliah yang tiada henti mendoakan anaknya agar menjadi anak sholeh yang berguna bagi mahluk di dunia;
11. Kepada istriku Fitriani “umi” Cahyati yang menemani suaminya siang malam, mendorong untuk menulis supaya disertasinya cepet beres.
12. Kepada Muhammad Azka Dhiya Ul-Haq dan Nadia Kamila Insani yang harus merelakan waktu bermainnya untuk abi mengetik di lantai dua.
13. Keluarga besar HMH yang telah mendorong kakak sulungnya mencapai cita-citanya.
14. Keluarga besar Setja yang secara tidak langsung telah mengajar arti hidup bernilai.
15. Keluarga besar Fakultas Syariah dan Hukum dan Jurusan Hukum Ekonomi Syariah (Muamalah) UIN Sunan Gunung Djati Bandung yang telah mendorong doa dan pertanyaan “kapan terbuka” sehingga penulis termotivasi untuk menyelesaikan studi ini.
16. Para owner dan kru Primajasa yang telah mengantarkan penulis pulang pergi Bandung – Jakarta – Bandung – Jakarta.
17. Team Penelitian dan Penerbitan UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan Team Cendekia Press yang telah memfasilitasi terwujudnya buku ini.

Banyak kesalahan dan kekurangan yang ditemukan pada disertasi ini. Mudah-mudahan kesalahan dan kekurangan itu dapat ditemukan dan dicarikan jalan keluarnya. Sehingga disertasinya ini bisa lebih baik dan bermanfaat bagi pengembangan ilmu dan *da'wah fi mu'amalah mālīyah*. Amin

Ḥasbunallah wani'ma al-wakīl ni'ma al-mawlā wa ni'ma al-naṣīr

Bandung, Januari 2019
Penulis

Sofian Al-Hakim

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fatwa adalah bagian penting dari tumbuh-kembangnya lembaga keuangan syariah. Di semua lembaga keuangan syariah,¹ baik bank maupun non bank, fatwa menjadi rujukan operasional agar perbankan syariah dapat dipastikan mematuhi prinsip-prinsip hukum Islam² dan mendapatkan laba yang optimal secara efektif dan efisien.³ Fatwa yang dikeluarkan mengenai perbankan syariah berkaitan erat dengan regulasi yang mengatur perbankan syariah itu sendiri.⁴ Sebagai *mustafī* (pihak pemohon fatwa), perbankan syariah menjadi sebab langsung lahirnya sebuah fatwa. Karena, fatwa adalah jawaban *muffī* (pemberi fatwa) atas pertanyaan *mustafī*.

Hubungan *muffī* dengan industri keuangan syariah, termasuk perbankan syariah, menjadikan fatwa menjadi dinamis. Ma'ruf Amin menegaskan bahwa kelahiran dan tumbuh kembang industri keuangan berawal dari fatwa.⁵ Fatwa yang dilahirkan, tentunya, memperhatikan elemen-elemen pendukung yang dapat menjaga terlaksananya aturan hukum Islam yang menjadi sumber lahirnya fatwa. Dalam konteks inilah dapat dipahami bahwa hukum Islam pun bersifat dinamis. Hubungan antara hukum dan perubahan sosial merupakan salah satu masalah hukum Islam.

Hukum Islam sering kali dipahami sebagai hukum yang statis-abadi karena diasumsikan sebagai aturan yang religius dan sakral. Namun pada waktu yang sama, hukum Islam senantiasa menghadapi tantangan berupa perubahan sosial yang menuntut adaptabilitas dari hukum. Seringkali, dampak perubahan sosial itu mempengaruhi konsep-konsep serta pranata-pranata hukum. Hukum Islam mampu bertahan menjadi rujukan umat Islam ditengah perubahan sosial yang begitu dinamis-adaptip. Bahkan pada sektor

¹Samy Nathan Garas, Chris Pierce, "Shari'a supervision of Islamic financial institutions", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, Vol. 18 Issue: 4 (2010), pp.386-407, <https://doi.org/10.1108/13581981011093695>

²Mughees Shaukati, *General Preception of Fatwa and Its Role in Islamic Finance*, (Kualalumpur: INCIEF, 2009), 17.

³Asyraf Wajdi Dusuki (ed.) *Sistem Keuangan Islam : Prinsip dan Operasi* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2015), 821.

⁴Sofyan Al-Hakim, "Perkembangan Regulasi Perbankan Syariah di Indonesia" *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 13 No. 1 (Juni 2013): 22.

⁵Jaih Mubarak dan Hasanudin, "Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 13 No. 1 (Juni 2013): 13; Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam (Makharīj Fiqhiyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan* (Malang: UIN Malang, 2017), 5-6.

keuangan, hukum Islam mampu memberikan alternatif atas krisis keuangan yang terjadi di dunia dua dekade terakhir.⁶

Salah satu dinamisator hukum Islam adalah fatwa.⁷ Fatwa adalah salah satu produk pemikiran hukum Islam yang terus berkembang sampai sekarang. Walaupun tidak mengikat secara hukum, namun fatwa telah menjadi rujukan dalam menentukan pilihan hukum umat Islam. Fatwa yang dirumuskan oleh otoritas fatwa merupakan dasar bagi pelaku lembaga keuangan syariah untuk melakukan operasional dan pengembangan produk keuangan syariah.⁸ Operasional dan pengembangan produk perlu memperhatikan substansi dan format akad yang dijadikan rujukan.⁹

Di Indonesia, otoritas yang mendapat wewenang untuk mengeluarkan fatwa keuangan syariah adalah Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Hal ini pertama kali diformulasikan secara legal-formal baru dalam Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia tentang Bank Umum berdasarkan syariah (12 Mei 1999). Dalam pasal 1 (j) Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia disebutkan bahwa: Dewan Syariah Nasional adalah dewan yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia yang bertugas dan memiliki wewenang untuk memastikan kesesuaian antara produk, jasa, dan kegiatan usaha bank dengan prinsip syariah. Pada ayat sama dijelaskan pula tentang Dewan Pengawas Syariah yang merupakan dewan yang bersifat independen dan dibentuk oleh Dewan Syariah Nasional (DSN), serta ditempatkan pada bank dengan tugas yang diatur oleh Dewan Syariah Nasional. Kemudian dalam Undang-Undang (UU) nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, yang disahkan pada 16 Juli 2008, fungsi pengawasan terhadap kepatuhan syariah ini dinyatakan kembali, walaupun tidak menyebut DSN secara spesifik. UU tersebut menggariskan bahwa otoritas kepatuhan syariah berada pada Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang direpresentasikan melalui Dewan Pengawas Syariah (DPS), yang harus

⁶Konsep keuangan syariah telah menjadi obyek kajian yang menarik bagi ahli ekonomi di Vatikan. Bahkan salah satu surat kabar resmi Vatikan, *L'Osservatore Romano*, mengusulkan keuangan Islam sebagai solusi keuangan dunia. Loreta Napoleoni dan Claudia Segre, "Dalla Finanza islamica Proposte e Idee per l'Occidente in Crisi: I Meccanismi Alternativi di Credito Basati su un Codice Etico," *L'Osservatore Romano*, 4 Maret 2009.

⁷Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law" dalam Howard M. Federspiel (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* Volume II (Montreal: Mc Gill Institute of Islamic Studies, 1996), 169.

⁸Hasanudin, "Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)" (Disertasi Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008), 4.

⁹Sami al-Suwalem, *Hedging In Islamic Finance* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2006), 102.

dibentuk pada masing-masing Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah (UUS) pada bank konvensional.¹⁰ Tugas perumusan dan pengawasan yang menjadi wewenang MUI berdasarkan UU Nomor 21 tahun 2008 inilah selanjutnya dilakukan oleh sebuah lembaga bentukan MUI yang disebut DSN. Dengan demikian, DSN tidak secara spesifik disebut dalam UU tapi merupakan komponen MUI yang berwenang melakukan perumusan dan pengawasan perbankan syariah.

Penjabaran otoritas DSN-MUI itu diwujudkan dalam dua hal.¹¹ Pertama, otoritas perumusan prinsip syariah. MUI menjadi otoritas satu-satunya yang disebutkan UU, dengan fungsi membuat fatwa tentang prinsip syariah.¹² Karena fatwa MUI bukan bagian sumber hukum dalam tata urutan peraturan perundang-undangan yang mengikat,¹³ maka agar berkekuatan operasional, fatwa itu dituangkan dalam wadah legal berupa Peraturan Bank Indonesia (PBI). Proses peralihan dari fatwa MUI menjadi PBI itu dikelola oleh Komite Perbankan Syariah (KPS), sebuah komite internal BI.¹⁴ Kedua, tahap pengawasan. Mekanisme pengawasan kepatuhan syariah diwujudkan dalam bentuk penyediaan divisi kontrol internal berupa DPS di setiap bank syariah. Peran MUI adalah memberi rekomendasi calon anggota DPS sebelum ditetapkan oleh Rapat Umum Pemegang Saham (RUPS). DPS inilah yang merepresentasikan otoritas kepatuhan syariah dari MUI untuk

¹⁰Bagian "Penjelasan Umum". Republik Indonesia, *Undang-Undang tentang Perbankan Syariah*, UU Nomor 21 Tahun 2008.

¹¹ Asrori S. Karni, "Problem Konseptual Otoritas Kepatuhan Syariah (*Shariah Compliance*) dalam Regulasi Perbankan Syariah," (Tesis: UI, 2010), 2.

¹²Prinsip yang syariah yang dimaksud adalah sejumlah ketentuan akad yang bersumber dari pemahaman para ulama dalam memahami sumber hukum. Prinsip-prinsip tersebut dikembangkan oleh ulama fikih, untuk kemudian oleh anggota DSN dikaji ulang dengan berbagai pendekatan yang lebih komprehensif sehingga melahirkan fatwa yang menjadi rujukan BI dalam membuat regulasi. Metode apa saja yang diaplikasikan MUI dalam merumuskan fatwa dapat dilihat dalam Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: eSAS, 2008).

¹³Indonesia memang mengikuti pola hukum berjenjang sebagaimana dikembangkan oleh Hans Kelsen. Inti aliran ini adalah bahwa validitas hukum ditentukan oleh norma yang lebih tinggi. Dalam kasus Indonesia, validitas sebuah UU tergantung sejalan atau tidak dengan UUD 1945. Aliran ini memandang hukum adalah apa yang berlaku, bukan apa yang digagas. Lihat Jimly Asshiddiqie dan Ali Safaat, *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum* (Jakarta: Setjen & Kepaniteraan MK-RI, 2006), 110; M.D.A. Freeman Lloyd's, *Introduction to Jurisprudence* (London: Sweet & Maxwell. Ltd., 1994), 309; W. Friedmann, *Teori dan Filsafat Hukum, Idealisme Filosofis dan Problema Keadilan* (Jakarta: Rajawali, 1990), 149.

¹⁴Lihat Pasal 26 ayat 1-5 UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Lihat juga Peraturan BI nomor 32/10/PBI/2008 tentang Komite Perbankan Syariah.

diterapkan pada tiap bank syariah.¹⁵ DPS menjadi kepanjangan tangan MUI untuk memonitor implementasi fatwa MUI.

Secara umum, model otoritas kepatuhan yang demikian itu merupakan peneguhan praktek yang sudah berjalan sebelum UU 21/2008 lahir. MUI sudah lama memainkan peran penting dalam perjalanan perbankan syariah di Indonesia. Meskipun bukan badan hukum publik, bukan bagian lembaga negara, MUI pasca UU tersebut, diberi otoritas mengeluarkan ketentuan yang memberi kesan mengikat publik, sebagaimana layaknya badan hukum publik. Sebelum berlakunya UU Nomor 21 Tahun 2008, fatwa MUI dalam perumusan regulasi tidak mengikat.¹⁶

Sebelum berlakunya UU 21 tahun 2008, fatwa MUI sudah banyak yang diserap oleh regulator menjadi regulasi, tetapi formula penyerapannya tergantung kebijakan regulator. Ada fatwa yang diserap secara utuh, ada pula yang diserap secara parsial, dan ada juga yang diabaikan.¹⁷ Mekanisme penyerapan fatwa yang demikian itu, sejalan dengan hakekat dasar fatwa sebagai produk hukum Islam yang tidak mengikat. Otoritas regulasi tidak terikat mematuhi fatwa. Semenjak berlakunya UU Nomor 21 Tahun 2008 pasal 26, fatwa MUI dinyatakan menjadi rujukan resmi dalam penyusunan Peraturan BI tentang prinsip syariah di Indonesia.

Dengan cara berbeda negara-negara yang memiliki lembaga keuangan syariah menjadikan fatwa sebagai rujukan normatif dan pengawas kegiatan keuangan syariah, seperti Pakistan¹⁸, Malaysia,¹⁹ Iran,²⁰ dan

¹⁵Lihat Pasal 32 ayat 1-4 UU 21/2008 tentang Perbankan Syariah. Lihat juga Peraturan BI nomor 11/3/PBI/2009 tentang Bank Umum Syariah.

¹⁶ Asrori S. Karni, *Problem Konseptual Otoritas Kepatuhan Syariah...*, 2.

¹⁷Lihat Wahidudin Adams, *Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975-1977* (Disertasi, UIN Jakarta, 2000), 326-331.

¹⁸Otoritas pembuat fatwa tingkat nasional berada di bank sentral, State Bank of Pakistan (SBP), dengan nama "Dewan Syariah" (*Shariah Board*). Adapun otoritas syariah pada tiap bank syariah dinamakan "Penasihat Syariah" (*Shariah Advisor*). Tiap bank diberi keleluasaan menawarkan produk berstandar syariah, sebagaimana dinyatakan Ordinalansi Perbankan Pakistan tahun 1962. Untuk lebih jauh lihat Anonymous, *Strategic Plan For Islamic Banking Industry in Pakistan* diunduh dari <http://www.sbp.org.pk/departments/pdf/StrategicPlanPDF/Appendix-C%20-Shariah%20Compliance.pdf>. (diakses 11Februari 2016).

¹⁹Saiful Azhar Rosly, *Critical Issues on Islamic Banking and Financial Market* (Kuala Lumpur: Dinamas Publishing, 2007), 343-346.

²⁰Setelah revolusi, Iran menetapkan aturan lebih menyeluruh dan kuat tentang Islam, termasuk bidang keuangan. Di Iran, produk yang boleh ditawarkan bank syariah dimasukkan dalam regulasi yang dikeluarkan Dewan Menteri (*Council of Ministers*), sesuai UU Bank Bebas Bunga (*Usury Free Banking Act*) tahun 1983. Dewan Pengawal Konstitusi (*Guardians Council of Constitution*) berfungsi sebagai

Bahrain.²¹ Berbeda dengan Indonesia, Malaysia adalah negara federasi berbentuk monarki konstitusional. Malaysia menempatkan Islam sebagai agama resmi. Karena itu, otoritas pembuatan fatwa bidang ekonomi syariah pun berada di tangan sebuah lembaga resmi negara.²² Nama, posisi, dan efek fatwa lembaga itu mengalami dinamika dan penguatan dari tahun ke tahun. Pada 1 Mei 1997, Bank Negara Malaysia juga membentuk “Majlis Penasihat Syariah” (MPS) atau dalam situs BNM yang berbahasa Inggris disebut *Shariah Advisory Council* (SAC).²³ MPS bertugas memberi masukan dan

dewan syariah pusat yang memberikan pedoman umum kepada bank sentral dan bank komersial. Lembaga inilah yang memegang otoritas fatwa. Dewan Pengawal Konstitusi beranggotakan 12 orang, terdiri enam orang ahli hukum Islam dan enam ahli hukum berbagai bidang. Dewan ini juga berperan semacam Mahkamah Konstitusi yang bisa menguji kesesuaian UU dengan konstitusi. Dewan ini punya hak veto untuk menolak calon anggota parlemen dan calon presiden. Di tiap bank komersial tidak terdapat dewan pengawas syariah yang bertugas mengawasi operasi bank sehari-hari. Pengaturan syariah di Iran bersifat sentralistik karena tunduk dibawah Dewan Pengawal Konstitusi. Lihat misalnya Muhammad Anwar, “Islamic Banking in Iran and Pakistan: A Comparative Study” dalam Ataul Huq Pramanik, *Islamic Banking How Far Have We Gone*, (Kuala Lumpur: Research Centre IIUM, 2007), 333-342.

²¹Di Bahrain, Bank Sentral Bahrain memerintahkan seluruh bank membentuk Komite Pengawas Syariah independen, untuk mematuhi standar penyelenggaraan lembaga keuangan syariah. Otoritas standar syariah di Bahrain dipercayakan pada AAOIFI (*Accounting and Auditing Organisation for Islamic Financial Institutions*). Dewan Syariah Bank Sentral Bahrain hanya bekerja untuk bank sentral dan memeriksa kepatuhan syariah produk bank sentral. Tak ada larangan bagi anggota Dewan Syariah Bank Sentral Bahrain untuk merangkap tugas pada lembaga keuangan lain, juga tak ada batasan hanya boleh bekerja di satu lembaga keuangan. Tiap bank syariah di Bahrain harus punya fungsi pemeriksa syariah yang terpisah, untuk verifikasi kepatuhan. Fungsi pemeriksa kepatuhan syariah itu boleh tercakup dalam fungsi audit internal bank. Regulasi di Bahrain tampak lebih longgar. Mirip Indonesia, pemegang otoritas fatwa yang jadi rujukan regulator adalah lembaga non-negara, dan bukan bagian bank sentral setempat. Bedanya dengan Indonesia, otoritas fatwa yang dirujuk bukan lembaga domestik, tapi lembaga atau asosiasi yang berskala internasional. Prinsip independensi terlihat dikedepankan. Asrori S. Karni, *Problem Konseptual Otoritas Kepatuhan Syariah...*, 49.

²²Mohd. Izzat Amsyar Mohd Arif dan RuzianMarkom, “Peranan dan Kedudukan Majlis Penasihat Syariah untuk Memperkasakan Sistem Kewangan Islam di Malaysia,” dalam *Jurnal Pengurusan* 38 (2013), 127-132 <http://Journalarticle.ukm.my/6977/1/4619-10805-1-SM.pdf>

²³www.bnm.gov.my; Mohammad Azam Hussain, Rusni Hassan, Aznan Hasan, “Analysis On The Development Of Legislations Governing Shariah Advisory Council Of Bank Negara Malaysia , “ dalam *Shariah Journal*, Vol. 23, No.

pedoman pada seluruh bank-bank Islam. Sebagai badan rujukan, MPS juga berwenang melakukan validasi seluruh produk bank dan asuransi syariah, untuk memastikan kesesuaiannya dengan prinsip syariah. Bukan hanya produk dan layanan bank, SAC juga memberi masukan pada BNM tentang aspek operasional bank-bank syariah Malaysia.

UU Bank Sentral Malaysia tahun 1958 yang diamandemen pada 2003 memperbesar peran dan fungsi MPS. MPS yang berkedudukan di bank central mendapat wewenang lebih luas. Pada pasal 16B ditegaskan bahwa badan ini mendapat status sebagai badan otoritatif satu-satunya mengenai persoalan syariah yang berkaitan dengan bank, asuransi, dan lembaga keuangan Islam lainnya. Tahun 2009, UU Bank Sentral Malaysia kembali diamandemen, menjadi *Central Bank of Malaysia Act 2009*. Pasal paling penting UU Bank Sentral Malaysia 2009 adalah Bagian VII tentang Bisnis Keuangan Islam, yang mengatur MPS. Klausul yang baru adalah, bahwa bila sebelumnya, fatwa MPS hanya mengikat arbitrase, kali ini juga mengikat pengadilan sipil. Dalam UU baru ini ditegaskan, pengadilan sipil yang memiliki yuridiksi untuk memeriksa dan memutus kasus perbankan dan keuangan Islam di Malaysia, namun dengan keharusan merujuk fatwa SAC.²⁴

Dalam UU Bank Sentral 2009 itu, MPS tetap dibentuk oleh bank sentral. MPS memegang otoritas dalam penentuan hukum Islam untuk bisnis keuangan Islam. Berdasarkan pasal 52 ayat (1) *Central Bank Of Malaysia Act 2009*, fungsi MPS adalah menentukan hukum Islam pada setiap perkara keuangan dan mengeluarkan keputusan sebagai rujukan praktek keuangan; memberi nasehat pada bank sentral tentang berbagai isu syariah terkait bisnis keuangan Islam, kegiatan atau transaksi bank sentral; memberikan nasehat bagi setiap lembaga keuangan Islam atau pada setiap orang yang memerlukan; dan fungsi lain yang ditetapkan bank sentral.²⁵

2 (2015) 325-342 https://www.researchgate.net/profile/Rusni_Hassan/publication/288827092_analysis_on_the_development_of_legislations_governing_shariah_advisory_council_of_bank_negara_malaysia/links/5684965708ae1c63ff1d2bf/analysis-on-the-development-of-legislations-governing-shariah-advisory-council-of-bank-negara-malaysia.pdf

²⁴Surianom Miskam, "Reference To The Shariah Advisory Council In Islamic Banking And Finance Cases: The Effect Of The Central Bank Of Malaysia Act 2009", diunduh dari http://www.globalresearch.com.my/main/papers/icber/PAPER_106Shariah_Advisory.pdf. (diakses pada 12 Februari 2012); Nurauliani Jamlus Rafdi, Surianom Miskam, Noor Aimi Mohamad Puad, "Reference to Shari'ah Advisory Council in Islamic Finance: Effect of Changes to the Stakeholders," dalam prosiding First International Conference on Economics and Banking (ICEB-15) doi:10.2991/icb-15.2015.22

²⁵Undang-Undang Malaysia Akta 701 tentang Akta Bank Negara Malaysia 2009 yang dikeluarkan pada tanggal 3 September 2009.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa di semua negara yang memiliki lembaga keuangan syariah terdapat lembaga yang secara khusus menjaga kepatuhan terhadap ketentuan syariah. Lembaga penjaga kepatuhan syariah tersebut berwenang mengeluarkan regulasi tentang kesyariahan produk LKS dan mengawasi implementasi produk syariah di lapangan. Lembaga penjaga kepatuhan syariah sebagian besar berada dibawah bank sentral, seperti di Pakistan, Malaysia Bahrain. Namun dibeberapa negara, terdapat dewan syariah yang berdiri secara independen seperti di Indonesia dan Iran.

Dalam konteks ini apakah sesungguhnya pandangan para *mufīī*, baik di Indonesia maupun di Malaysia mengenai akad-akad yang yang diperselisihkan, pertimbangan kebutuhan yang akan menjadikannya darurat²⁶ yang dijadikan dasar dalam pengembangan produk lembaga keuangan syariah? Pada dasarnya, perubahan dan perbedaan fatwa adalah sesuatu yang biasa terjadi. Ibn Qoyyim al-Jawziyah menegaskan:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد²⁷

Perubahan dan perbedaan fatwa dapat terjadi karena perubahan waktu, tempat, keadaan, niat (motif), dan kebiasaan.

Penyataan Ibn Qoyyim ini menunjukkan bahwa fatwa bersifat dinamis. Namun bagaimana dinamika itu terjadi dan kemana arah kecenderungan perubahan fatwa maka ia memerlukan kajian dan pendalaman secara khusus. Perbedaan dan perubahan fatwa DSN di Indonesia dan MPS di Malaysia merupakan fenomena fatwa yang menarik untuk dikaji.

B. Identifikasi Masalah

Salah satu tugas pokok lembaga penjaga kepatuhan syariah adalah mengeluarkan legalisasi terhadap produk syariah yang dibuat LKS.²⁸ Legalisasi tersebut pada dasarnya adalah fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga penjaga kepatuhan syariah.²⁹ Fatwa yang dikeluarkan tentunya bukan lahir dari ruang hampa. Fatwa dipengaruhi tradisi dominan yang hidup

²⁶ Seperti pada Datwa DSN No 30 tahun 2002 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syariah salah satu konsiderannya menguti sebuah kaidah fikih, الحاجة تنزل منزلة الضرورة . Lihat Ichwan Syam, Himpunan Fatwa..., 184; Fatwa DSN No 31 tahun 2002 tentang Pengalihan Hutang. Lihat Ichwan Syam, Himpunan Fatwa..., 191.

²⁷ Ibn Qoyyim al-Jawziyah, I'lam al-Muwaqi'in...14

²⁸ Fran E. Vogel dan Samuel E Hayes, *Islamic Law and Finance Religion, Risk, and Return* (The Hague: Kluwer Law International, 1998), 49.

²⁹ S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in Islamic Law: a Comparative Analysis With Particular reference to Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and The United Arab Emirates* (London: Graham & Trutman, 1991), 370.

di sebuah lingkungan.³⁰ Fatwa lahir dari pemahaman *muftī* terhadap realitas yang dihadapinya. Fatwa dapat berupa adopsi, adaptasi atau kreasi dari pendapat para ulama sebelumnya.³¹ Karena itu menarik untuk membandingkan fatwa-fatwa keuangan syariah yang dikeluarkan DSN Indonesia dan MPS Malaysia. Kedua negara serumpun ini secara kultural dipengaruhi oleh mazhab syafi'iyah.³²

Ada dua hal yang layak diperhatikan dari perbandingan dua negara ini.³³ Pertama, produk lembaga keuangan syariah, yang diaplikasikan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan lembaga regulasi syariah di kedua negara ini, lebih banyak didominasi oleh akad pertukaran bukan akad-akad percampuran yang menjadi ciri dari lembaga keuangan Islam. Para perumus awal bank Islam menjadikan bank Islam sebagai bank bebas bunga dan beroperasi berdasar *profit and loss sharing* (PLS) dengan aplikasi akad *muḍārabah* dan *mushārahah*.³⁴ Tujuannya tiada lain agar lembaga keuangan

³⁰Amir Sa'id al-Zaybārī, *Mabāhis fī Ahkām al-Fatāwa* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995), 67-68.

³¹Frank E. Vogel dan Samuel E Hayes, *Islamic Law and Finance...* 131-170.

³²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Bad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), 26.

³³Disamping itu terdapat data yang menunjukkan posisi kedua negara dalam konstalasi dunia Islam dan perkembangan lembaga keuangan syariah dunia. John L. Esposito yang meramalkan bahwa kebangkitan dunia Islam akan terbit dari Asia Tenggara, khususnya Indonesia dan Malaysia. Sinyalemen ini dikuatkan pula oleh Mohammed Ayoob, James P. Piscatory yang mengakui kebangkitan Asia Tenggara baik secara historis, sosiologis, politis, maupun secara natural. Kedua, berdasarkan laporan Global Islamic Finance Report 2011 yang baru diterbitkan di London, disusun Islamic Finance Country Index. Menurut Indeks ini, Indonesia menempati peringkat pertama negara-negara non Islam dan peringkat keempat dari seluruh negara. Enam Besar negara itu adalah Iran, Malaysia, Saudi Arabia, Indonesia, Bahrain dan Inggris. Posisi ini menempatkan dua negara Malaysia dan Indonesia berada pada posisi strategis lembaga keuangan syariah dunia. Lihat John L. Esposito, "Islam's South East Asia Shift, a Success that Could Lead Renewal in Muslim World", *Asia Week* April, 4 1997; Mohammed Ayyub (ed.), *The Politic of Islamic Resurgence*, (London:Croom Helm,1981); James P. Piscatory (ed.), *Islam in The Political Process*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Adiwarmar A. Karim, "Economic Outlook 2012," *Republika*, Senin 10 Oktober 2011. <http://esharianomics.com/opinion/artikel-ekonomi-syariah/economic-outlook-2012>.

³⁴Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah; Kritik atas inteprestasi Bunga Kaum Neo-Revivalis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), xiv; Kajian sistematis tentang ekonomi Islam khususnya bidang keuangan dapat dilihat pada M.A. Mannan, *Islamic Economics, Theory and Practice*, (Lahore:Houder and Stoughton, 1975); M. Nejatullah Siddiqi, *Banking Without Interest*, (London: Leicester, 1983); M. Nejatullah Siddiqi, *Issues in Islamic Banking*, (London: Leicester, 1983).

syariah lebih dapat menggerakkan sektor riil melalui fungsi *intermediary* antara *surplus unit* dan *deficit unit*.³⁵ Perputaran bisnis sektor riil diyakini lebih membumi dan lebih cepat mengurangi kemiskinan.³⁶ Namun, fakta menunjukkan bahwa produk LKS lebih didominasi akad jual beli dan *ijārah*. Secara faktual, di Indonesia, produk-produk LKS lebih banyak menggunakan akad *ijārah*. Sementara, di Malaysia produk LKS lebih didominasi akad *bay' ʿinah*, *tawaruq*, dan *bay' dayn*.

Kedua, fatwa keuangan syariah kedua negara berbeda dalam menentukan beberapa produk keuangan syariah. Malaysia konsisten memegang tradisi shāfi'iyah dalam masalah yang menjadi rujukan dalam pengembangan produk LKS. Sementara, Indonesia lebih memilih tradisi hanbaliyah yang menjadi rujukan fatwa keuangan syariah di Timur Tengah. Diantaranya adalah produk yang menggunakan *'inah* dan *bay' dayn*. DSN Indonesia tidak menggunakan *bay' ʿinah* dan *bay' dayn* karena menganggap keduanya adalah akad yang dilarang.³⁷ DSN lebih memilih prinsip *bay' murābahah* dan *ijārah*. Namun, MPS Malaysia mengaplikasikan kedua akad, *bay' ʿinah* dan *bay' dayn*, dalam produk LKS di Malaysia.³⁸

Bay' ʿinah adalah sebuah akad jual beli dengan cara penjual menjual aset kepada pembeli secara tunai dan kemudian membelinya kembali dengan cara tangguh (dicicil) dengan harga yang lebih tinggi daripada harga jual secara tunai.³⁹ Di Indonesia, model akad seperti ini dilarang karena terjadi *ta'alluq* yaitu mengaitkan satu akad dengan akad lainnya.⁴⁰ Pada tahun 1997 SHBN (Sijil Hutang Boleh Niaga) yang menggunakan prinsip akad *bay' ʿinah* dibenarkan secara mutlak tanpa pembatasan. Kemudian pada 12 Desember 1998 MPS menetapkan aturan mengenai aplikasi akad *bay' ʿinah* dengan menetapkan syarat bahwa aplikasi akad *bay' ʿinah* harus

³⁵Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice* (Singapore: John Wiley and Sons, 2007), 99.

³⁶Zamir Iqbal and Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance* ...125-132.

³⁷Muhammad Maksun, *Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia dan Timur Tengah* (Jakarta: badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 243.

³⁸Otoritas Perbankan Malaysia sempat melarang Sami Hamoud, penulis dan praktisi bank syariah, untuk masuk ke Malaysia karena pendapatnya yang melarang keras aplikasi *bay' dayn* di lembaga keuangan syariah. lihat Zainul Bahar Noor, *Bank Muamalat Sebuah Mimpi, Harapan, dan Kenyataan: Fenomena Kebangkitan Ekonomi Islam* (Jakarta: Bening Publishing, 2006), 63.

³⁹Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah Dalam Keuangan Islam*, Edisi Kedua (Kuala Lumpur: Bank Negara Malaysia, 2010), 109.

⁴⁰Adiwarman A. Karim, *Analisis Fiqih dan Keuangan*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), 48.

mengikuti ketentuan dalam mazhab syafi'iah dan obyek akad bukan benda ribawi.⁴¹ Pada tanggal 17 Februari 2009, MPS memperketat kembali aplikasi akad *bay' 'inah* dengan menetapkan syarat yaitu bahwa akad *bay' 'inah* harus memiliki dua akad jual beli yang jelas yang tidak saling berhubungansatu sama lain; tidak terdapat syarat pembelian semula kembali dalam akad; waktu masing-masing akad harus berbeda, urutan waktu setiap akad dilakukan dengan benar dimulai dari akad jual beli pertama disempurnakan kemudian akad jual beli kedua dilakukan; harus ada pemindahan hak milik aset (*qabḍ*) yang sah menurut syara dan sesuai tradisi bisnis (*urf tijāri*).⁴² Selanjutnya pada 17 Februari 2009, MPS menegaskan bahwa memasukan syarat pembelian ulang atas aset dalam akad *bay' 'inah* akan menyebabkan akad tersebut menjadi batal.⁴³

Fenomena kecenderungan fatwa DSN nampak pada perubahan ketentuan Pasar Uang antar Bank Berdasarkan Prinsip Syariah (PUAS). Pada Fatwa DSN No. 37 tahun 2002 keputusan nomor dua mengenai ketentuan khusus disebutkan bahwa akad yang dapat digunakan dalam pasar uang antar bank berdasarkan prinsip syariah adalah *muḍārabah*, *mushārahah*, *qard*, *wadiah*, dan *al-ṣarf*. Kemudian pemindahan kepemilikan instrumen pasar uang hanya boleh dilakukan satu kali.⁴⁴ Hal ini dikuatkan pula oleh keputusan pertama poin tiga Fatwa No 38 tahun 2002 tentang Sertifikat Investasi *Muḍārabah* antar Bank (Sertifikat IMA).⁴⁵ Namun, ketentuan ini menjadi semakin longgar dengan lahirnya fatwa DSN NO. 78 tahun 2010 tentang Mekanisme dan Instrumen Pasar Uang Antar Bank Berdasarkan Prinsip Syariah. Dalam fatwa tersebut disebutkan bahwa dalam pasar primer penerbitan sertifikat PUAS dapat dilakukan dengan menggunakan akad *muḍārabah* dan *mushārahah*. Sementara pada pasar sekunder transaksi sertifikat PUAS dapat dilakukan menggunakan akad jual beli. Dengan ketentuan, penjual dapat berjanji (*wa'd*) untuk membeli kembali sertifikat tersebut dengan harga yang disepakati di awal. Jika janji tidak ditepati maka penjual dapat dikenakan sanksi. Ketentuan lain yang berubah adalah kebolehan memperjualbelikan sertifikat PUAS lebih dari satu kali sebelum jatuh tempo. Perubahan fatwa tersebut menggambarkan kecenderungan fatwa DSN yang semakin longgar dengan memperbolehkan jual beli hutang yang tidak dipergunakan sebelumnya karena khawatir akan jatuh pada jual

⁴¹ Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah...*, 111.

⁴² Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah...*, 113.

⁴³ Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah...*, 114.

⁴⁴ Ichwan Sam, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, (Jakarta: Intermedia, 2003), 244.

⁴⁵ Ichwan Sam, *Himpunan Fatwa...*, 251.

beli hutang yang terlarang.⁴⁶ Kemudian, walaupun tidak disebut dengan tegas, praktek dari jual beli sertifikat PUAS mirip dengan *bay' 'inah* yang dihindari diawal pendirian DSN.

Uraian di atas menghasilkan identifikasi masalah penelitian sebagai berikut: **pertama**, legalitas fatwa tentang perbankan syariah dalam hubungannya dengan otoritas negara; **kedua**, faktor-faktor sosiologis lahirnya fatwa tentang perbankan syariah; **ketiga**, model-model akad untuk memenuhi tuntutan produk-produk perbankan syariah; **keempat**, perbandingan fatwa antar negara yang memiliki perbankan syariah.

C. Rumusan Masalah

Penelitian ini berusaha mendeskripsikan bagaimana fatwa dituntut dapat menjaga prinsip-prinsip syariah yang bersumber dari Sunah dan sunnah. Karakteristik fatwa seperti ini bersifat menjaga yang sudah ada (konservatif) dan tidak berubah (*immutable*). Namun disisi lain, fatwa dituntut untuk mendorong industri perbankan syariah berjalan dengan efektif dan efisien, dengan resiko yang kecil mendapatkan keuntungan yang besar. Tuntutan kedua ini mengharuskan fatwa bersifat mendorong dan menyesuaikan diri dengan perubahan (progresif) dan menerima perubahan (*adaptable*). DSN-MUI dan MPS-BNM didorong, untuk dengan tepat, merumuskan fatwa yang relevan dalam menghadapi dua tuntutan, menjaga dan mendorong, sehingga industri perbankan syariah dapat tumbuh berkembang sekaligus tetap tunduk pada koridor normatif syariah. Bagaimana dinamika fatwa DSN-MUI dan MPS-BNM dalam menghadapi dua tuntutan tersebut adalah masalah utama (*major*) disertasi ini.

Dari rumusan masalah pokok tersebut diatas disusunlah pertanyaan penelitian sebagai masalah turunan (*minor*) sebagai berikut:

1. Bagaimana pembentukan fatwa perbankan syariah tentang *muḍārabah* dan *murābahah*?
2. Bagaimana substansi fatwa perbankan syariah tentang *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia?
3. Bagaimana dampak fatwa perbankan syariah tentang *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia?

D. Pembatasan Masalah

Dalam penelitian ini yang dimaksud dengan dinamika adalah perubahan sebagai jawaban atas realitas perkembangan industri perbankan syariah. Mengadaptasi kerangka perubahan sosial yang dikembangkan Eva

⁴⁶ عن ابن عمر رضی اللہ عنہ أن النبی صلی اللہ وسلم نھی عن بیع الکالی بالکالی (رواه الدررقتنی)

Lihat Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jilid IV, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1989), 432

Etzioni dan Amitai Etzioni⁴⁷, dinamika pada penelitian ini dibatasi pada tiga hal pokok yaitu sumber pembentukan fatwa, subtansi fatwa dan dampak fatwa terhadap perkembangan industri perbankan syariah dan masyarakat. Fatwa yang diteliti adalah fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM sampai tahun 2017. Sampai tahun 2017, DSN-MUI telah menetapkan fatwa sebanyak 116 fatwa. Sementara, MPS-BNM telah menetapkan 182 fatwa. Fatwa-fatwa tersebut memuat banyak masalah hukum ekonomi syariah berkaitan dengan perbankan syariah di Indonesia dan perbankan Islam (untuk selanjutnya disebutkan perbankan syariah) di Malaysia.⁴⁸ Obyek fatwa dianalisis dibatasi pada fatwa *muḍārabah* dan *murābahah*. Fatwa-fatwa *muḍārabah* dan *murābahah* di bank syariah sengaja dipilih karena: pertama, akad *muḍārabah* adalah akad berbasis bagi hasil yang awalnya dipromosikan menjadi akad utama pada kegiatan perbankan syariah.⁴⁹ Namun karena resiko yang tinggi dalam akad *muḍārabah*, pelaku bank syariah lebih memilih akad berbasis jual-beli (*bayʿ*) atau jual-jasa (*ijārah*). Kedua, salah satu akad jual-beli yang paling banyak digunakan adalah *murābahah*.

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian dibagi menjadi dua yaitu tujuan umum dan tujuan khusus. Tujuan umum adalah tujuan dari uraian dan analisis terhadap masalah utama (*major*) dan tujuan khusus adalah tujuan dari uraian dan analisis terhadap masalah turunan (*minor*)

Tujuan umum dari disertasi ini adalah mengurai dan memahami dinamika fatwa *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia dalam

⁴⁷Eva Etzioni-Halevy dan Amitai Etzioni, *Social Change: Sources, Patterns, and Counscquences* (New York: Basic Book, 1973). Buku ini adalah kumpulan tulisan sosiologi berkaitan dengan perubahan sosial dari teori-teori klasik sampai teori teori modern. Kerangka penyusunan teori dibagi menjadi sumber, pola, dampak perubahan sosial. Kerangka Etzioni ini kemudian dimodifikasi dalam kerangka penelitian ini menjadi sumber pembentukan, subtansi, dan dampak.

⁴⁸Indonesia dan Malaysia memiliki nomenklatur yang berbeda berkaitan dengan lembaga keuangan berbasis syariah. Di Indonesia disebut lembaga keuangan syariah (UU NO. 21/2008 tentang Perbankan Syariah) sementara di Malaysia disebut lembaga keuangan Islam (UU No. 759/2013 tentang Islamic Financial Service Act). Selanjutnya lembaga keuangan, baik di Indonesia dan Malaysia, akan disebut lembaga keuangan syariah.

⁴⁹Zainul Bahar Noor, *Bank Muamalat ... 99, 390-392*; Sarah Hanna Abdul Manap, Fareeda Siththi, She Long, Assoc Prof Dr Aishah Munccezah, "Poverty Alleviation via Microfinance using the Concept of Mudharabah," dalam *Shariah Journal*, Vol. 23, No. 2 (2015) 325-342 <https://doi.org/10.18646/2056.43.17-013> <http://ijmar.org/v4n3/17-013.html>

menjaga kepatuhan syariah dan mendorong tumbuhkembangnya perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia.

Sementara tujuan khusus dari disertasi ini adalah:

1. Memahami pembentukan fatwa perbankan syariah tentang *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia.
2. Memahami substansi fatwa perbankan syariah tentang *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia?
3. Memahami dampak fatwa perbankan syariah tentang *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia?

F. Manfaat/Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat

1. Memberikan penegasan kepada peminat dan pemerhati hukum umumnya dan hukum Islam pada khususnya bahwa hukum Islam memiliki dimensi jamak. Dimensi yang dipahami sebagian ahli Islam sebagai *immutable* (abadi/*thawābit*) adalah dimensi *tashrī*. Sementara dua dimensi lainnya, *istinbāṭi* dan *taṭbiqī* bersifat dinamis (*mutaghayirāt*). Dalam konteks inilah hukum Islam dapat senantiasa relevan terhadap perubahan sosial.
2. Memperkuat bukti-bukti tentang pembentukan hukum Islam melalui fatwa.
3. Membuktikan keterkaitan antara fatwa dengan produk dan aktivitas industri perbankan syariah.

G. Studi Terdahulu yang Relevan

Fatwa telah menjadi obyek kajian yang menarik banyak sarjana. Dalam konteks peran fatwa dalam perkembangan hukum Islam, Tesis Wael B. Hallaq menjadi salah satu yang penting. Tesis Wael Hallaq dalam “From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law” menegaskan peran fatwa dalam pembentukan Hukum Islam.⁵⁰ Berbeda dengan teori Yoseph Schacht, yang menegaskan bahwa hukum Islam belum ada kecuali pada akhir abad pertama hijrah,⁵¹ Wael Hallaq menyatakan

⁵⁰Wael B. Hallaq, “From Fatwā to Furū’: Growth and Change in Islamic Substantive Law” dalam Howard M. Federspiel, *An Anthology Of Islamic Studies* Vol. III, (Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996), 169-197.

⁵¹Teori dibangun dengan argumen pertama, bahwa Alquran dan peran Nabi Muhammad sebagai pembawa agama baru pada masyarakat Islam yang masih muda; kedua, fenomena abad pertama Islam ketika hukum Islam mulai mengambil bentuk seperti bulan sabit, diikuti oleh situasi politik yang tajam yang memberikan kesempatan kepada Umayyah untuk berkuasa sekaligus menaikan peranan penting dalam pembentukan hukum Islam; ketiga, pada istilah sunah serta konsep-konsep yang berkaitan dengan sunah. Lihat lebih lanjut Faisar Ananda Arfa, Sejarah

bahwa hukum Islam sudah berkembang sejak Nabi Muhammad hidup ketika proses Sunah diturunkan. Teori Hallaq dibangun berdasarkan eksistensi fatwa. Fatwa yang dibuat oleh *mufīī* biasanya diberikan untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer yang ditransformasikan ke dalam karya-karya *furū'* melalui beberapa proses. Wujud *furū'* itu tiada lain adalah fikih yang diharapkan dapat memberi solusi terhadap kasus hukum yang dihadapi. Dari *furū'* ini para fakih membangun doktrin-doktrin hukum sesuai mazhabnya masing-masing. Fatwa berperan sebagai sumber yang tidak terputus yang memberikan peluang kepada hukum untuk memperbesar materi-materinya. Dengan demikian, fatwa merupakan gambaran materi hukum lama hingga terbaru yang relevan dengan kebutuhan masyarakat yang sama berkembang dan berubah dari waktu ke waktu. Argumen ini juga didukung oleh beberapa faktor. Pertama, tujuan akhir dari metodologi *uṣūl al-fiqh* adalah ijtihad yang dilakukan oleh mujtahid dan adalah *mufīī* dan bukan hakim yang ditarakan dengan mujtahid. Kedua, dalam Islam lembaga fatwa adalah lembaga yang bebas dari lembaga pemerintahan dan selalu dianggap bebas dari intrik politik. Ketiga, fatwa-fatwa-yang dikeluarkan *mufīī* merupakan sumber utama untuk mengelaborasi dan memperluas karya-karya fikih. Keempat, fatwa-fatwa tersebut bersifat universal dan dapat diaplikasikan dalam ke semua kasus yang sama. Kelima, peranan penting yang dijalankan oleh fatwa dalam formasi hukum yang substantif memiliki hubungan yang mirip dengan hubungan dialektika antara fatwa dan mazhab.⁵²

Berkaitan dengan fatwa, David S. Power berargumen bahwa fatwa berkaitan secara diakronik dengan doktrin hukum suatu mazhab. Ia menggambarkan bagaimana dinamika fatwa tentang wakaf di Afrika Utara berhubungan erat dengan perkembangan doktrin hukum mazhab Maliki. Kemudian berdasarkan analisis kasus-kasus hukum di Afrika Utara pada Abad 14 disimpulkan bahwa vitalitas dan fleksibilitas sistem hukum mazhab Maliki dipengaruhi, bahkan dikontrol, oleh otoritas politik. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat hubungan antara perkembangan hukum dengan perubahan sosial, ekonomi, dan politik.⁵³ Disertasi Tobibatusa'adah tentang Fatwa-Fatwa MUI dan Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru juga menegaskan hal ini. Disertasi ini menyimpulkan

Pembentukan Hukum Islam; Studi Kritis tentang Hukum Islam di Barat, (Jakarta: Pustaka Firdaud, 1996), 6.

⁵²Wael B. Hallaq, "From Fatwā to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law" dalam Howard M. Federspiel, *An Anthology Of Islamic Studies* Vol. III, (Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996), 187-188.

⁵³David, S. Powers, *Fatwas as Sources for Legal and Social History: as Dispute Over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez* dalam Howard M. Federspiel, *An Anthology Of Islamic Studies* Vol. III, (Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996), 198-224.

bahwa MUI telah mengalami transformasi yang luar biasa sebagai imbas perubahan politik yang bebas di Indonesia yang berpengaruh terhadap berbagai permasalahan keagamaan di masyarakat. Fatwa MUI hasil Munas VII juga merupakan respon persolan yang timbul seperti paham liberalisme, sekularisme, dan pluralisme agama yang diusung oleh beberapa LSM studi Islam. Dalam konteks ini MUI menjadi terlibat langsung dalam pertarungan paham sekuler dan anti sekuler.⁵⁴

Dalam kaitan lembaga dengan negara, Atho Muzhar, dalam disertasinya, yang berjudul, “Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988”. Ia melakukan kajian fatwa dengan pendekatan yuridis dan sosiologis. Berdasarkan penelitiannya, secara metodologis fatwa-fatwa MUI tidak mengikuti suatu pola tertentu. Disamping itu terdapat beberapa faktor yang mempengaruhi lahirnya sebuah fatwa, seperti dukungan kepada pemerintah, mengikuti perkembangan modern, atau berkaitan dengan hubungan antar agama. Faktor tersebut terkadang bersifat tunggal namun seringkali jamak.⁵⁵ Hal ini dikuatkan pula oleh temuan Jakob Skovgaard-Petersen. Jakob menegaskan pula bahwa *mufī*, mulai abad kesembilan belas sampai sekarang, tidak lagi independen. Hal ini berkaitan dengan sumber dana bagi operasional lembaga fatwa tersebut. Lembaga yang dibangun oleh negara terikat dengan rejim politik yang berkuasa. Namun, *mufī* yang tidak berafiliasi dengan rejim, walaupun berada dalam tekanan, seringkali memberikan fatwa yang berbeda dengan fatwa resmi negara.⁵⁶ Hal ini juga sejalan dengan disertasi M. Asrorun Ni’am yang berjudul “*Sadd dharī’ah* dan Aplikasinya dalam Fatwa MUI.” Disertasi ini menegaskan temuan Atho Mudzhar bahwa metodologi penyusunan fatwa MUI bersifat eklektik. Dan *sadd dharī’ah* adalah satu metode untuk penyusunan fatwa. Dari sekitar 201 fatwa yang diteliti terdapat 22 fatwa (11%) yang ditetapkan dengan dasar *sadd dharī’ah*. Terdapat tiga pola penetapan *sadd dharī’ah* ini, yaitu secara eksplisit, menggunakan kaidah fikhiyah yang sejalan dengan *sadd dharī’ah* dan sekedar

⁵⁴Tobibatusa’adah, Fatwa-Fatwa MUI 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru, (Disertasi, UIN Syahid Jakarta, 2009).

⁵⁵Atho Mudzhar (1993), *Fatwas of the Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Disertasi ini telah diterjemahkan dengan judul *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: 1975 -1988*. (Jakarta: INIS, 1993).

⁵⁶Jakob Skovgaard-Petersen, “A Typology of State Muftis” dalam Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser, *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, (Maryland: AltaMira Press, 2004), 94-95.

penjelasan argumentatif tentang adanya dampak negatif pada suatu masalah.⁵⁷

Disertasi Wahidudin Adam tentang Pola Penyerapan Fatwa MUI Dalam Peraturan Perundang-undangan menyimpulkan bahwa hukum Islam memiliki kedudukan dan peran sebagai salah satu sumber pembentukan perundang-undangan. Representasi hukum Islam dilihat dari diterimanya fatwa MUI, yang dipandang sebagai produk pemikiran hukum Islam, dalam proses penyusunan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Fatwa MUI, dalam konteks ini, merupakan respon terhadap rancangan peraturan perundang-undangan yang sedang diproses. Respon MUI sendiri terhadap RUU dapat berupa dukungan sepenuhnya, dukungan dengan usul penyempurnaan, dan penolakan, seluruh atau sebagian. Pola penyerapan fatwa MUI dalam peraturan perundang-undangan dapat didekati dengan dua tingkatan analisis pola, yaitu pertama pola fatwa kepada para pembentuk peraturan perundang-undangan dan kedua ke dalam peraturan perundang-undangan itu sendiri.⁵⁸ Akomodasi fatwa terhadap peraturan perundang-undangan dikuatkan pula oleh disertasi Muchtar Ali. Dalam penelitiannya Muchtar Ali mendeskripsikan fatwa dari sisi historis dengan memaparkan sejumlah data tentang perkembangan fatwa. Kemudian sisi yuridis untuk menjawab pertanyaan bagaimana status hukum fatwa dalam syariat Islam? Penulis mengurai fatwa tidak hanya secara deskriptif akan tetapi preskriptif dan prediktif. Preskriptif dalam arti memberikan solusi bagaimana seharusnya metodologi dalam penyusunan fatwa yang sesuai dengan kondisi kontemporer dan prediktif artinya bagaimana prospek fatwa dapat terintegrasi dalam sistem hukum positif. Kesimpulan besar disertasi ini adalah fatwa sebagai bagian dari hukum Islam mempunyai peluang sebagai bahan hukum peraturan perundang-undangan di Indonesia. Akomodasi fatwa setidaknya terbentuk dalam transformasi legislasi, penyerapan dan adaptasi.⁵⁹

Secara lebih khusus kajian fatwa di Indonesia juga cukup signifikan. Beranjak dari penelitiannya tentang fatwa-fatwa di Indonesia, M.B. Hooker menegaskan bahwa Islam Indonesia adalah Islam orisinal.⁶⁰ Cara pandang

⁵⁷M. Asrorun Ni'am, Sadd Dzariah dan Aplikasinya Dalam Fatwa MUI (Disertasi, UIN Syahid, 2008).

⁵⁸Wahidudin Adam, Pola Penyerapan Fatwa MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975-1997, (Disertasi, UIN Syahid Jakarta:2002).

⁵⁹Muchtar Ali, Prospek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis, (Disertasi, UIN Syahid Jakarta, 2009).

⁶⁰M.B. Hooker, terj., *Islam mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Teraju, 2002), 305. Lihat juga penelitian Michael Feener R. "Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab." *Islamic Law and Society*, Vol.9, No.1 (2002). Brill. <http://www.jstor.org/stable/3399202>. diakses 3/11/2011; John R. Bowen, You May Not Give it Away: How Social Norms Shape

orang Indonesia terhadap Islam berbeda dengan cara pandang bangsa lain terhadap Islam. Bahkan ia nyaris mengatakan bahwa Islam Indonesia telah membangun mazhab sendiri. Ketika syariah dipahami secara kaku, karena tidak ada ruang kreatifitas untuk mengembangkannya karena doktrin dan politis. Ternyata fatwa-fatwa di Indonesia membuktikan sebaliknya. Setidaknya ada tiga faktor yang sangat menentukan corak fatwa-fatwa tersebut. Pertama, corak Islam pribumi yang khas Indonesia. Kedua, kolonialisme, terutama penjajahan Belanda, yang telah memberi warna adminitrasi Islam di Indonesia. Ketiga, kedudukan agama dan peran negara setelah kemerdekaan dan pergantian regim yang terjadi.⁶¹ Kajian Hooker juga telah sampai pada sebuah teori tentang orisinalitas syariah Islam Indonesia.⁶²

Hal ini juga dikonfirmasi oleh disertasi Sopa tentang sertifikasi halal oleh MUI. Disertasi ini menyimpulkan bahwa sertifikasi yang dilakukan MUI terhadap produk makanan, obat-obatan dan kosmetika cenderung tidak mengikuti kaidah kehalalan yang dirumuskan oleh mazhab tertentu tetapi mengikuti pendapat mazhab yang dianggap *rajih* dan sesuai dengan dengan kemaslahatan disamping pendapatnya sendiri sehingga menghasilkan fikih baru.⁶³ Disertasi Muhammad Taufiki menguatkan hal tersebut. Disertasi ini membuktikan bahwa metode *istinbāt* Majelis Ulama Indonesia searah dengan ijtihad *taḥbiqī* yang digagas oleh al-Shatibi. Ditemukan pula bahwa walaupun MUI tidak mengikuti suatu pola tertentu, namun MUI secara teoritis meyakini bahwa fatwa tidak dapat dikeluarkan kecuali setelah mempelajari keempat sumber hukum secara mendalam. Walaupun pada prakteknya ditemukan pula kondisi yang berbeda dengan prosedur yang telah disepakati. Dengan kata lain tidak ada pola *istinbāt* baku tertentu yang digunakan oleh MUI dalam merumuskan fatwa. Ijtihad *taḥbiqī* yang dimaksud dapat menggunakan *taḥqīq al-manāṭ* atau *al-nazar ilā ma'alat al-af'āl*.⁶⁴

Islamic Law In Contemporary Indonesian Jurisprudence. *Islamic Law and Society*, Vo. 5 No. 3, The Islamic Inheritance System (1998). Brill. <http://www.jstor.org/stable/3399265>. Diakses 3/11/2011. Michael Laffan. "The Fatwa Debated? Shura in One Indonesian Context." *Islamic Law and Society*. Vo. 12. No. 1. Fatwas In Indonesia (2005). Brill. <http://www.jstor.org/stable/3399294>. Diakses 3/11/2011.

⁶¹ M.B. Hooker, terj., *Islam mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Teraju, 2002), 30-48.

⁶² M.B. Hooker, *Indonesian Syariah: Defining a National Scholl of Islamic Law* (Pasir Panjang: Institute of South East Asian Studies, 2008), 300.

⁶³ Sopa, Sertifikasi halal MUI: studi halal MUI terhadap produk makanan, obat-obatan dan kosmetika (Disertasi, UIN Syahid Jakarta, 2008).

⁶⁴ Muhammad Taufiki, Penerapan Konsep Ijtihad Taḥbiqī dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap Fatwa 1997 – 2007, (Disertasi, UIN Syahid, 2008).

Disertasi Muhammad Khairudin Hamsin yang berjudul “Fatāwa al-Majāmi al-Fiqhiyah al-Indūnisiyah: Taḥlīl wa Dirāsah Uṣūliyah.” Penelitian disertasi ini mendeskripsikan keberadaan tiga ormas di Indonesia, Muhammadiyah, NU dan MUI. Ketiga ormas ini telah menghasilkan fatwa yang berkaitan dengan berbagai hal. Penelitian ini menunjukkan pentingnya lembaga fatwa sehingga fatwa dapat dilakukan secara jamaah. Keberadaan lembaga fatwa di ormas juga dapat menjadi pengawas atas fatwa-fatwa individual.⁶⁵

Terkait dengan tema hubungan antara fatwa dan keuangan syariah terdapat beberapa penelitian yang sudah dilakukan. Diantaranya, Disertasi Djawahir Hejazziy tentang politik hukum nasional tentang Perbankan Syariah di Indonesia. Kesimpulan disertasi ini adalah keterkaitan yang erat antara politik dan hukum. Konfigurasi undang-undang memiliki hubungan yang sinergi antara produk hukum elitis dan produk hukum responsif. Lahirnya undang-undang tersebut sangat dipengaruhi nilai-nilai spririt agama, ideologi, politik, sosial dan budaya. Satu hal yang digagas oleh penulis adalah perlunya disusun kompilasi hukum perbankan syariah.⁶⁶

Disertasi Hasanudin tentang konsep dan standar multi akad dalam fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia. Disertasi ini menyimpulkan bahwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) tidak mengemukakan konsep atau pengertian mengenai multi akad secara jelas. Hanya dapat dikatakan bahwa DSN-MUI secara tegas menolak multi akad bentuk *‘uqūd mutaqābilah*, yaitu suatu akad yang mengandung beberapa akad di mana satu akad dikaitkan (*mu‘allaq*) dengan akad yang lain. Sementara multi akad yang diterima dan dibenarkan oleh DSN-MUI adalah multi akad dalam arti *‘uqūd murakkabah* dengan bentuk *‘uqūd mujtami‘ah*.⁶⁷

Disertasi Yeni Salma Barlinti tentang kedudukan fatwa dewan syariah nasional dalam sistem hukum nasional Indonesia. Penelitian disertasi ini menyimpulkan bahwa kedudukan fatwa DSN dalam peraturan perundang-undangan adalah sebagai hukum positif dan mengikat para pelaku ekonomi syariah.⁶⁸ Peran fatwa yang strategis dalam pengembangan produk keuangan syariah ditegaskan oleh Mughees Shaukati dalam penelitiannya. Legalitas

⁶⁵Muhammad Khairudin Hamsin, *Fatāwa al-Majāmi al-Fiqhiyah al-Indūnisiyah: Taḥlīl wa Dirāsah Uṣūliyah*, (Disertasi, Jāmiyah Umm Dirmān al-Islāmiyah, Khartum,2008).

⁶⁶Djawahir Hejazziy, *Politik Hukum Nasional Tentang Perbankan Syariah di Indonesia* (Disertasi: UIN Syahid Jakarta, 2010).

⁶⁷Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad Dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia*, (Disertasi, UIN Jakarta, 2008).

⁶⁸Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia*, (Disertasi, UI Jakarta, 2010).

produk produk keuangan syariah ditentukan oleh keputusan *mufī* yang memegang otoritas kepatuhan syariah.⁶⁹ Hal ini juga ditegaskan pula oleh Mohd Daud Bakar, Ketua Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Pengembangan produk keuangan syariah hanya dapat dilakukan melalui ijtihad. Ijtihad tiada lain adalah alat untuk mengembangkan sistem keuangan syariah.⁷⁰

Zulqarnain menulis disertasi tentang perbandingan keputusan DSN dan MPS berkaitan isu-isu pasar modal Islam. Dalam penelitian ini Zulqarnain menyimpulkan bahwa fatwa yang ditetapkan untuk pasar modal, baik oleh DSN-MUI maupun MPS-BNM, berbasis pada Quran, Hadis, dan pendapat ulama. Argumen-argumen fatwa dikembangkan dari metode *bayāni* dan *burhāni* dengan pendekatan *ta'fīf* dan *istiṣlāḥī*. Model ini diaplikasikan dalam kerangka *siyāsah al-shar'īyyah* untuk mencapai *maqāsid al-sharīah*.⁷¹

Terakhir, Muhammad Maksum yang menulis disertasi berjudul “Tingkat kelonggaran Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam Merepon Pertumbuhan Produk Ekonomi Syariah.” Disertasi ini menyimpulkan bahwa model kontrak fikih tidak diterapkan secara utuh dalam kegiatan keuangan syariah. Fatwa harus menetapkan diversifikasi produk terutama dengan melakukan kombinasi akad untuk memenuhi kompleksitas transaksi modern dan menghindari riba. Untuk itu, LKS masih banyak menggunakan produk pembiayaan berbasis utang yang rentan terhadap praktik riba.⁷² Disertasi ini berbeda dengan disertasi yang disusun Muhammad Maksum⁷³ tentang Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia,

⁶⁹Mughees Shaukati, *General Preception of Fatwa and Its Role in Islamic Finance*, (Kualalumpur: INCIEF, 2009), 17-21.

⁷⁰Mohd Daud Abu Bakar, Developing Modern Islamic Financial System Via Ijtihad: an Overview dalam Mohd Daud Bakar dan Enku Rabiah Adawiyah Engku Ali (Ed.), *Essential Reading in Islamic Finance*, (Kualalumpur: CERT Publication Sdn.Bhd, 2008),27-43.

⁷¹Zulqarnain, *Analisis Perbandingan Keputusan Dewan Syariah Nasional, Majelis Ulama Indonesia Dan Majelis Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia Berkaitan Isu-Isu Pasaran Modal Islam* (Disertasi, Akademik Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2016), v.

⁷²Muhammad Maksum, *Tingkat kelonggaran Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam Merepon Pertumbuhan Produk Ekonomi Syariah* (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2013), xi. Disertasi ini kemudian diterbitkan lagi Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI dengan judul revisi yaitu *Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia dan Timur Tengah* Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia, dan Timur Tengah (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013).

⁷³Muhammad Maksum, *Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia dan Timur Tengah* Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia, dan Timur Tengah (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013), 57.

Malaysia, dan Timur Tengah. Pertama, klasifikasi akad yang dibuat oleh MaksuM tidak baku. Klasifikasi tersebut tidak menggambarkan substansinya. Pada halaman 53 terdapat sub judul kombinasi akad *mu'āwadhāt*. MaksuM tidak menjelaskan konsep dari akad *mu'āwadhāt*. Dalam kalimat pertama sub bab tersebut disebutkan bahwa akad pertukaran yang digunakan dalam fatwa DSN adalah *muḍārabah*, *musharakah*, *ijārah*, *salam*, *istiṣna'*, *murābahah*, *bay' ju'alah*, dan *ṣarf*. Dari kalimat itu dapat dipahami bahwa MaksuM memahami akad *muawadhāt* sebagai akad pertukaran. Pertukaran yang dimaksud adalah pertukaran barang dengan barang (*bay'*) atau barang dengan jasa (*ijārah*). Namun dalam pada kalimat itu juga, MaksuM memasukan akad percampuran. Akad percampuran adalah akad yang menggabungkan antar modal dalam bentuk barang atau jasa sehingga menjadi sebuah entitas baru. Bentuk akad seperti tidak tepat disebut akad pertukaran akan tetapi lebih tepat disebut akad percampuran, seperti *muḍārabah* dan *musharakah* dengan beragam variannya. Kedua, disertasi ini lebih fokus pada kedalaman sementara disertasi maksuM pada keluasan. Disertasi ini hanya mengkaji dua akad yaitu *muḍārabah* dan *murābahah* dengan melakukan pelacakan dari sumber primer yang menjadi rujukan fatwa. Sementara, MaksuM melakukan kajian pada semua akad. Ketiga, disertasi ini selain melakukan kajian secara yuridis-normatif, juga memasukan analisis perubahan sosial untuk mengetahui dampak dari fatwa. Sementara, MaksuM lebih melakukan analisis yuridis-normatif. Keempat, perbandingan yang dilakukan pada disertasi ini adalah difokuskan pada fatwa DSN-MUI dan MPS-BNM sampai tahun 2017. Sementara, pada disertasi MaksuM fatwa yang dianalisis hanya sampai tahun 2011.

H. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Sumber data primer pada penelitian ini adalah fatwa-fatwa yang ditetapkan Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) dan Majelis Penasihat Syariah-Bank Negara Malaysia (MPS-BNM). Sampai tahun 2017 DSN-MUI telah menetapkan fatwa sebanyak 116 fatwa. Sementara, MPS-BNM telah menetapkan 182 fatwa. Tidak semua fatwa diteliti pada penelitian ini. Penelitian ini dibatasi pada fatwa yang berkaitan dengan *muḍārabah* sejumlah 26 fatwa (13 dari DSN-MUI dan 13 dari MPS-BNM) dan 18 fatwa tentang *murābahah* (13 dari DSN-MUI dan 5 dari MPS-BNM).

Secara ekplisit DSN-MUI telah menetapkan dua fatwa yang berjudul *muḍārabah*, yaitu Fatwa No 07/2000 dan Fatwa 115/2017. Namun disamping dua fatwa tersebut terdapat beberapa fatwa yang substansinya mengandung unsur *muḍārabah*. Fatwa-fatwa itu adalah Fatwa No. 1/2000, 2/2000, 03/2000, 33/2002, 34/2002, 35/2002, 37/2002, 38/2002, 45/2005,

50/2006, 51/2006. Jadi setidaknya terdapat 13 fatwa yang mengandung muatan *muḍārabah* yang telah ditetapkan DSN-MUI.

Bank Negara Malaysia telah menyerap semua fatwa MPS-BNM tentang *muḍārabah*. Fatwa-fatwa tentang *muḍārabah* ini kemudian dihimpun dalam sebuah buku berjudul “Guidelines on Musharakah and Mudharabah Contracts for Islamic Banking Institutions.” Guide line tersebut disusun berdasar 13 fatwa tentang *muḍārabah* MPS-BNM.⁷⁴ Pada tanggal 20 April 2015, BNM dalam hal ini Departemen Bank Islam dan Takaful telah menerbitkan “Shariah Requirements, Optional Practices and Operational Requirements of *Muḍārabah*” (Ketentuan Syariah, Ketentuan Tambahan dan Persyaratan Operasional *Muḍārabah*). Ketentuan ini telah dilakukan uji publik sejak 20 Desember 2013. Uji publik dilakukan untuk dapat mendapat masukan dari berbagai pihak untuk penyempurnaan ketentuan tentang akad *muḍārabah* di lembaga keuangan Islam Malaysia, terutama dari para praktisi.⁷⁵

DSN-MUI telah menetapkan 11 fatwa yang secara khusus diberi nomenklatur *murābahah*. Sebelas fatwa itu adalah 1) Fatwa No. 4/2000 tentang *Murābahah*, 2) fatwa No. 13/2000 tentang Uang Muka *Murābahah*, 3) fatwa No. 16 tentang Diskon dalam *Murābahah*, 4) fatwa No. 23/2002 tentang Potongan Pelunasan dalam *Murābahah*, 5) fatwa No. 46/2005 tentang Potongan Tagihan *Murābahah* (Khashm fi al-*Murābahah*), 6) fatwa No. 47/2005 tentang Penyelesaian Piutang *Murābahah* bagi Nasabah Mampu Membayar, 7) fatwa No. 48/2005 tentang Penjadwalan Kembali tagihan *Murābahah*, 8) fatwa NO. 49/2005 tentang Konversi Akad *Murābahah*, 9) fatwa No. 84/2012 tentang Metode pengakuan keuntungan al-Tamwil bi al-*Murābahah* (Pembiayaan *Murābahah*) di Lembaga Keuangan Syariah 10) fatwa No. 90/2013 tentang Pengalihan Pembiayaan *Murābahah* antara Lembaga Keuangan Syariah, 11) fatwa No. 111/2017 tentang Akad-Jual Beli *Murābahah*. Untuk kepentingan analisis *murābahah*, maka obyek fatwa ditambah dengan fatwa No. 85/2012 tentang *wa‘d* (janji), fatwa No. 17/2000 sanksi dan fatwa No. 43/2004 tentang ganti rugi (*ta‘wīḍ*)

Dalam penelusuran penulis, terdapat 5 fatwa (resolusi) yang substansinya mendeskripsikan skema *murābahah*.⁷⁶ **Pertama**, Resolusi No 60 tentang produk deposito berbasis tawaruq, **kedua**, resolusi nomor 61 tentang produk pembiayaan berbasis *tawarruq*. **Ketiga**, resolusi no 63 tentang

⁷⁴BNM, *Shariah Resolution in Islamic ...*24-39

⁷⁵ http://www.bnm.gov.my/guidelines/05_shariah/CP_Muḍarabah.pdf

⁷⁶Muhammad Maksum mengutip hanya dua 4 fatwa yaitu resolusi no 60, 61, 63, dan 64. Muhammad Maksum, *Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia, dan Timur Tengah* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementrian Agama RI, 2013), 73.

Aplikasi *tawarruq* pada sukuk *Murābahah* komoditas. Keempat, resolusi nomor 64 tentang operasional model *murābahah* komoditas (rumah). **Kelima**, resolusi 67 membeli kembali surat utang. Fatwa-fatwa ini kemudian menjadi dasar dalam penyusunan parameter (*dawābiṭ*) *murābahah* dan panduan *murābahah* yang dipublikasikan oleh Bank Negara Malaysia.

Selain data primer, data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah semua kajian yang berkaitan dengan fatwa ekonomi syariah dan karya tulis, berupa buku, jurnal, atau artikel prosiding yang berkaitan fatwa *muḍārabah* dan *murābahah*.

2. Jenis Penelitian

Sumber data penelitian ini adalah fatwa-fatwa yang ditetapkan DSN-MUI dan MPS-BNM. Karena itu, jenis penelitian dilihat dari sumbernya dapat dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan digunakan untuk menjangkau data pada dokumen-dokumen tertulis yang menunjukkan adanya hubungan dengan masalah penelitian. Masalah penelitian dimaksud adalah fatwa-fatwa *muḍārabah* dan *murābahah* dalam kaitannya dengan produk dan aktivitas perbankan syariah.

Sementara dari sudut pandang analisis menggunakan analisis kualitatif. Proses penelitian disertasi ini dimulai dengan menentukan tema penelitian, yaitu tentang dinamika fatwa *muḍārabah* dan *murābahah*. Dinamika yang dimaksud adalah mendeskripsikan sumber, substansi dan dampak fatwa terhadap perkembangan perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia. Memperhatikan hal tersebut, maka penelitian ini menggunakan metode yuridis-normatif.⁷⁷

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data pada penelitian ini adalah observasi dan studi dokumentasi. Observasi dilakukan atas proses lahirnya sebuah fatwa dan dampaknya terhadap perkembangan perbankan syariah. Sementara, fatwa yang sudah ditetapkan adalah dokumen yang sudah dipublikasikan, baik cetak maupun daring. Data yang dikumpulkan pada

⁷⁷Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta: UI-Press, 1986), 50. Lihat juga tentang metode deskriptif. Winarno Surakhmad, *Metode Penelitian* (Bandung:Tarsito, 1990), 140-147. Bandingkan dengan gagasan Atha Mudzhar yang membagi studi hukum Islam kedalam tiga jenis. Pertama penelitian hukum Islam sebagai doktrin dasar; kedua, penelitian hukum Islam normatif; ketiga, penelitian hukum Islam sebagai gejala sosial. Atha Mudzhar, "Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi" dalam Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam Teori & Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 244-245.

penelitian ini adalah fatwa-fatwa tentang *muḍarabah* dan *murābahah* yang sudah ditetapkan DSN-MUI dan MPS-BNM.

4. Analisis Data

Dalam menganalisis data, disertasi ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis*). Menurut Robert Philip Weber, analisis isi adalah sebuah metode penelitian dengan menggunakan seperangkat prosedur untuk membuat inferensi yang valid dari teks.⁷⁸ Inferensi, yang dimaksud bersumber, dari pengirim pesan, pesan itu sendiri, dan orang yang mendengar pesan tersebut. Dari pengertian ini, analisis ini dibagi menjadi dua bagian analisis kuantitatif dan analisis isi kualitatif.⁷⁹ Analisis isi kualitatif dibagi menjadi analisis semiotik, wacana dan hermeneutika. Untuk mempertajam daya analisis, disertasi ini menggunakan analisis hermeneutik. Menurut Gadamer, proses interpretasi terjadi dialog antara teks, penyusun teks, dan pembaca teks. Pembaca teks mempertimbangkan konteks munculnya teks secara simultan. Sebuah hukum, yang berbentuk teks yang jelas dan tegas, tidak dimaksudkan untuk dipahami sebagai sebuah teks semata. Hukum adalah produk sejarah yang harus diaplikasikan pada peristiwa sekarang dengan jalan interpretasi hakim. Dengan demikian, naskah hukum harus bisa dipahami dalam setiap kesempatan, setiap keadaan, dengan cara yang baru dan berbeda. Dalam hal ini, proses pemaknaan teks hukum dan usaha penerapannya dalam kasus tertentu bukanlah dua hal yang berbeda, melainkan sebuah kesatuan proses.⁸⁰ Dalam tataran praktis, hermeneutika penting dalam ilmu hukum karena interpretasi terhadap teks-teks hukum adalah keniscayaan untuk mendapatkan makna yang dikehendaki si pembuat hukum. Makna tersebut terkadang jelas tersurat, tetapi tidak jarang hanya tersirat.⁸¹ Selain itu, hermeneutika dipilih untuk mendukung memahami hukum dari berbagai sisi. Sehingga, teks hukum, dalam hal ini adalah fatwa, menjadi konsep hukum yang dapat dipahami secara tepat.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan sistematika sebagai berikut: Pada **bab pertama** diurai pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, perumusan masalah, tujuan, kegunaan, penelitian

⁷⁸Robert Philip Weber, *Basic Content Analysis* (California: Sage, 1990), 9.

⁷⁹

⁸⁰Hans-George Gadamer, "Foreword to the Second Edition" *Truth and Method*, (London & New York: Continuum, 1989),309.

⁸¹Lina Kushidayati, "Hermeneutika Gadamer dalam Kajian Hukum" *Jurnal Yudisia* Vol. 5 (1) 2014, 76.

terdahulu yang relevan, metode penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab kedua membahas dan menganalisis konsep teoritik tentang kontinuitas dan perubahan fatwa. Pada bab ini akan diurai teori tentang perubahan sosial. Kemudian, model perubahan tersebut diterapkan ke dalam fatwa dan perubahan fatwa serta hubungannya dengan hukum Islam. Bagian ini bertujuan untuk dapat menganalisis fatwa sebagai bagian dari hukum Islam dimensi *taṭbiqī* (aplikasi). Fatwa memiliki rukun sebagai berikut: penanya (*mustaftī*), pertanyaan (*mustaftā fih*), proses bertanya (*istiftā*), yang ditanya (*muffī*), proses menjawab (*iftā*) dan jawaban (*fatwā*). Tidak semua orang berhak menjadi *muffī*. Karena, *muffī* akan berfatwa sesuai dengan prinsip-prinsip yang memberi fatwa. Sehingga fatwa akan menjadi solusi bagi penanya bukan menjadi masalah baru. Sebagai entitas independen mufti berfatwa sesuai dengan tuntunan zamannya. Karena itu pada bagian akhir bab ini akan dibahas faktor-faktor peubah fatwa sehingga senantiasa menjadi petunjuk teknis bagi umat Islam yang membutuhkannya.

Bab ketiga membahas alasan keberadaan lembaga fatwa yang berwenang menetapkan fatwa di Indonesia dan Malaysia. Selanjutnya, bab ini juga menganalisis metode istinbat DSN-MUI dan MPS-BNM dalam menetapkan fatwanya. Kemudian, bab ini membahas sumber fatwa *muḍarabah* dan *murābahah*. Pembahasan ini dimulai dari isu-isu yang berkembang seputar *muḍarabah* dan *murābahah*. Kemudian, pembahasan dilanjutkan dengan analisis terhadap sumber fatwa *muḍarabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia.

Bab keempat membahas substansi fatwa yang ditetapkan DSN-MUI dan MPS-BNM yang berkaitan dengan *muḍarabah* dan *murābahah*. Substansi fatwa ini meliputi komponen, syarat, obyek, dan isu-isu yang didiskusikan oleh para pakar hukum Islam tentang *muḍarabah* dan *murābahah*.

Bab kelima membahas dampak fatwa *muḍarabah* dan *murābahah*. Fatwa DSN-MUI dan MPS-BNM diasumsikan berpengaruh terhadap perkembangan perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia. Bagaimana dinamika ini diurai dengan panjang lebar pada bab ini.

Bab keenam adalah penutup. Penutup terdiri dari dua bagian yaitu, kesimpulan dan saran. Kesimpulan didapat dari hasil dari analisis data yang sudah dikumpulkan dan diolah dengan teori-teori yang berhubungan dengan perubahan hukum dan perubahan sosial. Kemudian saran adalah berisi bagian-bagian yang belum dikaji lebih dalam dari penelitian ini yang dapat dijadikan sebagai acuan untuk penelitian selanjutnya.

BAB II TEORI PENETAPAN DAN PERUBAHAN FATWA

A. Teori Perubahan Hukum

Tema sentral penelitian ini adalah dinamika fatwa. Dinamika¹ sangat terkait dengan perubahan yang menjadi hakikat dari hidup. Hidup adalah perubahan itu sendiri. Perubahan terjadi pada semua yang ada, termasuk hukum Islam. Perdebatan tentang bagaimana hukum Islam menghadapi perubahan adalah isu yang selalu menarik. Setidaknya terdapat dua pandangan untuk menjawab persoalan ini. Satu pandangan berpendapat bahwa hukum Islam abadi (*immutable*) tidak berubah. Pendapat ini diyakini oleh Ibn Ḥazm(456H/1064M). Ibn Hazm mengatakan bahwa,“Jika seorang berfatwa dengan mendasarkan fatwanya dari Allah dan Rasul-Nya dan hal ini dapat dipastikan, maka fatwa itu harus dipegang dan diamankan selamanya (أُحِذَ بِذَلِكَ وَعُمِلَ بِهِ أَبَدًا).² Pendapat keabadian ini juga dianut oleh sejumlah orientalis seperti C.S. Hurgronje (1957), Joseph Schacht (1971)³, N.J. Coulson (1994)⁴ dan Haider Ala Hamoudi (2010). Bahkan Haider Ala Hamoudi mengatakan bahwa hukum Islam telah mati.⁵ Menurut Muhammad Khalid Masud, mereka berpendapat bahwa hukum Islam adalah kehendak ilahi yang absolut dan abadi (*immutable*) dan karenanya tidak dapat diadaptasikan kepada perubahan sosial. argumen mereka dapat diklasifikasi kedalam tiga bagian yaitu konsep hukum, sejarah dan metodologi hukum Islam. Pertama, hukum Islam adalah abadi karena konsep hukum yang otoritarian, ilahiah dan absolut tidak memungkinkan perubahan dalam konsep-konsep dan lembaga-lembaga hukum. Sebagai akibat yang tak

¹Menurut Kamus Bahasa Indonesia dinamika adalah bagian dari ilmu fisika yang mengenai barang-barang yang bergerak dan tenaga yang menggerakkan Dendi Sugono (redaksi), Kamus Bahasa Indonesia, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 373.

²Ibn Ḥazm adalah seorang ulama dari Qordova Andalusia (378 H-). Ia dikenal sebagai ulama ahli *zāhir* karena pemahaman literalis terhadap sumber ajaran dan menolak *qiyās* (analogi). Keabadian hukum Islam dinyatakan dalam salah satu pernyataannya, “Jika seorang berfatwa dengan mendasarkan fatwanya dari Allah dan Rasul-Nya dan hal ini dapat dipastikan, maka peganglah fatwa tersebut dan amalkan selamanya. Lihat Ibn Ḥazm al-Andulisi al-Zāhiri, *al-Muḥalla* Juz I (Kairo: al-Imām,t.th), 59. Ibn Ḥazm disebut oleh Goldziher sebagai ulama *zāhiri* yang tradisionalis yang kaku (*rigid tradisinalism*) lihat: Ignaz Goldziher, *The Zāhiris: Their Doktrine and Their History a Contribution to History of Islamic Theologi* (Leiden: Brill,1971), 109.

³Joseph Schacht, *An Islamic Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1971), 209.

⁴N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, University Press, 1994),1-2.

⁵Haider Ala Homudi, “The Death Islamic Law,” *GaJ Int Comparative Law* 38(No.2 Winter 2010): 334-335.

terhindarkan dari konsep ini, sanksinya pun bersifat ilahiyah dan karenanya tidak mungkin berubah. Kedua, hukum Islam adalah abadi karena sifat, asal-usul dan perkembangannya dalam periodenya yang formatif menjauhkannya dari pranata-pranata perubahan hukum dan sosial, pengadilan dan negara. Ketiga, hukum Islam adalah abadi karena ia tidak mengembangkan suatu metodologi perubahan hukum yang memadai.⁶

Kelompok pro adaptabilitas seperti al-Shātibī (730H./1388M),⁷ Ibn Qayyīm al-Jawziyah (751 H./1350M.) tentang perubahan fatwa,⁸ Yusūf Qarāḍāwī (1993) yang mengatakan bahwa al-Sunnah sebagai wujud aplikatif dari ajaran Alquran. Ia harus diamalkan secara holistik (*shumulī*). Karena itu, aturan main yang berkenaan dengan pengamalan ajaran Islam harus senantiasa dihidupkan.⁹ serta pakar hukum Islam Muhammad Khalid Mas'ud (1973), Linant de Bellefonds (1965) Wael Hallaq (1996),¹⁰ Mohd. Daud Bakar (2008)¹¹ Ma'ruf Amin (2008&2017)¹² menentang argumen tersebut. Menyikapi argumen pertama, mereka berpendapat secara konsepsional hukum Islam dapat dibedakan dua: *'ibādah* dan *mu'āmalah*. *'ibādah* bersifat abadi (*immutable*) sementara *mu'āmalah* bersifat *adaptable* yang senantiasa dinamis. Kedua, Wael Hallaq, dalam "Authority, Continuity and Change in Islamic Law, menunjukkan bahwa fatwa adalah unsur dinamisasi hukum

⁶Muhammad Khalid Mas'ud, *Shatibi Philosophy of Islamic Law: An Analytic Study of Shatibi's Concept of Maslaha in relation to His Doctrine of Maqāṣid al-Sharia with Particular Reference to the Problem of the Adaptability of Islamic Legal Theory to Social Change* (Disertasi Ph.D, The Faculty of Graduate Studies and Research Mc Gill University, 1973), 46.

⁷Al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Kairo: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th), jilid IV.

⁸ Ibn Qoyyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqī'in*...14

⁹Yusuf Qaradāwī melihat al-Sunnah sebagai wujud aplikatif dari ajaran Al-Qur'an. Ia harus diamalkan secara holistik (*shumulī*). Karena itu, aturan main yang berkenaan dengan pengamalan ajaran Islam harus senantiasa dihidupkan. Yusuf Al-Qaradhwī, *Kayfā Nata'āmalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah Ma'ālim wa Dawabiḥ* (Virginia: Dar al-Wafa, 1993), 23.

¹⁰Wael B. Hallaq, "From Fatwā to Furū': Growth and Change in Islamic Substantive Law" dalam Howard M. Federspiel, *An Anthology Of Islamic Studies* Vol. III, (Canada: McGill Institute of Islamic Studies, 1996), 169-197

¹¹Mohd. Daud Bakar, "Developing Modern Islamic Financial System Via Ijtihad: An Overview" dalam Mohd. Daud Bakar dan Engku Rabiha adawiyah Engku Ali, *Essential reading in Islamic Finance* (Kualalumpur: CERT Publication Sdn Bhd, 2008), 27

¹²Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: eLsas, 2008),8; Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah)* Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia (Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan RI) Orasi Ilmiah Disampaikan dalam Penguahan Guru Besar Bidang Ilmu Ekonomi Muamalat Syariah Kementerian Agama Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang Tahun 2017

Islam. Hallaq berargumen bahwa dalam kondisi ketidakinginan para sarjana hukum untuk membuat metode *uṣūl fiqh* yang baru (*juristic discourse and hermeneutic*), sebagaimana dilakukan oleh para mujtahid mutlak, para ulama ber-*taqlid* secara metodologis namun melakukan usaha kreatif dengan memberikan respon terhadap permasalahan hukum melalui saluran fatwa. Jadi dalam *taqlid* terdapat *inner dynamic* (dinamika internal) yang melahirkan fatwa. Fatwa inilah yang menghubungkan antara realitas masalah hukum dengan doktrin hukum. Ketiga, Ibn Qayyim, Shātibī, Suyūfī, dan Yusuf al-Qarāḍāwī menekankan ijtihad yang berorientasi pada kemaslahatan dan fleksibilitas hukum Islam sebagai dinamisor hukum Islam.

Semua berubah termasuk hukum. Gagasan perubahan hukum salah satunya dikembangkan oleh Hans Kelsen. Hans Kelsen yang membagi norma menjadi dua: norma statik (*nomostatics*) dan norma dinamis (*nomodynamics*).¹³ Norma sendiri diartikan Kelsen sebagai suatu ukuran yang harus dipatuhi oleh seseorang dalam hubungannya dengan sesamanya ataupun dengan lingkungannya.¹⁴ Norma statik adalah norma dilihat dari isinya. Sementara norma dinamis adalah norma dilihat dari cara pembentukan dan penghapusannya.¹⁵ Menurut Kelsen, norma hukum termasuk sistem norma yang dinamik karena hukum selalu dibentuk dan dihapus oleh otoritas yang berwenang membentuknya. Kelsen melihat hukum dari isinya, akan tetapi dari segi berlaku dan pembentukannya. Hukum dianggap valid apabila dibuat oleh otoritas yang berwenang membentuknya. Berdasarkan norma yang lebih tinggi.¹⁶

Dalam kerangka Kelsen ini, substansi syariah yang termuat dalam Alquran dan al-Sunnah merupakan norma dasar (*fundamental norm*) yang keberlakuannya tidak bersumber dari pada norma yang lebih tinggi lagi. Norma ini bersifat statis (*thawābit*). Sementara, memahami syariah melalui inferensi (*istinbāt*) melahirkan fikih dan dikodifikasi dalam kitab-kitab fikih. Pendapat yang dimuat dalam kitab-kitab fikih ini kemudian diterapkan sesuai otoritas pembentuknya; jika pendapat fikih diotorisasi oleh negara maka melahirkan *qānun* (peraturan perundang-undangan); jika diotorisasi oleh pengadilan melahirkan *qaḍā* (putusan pengadilan); jika diotorisasi oleh *mufī* akan melahirkan fatwa. Aktivitas memahami (*istinbāt*) dan menerapkan (*taṭbiq*) hukum Islam dari syariah adalah norma dinamis (*mutagayirāt*).

Untuk menjawab dua pertanyaan penelitian, bagaimana dinamika lembaga fatwa keuangan syariah di Indonesia dan Malaysia dan bagaimana fatwa *muḍarabah* di Indonesia dan Malaysia itu, digunakan teori tentang

¹³Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* (New York: Russel & Russel, 1945), 112-113.

¹⁴Hans Kelsen, *General Theory ...* 35.

¹⁵Maria Farida Indrati Soeprapto, *Ilmu Perundang-Undangan* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), 8

¹⁶Hans Kelsen, *General Theory ...* 112-113.

kebebasan kehendak dalam melakukan akad. Sebelum mengurai kedua teori tersebut akan dibahas terlebih dahulu batasan konsep-konsep yang digunakan.

Dinamika adalah bagian dari ilmu fisika yang mengenai barang-barang yang bergerak dan tenaga yang menggerakkan.¹⁷ Gerak dalam ilmu fisika melahirkan perubahan benda itu sendiri dan posisi benda atas benda yang lain. Karena itu, dinamika dalam penelitian ini dipahami sebagai perubahan. Perubahan berkaitan dengan sumber, substansi dan akibat yang ditimbulkan dari fatwa itu. Fatwa, secara natural, bersifat dinamis karena keberadaannya berkaitan dengan masalah hukum yang terus berkembang. Walaupun pada saat yang sama substansi fatwa boleh jadi adalah pengulangan atas fatwa sebelumnya.¹⁸ Fatwa adalah jawaban seorang *muffī* atas pertanyaan yang dikemukakan mustafti kepadanya. Pertanyaan ini muncul karena menjadi masalah hukum bagi mustafti yang harus dicarikan solusinya. Karena, fatwa merupakan respon atas masalah hukum yang terus berkembang, maka konsekuensi logisnya, fatwa terus berkembang seiring dengan masalah hukum yang terus bermunculan. Fatwa setidaknya memiliki enam komponen: *mustaftī* (penanya), *mustaftā fih* (pertanyaan), *istiffā* (proses bertanya), *muffī* (ulama yang menjawab), *iffā* (proses menjawab), dan fatwa itu sendiri. Pada penelitian ini, komponen *iffā* akan menjadi fokus kajian. Karena, dinamika fatwa akan terlihat dari sejauhmana proses *iffā* dilakukan, lebih kuat ikatan masa lalu atau lebih banyak membuat terobosan baru.

Keuangan syariah adalah bagian dari ekonomi syariah. Uang seperti darah dalam tubuh manusia. Sebagai alat tukar, uang berperan untuk memperlancar aktivitas ekonomi. Penelitian ini lebih memilih konsep keuangan syariah, karena fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa yang berkaitan dengan ekonomi pada kenyataannya hanya berkaitan dengan keuangan syariah. Hal ini ditegaskan oleh Keputusan Dewan Syariah Nasional No. 01 Tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) huruf b dan c: huruf b, Tugas DSN adalah mengeluarkan fatwa atas jenis-jenis kegiatan keuangan dan huruf c, mengeluarkan fatwa atas produk dan jasa keuangan syariah.¹⁹ Hal demikian juga ditegaskan dalam UU Bank Sentral Malaysia tahun 2009. Shariah Advisory Council (SAC) atau Majlis Penasihat Syariah (MPS). MPS memegang otoritas dalam penentuan hukum Islam untuk bisnis keuangan Islam. Berdasarkan pasal 52 ayat (1) *Central Bank Of Malaysia Act 2009*,

¹⁷Dendi Sugono (red.), *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 373.

¹⁸M. Atho Mudzhar, *Penerapan Pendekatan sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam* (Makalah pada Diskusi di Pusat Pengkajian Islam Unisba 8 Januari 1992), 2.

¹⁹Keputusan Dewan Syariah Nasional No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia

fungsi MPS adalah menentukan hukum Islam pada setiap perkara keuangan dan mengeluarkan keputusan sebagai rujukan praktek keuangan; memberi nasihat pada bank sentral tentang berbagai isu syariah terkait bisnis keuangan Islam, kegiatan atau transaksi bank sentral; memberikan nasihat bagi setiap lembaga keuangan Islam atau pada setiap orang yang memerlukan.²⁰

Ekonomi syariah pada prakteknya dibatasi oleh kegiatan keuangan. Ekonomi syariah seringkali dipahami sebagai usaha manusia untuk mengalokasikan dan mengelola sumber daya untuk mencapai falah berdasarkan pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai Alquran dan Sunnah.²¹ Namun, undang-undang membatasi usaha tersebut hanya pada kegiatan keuangan. Hal ini dapat dilihat dari kompetensi absolut pengadilan agama salah satunya adalah bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam di bidang ekonomi syariah. Ekonomi syariah sendiri dibatasi sebagai perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syaria'ah. Perbuatan atau kegiatan tersebut meliputi sebelas kegiatan yaitu: bank syaria'ah; lembaga keuangan mikro syaria'ah; asuransi syaria'ah; reasuransi syaria'ah; reksa dana syaria'ah; obligasi syaria'ah dan surat berharga berjangka menengah syaria'ah; sekuritas syaria'ah; pembiayaan syaria'ah; pegadaian syaria'ah; dana pensiun lembaga keuangan syaria'ah; dan bisnis syaria'ah.²²

Sebagai sebuah transaksi, muamalah meniscayakan keberadaan para pihak yang saling mengikatkan diri dalam sebuah kesepakatan. Perikatan ini disebut dengan akad. Berkaitan dengan hukum Islam yang bersumber dari kehendak Allah, ulama berbeda pendapat mengenai sejauhmana subyek hukum - sebagai para pihak dalam akad - memiliki kebebasan berkehendak dalam menentukan substansi akad.

Hubungan antara kehendak dari subyek hukum dalam akad dan akibat hukum dari akad tersebut menjadi diskusi yang dalam di kalangan ulama fikih. Fuqaha memiliki pemahaman yang relatif sama bahwa Allah lah yang menetapkan akibat tertentu dari akad, apakah akad itu sah, *fāsid* atau *bāṭil*. Namun, mereka berbeda pendapat tentang kebebasan subyek hukum dalam membuat akad dan syarat yang berkaitan keduanya.²³ Sejumlah teks Alquran dan hadis telah menetapkan aturan main tentang akad. Efek akad adalah akibat dari akad tersebut. Perdebatannya terletak pada kemungkinan subyek akad membuat syarat yang akad menggeser efek akad tersebut. Efek

²⁰Undang-Undang Malaysia Akta 701 tentang Akta Bank Negara Malaysia 2009 yang dikeluarkan pada tanggal 3 September 2009.

²¹Munrokhim Misanam, dkk., *Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2008), 19.

²²Penjelasan pasal 49 huruf i UU No 3 tahun 2016 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

²³Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Naẓariyah al-Gharār fī al-Shariah al-Islamiyah Dirāsah Muqāranah* Juz I (Kairo: Wuzārah al-Awqāf wa Syu'un, 1973), 18

akad telah ditetapkan Allah. Apakah manusia sebagai subyek akad memiliki kebebasan untuk memodifikasi akad? Ulama terbagi menjadi empat kelompok menyikapi masalah ini. Pemikiran yang ketat (*muḍayyiqūn*), longgar (*muwassī'ūn*), moderat (*mutawasīṭūn*), dan pemikiran ḥanabalah.²⁴ Kriteria yang disusun Yasin nampak tidak konsisten yang mengeluarkan mazhab ḥanbali dari logika ketat-longgar. Hal ini dimungkinkan karena mazhab ḥanbali yang diwakili oleh Ibn Taymiyah memiliki kriteria tertentu yang tidak masuk pada ketika kelompok yang ada. Mazhab Ḥanbali banyak membolehkan syarat yang dinyatakan tidak sah oleh mazhab lainnya. Saking banyak pembolehan ini menjadi pembeda mazhab ḥanbali. Karena itu, pemikiran ḥanbaliyah ini menjadi satu katagori sendiri.

Kategori ketat²⁵ ini menyusun argumennya merujuk kepada kaidah fikhiyah: *به الاصل في العقود والشروط الحظر إلا ما ورد الشرع به* (Pada prinsipnya akad dan syarat itu terlarang kecuali dibolehkan oleh syara). Tidak ada kehendak bebas dalam akad. Akad dan syarat sah jika disahkan oleh *naṣ* atau *ijma*. Jika tidak ada *naṣ* yang mendasarinya maka akad tersebut dianggap batal. Dengan kata lain, kehendak manusia terbatas. Manusia sebagai subyek akad tidak dapat membuat akad atau syarat yang tidak dilegalisasi oleh *Shāri'*.

Dasar hukum argumen kelompok ketat adalah ayat-ayat dan hadis yang menggambarkan kesempurnaan ajaran Islam. Seperti Q.S al-Maidah : 3; larangan untuk melampaui batas yang telah ditentukan Q.S. al-Baqarah:229, al-Nisa:14.

Hadis Siti Aisyah, “Barang siapa melakukan perbuatan yang yang tidak sesuai dengan ketentuan kami maka (perbuatan) tersebut tertolak (H.R Bukhari dan Muslim). Ibn Ḥazm mengatakan bahwa hadis ini menguatkan batalnya semua akad dan perikatan yang dilakukan kecuali divalidasi oleh *naṣ* atau *ijma'* dengan menyebutkan kebolehannya.”²⁶

Kemudian hadis yan menceritakan kisah Barīrah. Dari Aisyah ra., ia berkata,” Barirah menemuiku. Barirah mengatakan keluarganya hendak membebaskannya (*mukātabah*) dengan membayar 9 *uqiyah*.²⁷ Setiap tahun

²⁴ Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazariyah al-Gharār...* 19

²⁵J. Schacht melihat hukum Islam dalam kaitannya dengan akad hanya memiliki satu corak pemikiran saja, yaitu pemikiran akad yang ketat. Schacht mengaskan, “Hukum Islam tidak mengakui adanya kebebasan akad (*liberty of contract*). Akan tetapi, hukum Islam menetapkan patokan yang luas berkaitan dengan kebebasan berupa tipe-tipe akad yang baku. Kebebasan akad tidak sesuai dengan pengendalian etika tentang hukum transaksi-transaksi.’ J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon, 1982), 144.

²⁶Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām fi Uṣūl Al-Aḥkām* jilid V (Beirut; Dār al-Āfāq al-Jadidah, t.th), 32.

²⁷Satu *uqiyah* adalah 40 *dirham*. Al-Maqrizi, *Kitab al-Awzān wa al-Akyāl al-Shar’iyyah* (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, 2007), 64. Dengan menggunakan nilai dinar dan dirham yang berlaku hari ini maka dapat diketahui bahwa satu *uqiyah* = 40X 2,975= 119 gram perak (1 dinar = 4,25 gram) dan (1 *dirham* = 2,975 perak). Nilai tukar dirham per tanggal 15 September 2016 adalah IDR 65,339/satu dirham.

satu *uqiyah*. Tuanku menyetujuinya. Namun tuannya mengatakan jika kamu bebas maka *wala*-nya masih atas nama tuanya. Barirah menyampaikan syarat itu kepada keluarganya. Namun keluarganya menolak syarat ini. Pihak tuannya juga menolak *mukātabah* jika ia tidak memiliki hak *wala*. Aisyah menyampaikan kisah ini kepada Rasulullah. Rasulullah bersabda, "Ambilah *mukātabah* itu dan *wala* milik keluarganya. Karena *wala* adalah hak yang memerdekakan. Rasulullah kemudian berdiri dihadapan orang-orang. Beliau bertahmid kemudian bersabda, "Amma ba'du. Tidak semestinya seseorang membuat syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah. Syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah adalah batil. Walaupun syarat itu ada seratus. Putusan Allah lebih benar dan syarat Allah lebih kuat. Hanyasanya *wala* itu adalah hak orang yang memerdekakan."²⁸

Dari Aisyah Rasulullah bersabda, "Tidak perlu ditanggapi orang-orang membuat syarat yang tidak ada dalam Kitab Allah. Barangsiapa yang membuat syarat yang tidak ada dalam kitab Allah maka tidak berlaku, walaupun seratus syarat. Syarat Allah lebih benar dan lebih kuat.

Ibn Ḥazm menegaskan bahwa hadis Barīrah ini menguatkan batalnya semua akad, perjanjian, dan syarat yang tidak diatur dalam Kitab Allah, dan sunnah Rasul-Nya. atau ada *naṣ* yang menunjukkan akan kebolehannya. Karena, perikatan dan akad (transaksi) adalah syarat. Konsep syarat diatur oleh Allah dan Rasul-Nya.²⁹

Ibn Taymiyah menyimpulkan hadis Barīrah dengan dua poin. Pertama, setiap syarat harus ditemukan dalam Alquran, hadis, dan ijma atau setidaknya dapat ditemukan dalam Hadis dan Ijma. Kedua, Semua syarat yang dinafikan oleh akad, maka di*qiyā*skan pada syarat *wala*. Karena, 'illah larangan memasukan syarat adalah berbeda dengan tuntutan akad.

Jadi 40 dirham =Rp7.775.341. <http://kedaimdinar.weebly.com/dinardirham.html> (diakses 15 Spetember 2016)

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ : جَاءَنِي بَرِيرَةُ ، فَقَالَتْ : كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَةً ، فَأَعِينَنِي ، فَقَالَتْ : إِنْ أَحْبَبُوا أَنْ أَعْدَهَا لَهُمْ وَيَكُونُوا لِي ، فَعَلْتُ ، فَذَهَبَتْ بَرِيرَةُ إِلَى أَهْلِهَا ، فَقَالَتْ لَهُمْ ، فَأَبَوْا عَلَيْهَا ، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ ، فَقَالَتْ : إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْكُمْ ، فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ لَهُمْ ، فَسَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : خَذِيهَا وَاشْتَرِي لَهَا الْوَلَاءَ ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ ، فَفَعَلْتُ عَائِشَةُ ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَتَى عَلِيًّا ، ثُمَّ قَالَ : " مَا بَأْسَ رِجَالٍ يَشْتَرُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ فَضَاءَ اللَّهُ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ "

H.R. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah* Jilid II Hadis No. 2521 (Kairo: Dar al-Ihya al-kutub al-Arabiyyah, t.th), 842. Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Al-Lu'lu wa al-Marjan Fimā ittafaqa Alayhi al-Shaikhani Imam al-Muhadithin* Jilid II (Kairo: Dār al-Ihyā al-‘Arabiyyah, 1949), 146.

²⁹ Ibn Ḥazm , *Al-Iḥkām fi Uṣūl Al-Aḥkām ...*, 32.

Ulama yang termasuk dalam katagori ini adalah Abu Dawud al-Zahiri, Ibn Hāzīm.

Kelompok ulama *al-muwassī'un*. Ulama yang masuk pada katagori ini merujuk kepada kaidah fikih

إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة فلا يبطل منها ولا يحرم إلا إذا دل
الشرع على تحريمه

Pada prinsipnya dalam akad dan syarat itu berlaku kebolehan dan sah. (Akad dan syarat) tidak dapat dibatalkan atau diharamkan kecuali terdapat dalil syara yang mengharamkannya.

Syarat dalam akad dapat dibatalkan jika ditemukan *naṣ* Alquran, Hadis, ijma sahih atau *qiyās mu'tabar* yang membatalkan atau mengharamkan akad tersebut.³⁰ Pendapat dengan katagori longgar ini menjadi dasar pengembangan sebagian besar mazhab ḥanafiyah dan shāfi'iyah serta sebagian mazhab Mālikiyah dan Ḥanbaliyah.³¹ Tokoh mazhab ḥanbaliyah untuk katagori ini adalah Ibn Taymiyah dan Ibn Qoyyim.

Ulama katagori longgar berbeda dengan *zahiriyah*. Mereka meluaskan konsep akad dan syarat menggunakan *qiyās*, perluasan makna, *athar* sahabat, dan fleksibilitas *naṣ*. Karena, fleksibilitas *naṣ* memungkinkan syariah senantiasa sesuai dengan perubahan waktu dan ruang. Mengabaikan fleksibilitas akan menyebabkan kesempitan dalam urusan muamalah dan hubungan manusia.³²

Ulama katagori ini memberikan ruang luas bagi kehendak manusia dalam akad dan syarat. Dasar yang menguatkan argumen mereka adalah Q.S. Al-Isra:34; al-An'am 152; Ali Imran 76-77; Al-Maidah 1, Al-Fath 10, al-Dahr: 7, al-Taubah 4, al-Baqarah 177, al-Ma'arij 32, dan al-Mu'minin 8 dan beberapa hadis.³³

Dari *naṣ* Alquran dan Hadis dapat disimpulkan beberapa hal. Pertama, akad dan syarat adalah bagian dari tradisi (adat). Pada prinsipnya dalam adat berlaku prinsip kebolehan (*istiḥāb*) dan tidak ada keharaman kecuali ada dalil yang mengharamkan.³⁴ Ibn Taymiyah mengatakan bahwa

³⁰ Ibn Taymiyah, *Al-Qawā'id al-Nurāniyah al-Fiqhiyah* (Kairo: Dār ibn al-Jauzi, t.th) 188 ; Ibn Taymiyah, *Majmu' al-Fatawa* Juz 29 (Maḍīnah: Mujammi' Fahd Li Ṭibā'ah al-Mushāf al-Sharīf, 2004), 132.

³¹ Ibn Taymiyah, *Al-Qawā'id al-Nurāniyah...* 184

³² Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazāriyah al-Gharar...* 21

³³ عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلح جائز بين المسلمين إلى صلحا
أحل حراما أو حرم حلالا والمسلمون على شروطهم (رواه أحمد وأبو داود والترمذی وقال حديث حسن صحيح)
عن عقبية بن عامر أن رسول الله إن أحق الشروط أن توفى به ما استحللتم به الفروج (أخرجه البخاري ومسلم
والترمذی والنسائي)

³⁴ Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazāriyah al-Gharar...* 26

dalam benda dan perbuatan yang tidak ada unsur haram dan *fasid* maka hukumnya adalah *sahīh*.³⁵ Akad adalah bagian dari adat dan bukan ibadah. Karena itu, perhatikan dengan seksama ‘*illah* dan maknanya bukan hanya kepada *zāhir naş* dan hadis saja. Penentuan ‘*illah* hukum akad ditentukan oleh kemaslahatan manusia dengan menarik sebanyak mungkin manfaat dan menghilangkan sebanyak mungkin kemadaratan. Subyek akad menentukan syarat yang akan mengandung manfaat bagi kedua belak pihak dan menjauhkan dari kemadaratan. Ibn Taymiyah menegaskan bahwa jika syarat yang dibuat para pihak dilarang maka akan terjadi penyempitan pada wilayah yang Allah luaskan. Artinya, ulama telang telah mengharamkan yang telah menjadi tradisi akad dan syarat yang berjalan sebagai adat tanpa dalil syara. Padahal, Allah telah mengharamkan membuat hukum jika tidak diizinkan. Ketentuan adat tidak dapat diharamkan kecuali diharamkan oleh Allah dan ketentuan ibadah tidak dapat ditetapkan kecuali ditetapkan oleh Allah. Akad adalah ketentuan adat yang mengikat muslim dan non muslim. Akad bukan ketentuan ibadah yang memisahkan antara muslim dan non muslim.³⁶

Kedua, pada prinsipnya hukum akad dan syarat adalah boleh dan tidak dapat diharamkan dan dibatalkan kecuali ditetapkan oleh syara, baik dengan *naş* atau *qiyās*, sebagai haram. Ketiga, ketentuan mendasar yang paling penting dalam akad adalah kesepakatan dan kerelaan para pihak. Efek dari akad yang memindahkan hak dan kepemilikan, memutuskan hak harus dilaksanakan walaupun tidak terdapat dalil khusus atas kesepakatan tersebut. Ibn Taymiyah menegaskan bahwa menolak melaksanakan kesepakatan akad berarti menyalahi prinsip kerelaan yang ditandaskan oleh Alquran dan Al-Sunnah.³⁷ Ibn Taymiyah mengutip dua ayat untuk menguatkan argumen ini Q.S. al-Nisa: 29 dan al-Nisa 4. Pada ayat pertama Ibn Taymiyah mengatakan bahwa kerelaan adalah faktor yang membolehkan bisnis (*al-mubīh liltijarah*). Walaupun perlu diberi catatan disini bahwa keridaan yang tidak diperbolehkan syariah tetap batal dan tidak memiliki nilai hukum. Pada ayat kedua terdapat hubungan sebab akibat. Kebolehan memakai milik mahar istri hanya boleh jika istri mempersilahkan untuk menggunakannya. Hal ini menunjukkan bahwa kebolehan menggunakan mahar dapat terjadi jika ada kebolehan. Karena itu ibn Taymiyah menegaskan bahwa semua akad *tabarru* diperbolehkan jika terdapat ‘*illah* (alasan hukum) yang ditunjukkan oleh *naş*. Prinsip kebolehan akad dan syarat ini tetap belaku kecuali akad yang bertentangan dengan hukum Allah atau syarat yang bertentangan dengan tujuan akad.³⁸ Seperti para pihak yang melakukan akad membuat syarat dalam pernikahan untuk tidak menasabkan anak kepada bapak biologisnya

³⁵ Ibn Taymiyah, *Al-Qawāid al-Nurāniyah* ...188

³⁶ Ibn Taymiyah, *Al-Qawāid al-Nurāniyah* ... 188

³⁷ Ibn Taymiyah, *Al-Qawāid al-Nurāniyah* ... 188

... إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَجْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ... ٢٩ ... فَإِنْ طِئِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

³⁸ Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazariyah al-Gharar*... 28

atau pelaku *mukatabah* yang mensyaratkan wala kepada orang yang bukan membebaskannya atau menjual barang dengan syarat tidak boleh digunakan, maka akad dan syarat tersebut adalah batal demi hukum. Keempat, Komitmen dalam syarat sama dengan komitmen dalam *nadhar*. *Nadhar* tidak boleh dibatalkan kecuali bertentangan dengan hukum Allah. Sesuatu, baik perbuatan maupun perkataan, yang mubah menjadi wajib dilakukan apabila di-*nadhar*-kan.³⁹ Syarat dalam hak-hak manusia lebih luas daripada *nadhar* dalam hal-hak Allah. Bahkan Ibn Qoyyim menegaskan bahwa komitmen dalam syarat lebih utama untuk ditunaikan daripada komitmen pada *nadhar*.⁴⁰ *Nadhar* adalah komitmen ibadah. Sementara ibadah adalah bagian dari syariat Allah bukan ketentuan manusia. Tidak ada kewajiban yang mengikat diri sendiri kecuali telah diwajibkan oleh Allah. Ketika Allah mewajibkan untuk menunaikan *nadhar*, maka menunaikan *nadhar* adalah sebuah kewajiban walaupun bagian dari rangkaian ibadah yang telah ditetapkan. Dengan menggunakan logika “apalagi” (*min bab al-awla*) Yasin Dardakah menyimpulkan bahwa melaksanakan komitmen akad dan syarat dalam muamalah lebih utama untuk dilaksanakan karena berkaitan dengan komitmen yang lebih luas cakupannya antara sesama subyek hukum.⁴¹

Kelompok ketiga *mutawasitūn* (moderat) adalah jumhur fuqaha dari mazhab *mālikiyah*, *shafi’iyah*, dan *ḥanafiyah*. Mereka cenderung memilih kaidah yang menunjukkan bahwa hukum asal dari akad adalah larangan. Namun, mereka banyak menetapkan pengecualian.⁴² Munculnya kelompok keempat yaitu mazhab *ḥanbali*, sesungguhnya karena perbedaan ulama *hanbaliyah* dalam menentukan syarat. Ulama *hanafiyah* membagi syarat menjadi tiga katagori, yaitu: syarat *al-ṣaḥīḥ*, syarat *al-fāsid*, syarat *al-baṭil*. Syarat *ṣaḥīḥ* memiliki empat jenis. Pertama, syarat tersebut dituntut oleh akad seperti mensyaratkan penjual menyerahkan barang jualannya. Kedua, syarat tersebut tidak dituntut akad akan tetapi dibolehkan oleh syara, seperti meminta tempo dalam pembayaran jual beli. Ketiga, menetapkan syarat yang tidak dituntut akad dan syara, namun syarat tersebut relevan dengan akad. Seperti penjual meminta pembeli untuk menjamin pembayaran. Keempat, menetapkan syarat yang tidak dituntut, tidak relevan. Namun syarat tersebut memiliki manfaat. Seperti, pembeli menetapkan syarat adanya garansi atas barang yang dibelinya untuk masa tertentu.

Syarat *fāsid* adalah syarat yang tidak dituntut akad, tidak relevan, dan tidak dikenal publik. Syarat tersebut memberikan manfaat kepada salah satu pihak. Seperti pembeli membeli gabah dengan syarat digilingkan oleh penjual atau disimpan di tempat penjual selama masa tertentu. Jual beli seperti ini menjadi *fāsid*. Namun jual beli ini dapat diteruskan setelah syaratnya diperbaiki.

³⁹ Q.S. Al-Haj 29 ... وَلِيُؤْفُوا نُدُورَهُمْ... ٢٩

⁴⁰ Ibn Qoyyim, *I’lam al-Muwaqī’in* jilid 3... 290.

⁴¹ Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazariyah al-Gharar...* 29

⁴² Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazariyah al-Gharar...* 34

Syarat *bātil* adalah syarat yang tidak dituntut akad dan syara, tidak diketahui sebagai adat yang berkembang di masyarakat, tidak mengandung manfaat bagi salah satu atau para pihak yang melakukan akad. Seperti seorang agen properti menjual rumah dengan syarat rumah tersebut tidak ditinggali selama satu bulan pada setiap tahunnya. Contoh lain, seperti penjual buku mensyaratkan kepada pembeli buku untuk tidak membaca buku yang dijual kecuali setelah satu tahun. Syarat-syarat pada contoh diatas adalah syarat batil yang tidak memiliki akibat hukum.

Kelompok Keempat adalah mazhab Hanbali yang tidak dapat dikategorikan pada tiga katagori sebelumnya. Tidak seperti mazhab moderat yang menetapkan pengecualian, kelompok keempat ini menetapkan kebolehan syarat secara masif.⁴³ Jika ditarik benang merah dari beberapa kasus pembolehan mazhab hanbali, maka menurut penulis kelompok ketiga ini dapat dikategorikan ke dalam kelompok *mutawasiūn*.

Dalam konteks pengembangan lembaga keuangan syariah, Frank E. Vogel⁴⁴ berpendapat terdapat empat metode yang biasa digunakan ulama untuk mengembangkan produk lembaga keuangan syariah. Pertama, ijtihad langsung dari sumber hukum, Alquran dan Sunnah, untuk menemukan instrumen hukum baru yang belum pernah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya. Ijtihad ini disebut oleh Yusuf Qaraḍāwi sebagai *ijtihād inshā'*⁴⁵. Kedua, ijtihad tidak langsung dari Alqur'an dan Sunnah, yaitu dengan memilih pendapat ulama yang sudah ada. Metode memilih ini memiliki tiga kriteria dalam melakukan proses pemilihan. Kriteria itu tersusun dari yang paling ambisius, karena ketatnya, sampai pada yang paling longgar. Kriteria pertama, kembali pada Alquran dan Sunnah dan kaidah untuk menentukan pendapat terbaik atau paling kuat berdasar teks wahyu. Kriteria kedua, mengevaluasi sebuah pendapat dengan aturan internal yang ditetapkan mazhab tertentu. Kriteria ketiga, menguji pendapat yang mana yang paling dapat melahirkan kemaslahatan umum. Kriteria terakhir ini disebut oleh Vogel sebagai *utilitarian choice*. Secara general, ijtihad jenis kedua ini disebut Yusuf Qaraḍāwi sebagai *ijtihād intiqa'*⁴⁶. Metode ketiga, mengizinkan seseorang untuk mengadopsi sebuah ketentuan, termasuk produk keuangan konvensional, walaupun bertentangan dengan ketentuan syariah karena alasan *ḍarūrah* (*necessity*).⁴⁷ Metode keempat, mencari jalan

⁴³ Yasin Ahmad Ibrahim Dardakah, *Nazariyah al-Gharar...* 39

⁴⁴ Frank E. Vogel and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*, (The Hague: Kluwer Law International, 1998), 34.

⁴⁵ Yusuf Qaraḍāwi, *Al-Ijtihād Fi al-Sharīah al-Islāmiyah ma'a Nazariyah Tahliyah fi al-ijtihād al-mu'asir* (Kairo: Dar al-Qolam 1992), 80.

⁴⁶ Yusuf Qaraḍāwi, *Al-Ijtihād Fi al-Sharīah al-Islāmiyah...* 69.

⁴⁷ Darurat adalah kondisi luar biasa yang menimbulkan bahaya dan kesulitan yang amat berat kepada diri manusia yang dimungkinkan akan mengganggu pokok-pokok eksistensi manusia beriman. Untuk mengetahui lebih jauh tentang darurat lihat Wahbah al-Zuhayli, *Nazāriyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyah Muqāranah ma'a al-Qānun al-Waḍ'ī*, (Damaskus: Muasasah al-Risālah, t.th). Para

keluar dari kebuntuan hukum dengan terobosan hukum melalui celah hukum yang masih ada (*the legal artifices/hiyal*).⁴⁸ Dasar dari metode ini adalah pendekatan hukum formalistik atas kontrak dengan memomorduakan substansi.

Keempat metode tersebut secara hirarki merupakan respon ulama atas pengembangan produk yang dilakukan pelaku lembaga keuangan syariah. Berdasarkan katagori yang dibuat oleh al-Zaybari, fatwa dapat dibagi menjadi dua katagori. Pertama, fatwa yang longgar (التيسير في الفتوى).⁴⁹

Fatwa yang longgar dibuat dengan menggunakan metode *istihsān bi ḍarūrah*⁵⁰ atau seringkali menggunakan dalil-dalil yang berisi keringanan (*rukhsah*)⁵¹ dalam penetapan hukum atau dengan metode hilah dalam hukum. Kedua, fatwa yang ketat (التشديد في الفتوى).⁵² Fatwa jenis ini dibuat dengan sangat memperhatikan teks sumber hukum dan selalu menggunakan *azīmah*⁵³

ulama telah merumuskan sejumlah kaidah hukum yang berkaitan dengan darurat diantaranya Semua kondisi darurat harus dihindari (الضرر يزال). Kondisi darurat membolehkan hukum larangan (الضرورة تبيح المحظورات). Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazair fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyah*, (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1959), 73-74.

⁴⁸Para ulama berbeda pendapat tentang penggunaan hilah dalam penggalian hukum. Ibn Hanbal dan murid-muridnya seperti Ibn Taymiyah menolak keras penggunaan hilah. Sementara Abu Hanifah dan muridnya Muhammad Shaibani termasyk ulama yang banyak menggunakan *hīlah* dalam proses penggalian hukum mereka. Imam Mālik tidak banyak menggunakan *hīlah*, berbeda dengan murid-muridnya seperti Shātibī dan Ibn Āshūr yang banyak menggunakan *hilah*. Shāfi'i dan murid-muridnya menggunakan *hilah* secara pilih-pilih. Lihat Muhammad Ibrahim, *al-Hiyal al-Fiqhiyah fī Muāmalāt al-Māliyah*, (t.tp: Dār al-Arabiyyah lilkutub, 1978).

⁴⁹ Amir Sa'id Al-Zaybari, *Mabāhith fī Ahkām al-Fatwā*, (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1995), 69-74.

⁵⁰*Istihsān* adalah salah satu metode penemuan hukum diperdebatkan. Walaupun sesungguhnya perdebatan hanya bersifat literal bukan pada esensinya sebagaimana dikatakan oleh Ibn Hājib, al-Āmidī, Ibn Subkī, al-Isnāwī, dan al-Shawkānī. Hakikat *istihsan* adalah bergeser (*al-'udūl*) dari *qiyās jali* ke *qiyās khafi* atau membuat pengecualian masalah parsial dari ketentuan universal. *Istihsān* memiliki beberapa varian yaitu *istihsān bi al-naṣ*, *istihsān bi al-ijma'*, *istihsān bi al-urf*, *istihsān bi al-ḍarūrah*, *istihsān bi al-qiyās*, *istihsān bi al-maṣlahah*. Lihat Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 734-748.

⁵¹*Rukhsah* adalah bagian dari hukum *waḍ'ī*. Abdul Wahab Khalaf mendefinisikan *rukhsah* sebagai hukum yang diyariatkan Allah sebagai keringanan bagi mukallaf dalam kondisi-kondisi tertentu. Abdul Wahab Khalaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah Shabab al-Azhar, 1968), 121.

⁵² Amir Sa'id Al-Zaybari, *Mabāhith fī Ahkām al-Fatwā...75-77*.

⁵³*Azīmah* adalah lawan dari *rukhsah*. Ia didefinisikan sebagai hukum asli yang disyariatkan Allah yang tidak dikhususkan karena suatu kondisi atau personal mukallaf tertentu. Abdul Wahab Khalaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh...121*.

dalam penetapan hukumnya. Jika mengikuti katagorisasi dari al-Zaybari, maka hasil dari dua metode pertama Vogel dapat dikatagorisasikan sebagai fatwa yang ketat. Hal ini ditandai dengan pengembangan produk lembaga keuangan syariah yang selalu merujuk pada teks suci atau pendapat ulama dalam memahami teks. Sementara dua metode terakhir dapat dikatagorikan sebagai fatwa yang longgar. Ciri dari fatwa katagori ini adalah penggunaan alasan keterpaksaan dan terobosan terhadap formal hukum yang masih menyisakan celah hukum.

B. Komponen dan Daya Ikat Fatwa

1. Komponen Fatwa

Dinamika hukum Islam adalah sesuatu yang niscaya. Hukum Islam bergerak mengikuti pergerakan peristiwa-peristiwa hukum. Karena jika tidak bergerak, hukum Islam akan musnah tidak lama setelah wahyu berakhir. Hubungan antara norma dan peristiwa hukum menjadikan, hukum Islam dapat bertahan selama lebih dari empat belas abad. Syahrastani menegaskan bahwa sebagian peristiwa hukum, baik dalam masalah ibadah maupun perbuatan hukum (*taṣarufāt*), ada yang tidak dapat dibatasi. Beberapa diantara peristiwa hukum tidak diatur oleh *naṣ*. *Naṣ* sudah berakhir, sementara peristiwa hukum belum berakhir. Sesuatu yang belum berakhir tidak dapat diatur oleh sesuatu yang sudah berakhir. Karena perlu media untuk menjembatannya. Menurut Shahrastani, jembatan diantara dua kutub ini adalah *ijtihād*.⁵⁴ *Ijtiḥād* adalah usaha yang keras yang sistematis untuk mendapatkan hukum syara dari dalil-dalinya yang terperinci pada syariah.⁵⁵ Syariah sebagai norma dasar dari hukum Islam diinterpretasi dengan sejumlah kaidah-kaidah agar dapat dipahami dan diaplikasikan. Aplikasi hukum Islam meniscayakan adanya interaksi antara dalil-dalil syara dengan peristiwa hukum. Peristiwa hukum bermunculan karena perkembangan politik, sosial, dan ekonomi.

Premis diatas dibantah oleh beberapa ahli Islam. N.J. Coulson berpendapat bahwa hukum Islam dibangun sebagai usaha spekulatif untuk memahami kehendak Allah. Usaha ini dilakukan tersisolasi dari kebutuhan praktis dan lingkungannya. Sehingga karenanya akan lahir aturan agama yang ideal.⁵⁶ Gagasan ini senada dengan Joseph Schacht yang berpendapat bahwa hukum Islam yang sakral lebih sebagai kewajiban agama dibanding sebagai sistem hukum. Hukum Islam didominasi oleh aturan ibadah

⁵⁴ (و النصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى) Aḥmad Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal* Juz I (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1993), 236.

⁵⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* Jilid II (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 1039.

⁵⁶ N.J. Coulson, "The State and the Individual in Islamic Law", *International and Comparative Law Quarterly*, 6 (1957), 57.

dibanding aturan hukum.⁵⁷ Dalam bukunya yang lain, Schacht mengakui bahwa hukum Islam setelah periode pembentukannya menjadi lebih kaku dan dibentuk menjadi bentuk final (*increasingly rigid and set in its final mould*). Perubahan hukum lebih difokuskan pada pengembangan teori hukum dibanding hukum positif. Setelah puncak kejayaan Islam pada awal masa dinasti Abbasiyah, hukum Islam telah dipandang sempurna dan cenderung *immutable* (abadi/tidak berubah) karena itu semakin jauh dari sentuhan perkembangan sosial.⁵⁸ Pada paragraf sebelumnya, sebenarnya Schacht menyatakan bahwa perkembangan doktrin hukum Islam berhutang banyak kepada aktivitas *muffi*, yaitu ulama *mujtahid* yang mengeluarkan fatwa atas permasalahan hukum. Namun pernyataan ini dikunci oleh pernyataan pada paragraf selanjutnya bahwa perkembangan selanjutnya dari hukum Islam cenderung kaku dan dibentuk menjadi bentuk final. Ini artinya fatwa pun terkunci pada kekakuan hukum dan bentuk yang tidak berubah.

Haider Ala Hamoudi menegaskan secara sarkastis bahwa hukum Islam telah mati. Hukum Islam telah terperangkap dalam jaring kepentingan politik dan ekonomi sesaat. Tidak ada konsistensi dalam merumuskan hukum Islam.⁵⁹ Hukum Islam diaplikasikan sesuai keinginan pelakunya, tergantung kondisinya.⁶⁰ Para islamis mengatakan bahwa hukum Tuhan harus menjadi hukum tertinggi dibanding hukum manusia. Namun tidak ada usaha mewujudkan retorika ini. Alih-alih mewujudkan kata-katanya, para islamis tidak menginginkan hukum Tuhan menjadi aturan tertinggi dalam entitas hukum perusahaan dan hukum bisnis. Mereka tidak menginginkan hukum Tuhan. Mereka menghapus *general theory of contract* tentang kebebasan berkontrak. Hal ini terkait dengan banyaknya fatwa tentang ekonomi syariah yang memberikan kuasa kepada para pihak untuk melakukan kreasi, inovasi, dan modifikasi dari aturan akad yang berlaku di lembaga-lembaga keuangan syariah. Kelompok ulama dikategorikan sebagai *muwassifun*. Apakah kelompok ulama ini juga mendorong perpindahan orientasi bank syariah dari fungsi sejatinya sebagai penghubung (*intermediary*) antara *surplus unit* (penabung) dan *deficit unit* (pebisnis).

Menurut Muhammad Khalid Masud argumen-argumen para pendukung pandangan keabadian hukum Islam dapat dirangkum dalam tiga proposisi berikut: Pertama, hukum Islam adalah abadi karena konsep hukum yang otoritarian, ilahiah dan absolut tidak memungkinkan perubahan dalam konsep-konsep dan lembaga-lembaga hukum. Sebagai akibat yang tak terhindarkan dari konsep ini, sanksinya pun bersifat ilahiyah dan karenanya

⁵⁷ Joseph Schacht, *The Origin Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1959), v.

⁵⁸ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1964), 75.

⁵⁹ Haider Ala Homudi, "The Death Islamic Law," *Ga J Int Comparative Law* 38 (No.2 Winter 2010): 334-335.

⁶⁰ Haider Ala Homudi, "The Death Islamic Law," ... 297.

tidak mungkin berubah. Kedua, hukum Islam adalah abadi karena sifat asal-usul dan perkembangannya dalam periodenya yang formatif memencilkannya dari pranata-pranata perubahan hukum dan sosial, pengadilan dan negara. Ketiga, hukum Islam adalah abadi karena ia tidak mengembangkan suatu metodologi perubahan hukum yang memadai.⁶¹ Kelompok pro adaptabilitas hukum Islam tentunya menentang proposisi tersebut. Sehingga dapat disimpulkan bahwa perdebatan antara kelompok pro dan kontra adaptabilitas hukum Islam diklasifikasi kedalam tiga tiga argumen, yaitu konsep hukum, sejarah dan metodologi hukum Islam.

Argumen bahwa konsep hukum Islam adalah absolut dan otoriter dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama berkenaan dengan sumber hukum Islam dan kedua definisi hukum Islam. Sumber hukum Islam adalah kehendak Allah yang absolut dan tidak dapat diubah. Bukti pertama argumen ini adalah bahwa landasan hukum Islam adalah wahyu yang disampaikan kepada Nabi dalam wujud Alquran dan sunah. Karena bersumber dari wahyu sumber-sumber ini bersifat final dan karenanya abadi. Bukti kedua adalah hukum Islam bersumber dari kehendak Allah. Artinya manusia tidak memiliki kehendak bebas untuk melakukan suatu perbuatan. Secara implisit bukti ini ingin menunjukkan tentang pengingkaran terhadap tanggungjawab moral dan hukum manusia. Sebagai akibat epistemologis tersebut, maka akal manusia tidak diberi peran dalam pembuatan hukum.

Pandangan kedua tentang konsep hukum Islam yang menghadapkan secara diametral antara hukum dan moralitas. Hukum memiliki banyak persamaan dengan moralitas, sehingga keduanya seringkali dicampuradukkan. Karenanya, setiap upaya untuk mendefinisikan hukum dengan sendirinya bermula dengan membedakan yang satu dari yang lain, hukum dari moralitas dan etika.⁶² Dalam mendefinisikan hukum Islam, para ahli tentang Islam menyimpulkan bahwa hukum Islam adalah sistem moralitas. Kesimpulan ini harus dipahami dengan merujuk kepada pemisahan antara hukum dan moralitas. Tujuan utama argumen tersebut dalam melukiskan hukum Islam sebagai hukum etika adalah hukum Islam tidak memenuhi kriteria disebut sebagai hukum dalam konsep hukum modern dan untuk mempertahankan pandangan bahwa hukum Islam tidak dapat diubah melalui legislasi.

Kelompok pro adaptabilitas hukum Islam melihat perbedaan pendapat tentang adaptabilitas hukum Islam berawal ambiguitas pemahaman mengenai kata yang diterjemahkan menjadi hukum Islam. Apakah hukum

⁶¹ Muhammad Khalid Mas'ud, "Shatibi Philosophy of Islamic Law ..." 47.

⁶² Etika dan moral adalah dua hal yang berbeda. Etika mereflesikan secara kritis dan sistematis tentang bagaimana manusia harus hidup dan mengapa seseorang harus melakukan ini dan itu, apa yang boleh dan tidak boleh, apa yang harus dan yang dilarang. Sementara moral adalah ketentuan yang harus dilakukan dan dilarang untuk dilakukan. L. Sinuor Yosephius, *Etika Bisnis: Pendekatan Filsafat Moral terhadap Perilaku Pebisnis Kontemporer* (Jakarta: Obor, 2010), vi.

Islam diterjemahkan dari kata syariah atau fikih. Kelompok yang beragumen tentang keabadian hukum Islam meyakini bahwa hukum Islam diambil dari kata syariah atau fikih sama saja. Karena bagi mereka, syariah dan fikih berkaitan erat dan tidak terpisahkan.

Frase hukum Islam biasanya diterjemahkan dari frase *al-ahkām al-shar‘iyyah* (hukum syara). Karena dalam Islam, hukum bersumber dari Allah sebagai *al-shāri‘*.⁶³ Hukum Islam berbeda dengan syariah. Syariah adalah norma dasar⁶⁴ yang diciptakan Allah untuk mengatur manusia. Pada titik inilah hukum Islam bersifat ilahiyah yang karenanya bersifat universal, tunggal, abadi dan absolut; akibatnya, syariah imun dari segala perubahan karena ia tidak terikat ruang dan waktu. Syariah sudah sempurna. Kesempurnaan ini ditandai dengan berakhirnya pengutusan utusan Allah untuk manusia. Sementara, fikih adalah produk pemikiran ulama dalam memahami syariah. Pemikiran ulama dalam memahami syariah tidak akan terlepas dari interaksi diri dengan lingkungannya⁶⁵, baik ketika ulama menyusun metode *istinbāt* hukum untuk memahami syariah ataupun merespon permasalahan hukum yang muncul pada masanya berdasarkan

⁶³Semua ahli ushul fiqh menyepakati bahwa hukum (Islam) adalah *khilāf* Allah yang berkaitan dengan perbuatan subyek hukum (*mukallaḥ*). Namun berbeda tentang isi dari hukum. Al-Razi mazhab Hanafiyah hanya memasukan tuntutan dan pilihan. Fakhrudin al-Razi, *Al-Maḥṣūl fī Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: al-Muassasah al-Risālah, t.th), 89-90. Al-Āmidī berpendapat sama. Ia mengatakan bahwa hukum syara adalah (*خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية*) Muhammad al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* Juz I (Riyāḍ: Dār al-Ṣamī‘i, 2003), 132.

⁶⁴Untuk menjelaskan ambiguitas dapat digunakan formula Kerr mengenai peringkat-peringkat arti. Dia mengamati empat peringkat arti yang implisit di bawah ini dalam pembahasan tentang teori hukum: (1) Kehendak Tuhan, yang merupakan satu-satunya realitas fisik; (2) hubungan spiritual antara manusia dan Tuhan; (3) hubungan normatif antara manusia dengan manusia, dan (4) hubungan non-normatif antara manusia dan alam. Dengan merujuk kepada empat tingkatan arti ini, dapat dikatakan bahwa syariah termasuk dalam tingkat arti yang pertama, dan fiqh mencakup baik tingkat arti yang kedua maupun yang ketiga. Tingkat arti yang ketiga dan keempat menyangkut perubahan-perubahan sosial. Perubahan sosial biasanya mempunyai dampak pada tingkat arti yang ketiga; tapi dampaknya pada tingkat arti yang kedua tidaklah langsung. Karena itu, mengenai persoalan adaptabilitas, fiqh pada tingkat arti ketiga adalah lebih berarti penting daripada tingkat kedua. Mengingat penjelasan ini, maka kedua pandangan di atas melibatkan ambiguitas dalam sesuatu pengertian. Pandangan adaptabilitas juga mencampuradukkan antara tingkat arti yang pertama dengan yang ketiga dengan menyamakan fiqh dengan syariah. Perbedaan dalam tingkat-tingkat arti ini bisa membantu menarik garis demarkasi antara syariah dan fiqh dan juga dalam membedakan berbagai pokok masalah fiqh. Lihat M.H. Kerr, *Islamic Reform* (California, 1966), h. 56; Muhammad Khalid Mas‘ud, *Shatibi Philosophy of Islamic Law...* 69.

⁶⁵Atho Mudzhar, *Penerapan Pendekatan Sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam*, makalah dalam acara Diskusi Pusat Pengkajian Islam Unisba 8 Januari 1992, h.1

syariah. Refleksi ulama dalam menyusun metode *istinbāṭ* (inferensi dari sumber hukum) dan merespon masalah hukum adalah dua hal yang berbeda. Respon ulama dalam masalah hukum dapat dibedakan menjadi dua: pertama, karena ada permintaan dan atau pertanyaan; kedua, karena konsekwensi dari metode *istinbāṭ* yang disusunnya. Respon ulama dalam menjawab permintaan akan melahirkan keputusan atau penetapan hukum yang biasanya dilakukan oleh *qāḍi* atau hakim di pengadilan. Respon ulama dalam menjawab pertanyaan akan melahirkan fatwa. Sementara, respon ulama sebagai konsekwensi dari metode *istinbāṭ* yang disusunnya akan melahirkan pendapat ulama yang biasanya kemudian dikodifikasi oleh murid-muridnya menjadi kitab. Jika fatwa atau pendapat ulama diotorisasi oleh kekuatan negara, maka lahirlah peraturan perundang-undangan yang mengikat warganya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa hukum Islam adalah konsep yang memiliki banyak dimensi. Setidaknya terdapat tiga dimensi hukum Islam yang dapat dikenali. Pertama, dimensi *tashrī* yang abadi karena sudah sempurna. Wujud dari dimensi ini adalah syariah yang bersumber dari Alquran dan Sunnah. Kedua, dimensi *istinbāṭi* yang merupakan upaya untuk memahami syariah. Wujud dimensi ini adalah fikih yang dinamis-adaptif. Ketiga, dimensi *taṭbiqī* sebagai aplikasi dari pemahaman ulama hukum Islam. Wujudnya adalah dimensi *taṭbiqī* adalah kitab-kitab fikih⁶⁶, keputusan-keputusan pengadilan agama⁶⁷, peraturan-peraturan perundang-undangan di negeri muslim⁶⁸, dan fatwa-fatwa ulama.⁶⁹ Keempat jenis produk pemikiran hukum Islam tersebut senantiasa bergerak dinamis mengikuti perubahan sosial.

⁶⁶Kitab ini adalah produk pemikiran ualama secara individual. Kitab ini memiliki sifat pertama, menyeluruh dan meliputi semua aspek hukum Islam; Kedua, statis. Kitab-kitab hukum Islam seringkali diperlakukan secara sakral dan abadi. Ia cenderung kebal terhadap perubahan karena revisi atas sebagainya dianggap akan mengganggu keutuhan keseluruhan isisnya

⁶⁷Keputusan pengadilan adalah keputusan hakim/*qāḍi* dalam memutus perkara yang menjadi kompetensi absolutnya. Sifat dari putusan pengadilan adalah pertama dinamis; karena ia merupakan respon terhadap perkara-perkara yang dihadapi masyarakat. Kedua, parsial; karena tidak meliputi seluruh aspek hukum Islam. Ketiga, mengikat; karena ia mengikat para pihak yang terlibat dalam perkara tersebut.

⁶⁸Peraturan perundang-undangan (*qānun*) adalah pendapat ulama hukum Islam (fikih) yang sudah mendapat penetapan dari pemerintah /negara. Sifat peraturan perundang-undangan adalah pertama mengikat; bahkan daya ikatnya lebih luas dari dibanding putusan hakim karena qanun menjadi hukum yang berlaku di masyarakat. Kedua, orang yang terlibat dalam perumusannya lebih luas diantaranya ulama hukum Islam, politisi, dan cendikiawan lainnya. Ketiga, masa berlakunya dibatasi atau terbatas. Dibatasi jika peraturan perundang-undangan itu secara eksplisit membatasi masa berlakunya. Terbatas karena ia akan tidak berlaku dengan sendirinya jika sudah ditetapkan perundang-undangan baru yang menggantikannya.

⁶⁹Fatwa adalah jawaban seorang ulama fikih atas pertanyaan seseorang yang membutuhkan kepastian hukum. Sifat fatwa, tidak mengikat. Kedua, dinamis;

Argumen kedua dari kelompok pro adaptabilitas hukum Islam adalah kegagalan kelompok keabadian hukum Islam dalam memahami katagori hukum Islam antara ibadah dan muamalah. Linant de Bellefonds menyatakan bahwa sifat teokratis dan religius hukum Islam telah ditekankan secara berlebihan dengan merujuk kepada ajaran-ajarannya tentang ibadah dan membandingkannya dengan konsep-konsep hukum Barat dibanding dengan ajaran-ajaran tentang muamalah.⁷⁰ Padahal dua katagori hukum Islam ini memiliki karakter yang berbeda. Hukum-hukum ibadah, disamping masalah-keimanan, akhlak bersifat abadi (*thawābit*). Sementara, hukum-hukum muamalah, yang bersifat elementer, bersifat dinamis (*mutagiyirāt*).⁷¹

Kata muamalah secara etimologis adalah *maṣḍar* dari kata *عامل - معاملة* yang artinya menunjukkan makna saling bekerja, berhubungan. Lafaz muamalah diambil dari kata *al-‘amal* yaitu makna general yang mencakup semua kerja yang dilakukan *mukallaf*. Karena muamalah menggunakan *wazan mufā’alah* maka setidaknya muamalah harus dilakukan oleh dua pihak.⁷²

Kata muamalah adalah lafaz yang ambigu (*mushtarak*). Kata ini dipahami dengan beragam tergantung cara melihatnya. Menurut Tafsir *al-Haqi*, ilmu itu ada dua; *‘ilm mu‘āmalah* dan *‘ilm mukāsyafah*. *‘Ilm mu‘āmalah* adalah ilmu yang akan akan mendekatkan diri kepada Allah atau menjauhkannya. Ilmu ini adalah pengantar dari *‘ilm mukāsyafah*. *‘Ilm mukāsyafah* adalah ilmu cahaya yang akan menampakan hati sehingga dapat menyaksikan. *‘Ilm mukāsyafah* tidak akan tercapai tanpa diawali dengan ilmu muamalah.

Pengertian ini senada dalam pengantar Al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā ‘ulūmuddin*. Al-Ghazālī membagi bukunya *Iḥyā ‘ulūmuddin* menjadi 4 bagian besar yaitu *‘ibadāt*, *‘adāt*, *muhlikāt* dan *munjijāt*. *‘Ibadāt* terdiri dari : ilmu, kaidah akidah, rahasia bersuci, shalat, zakat, shaum, haji , adab membaca Alquran, dzikir dan do’a, dan wirid. *‘Adāt* terdiri dari: adab nikah, hukum kasab, halal-haram, adab dengan lingkungan, *‘uzlah, safar, sima’, amar ma’ruf nahi munkar, māsyah*, dan akhlak nabi. *Muhlikāt* terdiri dari : keajaiban hati, latihan jiwa, efek sahwat: perut dan sex, efek lisan, efek marah, dendam dan iri, mencela dunia, mencela harta dan kikir, mencela kedigjayaan dan riya, mencela sombong, mencela *ghurūr*. *Munjijāt* terdiri dari taubat, sabar dan syukur, cemas dan harap, fakir dan zuhud, niat, shidiq, dan ikhlas, *murāqabah* dan *muhāsabah*, tafakur, dan mengingat mati.

karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang dihadapi masyarakat peminta fatwa. Walaupun isi dari fatwa belum tentu dinamis. Ketiga, fatwa awalnya bersifat kasuistik. Namun pada perkembangannya, terdapat beberapa fatwa ulama yang dibukukan dan berpengaruh terhadap pendapat ulama sesudahnya.

⁷⁰Muhammad Khalid Mas’ud, “Shatibi Philosophy of Islamic Law... 25.

⁷¹ Ṣalāh al-Ṣāwī, *al-Thawābit wa al-Mutagiyirāt* (Jeddah: Dar Andalūs al-Hadra, 2004), 49.

⁷² Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* Juz 11 (Beirut: Dar al-Ṣādir, t.th), h. 474.

Kitab *Ihyā 'Ulumudin* dimulai dengan pembahasan tentang ilmu. Menurut Al-Ghazālī ilmu terbagi menjadi dua yaitu *'ilm mu'āmalah* dan *'ilm mukāsyafah*. *'Ilm mukāsyafah* adalah ilmu yang menuntut untuk menyingkap yang sudah diketahui (*kayhf al-ma'lūm*). Sementara *'ilm mu'āmalah* adalah ilmu yang menuntut untuk menyingkap amal (*kashf al-'amal*). Al-Ghazālī menjelaskan bahwa akhir dari pencarian ilmu adalah menyingkap ketidaktahuan. Namun, prosesnya harus dimulai dari bekerja untuk memahami. Dalam *'ilm mu'āmalah*, para nabi memberi jalan dan petunjuk. Sementara untuk *'ilm mukāshafah*, para nabi hanya memberi petunjuk dan isyarat saja.⁷³

'Ilm mu'āmalah dibagi menjadi dua, zahir dan batin. *'Ilm mu'āmalah* zahir adalah ilmu tentang kerja pancaindera. Sementara ilmu batin adalah ilmu tentang kerja hati. Proses kerja pancaindera dapat berupa adat atau ibadah. Sementara kerja hati dapat berupa kerja terpuji (*maḥmūd*) atau tercela (*maẓmūm*).⁷⁴

Ulama yang lain membatasi makna muamalah dari dua sisi. Pertama, muamalah adalah antonim dari ibadah.⁷⁵ Definisi ini memahami muamalah secara luas. Karena semua hubungan selain dengan Allah maka dikategorikan sebagai kegiatan muamalah. Kedua, muamalah dalam arti sempit. Muamalah adalah hukum syara yang disusun untuk mengatur interaksi manusia dalam bidang harta dan hubungan keluarga.⁷⁶ Jika dilihat dari taksonomi hukum Islam, para ahli membagi hukum yang terdapat dalam Alquran terbagi kedalam tiga bagian besar; yaitu hukum aqidah, hukum akhlak dan hukum amaliyah. Hukum Aqidah semua pengaturan tentang tata keyakinan. Sementara hukum akhlak semuata aturan tentang tata aturan tentang sikap dan perilaku manusia.. Bagian terakhir adalah hukum amaliyah yang merupakan segala aturan yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Hukum amaliyah ini dibagi menjadi dua kelompok besar yaitu amal vertikal dalam bentuk Ibadah kepada Allah dan amal horizontal dalam bentuk muamalah sesama manusia. Hukum amaliyah inilah yang kemudian dikenal sebagai fikih.

Definisi fikih ini dapat berupa proses sebagai ilmu atau sebagai himpunan yang bersifat ensiklopedis.⁷⁷ Namun ulama tidak seragam dalam

⁷³ Abu Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā Ulūm al-Dīn* jilid I (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th) h. 8

⁷⁴ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā Ulūm al-Dīn*...., h. 8

⁷⁵ الأحكام الشرعية المنظمة لتعامل الناس في الدنيا

⁷⁶ الأحكام الشرعية المنظمة لتعامل الناس في المجالات المالية والعلاقات الاسرة. Ibn Abidin, *Rad al-Mukhtar 'ala al-Dur al-Mukhtar* Juz I .h. 79

⁷⁷ Definisi proses adalah

العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

Sementara defnisi hasil adalah

مجموعة الأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

mengklasifikasikan materi ilmu fikih. Abdul Wahab Khalaf membaginya menjadi dua bagian besar yaitu hukum ‘*ubūdiyyah* dan *mu’āmalah*. *Mu’āmalah* terdiri dari : 1. Al-Aḥwāl al-syakhsiyah (hukum keluarga); 2. *Madāniyah* (hukum perdata); 3. *Jināiyah* (hukum pidana); 4. *Murāfaāt* (hukum acara); 5. *Siyāsah dustūriyah* (hukum tata negara); 6. *Siyāsah dawliyah* (hukum internasional); 7. *Hukum māliyah wa iqtishādiyyah* (hukum keuangan dan ekonomi). Ulama Syafi’iyah membagi fikih kedalam 4 *rubu’*: *Ibādah*, *mu’āmalah*, *ankīḥah* dan *jināyah wa al-qadhā*. Ulama Hanafiyah, diwakili Ibn abidin, membagi fikih menjadi tiga kelompok besar yaitu *ibādah*, *mu’āmalah*, dan *ḥudūd jināyah*.

Perkembangan terakhir, makna muamalah dipahami lebih sempit sebagai *mu’āmalah māliyah* (muamalah keuangan).⁷⁸ Dalam kamus Arab-Indonesia, *mu’āmalāt* (jamak dari *mu’āmalah*) dimaknai sebagai hukum syar’i yang mengatur kepentingan individu dengan lainnya. Sementara *mu’āmalah (muftrād)* dimaknai sebagai pemrosesan, penanganan, perlakuan, pengerjaan. Muamalah baik jamak maupun tunggal dapat juga diartikan dengan transaksi (bisnis).⁷⁹

Dinamika muamalah bergerak mengikuti perkembangan industri keuangan syariah. Lahirnya industri keuangan syariah, menjadi dinamisator sekaligus stabilisator dinamika hukum ekonomi syariah. Salah satu penopang perkembangan industri keuangan syariah adalah fatwa yang dikeluarkan orang atau lembaga yang dipandang cakap atau diberi kewenangan untuk mengeluarkan fatwa.

Pemikiran Schacht inilah yang kemudian dibantah oleh Wael B. Hallaq. Hallaq menyatakan bahwa sejak awal hukum Islam, yang diwakili oleh fatwa para *muffī*, berinteraksi dengan perkembangan politik, sosial dan ekonomi. Fatwa menjadi instrumen dalam perubahan hukum, baik pembaruan metode dan prosedur (*uṣūl al-fiqh*) maupun pembaruan substansi hukum (*furū’ al-fiqh*).⁸⁰ Gagasan ini diperkuat oleh David S. Powers. Powers menegaskan bahwa para ulama *mujtahīd* berperan menjadi *muffī* ketika

Wahbah al-Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), h. 19.

⁷⁸ Attabiik ‘Ali dan ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Jogyakarta: Yayasan Ali Maksum, t.th), h. 1586

⁷⁹ علم ينظم تبادل الأموال والمنافع بين الناس بواسطة العقود والالتزامات

Ilmu yang mengatur pertukaran barang dan jasa antara manusia melalui akad dan perikatan. Attabiik ‘Ali dan ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia ...*, h. 1758; Atau Kholid bin ali al-Musyqih mendefinisikan muamalah sebagai

الأحكام الشرعية المتعلقة بأموال الدنيا كالبيع والشراء والإجارة والرهن وغير ذلك

Hukum syara yang berkaitan dengan masalah-masalah dunia seperti jua beli, ijarah, gadai dll.

⁸⁰ Wael B. Hallaq, “From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law” dalam Howard M. Federspiel (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* Volume II (Montreal: Mc Gill Institute of Islamic Studies, 1996), 169.

mereka ditanya satu persoalan. Proses bertanya dan memberi jawaban menjadi bukti interaksi hukum Islam dengan peristiwa hukum. Proses berfatwa (*iftā*) menjadi bagian dari aturan mandiri. Karena proses ini dilakukan secara independen bebas dari politik. *Iftā* dilakukan karena otoritas dan reputasi keilmuan *muffī* tersebut.⁸¹

Kata fatwa berakar dari kata ف - ت - ي. Menurut Ibn Manẓur, fatwa adalah *isim maṣḍar* yang artinya memberi fatwa (*iftā*).⁸² Makna ini *iftā* dapat dipahami dalam dua konteks. Pertama, sebagai curah pendapat dalam diskusi. Seperti, aku memberi ide pemikiran ketika dia menyampaikan gagasan (أَقْتَيْتُ فَلَانًا رُؤْيَا رَأَاهَا إِذَا عَبَّرَهَا لَهُ). Kedua, memberi jawaban atas pertanyaan. Seperti, aku memberi fatwa atas masalah ketika aku menjawabnya (وَأَقْتَيْتَهُ فِي مَسْأَلَتِهِ إِذَا أَجَبْتَهُ عَنْهَا).⁸³ Fatwa juga berarti saling mensomasi dalam konteks konflik hukum (أَنَّ قَوْمًا تَفَاتَوْا إِلَيْهِ مَعْنَاهُ تَحَاكَمُوا إِلَيْهِ وَارْتَفَعُوا إِلَيْهِ). Dalam perspektif etimologis⁸⁴, kata fatwa berasal dari kata *al-fata* artinya pemuda yang gagah perkasa. Karena pemuda itu mampu menyelesaikan masalah dengan jelas. *Isim maṣḍar* lainnya adalah *al-futyā* artinya menjelaskan masalah dari perspektif hukum (تَبْيِينُ الْمَشْكَالِ مِنَ الْأَحْكَامِ).

⁸¹ David S. Powers, "Fatwa as Sources for Legal and Social History: a Dispute over Endowment revenues from Fourteenth-Century Fez" dalam Howard M. Federspiel (ed.), *An Anthology of Islamic Studies* Volume II (Montreal: Mc Gill Institute of Islamic Studies, 1996), 198-199.

⁸² Menurut Ibn Manẓūr kata (الفتوى) dan (الفتيا) adalah *maṣḍar* yang berarti (الإفتاء) memberi petunjuk. Menurut al-Ashaqar kata *futyā* lebih banyak digunakan dibanding fatwa. Menurut al-Ashaqar, kata *futyā* lebih *faṣāḥah* dibanding fatwa. Setidaknya 12 kitab hadis menggunakan kata *futyā*. Muḥammad Sulaiman Abdullah al-Ashaqar, *al-Futyā wa Manāḥij al-Iftā: Baḥth al-Uṣūlī* (Kuwait; Maktabah al-Manār al-Islāmiyah, 1986), 7. Namun belakangan kata *futyā* tidak sering lagi digunakan. Kata yang lebih lazim digunakan untuk mendeskripsikan jawaban *muffī* atas *mustaftī* adalah fatwa.

⁸³ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* Juz 15 (Beirut: Dār Ṣādir, t.th), 145; lihat juga Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu’un al-Islāmiyah al-Kuwait, *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyah* Juz 32 (Kuwait: Dār al-Ṣawah, 1995), 20.

⁸⁴ Etimologi adalah cabang ilmu linguistik yang mempelajari asal-usul suatu kata. Etimologi juga mencoba untuk merekonstruksi informasi mengenai bahasa-bahasa yang sudah lama untuk memungkinkan mendapatkan informasi langsung mengenai bahasa tersebut (seperti tulisan) untuk diketahui. Dengan membandingkan kata-kata dalam bahasa yang saling bertautan, seseorang dapat mempelajari mengenai bahasa kuno yang merupakan "generasi yang lebih lama". Dengan cara ini, akar bahasa yang telah diketahui yang dapat ditelusuri jauh ke belakang kepada asal-usul bahasa. Abdul Chaer, *Morfologi Bahasa Indonesia : pendekatan proses* (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), 7.

Penggunaan kata fatwa dalam pengertian yang berkembang hari ini merupakan *isti'ārah* dari makna *al-fatā*.⁸⁵

Dalam kitab *Mu'jam Lughāt al-Fuqahā*, fatwa didefinisikan sebagai berikut: ⁸⁶ *الْفَتْوَى : الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الَّذِي يُبَيِّنُهُ الْفَقِيهُ لِمَنْ سَأَلَ عَنْهُ* (“Fatwa adalah hukum syara’ yang dijelaskan oleh seorang ahli fikih untuk orang yang bertanya kepadanya”). Menurut Quraish Shihab, fatwa berasal dari bahasa Arab *al-iffā*, *al-fatwa* yang secara sederhana dimengerti sebagai” pemberian keputusan.” Fatwa bukanlah keputusan hukum yang dibuat dengan mudah dan sependak hati, yang disebut membuat hukum tanpa dasar (*al-tahakkūm*). Fatwa senantiasa terkait dengan siapa yang berwenang memberi fatwa (*ijāzah al-iffā*), kode etik fatwa (*adab al-iffā*), dan metode pembuatan fatwa (*al-istinbāṭ*).⁸⁷ Yusuf Qaraḍawī memahami makna fatwa dalam konteks kekinian. Menurut Qaraḍawī fatwa adalah:

*الْفَتْوَى شَرْعًا : بَيَانُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي قَضِيَّةٍ مِنْ الْقَضَايَا حَوَائِبًا عَلَى سَوَائِلٍ مُعَيَّنَةٍ
كَانَ أَمُّ مُبْهَمًا، فُرْدًا أَوْ جَمَاعَةً*⁸⁸

Fatwa adalah penjelasan hukum syara’ danberagam isu sebagai jawaban atas pertanyaan dari penanya yang jelas maupun tidak jelas, baik personal maupun komunal.

Definisi al-Qaraḍawī membatasi fatwa hanya pada masalah hukum, bukan masalah akidah atau akhlak. Kemudian penanya, tidak harus selalu diketahui latar belakangnya oleh *mufī*. Karena penanya (*mustafī*) bisa siapa saja dan dimana saja. Terakhir fatwa adalah hasil kerja *mufī* yang dapat dilakukan secara personal atau kelembagaan. Demikian pula dengan *mustafī* bisa personal ataupun komunitas.

Tim penulis ensiklopedi hukum Islam Van Hoeve menambahkan salah satu sifat dari fatwa yaitu tidak mengikat sebagai salah satu kriteria fatwa. Menurut tim penulis, fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang *mujtahid* atau faqih sebagai jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat. Pihak yang meminta fatwa tersebut bisa pribadi, lembaga, maupun kelompok masyarakat. Fatwa yang dikemukakan *mujtahid* atau *fākih* tersebut tidak mesti diikuti oleh orang yang meminta fatwa, dan karenanya fatwa tersebut tidak mempunyai daya

⁸⁵ *الْفَتْوَى لُغَةً : الْجَوَابُ فِي الْحَادِثَةِ، اِشْتِقَتْ، كَمَا قَالَ الرَّجْحَشِيُّ فِي الْكَشَافِ مِنَ الْقَيْ فِي السَّنِّ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعَارَةِ* Yusūf al-Qaraḍawī, *al-Fatāwa Baina al-Indībat wa at-Tasayyub*(Kairo:Dār al-Ṣahwah lil Nāshir wa al-Tawzi,1988) 11.

⁸⁶Muḥammad Dawis dan Hāmid Ṣādiq, *Mu'jam Lughat al-Fuqahā*, (Beirut: Dār al-Nafāis, 1985), 339.

⁸⁷Quraishy Shihab, “Era Baru, Fatwa Baru” dalam H.B Hooker, *Islam Mazhab Indonesia*(Bandung: Mizan, 2003), 16.

⁸⁸Yusuf al-Qaraḍawī, *al-Fatāwā Baina ...*11.

ikat.⁸⁹ Menurut Amir Syarifuddin, secara definitif memang sulit merumuskan tentang *iftā'* atau berfatwa itu. Namun dapat dibuat rumusan sederhana, yaitu: "Usaha memberikan penjelasan tentang hukum *syara'* oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya".⁹⁰ Dari rumusan sederhana tersebut, dengan mudah dapat diketahui hakikat atau ciri-ciri tertentu dari berfatwa tersebut, yaitu: a) *iftā'* adalah usaha memberikan penjelasan; b) penjelasan yang diberikan itu adalah tentang hukum *syara'* yang diperoleh melalui hasil *ijtihad*; c) yang memberikan penjelasan itu adalah orang yang ahli dalam bidang yang dijelaskannya itu; d) Penjelasan itu diberikan kepada orang yang bertanya yang belum mengetahui hukumnya.⁹¹ Dengan demikian proses mendapatkan fatwa atau konsultasi hukum agar mendapatkan fatwa (*futya*) memiliki enam komponen yaitu penanya (*mustaftī*), pertanyaan (*mustaftā fih*), proses bertanya (*istiftā*), yang ditanya (*muftī*), proses menjawab (*iftā*) dan jawaban (*fatwā*).

Mustaftī

Mustaftī adalah orang yang meminta fatwa. Ia adalah orang yang tidak memiliki kompetensi untuk ber*ijtihad*, baik orang awam yang tidak memiliki pengetahuan atau ilmuwan yang hanya mengetahui sebagian ilmu sehingga tidak memiliki kualifikasi *mujtahid*.⁹² Orang dengan kualifikasi ini harus (*yajib*) bertanya (*istiftā*) jika memiliki kasus hukum.⁹³ Jika di daerahnya tidak ditemui *muftī*, maka *mustaftī* harus mencari *muftī* yang diyakini memiliki otoritas untuk memberikan fatwa walaupun jaraknya jauh.⁹⁴

Al-Nawāwī menyatakan otoritas fatwa tidak ditentukan oleh kemasyhuran atau berita dari mulut ke mulut yang dapat dipercaya. Karena perbincangan orang awam bisa jadi hanya gosip yang tidak relevan. Walaupun demikian dimungkinkan otoritas fatwa diketahui melalui informasi yang dikuatkan oleh informan yang dapat dipercaya (*'ādil*). Namun

⁸⁹ Abdul Azis Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam* jilid I (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000), 326.

⁹⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid II* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), 455.

⁹¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh ...* 455.

⁹² Al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Afkām* Jilid IV (Riyād: Dār al-Ṣamī'ī, 2003), 270; Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi ...* 1156,

⁹³ Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1988), 71. Berkaitan dengan *mustaftī*, al-Nawāwī membahas sepuluh masalah. 1) kualifikasi; 2) kewajiban mencari mufti bagi orang awam; 3) memilih mazhab; 4) memilih pendapat mufti yang beragam; 5) daya ikat fatwa; 6) pengulangan fatwa pada kasus yang sama; 7) berfatwa untuk diri sendiri; 8) adab bertanya kepada *muftī*; 9) penulis adalah orang mengerti masalah; 10) jika masalah tidak dimengerti atau tidak mampu dijawab *muftī* dimanapun, maka berlaku prinsip *istishāb*.

⁹⁴ Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā ...* 71-72.

otoritas *muftī* dinyatakan dengan pernyataan dari *muftī* itu sendiri bahwa dirinya kompeten untuk berfatwa (أنا أهل للفتوى).⁹⁵ Pada dasarnya, *mustaftī* memiliki kebebasan untuk memilih *muftī* yang dipercaya, selama diketahui dengan yakin bahwa *muftī* yang ditanya adalah orang yang alim dan adil. Bahkan, *mustaftī* boleh mengikuti pendapat orang yang sudah meninggal jika pendapatnya diyakini benar. Karena menurut al-Nawāwī, madzahid tidak mati dengan kematian tokohnya (المذاهب لا تموت بموت صاحبها).⁹⁶ Terdapat beberapa alternatif jika pendapat para *muftī* berbeda tentang satu masalah: mengambil yang paling berat; mengambil yang paling ringan; mengambil pendapat dari *muftī* yang diyakini paling tahu dan paling *wara'*; bertanya kepada *muftī* lain dan mengambil pendapat yang sesuai; memilih pendapat yang dikehendaki. Dalam kaitan dengan hal ini, al-Nawāwī memilih alternatif kelima mengikuti pendapat al-Shairazi. Karena, kewajiban *mustaftī* adalah mengikuti *muftī* selama diyakini kebenarannya.⁹⁷

Hubungan *mustaftī* dan *muftī* seperti hubungan guru dan murid. Karena itu, akhlak diantara keduanya perlu diperhatikan. Tidak sepatutnya *mustaftī* mengarahkan jawaban dari *muftī* atau bahkan mempetakonflikkan antara satu *muftī* dengan *muftī* yang lain. Nawāwī menyarankan bahwa setiap *muftī* selesai memberikan fatwa kepada *mustaftī*, sebaiknya, diakhiri dengan memberikan doa, semoga Allah meridaimu (رضي الله عنك) atau semoga Allah menyayangimu (رحمك الله).⁹⁸

Pada dasarnya *mustaftī* adalah orang yang tidak mengetahui hukum suatu masalah. Karena ketidaktahuannya maka ia bertanya kepada orang yang tahu. Ketika *mustaftī* mengikuti pendapat *muftī* maka kondisi ini melahirkan hubungan pengikut dan yang diikuti. Karena hubungan ini, maka lahirlah *taqlīd*. *Taqlīd* didefinisikan sebagai mengambil pendapat orang lain tanpa mengetahui dalilnya. Atau mengamalkan pendapat orang lain tanpa mengetahui *hujjah*.⁹⁹ Implikasi dari definisi ini adalah bahwa umat mengikuti sabda Rasulullah, seorang awam mengikuti fatwa *muftī*, dan seorang hakim

⁹⁵ Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā* ... 73

⁹⁶ Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā* ... 74

⁹⁷ Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā* ... 74; pendapat ini diperkuat oleh mazhab Ḥanbali sebagai dikemukakan oleh Ibn Badran dalam, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 206.

⁹⁸ Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā* ... 83-84

⁹⁹ Ibn Badran, *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad*... 204-205; Al-Shaukānī menyebut dalil dengan *hujjah* (العمل بقول الغير من غير حجة). Definisi yang dianggap lebih komprehensif menurut al-Shaukānī adalah definisi dari Al-Hamam yaitu beramal dengan pendapat yang bukan pendapat dirinya tanpa menggunakan salah satu dari argumen-argumen (العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج) Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Ḥaq min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 265.

mengikuti kesaksian saksi yang adil bukanlah *taqlid*. Karena, mengikuti Rasulullah, *mufti*, dan saksi dipastikan menggunakan argumen (*hujjah*).¹⁰⁰ Sabda Rasulullah adalah *hujjah* itu sendiri, *mufti* melakukan *ifta* dengan merujuk kepada *naş*, kesaksian saksi diterima jika dapat dipastikan saksi melihat dan mendengar dengan kepala dan telinganya sendiri.

Sebagian besar ulama berpendapat bahwa *taqlid* tidak boleh dilakukan pada masalah akidah, akhlak dan pengetahuan agama yang pokok tentang kewajiban seorang muslim, seperti kewajiban shalat, larangan riba dan zina. Hal-hal tersebut harus diyakini dengan argumen rasional yang kokoh bukan karena ikut-ikutan. Ulama yang membolehkan *taqlid* pada urusan ini adalah Ibnu al-Ḥasan al-‘Anbari dari mazhab *bāṭiniyah*. Al-Anbari mengatakan bahwa *taqlid* adalah kewajiban semua *mukallaf*. Ber-*ijtihad* dalam urusan pokok-pokok agama adalah haram¹⁰¹ Adapun berkaitan dengan permasalahan hukum *furū’iyah* yang *ẓannī*, ulama terbagi menjadi tiga kelompok.¹⁰² Pertama, mazhab *ẓāhiriyah* yang diwakili Ibn Ḥazm, Mazhab maliki mu’tazilah Bagdad, dan imamiyah berpendapat bahwa semua *mukallaf* (subyek hukum) harus mampu ber-*ijtihad* pada semua masalah agamanya. Karena itu, *taqlid* adalah perbuatan yang dilarang. Kedua, kelompok *bāṭiniyah*. Mereka berpendapat bahwa *taqlid* wajib dilakukan setelah masa imam *mujtahid* (pasca abad ke-empat hijriyah). Ketiga, kelompok yang membedakan *mujtahid* dan awam. Seorang yang berkualifikasi *mujtahid* dilarang untuk *taqlid*. Sementara orang awam, yang tidak memiliki kualifikasi *mujtahid* wajib ber-*taqlid*. Argumen kelompok ketiga ini adalah perintah Allah untuk bertanya kepada orang yang tahu jika kalian tidak tahu (Q.S. al-Naḥl: 43); ijma sahabat yang memberkan fatwa kepada orang awam yang bertanya kepada mereka; secara logis *ijtihad* tidak dapat dilakukan oleh semua *mukallaf*. Padahal semua *mukallaf* harus melakukan kewajiban hukum. Membebani subyek hukum dengan sesuatu yang tidak dapat dilakukannya tidak sesuai dengan prinsip hukum Islam (Q.S 286; al-Hajj: 78). Wahbah al-Zuhaili membedakan *taqlid* menjadi dua katagori: *taqlid maḥmūd* (terpuji) dan *taqlid mazmūm* (tercela). *Taqlid maḥmūd* adalah *taqlid* yang dilakukan orang awam yang tidak dapat melakukan *ijtihad*. Sementara, *taqlid mazmūm* terbagi lagi menjadi bentuk. Pertama, *taqlid* yang telah jelas dilarang Allah, seperti mengikuti tradisi nenek moyang yang terlarang. Kedua, *taqlid* kepada orang yang tidak diketahui otoritas ilmu dan ahlaknya. Ketiga, *taqlid* buta kepada orang yang sudah jelas kesalahannya.¹⁰³

Diskusi tentang fatwa biasanya dimasukkan dalam kitab *uṣūl al-fiqh* ketika membahas *ijtihad* dan *taqlid*. Karena muncul pendapat yang mengatakan bahwa *mustaftī* adalah *muqallid*. Pemikiran inilah yang dibantah

¹⁰⁰ Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl* ... 265

¹⁰¹ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*... 1122

¹⁰² Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl* ... 267

¹⁰³ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*... 1132

oleh al-Syaukani. Aktivitas *futya* bukanlah aktivitas *taqlid*.¹⁰⁴ Ia mengatakan bahwa seorang *mustaftī* yang bertanya kepada *muffī* tentang suatu masalah. *Mustaftī* bertanya dan *muffī* menjawab berdasarkan *naş* yang terdapat dalam Alquran dan sunah adalah mencari hukum berdasarkan *hujjah al-syar'iyah*. *Taqlid* adalah mengikuti pendapat orang berdasarkan argumen *aqliyah* (rasio), bukan argumen *naqliyah* (*riwāyah*). Perdebatan tentang larangan dan kebolehan *taqlid* berkaitan dengan argumen rasionya. Karena itu, mengikuti pendapat orang dengan argumen riwayat tidak masuk masuk pada perdebatan ini. Pertanyaan seorang awam kepada ulama tentang hukum syara berdasarkan *naş* bukan rasionya semata adalah penengah antara *ijtihad* dan *taqlid*.¹⁰⁵ Argumen rasional seorang *mujtahid* ketika tidak ditemukan dalil syara dalam *ijtihad*-nya adalah *rukhsah*.¹⁰⁶ Demikian pula, ketika seorang *muffī* memberi fatwa selalu dengan dalil. Jika tidak ditemukan dalil sementara masalah sudah mendesak untuk dijawab, maka *muffī* diperkenankan menggunakan argumen rasional sebagai bentuk keringan (*rukhsah*).

Al-Qarāḍawī menguraikan dua hal yang perlu diperhatikan oleh *mustaftī*. Pertama, *mustaftī* hanya menanyakan sesuatu yang bermanfaat. Karena pertanyaan yang baik adalah pertanyaan yang memiliki akibat mencerahkan dan memecahkan masalah. Rasulullah tidak suka kalau sahabatnya bertanya tentang sesuatu yang tidak bermanfaat.¹⁰⁷ Kedua, mintalah fatwa kepada hati nurani sendiri. Jangan sampai *mustaftī* bertanya kepada *muffī* sesuatu yang diyakininya tidak boleh dilakukan. Namun berharap *muffī* menjawab lain. *Mustaftī* tidak boleh membohongi diri sendiri. Ketiga, *mustaftī* harus memeriksa kembali fatwa *muffī*. Sehingga antara pertanyaan yang disampaikan dengan jawaban yang diterima betul-betul relevan.¹⁰⁸

Mustafta fih

Mustafta fih adalah pertanyaan yang diajukan kepada *muffī*. Menurut Wahbah al-Zuhaili masalah yang diajukan kepada *muffī* adalah masalah *ẓanniyyah ijtihādiyyah*.¹⁰⁹ Bukan masalah *i'tiqādiyyah* yang mengharuskan subyek hukum memahami secara personal argumen-argumen

¹⁰⁴ Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl* ... 268

¹⁰⁵ فهنا واسطة بين الإجتهد والتقليد هي سؤال الجاهل لعالم عن الشرع فيما يعرض له لاعتن رأيه (

Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl* ... 268. (البحث واجتهاده الخض

¹⁰⁶ Al-Shaukānī, *Irshād al-Fuḥūl* ... 269.

¹⁰⁷ Abdullāh bin Khudafah pernah bertanya kepada kepada Rasulullah, "Siapakah bapakku?" Rasulullah marah karenanya. Pertanyaan itu tidak bermanfaat. Karena jika bapaknya bukan bapak yang sekarang dikenal, maka yang terjadi adalah memalukan ibunya.

¹⁰⁸ Al-Qarāḍawī, *Al-Fatwā bayna al-Indibāṭ wa al-Tasayyub* (Kairo, Dār al-Şahwah, 1988), 47-55.

¹⁰⁹ Al-Amidī, *al-Ihkām*... 271

rasional, seperti dengan dalil keberadaan Allah, yang mungkin, wajib, dan mustahil bagi Allah.¹¹⁰ Al-Shawkāni menyebut secara spesifik masalah *ijtihād* adalah masalah hukum syara ‘*amaliyah* (praktikal).¹¹¹ Wahbah al-Zuhaili menyimpulkan bahwa obyek *ijtihād* adalah masalah yang tidak ditemukan *naṣ* dan *naṣ* yang tidak *qaṭ’i*. *Ijtiḥād* tidak berlaku pada masalah-masalah yang *qaṭ’iyyat*, masalah yang harus diyakini dari pokok-pokok agama. Dari premis ini lahirlah kaidah, “tidak ada *ijtihād* pada masalah yang sudah berjalan *naṣ*” (لا مساع للإجتihad في مورد النص).¹¹² Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pertanyaan yang ditanyakan *mustaftī* kepada *mufīd* adalah pertanyaan mungkin di-*ijtihād*-i, yaitu hukum syara praktikal, bukan masalah-masalah *aqliyat* dan masalah-masalah yang menjadi obyek ilmu kalam.

Menurut *Al-Qaraḍāwī* pertanyaan bukan merupakan komponen utama dalam *futyā*. Karena boleh jadi fatwa adalah murni sebagai keterangan dan penjelasan keagamaan. Penjelasan *Qaraḍāwī* tersebut bertolak dari pemahamannya dalam merujuk ayat-ayat Alquran dan hadits-hadits Nabi saw. yang berkaitan dengan fatwa. Karena, menurutnya, fatwa merupakan metode Alquran dan As-Sunnah dalam menjelaskan hukum, ajaran, bimbingan, dan doktrin Islam. Bahkan, secara eksplisit permintaan sebuah fatwa disebut dalam Alquran dengan bentuk redaksi (mereka bertanya kepadamu) dan (mereka meminta fatwa kepadamu). Pola pertama seperti dalam Q.S. al-Baqarah:189; al-Baqarah: 219. Pola kedua seperti pada Q.S. al-Nisa: 176. Dalam beberapa kasus terdapat ayat yang turun karena peristiwa tertentu. Namun peristiwanya tidak diawali kata mereka bertanya kepadamu atau mereka meminta fatwa kepadamu. Seperti seorang lelaki bertanya kepada Nabi, “Aku ini, kalau disuguhi daging, langsung naik libidonya. Karena itu, untuk mengendalikan sahwatku, aku mengharamkan daging untuk diriku. Karena peristiwa itu turunlah Q.S. al-Maidah 87-88).¹¹³ Pola seperti ini banyak ditemukan dan dapat dikaji dalam kitab-kitab yang membahas latar belakang historis turunnya ayat-ayat Alquran.

Abu Zahrah, dengan tegas, mengatakan bahwa *futyā* selalu didahului oleh pertanyaan. Karena pertanyaan lah maka fatwa disampaikan oleh *mufīd*. *Ijtiḥād* seorang *mujtahid* dapat dilakukan tanpa atau dengan adanya pertanyaan. Sementara proses memberi fatwa (*iftā*) hanya dilakukan ketika ada pertanyaan yang didahului oleh permasalahan atau peristiwa

¹¹⁰ Al-Āmidī, *al-Iḥkām* ... 271-271. Al-Āmidī mengatakan bahwa pengetahuan tentang ketuhanan adalah isu-isu *llmiyah* (*al-qaḍāyā al-‘llmiyah*). Basis argumen masalah-masalah ini adalah bersifat rasional.

¹¹¹ Al-Shawkāni, *Irshād al-Fuḥūl* ... 252.

¹¹² Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh* ... 1054

¹¹³ Aḥmad al-Wāḥidī al-Naysabūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th), 152-153.

hukum yang menimpa *mustaftī*.¹¹⁴ Dari pernyataan Abu Zahrah ini dapat dipahami bahwa pertanyaan yang dikonsultasikan kepada *muffī* hendaknya masalah yang nyata bukan pengandaian dari pemahaman hukum *mustaftī* atau masalah yang belum terjadi. Pendapat ini dikuatkan oleh al-Ashqār, teks-teks bahasa menunjukkan bahwa *iftā* hanyaterjadi jika ada pertanyaan. Bahkan al-Ashqār menegaskan, "Kami tidak melihat penggunaan kata *iftā* untuk menjelaskan sesuatu tanpa didahului pertanyaan."¹¹⁵

Ibn Qoyyim menguraikan empat jenis pertanyaan yang ditanyakan *mustaftī*. Pertama, pertanyaan tentang hukum, seperti apa hukum memakan dagig kodok?; kedua, pertanyaan tentang dalil hukum; ketiga, *wajh dilalah* (makna dalil); keempat, pertanyaan tentang jawaban yang saling kontradiktif.¹¹⁶ Pertanyaan tersebut ditanyakan kepada orang yang diyakini memiliki kualifikasi *muffī*. Sifat dari empat jenis pertanyaan diatas, dibagi dua, segera atau ditangguhkan. Pertanyaan yang harus dijawab segera adalah pertanyaan atas masalah hukum yang segera harus diselesaikan *mustaftī*. *Muffī* harus segera menjawab pertanyaan dengan sifat segera karena tidak boleh menangguhkan penjelasan hukum dari waktunya (تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز).¹¹⁷ Pertanyaan yang boleh ditangguhkan adalah pertanyaan yang belum terjadi.¹¹⁸

Istiftā

Istiftā adalah bertanya tentang hukum kepada *mujtahid* (*muffī*) untuk mengerjakan apa yang dikatakannya. Baik yang ditanya itu *mujtahid* itu sendiri atau orang yang mengutip pendapat *mujtahid*, dengan kutipan yang benar walaupun tanpa perantara.¹¹⁹ *Mustaftī* bertanya kepada *muffī*. Bertanya dilakukan jika penanya tidak tahu terhadap masalah yang ditanyakan atau hendak mengkonfirmasi pengetahuan yang dimiliki. Karena, belum yakin dengan pengetahuan tersebut. Bertanya dilakukan kepada orang yang diyakini memiliki otoritas akademik (*al-Ilm*) dan etis (*al-'adalah*).¹²⁰ *Mustaftī* tidak boleh bertanya (*istiftā*) kepada orang yang diduga tidak otoritatif atau diketahui memiliki sifat yang bertentangan dengan kualifikasi *muffī*. Informasi tentang kualifikasi *muffī* menjadi penting, karena boleh jadi yang ditanya (*mas'ūl*) sama saja derajat keilmuannya dengan penanya (*sā'il*).

¹¹⁴ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1958), 401.

¹¹⁵ Muhammad Sulaiman Abdullah al-Ashaqar, *al-Fuṭyā*... 8.

¹¹⁶ Ibn Qoyyim Al-Jawziyah, *I'lām al-Muwaq'īn 'an Rabb al-Ālamīn* Juz IV (Kairo: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1955), 157.

¹¹⁷ Abd al-Hamīd Hākīm, *Al-Bayān* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.th), 75.

¹¹⁸ Ibn Qoyyim Al-Jawziyah, *I'lām al-Muwaq'īn*... 157.

¹¹⁹ Wahbah al-Zuhāili, *Uṣūl al-Fiqh* 1162.

¹²⁰ Al-Ghazālī, *Al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣul* (Beirut: Dār al-Kutub al-Amaliyah, 2010), 582.

Bertanya hendaknya dilakukan kepada yang lebih otoritatif dalam hal akademis dan etis. Jika *mustafī* dihadapkan pada dua orang atau lebih *mufī* dengan kualifikasi yang sama, maka *mustafī* dapat memilih diantara mereka. Pendapat ini diyakini oleh Ahmad bin Hanbal, Ibn Suraij, Al-Qaffal, Abu Ishāq al-Isfarayinī, Abi Hasan al-Ṭabari, dan Al-Ghazālī.¹²¹ Al-Ghazālī menyatakan bahwa dalam kondisi ini selayaknya diikuti pendapat yang diyakini lebih *afḍal*. Al-Ghazālī berkata, "Jika seseorang meyakini bahwa Shafi'i lebih tahu, dan kebenaran mazhabnya lebih utama, maka tidak selayaknya mengambil pendapat lain hanya berdasarkan hawa nafsu (syahwat).¹²² Ulama yang lain dari mazhab ḥanafiyah, malikiyah, ḥanabilah, dan shafi'iyah berpendapat bahwa *mustafī* dapat bertanya dan mengambil pendapat *mufī* mana saja yang dia kehendaki, baik kualifikasi *mufī* itu sama atau lebih utama. Memilih *mufī* yang lebih utama tidak bersifat mutlak. Menurut Ibn Badran, karena jika *mustafī* harus selalu memilih yang utama, maka keharusan ini menutup pintu *taqlīd*. Namun, jika pilihan itu terkait dengan *mufī* di negara tertentu, maka sebaiknya dicari *mufī* yang paling utama. Karena, keutamaan atau otoritas *mufī* diketahui secara luas pada sebuah negara.¹²³ Dalam konteks ini, Al-Ghazālī menjadikan dugaan keras (*ẓann*) sebagai ukuran. *Mustafī* yang awam boleh jadi tidak memiliki kemampuan untuk memilih mana *mufī* yang utama. Karena itu, alat untuk memilih *mufī* mana yang paling otoritatif adalah dugaan kuat (*ẓann*). *Tarjīh* bagi *mustafī* menggunakan dugaan kuatnya terhadap apa yang diyakininya. *Mufī* yang lebih otoritatif secara akademis dan etis lebih jauh dari salah walaupun masih terbuka peluang untuk salah.¹²⁴ *Mustafī* memiliki kemampuan untuk mengetahui mana *mufī* yang lebih utama melalui obrolan atau petunjuk diantara mereka.¹²⁵

Mufī

Mufī adalah orang yang ditanya dan memberikan jawaban atas pertanyaan yang ditanyakan. Berbeda dengan hakim yang menetapkan hukum diantara para pihak tertentu, *mufī* adalah *mukhbīr* (informan) hukum syara kepada semua orang yang bertanya tanpa terikat perkara atau tidak. Menurut al-Nawāwī, *mufī* itu seperti *rāwī* yang menyampaikan riwayat, bukan seperti saksi yang menyaksikan peristiwa tertentu.¹²⁶ *Mufī* berkedudukan sebagai pemberi penjelasan tentang hukum *syara'* yang harus diketahui dan diamalkan oleh umat. Umat akan selamat bila ia memberikan fatwa yang benar dan akan sesat bila salah dalam berfatwa. Dengan

¹²¹ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh* 1162-1163.

¹²² Al-Ghazali, *Al-Mustasfā* ... 584

¹²³ Ibn Badran, *Al-Madkhal Ilā Madhhab al-Imam*... 205.

¹²⁴ Al-Ghazali, *al-Mustasfā* ... 584.

¹²⁵ Al-Ghazali, *Al-Mustasfā* ... 585.

¹²⁶ Al-Nawāwī, *Adad Mufī*... 19.

demikian, ia harus memiliki syarat-syarat tertentu yang ia tidak akan dapat berbuat secara baik dalam profesinya itu tanpa memenuhi syarat tersebut.

Menurut al-Shawkānī, *muffī* adalah seorang *mujtahīd*.¹²⁷ Karena itu seorang *muffī* adalah orang yang memiliki kualifikasi *mujtahīd*. Al-Shātībī dan Al-Ghazālī menjelaskan bahwa seorang *muffī* harus memiliki dua kualifikasi, yaitu kualifikasi akademis dan kualifikasi etis. Kualifikasi akademis seorang *mujtahīd* ditandai dengan kemampuannya yang luas dan dalam (*muhīt*) mengenai perangkat hukum syara yang memungkinkannya untuk melakukan penalaran rasional sehingga dapat mendahukualan apa yang harus didahulukan dan mengakhirkan apa yang harus diakhirkan. Sementara kualifikasi etis ditandai dengan integritasnya yang tinggi (*‘ādil*) yang terhindar dari perbuatan tercela yang akan menghancurkan integritasnya. Hanya seorang *mujtahīd* yang memiliki kualifikasi akademislah boleh melakukan *istinbāt*.¹²⁸ hukum untuk dirinya sendiri. Namun, dia tidak layak untuk menyampaikan hasil *ijtihād*-nya kepada orang lain melalui fatwa. Karena fatwa hanya boleh dilakukan oleh seorang *muffī* yang memiliki kualifikasi *mujtahīd* baik secara akademis maupun secara etis.¹²⁹ Dengan demikian syarat, *muffī* lebih tinggi dibanding syarat yang dituntut seorang *mujtahīd*. Terkait dengan syarat yang adil bagi *muffī*, ulama *uṣūl al-fiqh* juga mengemukakan implikasi dari syarat ini. Menurut mereka, ada tiga hal yang harus diperhatikan para *muffī* dalam kaitannya dengan syarat adil ini, yaitu sebagai berikut: 1) setiap fatwanya harus senantiasa dilandasi oleh dalil. Apabila fatwanya itu diambil dari pendapat para mujtahid terdahulu, ia harus memilih pendapat yang dalilnya terkuat dan lebih berorientasi pada kemaslahatan; 2) apabila *muffī* tersebut mempunyai kapasitas ilmiah untuk meng-*istinbāt* hukum, ia harus berusaha menggali hukum dari *naṣ* dengan

¹²⁷ Al-Syaukani, *Irshād al-Fuḥūl* ... 265

¹²⁸ *Istinbāt* secara bahasa adalah mengeluarkan air dari mata air (استخراج) sementara secara istilah ia adalah mengeluarkan makna-makna dari teks-teks (sumber sumber hukum) dengan memaksimalkan intelegensia dan potensi bakat (الماء من العين) (استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة) Al-Jurzani, *al-Ta’rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988), 22.

¹²⁹ Al-Ghazali, *Mustaṣfā* ... 527; Al-Shātībī menyebut dua kualifikasi, yaitu memahami *maqāsid al-sharīah* dan dapat melakukan penalaran (*istinbāt*) berdasar pemahamannya atas *maqāsid al-sharīah*; Al-Shātībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* jilid IV (Kairo: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th), 105-106. Al-Āmidī menyebut dua kualifikasi juga, yaitu *mukallaf* beriman kepada Allah dan rasul-Nya (etis) dan mengetahui sumber-sumber hukum, metode *istinbāt*, dan makna yang dituju dari dalil-dalilnya (akademis); Menurut al-Āmidī, seorang *mujtahīd* mutlak setidaknya memiliki dua kriteria. Pertama bertauhid, yaitu mengetahui konsep wujud Allah dan segala sifat yang melekat kepada-Nya dan dalil-dalil secara general (kualifikasi etis). Kedua, mengetahui perangkat dan seluruh kelengkapan untuk mendapatkan hukum syara (kualifikasi akademis) Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* ... 197-198.

mempertimbangkan berbagai realitas yang ada; 3) fatwa itu tidak mengikuti kehendak *al-mustafī*, tetapi mempertimbangkan dan mengikuti kehendak dalil dan kemaslahatan umat manusia.¹³⁰

Al-Āmidī dengan tegas juga mengatakan bahwa *mufī* adalah seorang *mujtahīd*. Menurut al-Āmidī, seorang *mufī* harus memiliki dua kriteria, kriteria akademis dan kriteria etis. Dalam hal akademis seorang *mufī* harus menguasai dalil-dalil *aqliyah* (*ra'yā*sio) dan *sam'iyah* (*riwāyah*/informasi). Dalil-dalil *aqliyah* tentang wujud Allah dan keniscayaan diutusnya Rasulullah dan mukjizat yang diberikan kepadanya. *Mufī* juga harus mengetahui dalil-dalil *sam'iyah* (informatif) dengan beragam bentuknya, tata urutan *dilālah*-nya, *nāṣikh* dan *mansūkh*, *ta'arūf* antara dalil dan solusinya, *istithmar al-aḥkām* (inferensi hukum) dari dalil-dalinya. Sementara dalam kaitan dengan kriteria etis, seorang *mufī* harus memiliki integritas tinggi (*'ādil wa thīqah*); tidak memiliki motif lain dalam berfatwa kecuali menunjukkan hukum syara; rendah hati dan menyejukan sehingga *mustafī* nyaman menerima apa yang dikatakan; memahami dengan cukup problem yang dialami masyarakatnya, bukan orang yang terkucil dari masalah sosial disekelilingnya.¹³¹

Al-Ghazālī menguraikan kualifikasi akademis untuk menjadi seorang *mufī* meliputi pengetahuan sumber hukum dan metode untuk memahami (*istithmar*) hukum. Sumber hukum terdiri dari Alquran, sunah, *ijma*, dan *aql*. Sementara metode untuk memahami hukum terdiri dari empat disiplin ilmu, dua premis pokok (*muqadimah*) dan dua pelengkap (*mutammimah*). Dua premis pokok adalah pertama, pengetahuan tentang dalil-dalil dan syarat-syaratnya sehingga dapat menghasilkan pemahaman yang utuh tentang sumber hukum. Kedua, pengetahuan bahasa standar untuk mengetahui teks-teks berbahasa arab, dari Alqur'an dan sunah dan ilmu *balaghah* dan sosio-linguistik. Standar ilmu bahasa yang harus dikuasai seorang *mufī* bersifat standar tidak sampai pada derajat kepakaran Khalid bin Ahmad atau Sibawaih. Namun sebatas memahami wilayah *khiṭāb* dan hakikat-hakikat tujuan teks sumber hukum. Dua ilmu pelengkap yaitu ilmu *nāṣikh-mansūkh* dari Alquran dan sunah dan mengetahui *ulūm al-hadīth*.¹³² Wahbah al-Zuhāilī meringkas beragam rumusan para ahli ushul fikih berkaitan dengan syarat *mujtahīd* kedalam delapan kriteria, yaitu 1) mengetahui makna-makna ayat-ayat Alquran secara etimologis dan secara syara. Dalam konteks ini, ulama *uṣūl* tidak mengharuskan *mujtahīd* menghafal Al-Quran, kecuali bagian yang menjadi obyek kajiannya yaitu hukum. Jumlahnya kurang lebih ada lima ratus ayat. ; 2) mengetahui *hadīth aḥkām* secara etimologis dan secara syara. Sama dengan Alquran, tidak disyaratkan *mujtahīd* menghafal hadis. Namun sekedar dapat merujuknya ketika diperlukan. Ibn Arabī menyebut hadis berjumlah sekitar 3000 hadits.

¹³⁰ Al-Ghazali, Mustasfa ... 527

¹³¹ Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* Juz IV...270

¹³² Al-Ghazālī, *al-Mustasfā*... 528-531

Sementara Ibn Ḥanbal membatasinya hanya sekitar 1500 hadis ; 3) mengetahui *nāṣikh-mansūkh* dari Alquran dan sunah; 4) mengetahui masalah-masalah *ijma'* sehingga tidak boleh berfatwa bertentangan dengan *ijma'*; 5) mengetahui model-model *qiyās* dan syarat-syaratnya, 'illah hukum, dan metode *istinbāt* dari *naṣ*. *Qiyās* penting untuk dikuasai karena menjadi pondasi *ijtihād* (*qaidah al-ijtihād*); 6) mengetahui ilmu-ilmu bahasa Arab, nahw, sharaf, ma'ani, bayani, bad'i; 7) mengetahui ilmu *uṣūl al-fiqh*. *Uṣūl al-fiqh* digambarkan, Wahbah al-Zuhaili, sebagai tiang *ijtihād*; 8) dapat menemukan *maqāṣid al-sharīah* secara general dalam menginferensi hukum. Karena, memahami dan mengaplikasikan *naṣ* pada peristiwa hukum didasarkan pada tujuan-tujuan ini.¹³³

Kualifikasi etis seorang *muffī* diurai oleh al-Nawāwī. Menurut al-Nawāwī, syarat *muffī* adalah *mukallaf* (subyek hukum), muslim, dapat dipercaya, terpelihara dari perbuatan tercela, dapat menjaga harga diri.¹³⁴ Syarat ini penting karena *muffī* menjadi panutan dan tuntunan umat. Jika *muffī* tidak memiliki integritas yang tinggi, maka fatwanya menjadi tidak memiliki bobot memberi petunjuk. Mengenai kualifikasi etis *muffī*, *Al-Qaraḍāwī* menegaskan pentingnya (etika) akhlak seorang *muffī*. Kualifikasi etis merupakan keniscayaan dan persyaratan pertama dibanding kualifikasi akademis.¹³⁵ Kepribadian *muffī* haruslah sesuai dengan apa yang ia sampaikan dan sebaliknya apabila seorang *muffī* mengkhianati ucapannya, yang akan rusak adalah otoritas keilmuannya. Malik bin Anas menegaskan bahwa, Seorang ulama tidak berilmu sampai ia melakukan untuk dirinya sendiri apa yang ia fatwakan. Jika ia menyalahi fatwanya, maka ia akan mendapat dosa.¹³⁶ *Muffī*-pun harus berani meralat fatwanya apabila diketahui pendapatnya itu keliru. Oleh karena itu, menurut *Al-Qaraḍāwī*, seorang *muffī* hendaklah selalu tidak malu untuk menanyakan pendapat kalangan ahli atau pakar lainnya atau selalu bermusyawarah dengan mereka untuk mendapatkan jawaban yang valid.¹³⁷ Akhlak lainnya, menurut *Al-Qaraḍāwī*, seorang *muffī* harus berani dan konsisten apabila pendapatnya sudah dianggap benar sesuai dengan kehendak syara walaupun orang-orang disekitarnya membenci dan mencacinya. Dalam hal ini *Al-Qaraḍāwī* memuji sikap Ibnu Taimiyah yang berani dan tabah mendapatkan cobaan karena fatwa-fatwanya bertentangan dengan ahli-ahli *taqlīd* sehingga ia menjadi korban penguasa dan ia tidak surut dari kebenaran yang diyakininya walaupun dipenjarakan, diasingkan, sampai ancaman pembunuhan. Di sinilah barangkali diperlukan sikap ulama atau *muffī* yang independen dan berani

¹³³ Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh* ... 1043-1051.

¹³⁴ Al-Nawāwī, *Adab al-muffī*... 19-22

¹³⁵ Al-Qaraḍāwī, ... 41

¹³⁶ Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Al-Fāqih wa al-Mutafaqih* Jilid II (Riyād: Dār ibn al-Jauwzī: 1996), 340.

¹³⁷ Al-Qaraḍāwī, *al-Fatwā baina*... 44

mengatakan yang hak walaupun tidak disenangi oleh sebagian besar orang dan penguasa.¹³⁸

Tidak semua *mufī* memiliki kualifikasi diatas. Karena itu, al-Nawāwī membagi *mufī* menjadi dua katagori, *mufī mustaqil* (independen) dan *mufī laysa mustaqil* (dependen/terikat). *Mufī* yang memiliki kualifikasi diatas adalah *mufī mustaqil*. *Mufī* dengan kualifikasi ini adalah seorang *mujtahīd* mutlak yang independen dari mazhab yang ada. Dia memiliki metode *istinbāt* mandiri dan mengeluarkan fatwa sendiri.

Mufī terikat tidak memiliki metode atau kajian ilmiah mandiri atas suatu masalah akan tetapi menisbahkan fatwanya kepada imam-imam mazhab yang diikutinya. *Mufī* terikat ini terbagi menjadi empat bentuk, pertama *mufī* yang mengikuti metode *ijtihād* imam mazhab tertentu. *Mufī* ini tidak ber-*taqīd* kepada orang, mazhab, atau dalil yang dikembangkan oleh mazhab. Namun, metode-metode *ijtihād* yang dikembangkan oleh pendiri mazhab tersebut. Kedua, *mujtahīd muqayyad* (terikat) dengan mazhab imamnya, namun independen dalam menetapkan pokok-pokok kaidah ushulnya. Akan tetapi, kaidah-kaidah usuliyah yang dibuatnya tidak melewati kaidah-kaidah *uṣūliyah* yang disusun imam mazhab. *Mufī* katagori ini melakukan *ilhaq* (menghubungkan) terhadap pendapat yang tidak ditetapkan metode imam mazhab. Menurut al-Nawāwī *mufī* katagori ini, dalam mazhab shāfi'iyah, disebut *aṣḥāb al-wujūh*. Walaupun *mufī* katagori ini berfatwa, maka fatwanya dinisbahkan kepada imam mazhab bukan kepadanya.¹³⁹ Ketiga, *mufī* yang belum sampai derajat kedua karena keterbatasan informasi mengenai mazhabnya. Keempat, *mufī* yang menguasai pendapat-pendapat dalam mazhabnya, namun lemah dalam menerapkan dalil-dalilnya. *Mufī* katagori ini hanya menukil yang tersurat dari pendapat ulama mazhabnya. Orang awam mengikuti oleh imam *takhrīj* atas pendapat-pendapat yang muncul dalam sebuah kasus.

Dalam hal bolehkah seseorang yang belum mencapai tingkat *mujtahīd* bertindak sebagai *mufī*? Ulama *uṣūl al-fiqh* mendiskusikan masalah ini. Ibn Subki meringkasnya sebagai berikut: Pertama, orang yang mempunyai kemampuan untuk *tafri'* dan *tarjīh* meskipun belum sampai derajat *mujtahīd* (maksudnya *mujtahīd* mutlak) boleh berfatwa dengan berpedoman kepada mazhab imama *mujtahīd* yang diikutinya dengan ketentuan ia memahami secara baik mazhab imam yang dijadikan rujukannya itu dan meyakini pendapat imamnya itu lebih kuat. Sebenarnya *mufī* ini sudah berada dalam jajaran *mujtahīd* meskipun peringkat utama atau mutlak. Alasan yang dikemukakan oleh pendapat ini adalah bahwa kejadian seperti ini telah berlaku sepanjang masa secara luas dan berulang-ulang tidak ada yang menolaknya; kedua, tidak boleh orang dalam tingkat seperti ini memberikan fatwa karena ia belum memenuhi persyaratan kemampuan ber-*ijtihād*. Memberi fatwa itu hanya boleh dilakukan oleh orang-orang yang

¹³⁸ Al-Qaradāwī, *al-Fatwā baina...* 45

¹³⁹ Al-Nawāwī, *Adab al-mufti ...* 27

mencapai derajat *mujtahid*. Apa yang dikemukakan tentang alasan tersebut di atas oleh pihak pertama ditolak pihak kedua ini; ketiga, orang yang belum mencapai derajat *mujtahid* boleh memberi fatwa bila di wilayah itu tidak ada orang yang telah mencapai derajat *mujtahid* yang akan berfatwa. Karena dalam keadaan seperti ini sudah terdesak dan jika tidak dibolehkan akan terlantar urusan hukum, sebab tidak ada yang akan berfatwa. Lain halnya bila ada di wilayah itu *mujtahid* lain tempat orang minta fatwa. Tidak ada kebutuhan minta fatwa kepada orang yang belum mencapai derajat *mujtahid* ini, oleh karenanya tidak boleh mereka bertindak sebagai *muffi*; keempat, orang *muqallid* boleh memberi fatwa meskipun belum mempunyai kemampuan untuk *tafri'* dan *tarjih*. Karena tugasnya hanya sekedar menukilkan pendapat imamnya waktu memberi fatwa, meskipun ia tidak menjelaskan sumber rujukannya. Inilah yang sering berlaku di waktu ini.¹⁴⁰

Menurut Wael Hallaq terdapat dinamika yang cukup melunak. Hal ini terlihat dari kualifikasi *muffi*. Sampai abad ke 5 hijriyah atau abad ke 11 masehi, ulama menyepakati bahwa *muffi* harus memiliki kualifikasi *mujtahid*. Namun setelah abad ke 5 hijriyah, mulai ditemukan pelonggaran terhadap kriteria *muffi*. *Muffi* dimungkinkan berasal dari *muqallid* (pengikut mazhab). Walaupun, Hallaq tetap mengakui bahwa kesimpulan tersebut masih bersifat asumsi. Karena boleh jadi, terdapat *muffi* yang bukan *mujtahid* dengan gagasan original.¹⁴¹

Al-Shāfi'i (w. 820) berpendapat *muffi* harus mampu ber-*ijtihad* dan menyebut satu persatu *furu* fiqih. *Mujtahid* tersebut harus menguasai Alquran, Sunnah, bahasa Arab, ijma, dan *qiyās*.¹⁴² Dua abad kemudian Abu Husain al-Baṣri (w. 1044) menegaskan bahwa seorang *muffi* harus memiliki kualifikasi *mujtahid*.¹⁴³ implikasi dari persyaratan ini, seorang *muffi* harus memiliki jawaban sendiri atas pertanyaan yang diajukan kepadanya, bukan mengikuti pendapat ulama yang lain. *Ifā* adalah *ijtihad*. Al-Haramain al-Juwainy (w.1085) menggunakan kata *mujtahid* dan *muffi* dalam hubungan umum-khusus.¹⁴⁴ *Mujtahid* lebih umum dari *muffi*. Semua *muffi* adalah *mujtahid* dan tidak sebaliknya. Seorang *mujtahid* yang telah sempurna menguasai dalil-dalil dalam *ijtihad* wajib ber-*ijtihad*, apakah dia adil atau tidak. Sementara *muffi*, dia dapat mengeluarkan fatwa jika memiliki kualifikasi adil. Karena *muffi* adalah informan hukum. Syarat diterimanya

¹⁴⁰ Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih ...* 458.

¹⁴¹ Wael B. Hallaq, "Ifa' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Developmental Account" dalam Muhammad Khalid Masud (Ed), *Islamic Legal Interpretation: Mufti and Their Fatwas* (London: Harvard University Press, 1996), 42-43.

¹⁴² Al-Shafi'i, Al-Umm jilid 7... 274

¹⁴³ Abu Husain al-Basri, *Kitāb al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* jilid 2 ... 932

¹⁴⁴ Wael Hallaq mengutip kalimat al-Juwaini (وَأَنْ يَكُونَ كَامِلَ الْأَدْلَةِ فِي الْإِحْتِهَادِ)

Dia menyimpulkan bahwa *mujtahid* dan *muffi* setara. Padahal pada paragraf sebelumnya al-Juwaini membedakan antara *muffi* dan *mujtahid*.

informasi hukum adalah keadilan informan.¹⁴⁵ Al-Āmidī (w.1234) menegaskan pula bahwa setidaknya hanya *mujtahīd* fi mazhab yang dapat menjadi *muffī*.¹⁴⁶

Ibn Ṣālah (w. 1245) membagi *muffī* kedalam dua katagori, *mustaqil* dan *ghair mustaqil*. *Muffī* *mustaqil* adalah *mujtahīd mustaqil* yang memiliki metodologi mandiri tidak mengikuti ulama lain. *Mujtahīd mustaqil* adalah memiliki mazhab sendiri. *Muffī* katagori kedua memiliki empat tipe, pertama: *Muffī* yang memiliki kualifikasi *mujtahīd mustaqil* akan tetapi tidak mendirikan mazhab sendiri. Kedua, *muffī* yang melakukan *ijtihād* mengikuti dan mengembangkan metode yang digunakan *mujtahīd mustaqil*. *muffī* tipe ini disebut *mujtahīd fī madhhab*. Ketiga, *muffī* yang menguasai metode mazhab yang diikutinya, akan tetapi kemampuannya tidak sama dengan da katagori sebelumnya. Keempat, *muffī* yang memiliki pengetahuan metode mazhab akan tetapi lemah dalam penguasaan metode dan *istinbāt*.

Tāj-al-Din al-Subki (w.1369) membuka wacana kemungkinan *muqallid* memberi fatwa jika tidak ditemui bahkan seorang *mujtahīd fī al-madhhab*. Dengan catatan, orang tersebut memiliki pengetahuan tentang mazhabnya.¹⁴⁷ Dinamika kualifikasi *muffī*, antara *mujtahīd* dan *muqallid*, dapat dilihat sebagai kekayaan cara pandang ulama terhadap realitas yang berubah dan tumbuh semakin kompleks. Walaupun pendapat ulama tersebut tidak menggambarkan realitas tunggal. Namun hal ini menunjukkan, dinamika metode hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) yang berkaitan kualifikasi seorang *muffī*.¹⁴⁸

Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, dilihat dari segi produk hukum, terdapat perbedaan antara *mujtahīd* dan *muffī*. Para *mujtahīd* berupaya meng-*istinbāt*-kan (mengiferensi) hukum dan *naṣ* (Alquran dan sunah) dalam berbagai kasus, baik diminta oleh pihak lain maupun tidak. Adapun *muffī* tidak mengeluarkan fatwanya, kecuali apabila diminta dan persoalan yang diajukan kepadanya adalah persoalan yang biasa dijawabnya sesuai dengan pengetahuannya. Oleh sebab itu, *muffī* dalam menghadapi suatu persoalan hukum harus benar-benar mengetahui secara terperinci kasus yang dipertanyakan, mempertimbangkan kemasalahatan peminta fatwa, lingkungan yang mengitarinya, serta tujuan yang ingin dicapai dan fatwa tersebut. Ini sesuai dengan kaidah ushul fikih: “Akibat dari suatu fatwa kadang-kadang lebih berat dari fatwa itu sendiri”. Oleh sebab itu, jabatan *muffī* dalam Islam cukup berat dan penuh risiko, baik di dunia maupun di akhirat. Fatwa yang salah dapat berakibat menyedatkan umat.¹⁴⁹ Seorang

¹⁴⁵ Ibn al-Firkah, *Sharh al-Waraqat Al-Ḥaramain Al-Juwaini* (Kuwait: Dar al-Absyair al-Islamiyah, 1997), 359-360

¹⁴⁶ Al-Āmidī, *Al-Iḥkām* ... jilid III... 255

¹⁴⁷ Al-Banani, *Hashiyah ‘ala Jam’ al-Jawami* jilid II 397

¹⁴⁸ Wael B. Hallaq, *Ifta and Ijtihad*... 43

¹⁴⁹ Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud yang bersumber dari sahabat Abu Hurairah,

mufī harus memahami dengan utuh permasalahan yang menjadi pertanyaan *mustafī*,¹⁵⁰ baik secara yuridis-dogmatis, filosofis, sosiologis, psikologis dan bahkan fisik-biologis. Sehingga fatwa adalah jawaban yang utuh dan meyakinkan *mustafī*.

Mufī juga berbeda dengan hakim, dilihat dari sudut kekuatan hukum dan produk hukum masing-masing. Fatwa seorang *mufī* bersifat tidak mengikat *mustafī*. Artinya, apabila seseorang meminta fatwa dan *mufī* memberikan solusi hukum, *al-mustafī* boleh menerima dan mengamalkan fatwa tersebut, boleh juga menolak serta tidak mengamalkannya. Ini berbeda dengan hukum yang diputuskan oleh hakim. Putusan hakim bersifat mengikat dan harus dilaksanakan oleh pihak yang dihukum.¹⁵¹

Iftā

Iftā adalah proses menyusun fatwa. *Mufī* melakukan kerja keras sistematis untuk menjawab pertanyaan *mustafī*. *Iftā* pada dasarnya adalah *ijtihad*. Jika *ijtihad* didefinisikan sebagai mengerahkan seluruh potensi untuk mengetahui hukum dari dalil-dalil syara¹⁵², maka *iftā* juga adalah sama. Namun Abu Zahrah menegaskan bahwa *iftā* lebih khusus dari *ijtihad*. *Ijtihad* adalah aktivitas menginferensi hukum dari sumbernya baik didahului oleh pertanyaan atau tidak. Sementara *iftā* adalah aktivitas yang sama dengan *ijtihad*, namun didahului oleh pertanyaan tentang satu peristiwa hukum tertentu.¹⁵³ Aktivitas *iftā* menjadikan *mufī* sebagai informan (*mukhbir*) atas hukum yang terkandung di dalam syaria sumber. Informasi hukum ini kemudian disampaikan kepada subyek hukum yang memerlukan panduan dalam melakukan perbuatan hukum. Dalam konteks ini maka dapat dikatakan bahwa menyampaikan fatwa menduduki fungsi *amar ma'rūf nahī*

سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَقْبَى بَعِيرٍ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ
أَقْتَاهُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ أَقْبَى بَعِيرٍ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ
أَقْتَاهُ

“Barangsiapa diberi fatwa tanpa didasari oleh ilmu, maka dosanya ditanggung oleh yang memberi fatwa tersebut”.

Abu Daud Sulaiman ibn al-Asy'ats bin Ishaq Al-Sijistany, *Sunan Abī Dāwud* Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 2007), 318. Menurut Syaikh Albāni derajat hadis ini adalah *ḥasan*. Lihat Muhammad Nashir al-Din al-Albani, *Shahīḥ wa Ḍa'īf al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādah*, (Beirut: Maktabah al-Islāmī, t.th.), 1102.

¹⁵⁰ Yusūf Al-Qaraḍāwī, *Al-Fatwā baina ...* 36.

¹⁵¹ Muhammad Khalid Masud, dkk., “Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation” dalam Muhammad Khalid Masud (ed.), *Islamic legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (London: Harvard University Press, 1996), 3.

¹⁵² Abdul Wahab Khalaf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da’wah Al-Islamiyah, 1968), 216.

¹⁵³ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1958), 401.

munkar, karena ia menyampaikan pesan-pesan agama yang harus dikerjakan atau dijauhi oleh umat. Oleh karena itu, hukum berfatwa itu menurut asalnya adalah *fard kifāyah* (*social obligation*/kewajiban publik). Bila dalam suatu wilayah hanya ada seorang *mutfi* yang ditanya tentang suatu masalah hukum yang sudah terjadi dan akan luput seandainya ia tidak segera berfatwa, maka hukum berfatwa atas *mutfi* tersebut adalah *fard ‘ain*. Namun bila ada *mujtahid* lain yang kualitasnya sama atau lebih baik (menurut pandangan ulama yang mengharuskan mencari yang lebih *afḍal*) atau masalah yang ditanya kepadanya bukanlah yang mendesak untuk segera harus dipecahkan, maka hukum berfatwa bagi *mutfi* tersebut adalah *fard kifāyah*.¹⁵⁴

Pada dasarnya seorang *mutfi* memfatwakan hasil *ijtihad*-nya sendiri dan *muqallid* yang terkait dengan imam mazhab tertentu harus memfatwakan hasil *ijtihad* imam yang diikutinya itu. Di atas telah dijelaskan bahwa tidak boleh seorang *mujtahid* memfatwakan hasil *ijtihad* orang lain, dan *muqallid* tidak boleh memfatwakan hasil *ijtihad* imam *mujtahid* lain dalam masalah yang sama.

Selain itu, timbul pertanyaan bagaimana cara seorang *mutfi* dalam memberikan fatwa jika *mutfi* itu belum mencapai taraf *mujtahid* dan tidak konsisten (tetap) mengikuti imam *mujtahid* tertentu. Didasarkan pada pandangan yang membolehkan seorang awam untuk tidak bermazhab, maka *mutfi* itu boleh beramal dengan mazhab mana saja yang dipandanginya paling tepat (kuat dalilnya) sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan tentang *talfiq*.¹⁵⁵ Bila diperhatikan persyaratan bagi orang yang boleh berfatwa sebagaimana telah diuraikan di atas, dapat dikatakan bahwa orang yang bukan *mujtahid* dan bukan pula *muqallid* yang bermazhab tidak boleh berfatwa. Ulama yang telah mempunyai keahlian untuk mengetahui suatu pendapat imam mazhab dan mampu membandingkan serta men-*tarjih*-kan antara beberapa pendapat imam-imam *mujtahid* yang ada, meskipun belum mencapai derajat *mujtahid*, maka boleh ia memfatwakan pendapat salah satu imam mazhab yang ada. Namun dalam memilih pendapat yang akan difatwakannya itu ia harus memerhatikan hal-hal sebagai berikut: 1) dalam memilih pendapat yang akan difatwakannya ia harus ikhlas dan beritikad untuk mewujudkan kemaslahatan dan sebanyak mungkin menguntungkan semua pihak serta tidak merugikan siapa pun; 2) ia memilih pendapat yang menghendaki kehati-hatian dalam beramal, tidak menyulitkan orang dalam

¹⁵⁴ Al-Nawāwī, *Adab al-Mufī*...35.

¹⁵⁵ Menurut Hasbi ash-Shiddieqi *talfiq* adalah sebagai berikut:

التَّفْيِيقُ: أَخَذُ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِسَائِلِ الْمَسْئَلَةِ وَمُقَدِّمَاتِهَا مِنْ مَذَاهِبِ وَأَرَائِ مُخْتَلِفَةٍ

“Mengambil beberapa hukum yang berpautan dengan wasilah-wasilah dan muqadimah-muqadimah sesuatu masalah dari berbagai mazhab dan bermacam-macam pendapat”. Lihat, Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqi, *Pengantar Ilmu Fiqh*, PT (Semarang: Pustaka Rizki Putra 1997), 209.

beragama, juga tidak mempermudah agama (*tasahhūl*); 3) ia memilih pendapat yang menurut keyakinannya benar dan kuat dalilnya.¹⁵⁶

Korelasi antara fatwa dengan *ijtihād* memberikan gambaran konkret bahwa persyaratan untuk mengeluarkan fatwa juga sama dengan persyaratan melakukan *ijtihād*. Sebab seorang *muftī* persyaratan juga tidak jauh berbeda dengan persyaratan seorang *mujtahid*. Seorang *muftī* harus memiliki pengetahuan yang luas dan memiliki pola pikir yang intergral dalam memahami dan mengupas ajaran-ajaran Islam secara mendetail. Syariat Islam tidak akan mengalami perkembangan yang pesat manakala tidak ditopang oleh fatwa-fatwa keagamaan yang mantap dan valid.

Fatwa dan *ijtihād* merupakan dua hasil pemikiran para ahli hukum Islam yang patut dipertahankan sepanjang masa. Sebab dua hal itu senantiasa memberikan warna terhadap perubahan dan perkembangan hukum Islam dari masa ke masa. Rohadi Abdul Fatah,¹⁵⁷ mengatakan bahwa pada dasarnya mengeluarkan fatwa dan melakukan *ijtihād* merupakan usaha raksasa yang dapat dilakukan oleh para ahli di bidangnya masing-masing. Pada hakikatnya tidak hanya di bidang hukum Islam saja yang boleh mengeluarkan fatwa/*ijtihād*, melainkan para ahli ilmu pengetahuan umum pun sangat boleh melakukan fatwa dan *ijtihād* sesuai dengan disiplin ilmu mereka. Oleh karena itu, apabila dikaitkan dengan istilah populer saat ini “*ijtihād* kontemporer”¹⁵⁸ bahwa setiap orang dapat saja melakukan ikhtiar fatwa dan *ijtihād* asal memenuhi persyaratan kualifikasi ilmiah dan dibenarkan oleh masyarakat. Sehingga tidak menutup kemungkinan adanya beberapa fatwa seperti fatwa tentang kedokteran, fatwa tentang tata cara pergaulan umat manusia (dalam kaitannya dengan hubungan antara bangsa-bangsa di dunia), dan lain-lain. Walhasil fatwa dan *ijtihād* modern sekarang ini harus ditopang oleh berbagai disiplin ilmu pengetahuan yang canggih dan komprehensif, sehingga fatwa dan *ijtihād* tersebut merupakan hasil pemikiran manusia yang bersifat universal dan multidimensional.

Dr. Muhammad Iqbal¹⁵⁹ mengatakan: *Ijtihād/fatwa is the principle of movement in the structure of Islam*, artinya *ijtihād/fatwa* merupakan prinsip gerakan dalam struktur Islam. Ungkapan Muhammad Iqbal ini memberikan isyarat bahwa fatwa/*ijtihād* harus senantiasa dihidupkan, dikembangkan, dan ditingkatkan secara terus-menerus. Dua hal ini merupakan prinsip dinamika masyarakat Islam untuk membangkitkan dan

¹⁵⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih...* 462.

¹⁵⁷ Rohadi Abdul Fatah, *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam* (Jakarta: PT Bumi Askara, 2006), 77.

¹⁵⁸ Istilah *ijtihād* kontemporer (*ijtihād mu’asir*) diperkenalkan oleh Dr. Yusuf al-Qaradāwī dalam dua karyanya, yaitu *al-Ijthād al-Mu’asir Baina al-Indibāf wa al-Infirāf* (Kairo: Dār al-Tauzī wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1994); dan *al-Ijthād Fī al-Sharī’ah al-Islāmiyyah ma’a Nazarāt Tahfīl Fī Ijthād al-Mu’asir* (Kuwait: Dār al-Qalam, Kuwait, t.th.)

¹⁵⁹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemah Osman Raliby (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 157.

mendorong kemajuan Islam serta merangsang umat Islam untuk bersungguh-sungguh menggali ajaran-ajaran Islam sampai ke akar-akarnya (*radical of thinking*). Dalam kenyataannya kehidupan masyarakat Islam akan terjadi suatu kekacauan dan kesimpangsiuran jika tidak ada fatwa-fatwa keagamaan.

Menurut Abu Zahrah, *iftā* lebih rumit dibanding *ijtihad*. Karena itu kualifikasi untuk melakukan *iftā* menjadi lebih ketat dibanding *ijtihad*. *Iftā* menuntut *muffī* menguasai dalil-dalil syara dan memahami realitas sosial yang berkaitan dengan masalah yang sedang dikaji. Menguti pendapat Ahmad bin Hanbal, Abu Zahrah mengurai kriteria orang yang layak melakukan *iftā*; 1) Mempunyai niat dalam memberi fatwa. Yakni mencari keridhaan Allah semata. Oleh karena itu, janganlah memberi fatwa untuk mencari kekayaan ataupun kemegahan, atau karena takut kepada penguasa. Telah berlaku Alquran Allah memberikan kehebatan di mata manusia kepada orang yang ikhlas. Kepadanyalah diberikan nur (cahaya) dan memberikan kehinaan kepada orang yang memberikan fatwa atas dasar riya; 2) hendaklah dia mempunyai ilmu, ketenangan, kewibawaan, dan dapat menahan amarah karena sifat itulah yang menjadi hiasan bagi ilmu, sebagaimana *muffī* sangat memerlukan sifat terhormat dan ketenangan jiwa; 3) hendaklah *muffī* itu seorang yang benar-benar menguasai ilmunya, bukan seorang yang lemah ilmunya, karena apabila ia kurang pengetahuan, dia mungkin tidak berani mengemukakan kebenaran di tempat dia harus mengemukakannya dan mungkin pula dia nekat mengemukakan pendapat di tempat yang seharusnya dia diam; 4) hendaklah *muffī* itu seorang yang mempunyai kecukupan dalam bidang material, bukan seseorang yang memerlukan bantuan orang untuk penegak hidupnya. Karena, dengan mempunyai kecukupan itu, dia dapat menolong ilmunya. Apabila dia memerlukan bantuan-bantuan orang lain, niscaya akan rendahlah pandangan orang kepadanya; 5) hendaklah *muffī* itu mengetahui ilmu kemasyarakatan. Apabila sang *muffī* tidak mengetahui keadaan masyarakat, dia mungkin menimbulkan kerusakan dengan fatwa-fatwanya.¹⁶⁰ Hal ini ini ditegaskan pula oleh al-Qaradāwī bahwa proses *iftā*, menuntut *muffī* untuk menguasai dalil-dalil hukum, namun juga harus memahami realitas sosial.¹⁶¹ Karena proses *iftā* tidak hanya menuntut *muffī* menguasai *fiqh al-dīn* (fikih agama) dan *fiqh al-hayāh* (fikih kehidupan).¹⁶²

¹⁶⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh...* 401

¹⁶¹ إِنَّ الْمَفْتَىٰ أَوْ الْفَقِيهَ الَّذِي يُعْطَىٰ مَقَامَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَلَّ يَتَّقُ عَنِ اللَّهِ حَلَّ شَأْنِهِ، حَدِيثٌ بِأَنَّ يَكُونَ عَلَىٰ قَدْرٍ كَبِيرٍ مِنَ الْعِلْمِ بِالْإِسْلَامِ، وَالْإِحَاطَةَ بِأَدْلِيَةِ الْأَحْكَامِ، وَالذَّرَائِعَ بِعُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ، مَعَ الْبَصِيرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْحَيَاتَةِ وَبِالنَّاسِ أَيْضًا بِالْإِضَافَةِ إِلَىٰ مَلَكََةِ الْفِقْهِ وَالِاسْتِنْبَاطِ

وَهَكَذَا يُنْبَغِي أَنْ تَكُونَ النَّتَوَىٰ : يَزْدُوْجُ فِيهَا فِقْهُ الدِّينِ وَالْفِقْهُ الْحَيَاتِيَّ. وَبُدُوْنِ مَعْرِفَةِ النَّاسِ ¹⁶² وَمَعَايِشِهِمْ فِي وَاقِعِ حَيَاتِهِمْ وَمُشْكَلَاتِ عَيْشِهِمْ، يَتَّقُ الْمَفْتَىٰ فِي مُتَاهَاتِ، أَوْ يَهْوَمُ فِي خَيَالَاتِ، وَيَظِلُّ فِي وَادِ النَّاسِ فِي وَادِ، فَهُوَ لَا يَعْرِفُ إِلَّا مَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ، دُونَ مَا هُوَ كَائِنٌ، مَعَ أَنَّ الْوَاجِبَ شَيْءٌ وَالْوَاقِعَ شَيْءٌ آخَرُ

Dengan demikian dapat dikatakan, *iftā* harus memperhatikan teks dan konteks.

Proses *iftā* dilakukan dalam keadaan yang kondusif baik secara fisik maupun secara psikis. Karena aktivitas *iftā* perlu memperhatikan tuntunan sebagai berikut: 1) tidak memberikan fatwa dalam keadaan marah, sangat ketakutan, gundah, atau pikiran sedang bimbang dengan sesuatu hal. Karena, semua itu menghilangkan keelitian dan kebimbangan; 2) hendaklah ia merasakan amanat berhajat kepada pertolongan Allah dan memohon pertolongan Allah agar menunjukkan ke jalan yang benar dan membukakan kepadanya jalan yang harus di tempuh. Sesudah itu, barulah dia meneliti *nash-nash* Alquran, *nash-nash* hadis, *athar* para sahabat, dan pendapat-pendapat para ulama. Selain itu, hendaklah ia memberikan segala kesungguhannya untuk menemukan hukum dari pokoknya sendiri dengan bercermin pada sikap-sikap yang telah dilakukan para ulama. Bila dia tidak menemukan kebenaran, hendaklah bertobat dan memohon ampunan kepada Allah SWT. Para *mufī* harus berpegang kepada bantuan Allah yang mengilhamkan kebenaran karena ilmu itu adalah cahaya yang diberikan Allah kepada jiwa seorang hamba. Cahaya itu tidaklah diberikan kepada orang yang durhaka kepadanya. Hawa nafsu dan kemaksiatan merupakan angin badai yang memadamkan cahaya kebenaran; 3) Berdaya upaya menetapkan hukum dengan caraya yang diridai Allah dan selalu ingat bahwa dia diharuskan memutuskan hukum dengan apa yang Allah turunkan, serta dilarang mengikuti hawa nafsu. Dalam memberikan fatwa, seorang *mufī* tidak boleh berpegang teguh kepada suatu pendapat yang pernah dikatakan oleh seorang fukaha tanpa melihat kuat lemahnya perkataan itu. Dia wajib berfatwa dengan dalilnya yang lebih kuat. Kalau tidak demikian, berarti dia mengikuti hawa nafsu, dan janganlah dia memfatwakan helah-helah (tipu muslihat). Untuk menghindari tugas-tugas agama baik helah-helah yang diharamkan atau yang dimakruhkan; 4) para *mufī* ketika ber-*iftā* tidak boleh berat sebelah dalam memberikan fatwa. Janganlah dia memfatwakan hukum-hukum yang ringan kepada orang yang ingin dibantu, baik kerabat, teman sejawat, maupun orang yang diharap memberikan bantuan, seperti para penguasa. Umpamanya, talak tiga sekali sebut. Janganlah dia mengatakan talak jatuh satu kalau yang menyatakan itu seorang penguasa dan dikatakan jatuh talak tiga kalau yang menanyakan itu orang biasa.

Fatwā

Kedudukan fatwa dalam masyarakat Islam begitu strategis dan *mufī* yang memiliki otoritas mengeluarkan fatwa kedudukannya sebagai begitu agung sebagai pelanjut kenabian dalam hal membimbing umatnya. Di beberapa Negara Islam saat ini *mufī* menduduki posisi penting dan salah satu lembaga resmi yang mengurus berbagai persoalan umat Islam, seperti di Mesir, Arab Saudi, Suriah, dan Maroko. *Mufī* sebagai salah satu jabatan keagamaan tidak lagi terkait dengan satu mazhab, tetapi bersifat komprehensif dengan mempertimbangkan berbagai pendapat mazhab, sesuai

dengan kondisi dan situasi masyarakat. Di samping itu, *muffī* terikat dengan perundang-undangan yang disusun oleh negaranya.¹⁶³

Menurut Abu Ishaq sebagaimana dalam Al-Qasimi, seorang *muffī* menempati posisi nabi di depan umat. Hal tersebut dapat dilihat dari peranannya, yakni *pertama*, *muffī* menyampaikan hadits nabi, *kedua*, *muffī* sebagai pengganti Rasulullah dalam menyampaikan hukum, *ketiga*, *muffī* sebagai pencipta hukum dari satu sisi karena ia menyampaikan hukum yang dinukil dari Allah dalam Alquran ataupun hasil *istinbāt*. Adapun menurut Ibnu Qayyim, seorang *muffī* hakikatnya sebagai penerima mandat Allah mengenai apa yang ia fatwakan. Dengan perkataan lain, seorang *muffī* ialah suara Tuhan.¹⁶⁴

Dalam hal *muffī* menyampaikan hukum, sejauh yang dinukil langsung dari Alquran maka *muffī* tersebut berperan sebagai mubaligh. Adapun jika ia melakukan *istinbāt* dari dalil *naqliyah*, ia berperan menggantikan nabi dan menciptakan hukum (*insha' al-ahkām*), sedangkan pencipta hukum (*al-shāri'*) hanya Allah dan Rasul-Nya.¹⁶⁵ Untuk mengemukakan hasil-hasil *ijtihād* yang dituangkan dalam bentuk fatwa kagamaan yang valid diperlukan adanya metode pendekatan yang paling mengena. Dalam hal pembentukan hukum melalui *ijtihād* dengan cara mengkaji unsur-unsur '*illah*' yang terdapat dalam hukum Islam. Dengan mempelajari '*illah-illah*' hukum Islam secara mendetail akan dapat diketahui secara tepat tentang rahasia-rahasia yang terkandung dalam ajaran Alquran dan Hadis. *Ijtihād* itu juga akan memberikan sinyal secara konkret tentang adanya sebab-sebab dan hikmah-hikmah yang terkandung dalam hukum Islam.

Selanjutnya, urgensinya fatwa dalam kehidupan umat Islam tidak terlepas dari sejauh manfaat fatwa dalam kehidupan manusia. Alquran dan Hadis pada dasarnya masih bersifat global sehingga memerlukan adanya perincian secara analisis agar umat Islam mengetahui duduk persoalan yang sebenarnya. Alquran dan hadis Rasulullah saw. masih perlu ada penjabaran secara mendetail terhadap masalah-masalah yang diangkat sebelumnya, sepanjang masalah itu masih bersifat *ẓannī*. Adapun masalah dalil-dalil yang bersifat *qaṭ'ī* ada dua pendapat yang terkenal. Pendapat pertama bahwa dalil-dalil *qaṭ'ī* tidak perlu penjelasan secara terperinci dan mendetail, sedangkan pendapat kedua menyatakan dalil-dalil *qaṭ'ī* pun masih perlu ada penjabaran dan analisis yang mendalam. Sepanjang tidak keluar dari aturan penafsiran dan takwil-takwil yang telah ditentukan oleh ketentuan-ketentuan (kaidah) yang berlaku. Alasan-alasan tersebut dapat dipahami sebab pada umumnya umat belum mengetahui secara mendalam tentang isi yang terkandung dalam Alquran dan hadis. Oleh karena itu, dalam konteks ini betapa pentingnya kehadiran fatwa yang konkret dan bertanggung jawab. Pada hakikatnya

¹⁶³Muhammad Iqbal, *The Reconstruction ...* 112.

¹⁶⁴Muhammad Iqbal, *The Reconstruction ...* 112

¹⁶⁵Muhammad Iqbal, *The Reconstruction ...* 112

fatwa merupakan *ijtihād muftī* dalam memberikan, mengeluarkan, dan mengambil keputusan hukum secara bertanggung jawab dan konsisten. Fatwa memberikan penjelasan terhadap umat Islam. Karena itu, fatwa itu setidaknya mengandung beberapa unsur pokok yang meliputi: 1) fatwa sebagai bentuk pengambilan keputusan hukum syariat yang sedang diperselisihkan; 2) fatwa sebagai solusi dari kemelut perbedaan pendapat di antara ulama; 3) fatwa mempunyai relevansi kuat dengan seluruh aspek yang membangun sistem hukum, sosial, politik, budaya, ilmu dan teknologi.

Mengenai kedudukan fatwa dan *muftī* dalam Islam, Qaraḍāwi sependapat dengan pandangan Al-Shāhibī dan Ibnu Qayyim bahwa fatwa memiliki kedudukan strategis dan penting dalam masyarakat Islam. Seorang *muftī* berkedudukan sebagai pelanjut tugas kenabian untuk menyampaikan hukum-hukum syariat, memberikan pencerahan dan peringatan kepada manusia agar selalu sadar dan berhati-hati.

Selain itu, menurut *Al-Qaraḍāwi*, fatwa selayaknya dijadikan ensiklopedia ilmu berkenaan dengan ajaran Islam yang berkaitan dengan ibadah, muamalah, akidah, ilmu pengetahuan, sampai persoalan kebudayaan. Dalam hal ini, *Al-Qaraḍāwi* mengapresiasi kitab-kitab fatwa tokoh-tokoh besar yang melahirkan ensiklopedia fatwa, baik yang disusun oleh ulama madzhab maupun tokoh individual, seperti Ibnu Taimiyah, Syaikh Muhammad Ulaisy, Muhammad Abduh, dan Muhammad Rasyid Ridha.¹⁶⁶ Khusus mengenai fatwa-fatwa Muhammad Rāshīd Riḍā, ia menilai fatwa-fatwa Riḍā memiliki beberapa kelebihan, yaitu sebagai berikut: 1) mampu

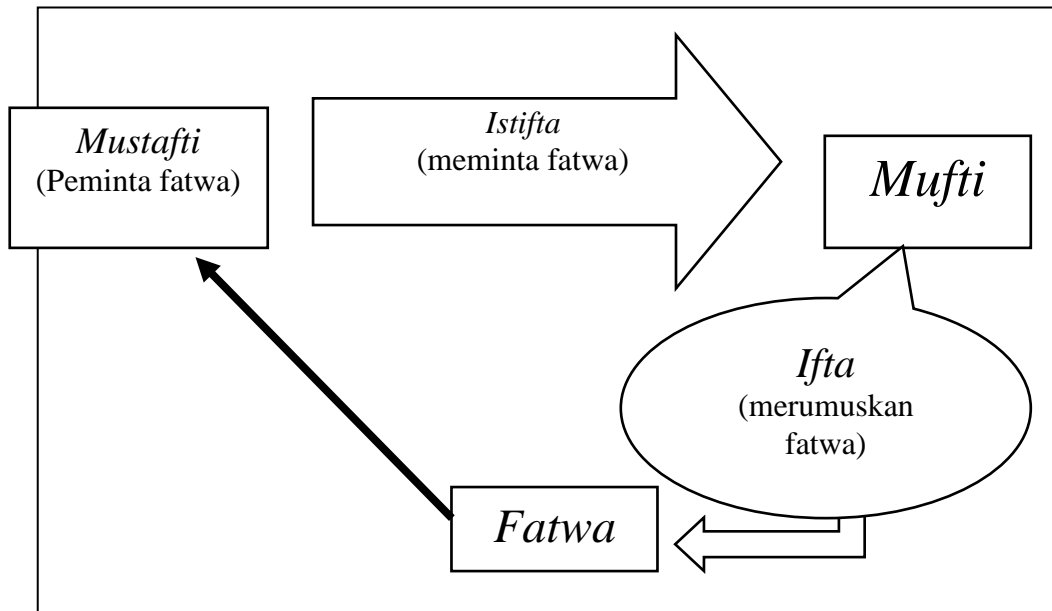
¹⁶⁶Kitab-kitab yang mengumpulkan berbagai fatwa ulama di antaranya sebagai berikut: (1) *Zāhir Al-Riwāyah*, merupakan kitab kumpulan fatwa Imam Abū Ḥanīfah yang disusun oleh murid dan sahabat-sahabatnya, Muḥammad bin Ḥasan al-Shaibani. Buku ini terdiri atas 6 jilid. (2) *Al-Mudawwanah Al-Kubrā*, merupakan kumpulan fatwa Imam Mālik disusun oleh Abd al-Salam bin Sa'īd At-Tanukhī (w. 240 H/845 M; ahli fikih mazhab Maliki) terdiri atas 8 jilid dengan 6.200 masalah fiqh. (3) *Al-Zakhfirah Al-Burhaniyah*, berisi kumpulan fatwa Burhanuddin bin Maza (w. 570 H/1174 M; ahli Fikih mazhab Ḥanafi). (4) *Al-Kahniyyah*, berisi fatwa Qāḍi Khan (w. 592 H/1196 M), ahli fikih mazhab Ḥanafi. (5) *Tatar Khāniyyah*, merupakan kumpulan fatwa Ibnu Abidin, ahli fikih mazhab Ḥanafi. (6) *Al-Mi'yār al-Murib wa 'an fatwā ulāmā ifriqiyyah Al-Magrīb*, disusun oleh Abū Al-Abbas Muḥammad bin Yahya bin Muḥammad Al-Winsarisi (w. 914 H/1508 M; ahli fikih mazhab Maliki) terdiri atas 12 jilid. (7) *Fatawa Al-Hindiyyah*, yang dikenal juga nama Al-Fatāwā Al-'Alamkiriyyah disusun oleh sekelompok para ulama India yang dipimpin oleh Syaikh Niẓāmuddin, pakar fikih mazhab Ḥanafi pada zaman pemerintahan Sultan Abu Al-Muzaffar Muhyiddin Aurangzeb (1618-1707), terdiri atas 6 jilid. (8) *Majmu' Fatāwā Ibnu Taimiyah*, disusun oleh Muḥammad bin Abdurahman Bin Qāsim (anak Ibnu Taimiyah), tokoh fikih mazhab Ḥanbali terdi atas 33 jilid. (9) *Fiqh Al-Imam Jabr ibn Zaid*, disusun oleh Yahya Bin Bākus Al-Ibāḍi, ahli fiqh kontemporer. Buku ini merupakan kumpulan fatwa Imam Jabir bin Zaid (w. 93 H.) seorang tabiin. Sementara kitab-kitab fatwa ulama kontemporer, diantaranya adalah *al-Fatāwā* oleh Muhammad Syaltut mantan rektor Universitas Al-Azhar, Mesir, *Yas'alūnaka al-Dīn wa al-Hayah* oleh Ahmad Sharbaṣī, Al-Fatāwā oleh Syaikh Mutawalli al-Sya'rāwī.

memecahkan persoalan kontemporer dan problem nyata yang dialami dan diderita oleh manusia dalam kehidupan mereka, ketika manusia sangat memerlukan pengetahuan hukum syara' dalam masalah tersebut, atau paling tidak, mengetahui *ijtihād* islami masa kini tentang persoalan-persoalan tersebut; 2) fatwa-fatwa Riḍā ditulis dengan semangat kebebasan ilmiah, terlepas dari ikatan mazhab, taklid, dan fanatisme (*ta'assub*) terhadap pendapat manapun. Dengan perkataan lain, bahwa produk pemikiran hukum itu tidak merujuk pada pendapat dan mazhab manapun, kecuali kepada Alquran, sunnah, dan prinsip-prinsip syariat. Karena itu, hendaklah para ulama mengerti tentang ruh syariat dalam ukuran zamannya, luas penguasaannya terhadap permasalahan-permasalahan yang terjadi sekaligus terhadap bentuk-bentuk solusi untuk menghadapi semua itu dan pendirian pribadi Muslim dan umt Islam tentang hal tersebut; 3) Fatwa-fatwa Riḍha mengandung semangat *iṣlāḥ* (perbaikan) dan *da'wah* (seruan) kepada Islam yang *shāmil* (komprehensif) dan berkeseimbangan ('*ādā*).

Fatwa-fatwa Qaraḍāwi hampir memiliki kesamaan dengan karakteristik fatwa-fatwa Riḍā. Melihat Qaraḍāwi dalam merumuskan sebuah fatwa terlihat memiliki semangat menjawab persoalan-persoalan aktual dengan wawasan perbandingan mazhab, menganalisisnya mana pendapat yang relevan dan *arjāḥ* atau kadang-kadang ia berpendapat secara independen. Selain itu, dibumbui dengan pendekatan ilmiah atau disiplin ilmu bergantung pada objek masalah yang dibahas.

Konsultasi hukum Islam yang dilakukan *mustaftī* akan berujung pada solusi. Selama *mustaftī* melakukan *istiftā* berbasis masalah yang nyata bukan pengandaian. Sehingga, proses *iftā* yang dilakukan *mufṭī* menjadi lebih fokus dan realitis. Akhirnya fatwa adalah solusi dari masalah yang dihadapi *mustaftī*. Pola hubungan tersebut dapat dilihat pada bagan 1 di bawah ini.

Bagan 1
Proses Lahirnya Fatwa



2. Daya Ikat Fatwa

Menurut Ato Mudzhar, produk pemikiran hukum Islam dapat dibedakan kedalam empat katagori, yaitu: kitab-kitab fikih, keputusan pengadilan agama (*qaḍā*), peraturan perundang-undangan di negeri muslim (*qānūn*), dan fatwa-fatwa ulama.¹⁶⁷Tiga diantara empat produk pemikiran hukum Islam itu relatif dinamis mengikuti perubahan sosial. Hanya produk pemikiran hukum yang dikodifikasi ke dalam kitab-kitab fikih yang relatif kebal terhadap perubahan. Karena, revisi terhadap sebagainya dianggap mengganggu keutuhan isi keluruhannya. Kitab-kitab hukum Islam merupakan pemahaman ulama, di zamannya, terhadap realitas yang mereka hadapi. Isi dari kitab-kitab itu dianggap tidak akan kadaluarsa selama terdapat relevansi dengan realitas kontemporer. Sehingga, cenderung dianggap berlaku sepanjang masa. Dalam kaitanya dengan daya ikat produk pemikiran hukum Islam, putusan pengadilan dan peraturan perundang-undangan bersifat mengikat dengan daya ikat yang berbeda. Putusan pengadilan mengikat para pihak yang terlibat sementara peraturan perundang-undangan mengikat masyarakat dalam sebuah negara. Dua produk pemikiran hukum lainnya, kitab-kitab fikih dan fatwa bersifat tidak

¹⁶⁷M. Ato Mudzhar, *Penerapan Pendekatan Sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam* (makalah disampaikan dalam acara Diskusi Pusat pengkajian Islam Unisba 8 Januari 1992), 2.

mengikat. Namun memiliki hubungan asimetris antara kitab-pembaca dan *mufīṭ-mustafīṭ*-nya. Walaupun tidak mengikat, fatwa berhubungan erat dengan *mustafīṭ* yang bertanya. Sehingga *mustfatīṭ* memiliki hubungan etis untuk mengikuti fatwa tersebut.¹⁶⁸ Karena itu, perlu diurai bagaimana daya ikat fatwa, *qaḍā*, dan *qānūn*.

Fatwa berarti nasihat, petuah, dan respon terhadap peristiwa hukum. Pemberi fatwa (*mufīṭ*) di dalam merespons peristiwa hukum tidak selalu atas dasar permintaan individu, kelompok, maupun lembaga tetapi bisa juga karena inisiatif *mufīṭ* itu sendiri. Oleh karena itu, fatwa bersifat kastuistik dan merupakan jawaban atas pertanyaan peminta fatwa (*mustafīṭ*). Fatwa berperan sebagai sumber yang tidak terputus yang memberikan peluang kepada hukum untuk memperkaya materinya. Oleh karenanya, ia bisa mewakili materi yang terbaru maupun terlama yang relevan dengan kebutuhan masyarakat yang senantiasa berkembang dan berubah dari waktu ke waktu. Ciri khas fatwa ialah: (1) dalam Islam lembaga fatwa adalah lembaga yang bebas dari lembaga pemerintah dan intrik politik; (2) fatwa yang dikeluarkan oleh *mufīṭ* adalah sumber utama untuk mengelaborasi dan memperluas karya-karya *furū'fiqh*; (3) fatwa bersifat universal dan dapat diterapkan terhadap semua kasus yang sama. Namun demikian, fatwa tidak mengikat, artinya peminta fatwa tidak harus mengikuti fatwa yang diberikan kepadanya, karena fatwa seorang ulama di suatu temat bisa berbeda dengan fatwa ulama di tempat lain meskipun untuk kasus yang sama. Oleh karenanya, fatwa bersifat dinamis, ia merupakan jawaban terhadap perkembangan baru yang terjadi di masyarakat meskipun isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis.¹⁶⁹

Qānūn adalah peraturan perundang-undangan di negara Islam yang dirumuskan, khususnya, oleh para ulama dan para ahli lainnya. Di Indonesia peraturan perundang-undangan dirumuskan oleh para penyelenggara negara, yaitu eksekutif dan legislatif. Ia memiliki daya ikat dan daya paksa (*imperatif*) karena merupakan hasil konsensus bersama.¹⁷⁰ *Qaḍā* merupakan keputusan peradilan agama. Ia lebih khusus dibandingkan fikih dan cenderung dinamis, karena hanya meliputi aspek tertentu sesuai dengan perkara yang dihadapi masyarakat. Dari sisi kekuatan hukum, ia lebih mengikat terutama bagi para pihak yang berperkara.¹⁷¹

Tiga konsep ini memiliki karakteristik yang khas, Sehingga al-Qarāfi menyusun kitab khusus tentang pembedaan tiga konsep ini, dengan judul “Al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatawā wa ‘an al-Aḥkām wa al-Taṣarrufāt al-

¹⁶⁸Al-Nawāwī, *Adab al-Mufti* ...80

¹⁶⁹Faisar Ananda Arfa, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis tentang Hukum Islam di Barat*(Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 39-40.

¹⁷⁰Atang Abd Hakim, *Fiqh Perbankan Syariah: Transformasi Fiqh Muamalah ke dalam Peraturan Perundang-Undangan*(Bandung: Rafika Aditama, 2011), 27.

¹⁷¹Atang Abd Hakim, *Fiqh Perbankan* ... 27.

Qāḍi wa al-Imām”. Terma imam dalam kitab tersebut dimaksudkan sebagai produk aturan yang perundang-undangan untuk terwujudnya kemaslahatan dunia yang dikeluarkan imam.¹⁷² Dalam analisis Muhammad Khalid Masud,¹⁷³ setidaknya ditemukan sembilan parameter yang membedakan fatwa dan *qaḍā*. Kesembilan parameter tersebut kemudian diterapkan juga dalam konsep *qānūn*. Perbedaan dan persamaan tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Matrik 1
Perbedaan Fatwa, Putusan Hakim, *Qānūn*

Parameter	Fatwa	<i>Qaḍā</i>	<i>Qānūn</i>
Fungsi	Menginterpretasi syariah melalui dalil-dalil yang bersumber dari sumber hukum (Alquran dan al-hadis)	Menginterpretasi syariah melalui bukti-bukti (hujjah) berupa kesaksian, pengakuan dan sumpah.	Interpretasi pemerintah dalam menentukan aturan. Interpretasi ini dapat dilakukan dengan memilih pendapat ulama, putusan hakim atau fatwa <i>muffī</i>
Orientasi	Deskripsi <i>mustaftī</i> adalah titik berangkat untuk menginterpretasi solusi yang bersumber dari sumber hukum	Deskripsi para pihak menjadi pokok masalah. Kemudian dipilah berdasarkan pembuktian yang sah	Kebijakan pemerintah untuk menciptakan keteraturan atau tujuan politis tertentu
Determinasi	Menyediakan ketentuan hukum berdasarkan sejumlah fakta	Menyediakan penentuan fakta berdasarkan sejumlah aturan hukum	Menyediakan aturan yang dipedomani masyarakat luas
Sifat terhadap subyek hukum	Tidak mengikat (<i>ghair ilzām</i>)	Mengikat (<i>ilzām</i>)	Mengikat (<i>ilzām</i>)
Sifat hukum	Informatif (<i>khābari</i>)	Menetapkan hukum (<i>inshā’i</i>)	Menetapkan hukum (<i>inshā’i</i>)
Sifat dalam	Pendapat	Putusan yang	Ketetapan yang

¹⁷² Al-Qarafi, *Al-Ihkām fī Tamayz al-Fatāwā wa ‘an al-Ahkām wa al-Taṣarrufāt al-Qāḍi wa al-Imām* (Beirut, Dār al-Baṣāir al-Islamiyah, 1995), 33.

¹⁷³ Muhammad Khalid Mas’ud, dkk. *Muftis, Fatwas...* 18-20.

kaitannya dengan syariah	(<i>ra'y/opinion</i>) tidak berketetapan	berketetapan hukum (<i>finality</i>)	harus dilaksanakan (<i>finality</i>)
Sifat keluasan	Berkompetisi dengan pendapat yang lain (<i>'amm</i>)	Berlaku pada kasus yang diputuskan (<i>khas</i>)	Berlaku luas untuk seluruh masyarakat
Wilayah	Memberikan opini tentang masalah di dunia dan akhirat	Hanya memutuskan perkara di dunia	Hanya mengatur perkara di dunia
Kompetensi	Meliputi beragam kompetensi (ibadah, muamalah, jinayah, ahwal syakhsiyah) (namun bisa jadi <i>mufī</i> memiliki kompetensi spesifik yang diakui)	Terbatas pada kompetensi absolutnya	Meliputi beragam unsur agar tercapai kemaslahatan dunia
Salari	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Mufī</i> negara mendapatkan komisi dari negara dari fatwa yang diberikan - <i>Mufī</i> privat memberikan fatwa secara cuma-Cuma 	Mendapatkan gaji dari negara	Ditetapkan oleh negara

Telah dijelaskan sebelumnya mengenai ketentuan-ketentuan seseorang bisa menjadi *mufī*. Seandainya ketentuan tersebut sudah terpenuhi, bukan berarti seorang *mufī* lantas bebas memberikan fatwa tanpa memperhatikan prinsip-prinsip dasar dalam menetapkan fatwa. Faktor inilah yang sering diabaikan oleh sebagian *mufī*. Sebagaimana diketahui, fatwa tidak lahir dengan sendirinya, tetapi ada faktor penyebabnya. Fatwa lahir karena adanya tuntutan dari seseorang yang sedang mengalami atau mendapati problem dalam kehidupan. Jika fatwa tersebut tidak tepat, tanpa memperhatikan prinsip-prinsip dasarnya, dikhawatirkan akan terjadi

kesalahan atau ketidaktepatan yang menyebabkan *mustafī* menjadi bertambah pelik menghadapi masalahnya.

Dalam rangka inilah Al-Qaradāwī menetapkan beberapa prinsip dasar atau metode dalam menetapkan fatwa. kaidah-kaidah yang ditetapkan *Al-Qaradāwī* setelah menelaah beberapa rujukan dan pembacaan terhadap sumber-sumber pengambilan, warisan pengetahuan zaman dahulu (*Turāth*), realitas dan pembacaannya terhadap zaman. Prinsip-prinsip ini pun diterapkan sendiri olehnya. Menurut *Al-Qaradāwī*, prinsip-prinsip tersebut sangat bagus dan manfaatnya sangat terasa. Prinsip-prinsip tersebut adalah pertama, tidak fanatik dan tidak *taqlīd* buta; kedua, mempermudah atau memperingan, tidak mempersempit dan mempersulit; ketiga, berbicara kepada manusia dengan bahasa zamannya; keempat, menghindari dari sesuatu yang tidak bermanfaat; kelima, bersikap moderat, antara memperlonggar dan memperketat; keenam, memberikan hak fatwa berupa keterangan dan penjelasan yang cukup.¹⁷⁴

Tidak fanatik dan tidak *taqlīd*. Seorang *mufī* ketika menetapkan fatwa, harus bisa terlepas dari fanatik mazhab dan *taqlīd* buta kepada siapa pun, baik kepada ulama terdahulu maupun ulama kemudian. *Al-Qaradāwī* secara tegas menyatakan ketidaksukaannya terhadap orang, apalagi seorang *mufī* yang fanatik dan *taqlīd*. Bagi *Al-Qaradāwī*, melepaskan diri dari fanatik dan *taqlīd* terhadap para ulama ataupun ulama kemudian, merupakan penghormatan yang sempurna kepada mereka. Apabila kita tidak ber-*taqlīd* kepada mereka, tidak berarti menodai mereka. Bahkan, hal ini berarti mengikuti metode dan jalan hidup mereka serta melaksanakan pesan-pesan mereka agar tidak ber-*taqlīd* kepada selain mereka. Lalu, kita gali pendapat itu dan sumber pengambilan mereka sebab tidak ber-*taqlīd* kepada mereka bukan berarti berpaling dari fikih (pengetahuan) dan warisan ilmu mereka. Bahkan, seharusnya kita menjadikan mereka sebagai rujukan dan mengambil faidah dari mereka yang memiliki latar belakang pendidikan berbeda-beda, tanpa mengaitkan diri pada mereka dan tanpa bersikap fanatik.

Mempermudah atau memperingan, tidak mempersempit dan mempersulit. Kaidah ini didasarkan pada dua alasan: 1). bahwa syariat dibangun atas dasar memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan bagi hamb (manusia), sebagaimana dengan jelas dan tegas di dalam Alquran dan sunah; (2) karakteristik zaman yang terus berubah. Pada zaman sekarang ini, di mana sikap hidup materalisme (*madiyyah*) lebih dominan daripada spiritualisme (*ruhīyyah*), individualisme (*anāniyyah*) lebih dominan daripada kebersamaan, dan pragmatisme atau *naʿīyyah* (pandangan hidup yang serba mementingkan keuntungan material) lebih dominan daripada akhlak. Umat dihadapkan pada rayuan dan paham-paham untuk berbuat kejahatan. Di sisi lain, kendala dan rintangan untuk berbuat kebaikan juga semakin banyak. Hal ini menyebabkan orang yang berpegang teguh pada agamanya bagaikan memegang bara api. Seorang muslim yang hidup dalam masyarakat yang

¹⁷⁴Al-Qaradāwī, al-Fatwa ...107-142.

kondisinya seperti itu berarti ia hidup dalam ujian yang ketat, bahkan bagaikan hidup dalam peperangan yang berkepanjangan. Oleh karena itu, sudah seharusnya bagi *mufti* untuk memberikan kemudahan kepada mereka sesuai dengan kemampuan (dalam hal-hal yang belum ada *naṣ*-nya yang jelas dan tegas). *Mufti* perlu banyak memberikan *rukḥṣah* (keringanan) daripada *'azīmah* (hukum asal) agar mereka semakin gemar dalam melaksanakan agama dan mengokohkan kakinya di jalan yang lurus. Al-Imam An-Nawāwī dalam “Muqadimah Al-Majmū’ a’la Sharh al-Muhadhdhab” mengutip perkataan bijak dari Imam besar Sufyan al-Thauri ahli fikih dan hadis yang wara: “Sesungguhnya fikih itu adalah *rukḥṣah* dan orang kepercayaan, sedangkan sikap keras itu akan dilakukan sendiri dengan baik oleh setiap orang”.

Prinsip dalam menetapkan fatwa menurut *Al-Qarāḍāwī* adalah berbicara kepada manusia dengan bahasa zamannya atau bahasa yang mudah dimengerti oleh masyarakat peminta fatwa. Seorang *mufti* harus menjauhi istilah-istilah yang sukar dimengerti atau ungkapan-ungkapan aneh, dan sebaliknya mencari kata-kata yang lebih mudah dimengerti dan dicerna. Bahasa yang dimaksud *Al-Qarāḍāwī* di sini bukan semata-mata lafal yang digunakan oleh suatu kaum untuk mengungkapkan maksud dan kehendaknya, tetapi memiliki makna lebih dalam yang berhubungan dengan pola pikir dan cara-cara memahami serta memberikan pengertian kepada orang lain.

Berpaling dari sesuatu yang tidak bermanfaat. Diantara kaidah yang harus dipenuhi dan dipatuhi oleh *mufti* pada masa sekarang adalah janganlah menyibukan diri kecuali dengan sesuatu yang berguna dan dibutuhkan masyarakat dalam kehidupan. Seorang *mufti* sering mendapatkan pertanyaan yang tidak serius, misalnya si penannya hanya ingin mengajak *mufti* berdebat kusir, berlaga sok tahu, sok pandai, menguji *mufti*, atau menjatuhkannya. Mereka ingin membawa *mufti* tenggelam dalam sesuatu yang tidak ada kebaikannya untuk mereka, atau hanya untuk menyebarkan dendam dan fitnah di antara manusia. Al-Qarāḍāwī menegaskan, “Kalau saya menghadapi pertanyaan-pertanyaan seperti itu, saya akan mengesampingkannya, bahkan tidak menghiraukannya sama sekali. Sebab, menurut saya, hal itu dapat menimbulkan bahaya dan tidak membawa manfaat, meruntuhkan, tidak membangun, memecah belah, dan tidak mempersatukan umat.”

Bersikap moderat, antara memperlonggar dan memperketat. Sikap moderat ini, seperti diakui sendiri (oleh *Al-Qarāḍāwī*) adalah sikap yang paling banyak dipegang *Al-Qarāḍāwī*. Moderat di sini adalah sikap pertengahan, antara *tafriṭh* (meringan-ringankan) dengan *ifrath* (memberat-beratkan), antara orang-orang yang hendak melepaskan ikatan-ikatan hukum yang telah tetap dan alasan menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman, seperti yang dilakukan oleh orang-orang yang mengabdikan diri kepada modernisasi dengan orang-orang yang hendak membakukan dan membekukan fatwa-fatwa, perkataan-perkataan, dan ungkapan-ungkapan terdahulu karena mengaggap suci segala sesuatu yang dahulu.

Memberikan hak fatwa berupa keterangan dan penjelasan. *Al-Qaradāwī* tidak menyukai metode sebagian ulama terdahulu atau ulama sekarang yang dalam menjawab pertanyaan hanya mengatakan, “ini boleh” dan “ini tidak boleh”, “ini halal” dan “ini haram”, “ini benar” dan “ini batil”, dan seterusnya. Tidak hanya menjawab secara singkat tanpa memberikan penjelasan uraian dan penjelasan yang memadai sehingga ia tidak dapat membedakan antara karangan dan fatwa. Dengan demikian, ia menjadi pengajar belaka. Seorang *muftī* yang menjawab secara singkat seperti di atas pada dasarnya diperbolehkan untuk orang-orang tertentu dan dalam kondisi tertentu, tidak boleh dijadikan kaidah yang diberlakukan kepada manusia secara umum, atau ditulis dalam selebaran, bulletin, majalah, atau buku (kitab) yang dapat dibaca oleh orang khusus dan orang awam.

C. Faktor-Faktor Perubahan Fatwa

1. Teori Perubahan Sosial

Perubahan sosial, dalam sosiologi, perubahan mekanisme dalam struktur sosial, ditandai dengan perubahan dalam simbol budaya, aturan perilaku, organisasi sosial, atau sistem nilai.¹⁷⁵ Perubahan sosial dalam arti luas adalah perubahan dalam hubungan sosial. Dilihat dengan cara ini, perubahan sosial adalah fenomena yang selalu ada di masyarakat mana pun. Perbedaan kadang-kadang dilakukan kemudian antara proses perubahan dalam struktur sosial, yang sebagian berfungsi untuk mempertahankan struktur, dan proses yang memodifikasi struktur (perubahan sosial). Arti spesifik dari perubahan sosial tergantung pertama pada entitas sosial yang dipertimbangkan. Perubahan dalam kelompok kecil mungkin penting pada tingkat kelompok itu sendiri tetapi dapat diabaikan pada tingkat masyarakat yang lebih besar. Demikian pula, pengamatan perubahan sosial tergantung pada rentang waktu yang diteliti; sebagian besar perubahan jangka pendek dapat diabaikan ketika diperiksa dalam jangka panjang. Perubahan kecil dan jangka pendek adalah karakteristik masyarakat manusia, karena kebiasaan dan norma berubah, teknik dan teknologi baru diciptakan, perubahan lingkungan memacu adaptasi baru, dan konflik menghasilkan redistribusi kekuasaan.

Setidaknya pola perubahan dapat diklasifikasikan kedalam tiga varian, yaitu deklansi, siklus, progress berkelanjutan.¹⁷⁶ Mengikuti pendekatan yang berbeda, filsuf Perancis Auguste Comte mengajukan “hukum tiga tahap,” menurut perkembangan masyarakat manusia dari tahapan teologis, yang didominasi oleh agama, melalui tahap metafisis, di

¹⁷⁵William Form & Nico Wilterdink, “Social Change” dalam *Encyclopaedia Britannica* On line, Entry Social Change <https://www.britannica.com/topic/social-change>

¹⁷⁶William Form & Nico Wilterdink, “Social Change” dalam *Encyclopaedia Britannica* On line, Entry Social Change <https://www.britannica.com/topic/social-change>

mana pemikiran spekulatif abstrak paling menonjol, dan maju menuju tahap positivis, di mana teori-teori ilmiah berbasis empiris berlaku.¹⁷⁷

Teori evolusi sosial yang paling luas dikembangkan oleh Herbert Spencer. Herbert Spencer tidak seperti Comte yang mengaitkan evolusi sosial dengan evolusi biologis. Menurut Spencer, organisme biologis dan masyarakat manusia mengikuti hukum evolusi alam yang sama dan universal: “perubahan dari keadaan homogenitas yang relatif tidak terbatas, tidak koheren, ke keadaan relatif pasti, koheren, heterogenitas.” Dengan kata lain, ketika masyarakat tumbuh dalam ukuran, mereka menjadi lebih kompleks; bagian mereka membedakan, mengkhususkan diri ke dalam fungsi yang berbeda, dan menjadi, akibatnya, lebih saling bergantung.¹⁷⁸

Karl Marx dan Friedrich Engels juga sangat dipengaruhi oleh gagasan-gagasan evolusioner. Marx membedakan antara antara komunisme primitif, cara produksi Asiatik, perbudakan kuno, feodalisme, kapitalisme, dan sosialisme masa depan dapat diartikan sebagai daftar tahapan dalam satu perkembangan evolusioner. Originalitas teori pembangunan sosial Marxian terletak pada kombinasi dialektika dan gradualisme. Dalam pandangan Marx, pembangunan sosial adalah proses dialektika: transisi dari satu tahap ke tahap lainnya terjadi melalui transformasi revolusioner, yang didahului oleh peningkatan kemerosotan masyarakat dan perjuangan kelas yang semakin intensif. Mendasari perkembangan terputus ini adalah pengembangan yang lebih bertahap dari kekuatan produksi (teknologi dan organisasi tenaga kerja). Marx juga dipengaruhi oleh arus balik Romantisisme, yang menentang gagasan kemajuan. Pengaruh ini terbukti dalam gagasan Marx tentang keterasingan, konsekuensi dari perkembangan sosial yang menyebabkan orang menjadi terdiam dari kekuatan sosial yang mereka hasilkan dari kegiatan mereka sendiri. Namun, kontrapromivisme romantis jauh lebih kuat dalam karya para ahli teori sosial abad ke-19 seperti sosiolog Jerman Ferdinand Tönnies. Dia membedakan antara komunitas (*gemeinschaft*), di mana orang terikat bersama oleh tradisi umum dan ikatan kasih sayang dan solidaritas, dan masyarakat (*gesellschaft*), di mana hubungan sosial menjadi kontraktual, rasional, dan non emosional.¹⁷⁹

Emile Durkheim dan Max Weber, sosiolog yang memulai karir mereka pada akhir abad ke-19, menunjukkan ambivalensi terhadap gagasan-gagasan kemajuan. Durkheim menganggap peningkatan pembagian kerja sebagai proses dasar, yang berakar pada individualisme modern, yang dapat mengarah pada "*anomic*," atau kurangnya norma-norma moral. Weber

¹⁷⁷Auguste Comte, “The progress of Civilization through Three States” dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change: Sources, Patterns, Consequences* (New York: Basic Book, 1973), 18.

¹⁷⁸Herbert Spencer, The Evolution of Societies dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change* ... 13.

¹⁷⁹Karl Marx, “Historical Materialism Summarized” dalam Eva Etzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change* ... 30-31.

menolak evolusionisme dengan menyatakan bahwa perkembangan masyarakat Barat sangat berbeda dari peradaban lain dan oleh karena itu secara historis unik. Dunia Barat dicirikan, menurut Weber, oleh jenis aneh rasionalitas yang telah membawa kapitalisme modern, sains modern, dan hukum rasional, tetapi itu juga menciptakan, pada sisi negatif, "kekecewaan dunia" dan meningkatnya birokratisasi. Karya Durkheim, Weber, dan ahli teori sosial lainnya di sekitar pergantian abad menandai transisi dari evolusionisme ke teori yang lebih statis. Teori evolusi dikritik atas dasar empiris - mereka dapat dibantah oleh semakin banyak temuan penelitian - dan karena determinisme mereka dan optimisme yang berpusat di Barat. Teori perubahan siklik yang menyangkal kemajuan jangka panjang mendapatkan popularitas pada paruh pertama abad ke-20. Ini termasuk teori ekonom dan sosiolog Italia Vilfredo Pareto tentang "sirkulasi elit"¹⁸⁰ dan Oswald Spengler dan Arnold Toynbee pada siklus kehidupan peradaban.¹⁸¹ Pada 1930-an dan 40-an, Pitirim Sorokin mengembangkan teori siklus perubahan budaya di Barat, menggambarkan pengulangan perubahan dari ideasional ke idealis dan sensasi dan kembali lagi.¹⁸²

Minat yang dihidupkan kembali dalam perubahan sosial jangka panjang dipicu oleh upaya untuk menjelaskan kesenjangan antara negara-negara kaya dan miskin. Pada 1950-an dan 1960-an, sosiolog dan ekonom Barat mengembangkan teori-teori modernisasi untuk membantu memahami masalah-masalah yang disebut negara-negara terbelakang. Beberapa teori modernisasi telah dikritik, karena menyiratkan bahwa negara-negara miskin dapat dan harus mengembangkan atau memodernkan dengan cara masyarakat Barat. Teori modernisasi juga dikritik karena kurangnya perhatian pada hubungan kekuasaan internasional, di mana negara-negara kaya mendominasi yang lebih miskin. Hubungan-hubungan ini telah dibawa ke pusat perhatian oleh teori-teori ketergantungan internasional yang lebih baru, yang ditandai oleh "sistem kapitalis dunia" yang digambarkan oleh sosiolog Amerika Immanuel Wallerstein. Teori sistem (*system theory*). Teori sistem, juga disebut teori sistem sosial, dalam ilmu sosial, studi tentang masyarakat sebagai susunan elemen yang kompleks, termasuk individu dan keyakinan mereka, karena mereka berhubungan dengan keseluruhan (misalnya, sebuah negara). Studi tentang masyarakat sebagai sistem sosial memiliki sejarah panjang dalam ilmu sosial. Asal-usul konseptual dari pendekatan umumnya ditelusuri ke abad ke-19, terutama dalam karya sosiolog dan filsuf Inggris Herbert Spencer dan ilmuwan sosial Prancis Émile Durkheim. Aspek penting dari diferensiasi sosial adalah cara di mana adaptasi terjadi, atau bagaimana

¹⁸⁰ Vilfredo Pareto, "The Circulation of Elites" dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change ...* 26-28.

¹⁸¹ Oswald Spengler, "The Life Cycle of Cultures" dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change ...* 20-25.

¹⁸² Soerjono Sockanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali Press, 1982), 338.

perubahan dalam struktur sistem berhubungan dengan proses sistem. Di satu sisi, masyarakat dapat dilihat sebagai organisme total yang ditopang oleh berbagai proses yang mendukung fungsi dan kelangsungan hidupnya. Sebuah pandangan alternatif berpendapat bahwa stabilisasi dalam sistem sosial terjadi bukan karena rencana rasional dari kelangsungan hidup secara keseluruhan tetapi hanya karena kebetulan berfungsi. Teori sistem juga terlibat dalam menganalisis bagaimana masyarakat beradaptasi dengan lingkungannya melalui penyesuaian dalam strukturnya, dengan implikasi penting bagi pemahaman tatanan sosial. Teori sistem mengungkapkan kompleksitas evolusi sosial dan, atas dasar ini, menekankan kemungkinan terbatas dari masyarakat pengarah. Di sisi lain, karena masyarakat sangat kompleks, ilmuwan sosial tetap dapat menghargai berbagai kemungkinan adaptif untuk sistem sosial.¹⁸³ Teori ini dikritik karena alasan empiris dan kegagalannya untuk menjelaskan runtuhnya rezim Soviet dan gerakan mereka selanjutnya menuju kapitalisme dan demokrasi.¹⁸⁴ Teori ini juga mengundang kritik karena gagal menjelaskan perkembangan ekonomi Dunia Ketiga yang signifikan seperti yang terlihat di Korea Selatan, Singapura, dan Hong Kong.¹⁸⁵

Perubahan dalam konteks modernitas digambarkan Antony Giddens sebagai ‘panser raksasa (*juggernaut*) yang sangat dinamis. Kehidupan modern adalah sebuah dunia yang tidak terkendali dan penuh resiko. Langkah, cakupan, dan kedalaman perubahan itu jauh lebih besar dari dengan sistem sebelumnya.¹⁸⁶ Namun demikian terdapat faktor-faktor yang dapat dikenali sebagai penyebab munculnya perubahan tersebut. Salah satu cara untuk menjelaskan perubahan sosial adalah untuk menunjukkan hubungan sebab-akibat antara dua atau lebih proses. Ini mungkin mengambil bentuk determinisme atau reduksionisme, yang keduanya cenderung menjelaskan perubahan sosial dengan mengurangnya menjadi satu proses sebab-akibat yang diduga otonom dan menentukan segalanya. Asumsi yang lebih hati-hati adalah bahwa satu proses memiliki prioritas sebab-akibat relatif, tanpa menyiratkan bahwa proses ini benar-benar otonom dan menentukan semua. Perubahan sosial dapat terjadi setidaknya karena tujuh faktor: lingkungan, proses demografi, inovasi teknologi, proses ekonomi, ide-ide, gerakan sosial, dan proses politik.¹⁸⁷

¹⁸³Barry Gibson , “Systems Theory” dalam *Encyclopaedia Britannica* On line, Entry sosiologi <https://www.britannica.com/topic/systems-theory>

¹⁸⁴George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* terjemah oleh Alimandan (Bandung: Kencana,2010), 550.

¹⁸⁵William Form & Nico Wilterdink, “Social Change” dalam *Encyclopaedia Britannica* On line, Entry Social Change <https://www.britannica.com/topic/social-change>

¹⁸⁶George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern ...* 553, 561.

¹⁸⁷William Form & Nico Wilterdink, Social Change ..., lihat juga Soerjono Sockanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar ...*352-380

Pertama. Lingkungan. Perubahan lingkungan alam dapat terjadi akibat variasi iklim, bencana alam, atau penyebaran penyakit. Sebagai contoh, kedua kondisi iklim yang memburuk dan Black Death epidemics dianggap telah berkontribusi pada krisis feodalisme di Eropa abad ke-14. Perubahan dalam lingkungan alam dapat terlepas dari aktivitas sosial manusia atau disebabkan oleh mereka. Deforestasi, erosi, dan polusi udara termasuk kategori terakhir, dan mereka pada gilirannya mungkin memiliki konsekuensi sosial yang jauh jangkauannya. **Kedua,** Proses demografi. Pertumbuhan penduduk dan peningkatan kepadatan penduduk mewakili bentuk demografi perubahan sosial. Pertumbuhan penduduk dapat menyebabkan ekspansi geografis masyarakat, konflik militer, dan pembauran budaya. Peningkatan kepadatan penduduk dapat merangsang inovasi teknologi, yang pada gilirannya dapat meningkatkan pembagian kerja, diferensiasi sosial, komersialisasi, dan urbanisasi. Proses semacam ini terjadi di Eropa Barat dari abad ke-11 hingga ke-13 dan di Inggris pada abad ke-18, di mana pertumbuhan penduduk memacu Revolusi Industri. Di sisi lain, pertumbuhan penduduk dapat berkontribusi pada stagnasi ekonomi dan peningkatan kemiskinan, seperti yang dapat disaksikan di beberapa negara Dunia Ketiga saat ini. **Ketiga,** Inovasi teknologi. Beberapa teori evolusi sosial mengidentifikasi inovasi teknologi sebagai faktor penentu perubahan masyarakat yang paling penting. Terobosan teknologi seperti peleburan besi, pengenalan bajak di pertanian, penemuan mesin uap, dan perkembangan komputer telah memiliki konsekuensi sosial yang langgeng. **Keempat,** Proses ekonomi. Perubahan teknologi sering dianggap bersamaan dengan proses ekonomi. Ini termasuk pembentukan dan perluasan pasar, modifikasi hubungan properti (seperti perubahan dari hubungan feodal tuan-petani ke hubungan kontraktual-tenan kontrak), dan perubahan dalam organisasi tenaga kerja (seperti perubahan dari pengrajin independen ke pabrik) . Materialisme historis, seperti yang dikembangkan oleh Marx dan Engels, adalah salah satu teori yang lebih menonjol yang memberi prioritas pada proses ekonomi, tetapi ini bukan satu-satunya. Sesungguhnya, teori-teori materialis bahkan telah dikembangkan bertentangan dengan Marxisme. Salah satu teori ini, tesis "logika industrialisasi" oleh cendekiawan Amerika Clark Kerr dan rekan-rekannya, menyatakan bahwa industrialisasi di mana-mana memiliki konsekuensi yang sama, apakah hubungan properti disebut kapitalis atau komunis. **kelima,** Ide ide , Teori-teori lain menekankan pentingnya gagasan sebagai penyebab perubahan sosial. Hukum Comte tentang tiga tahap adalah teori semacam itu. Weber menganggap ide-ide keagamaan sebagai kontributor penting untuk pembangunan ekonomi atau stagnasi; menurut tesisnya yang kontroversial, etika individualistik Kristen, dan khususnya Calvinisme, secara parsial menjelaskan munculnya semangat kapitalis, yang menyebabkan dinamisme ekonomi di Barat. **Keenam.** Gerakan sosial. Perubahan dalam ide kolektif bukan hanya proses intelektual;

sering dihubungkan dengan pembentukan gerakan sosial baru. Ini sendiri mungkin dianggap sebagai penyebab potensial perubahan sosial. Weber menarik perhatian pada faktor ini dalam hubungannya dengan konsep "kepemimpinan karismatik." Pemimpin karismatik, berdasarkan kualitas pribadi yang luar biasa yang dikaitkan dengannya, mampu menciptakan sekelompok pengikut yang bersedia melanggar aturan yang ditetapkan. Contohnya termasuk Muhammad, Yesus, Napoleon, dan Hitler. Baru-baru ini, bagaimanapun, konsep karisma telah diremehkan untuk merujuk ke hampir semua tokoh populer. **Ketujuh.** Proses politik. Perubahan dalam regulasi kekerasan, dalam organisasi negara, dan dalam hubungan internasional dapat juga berkontribusi terhadap perubahan sosial. Misalnya, sosiolog Jerman, Norbert Elias, menafsirkan pembentukan negara-negara di Eropa Barat sebagai proses yang relatif otonom yang menyebabkan meningkatnya kendali atas kekerasan dan, pada akhirnya, meningkatkan standar pengendalian diri. Menurut teori-teori lain revolusi politik, seperti yang dikemukakan oleh sosiolog sejarah Amerika Charles Tilly, fungsi aparaturnya negara itu sendiri dan sifat hubungan antar negara sangat menentukan dalam pecahnya revolusi: hanya ketika negara tidak dapat memenuhi fungsi-fungsi dasarnya mempertahankan hukum dan ketertiban dan membela integritas teritorial bahwa kelompok-kelompok revolusioner memiliki peluang untuk sukses.

2. Teori Perubahan Fatwa

Akar dari perubahan hukum adalah perubahan manusia dan alam. Perubahan adalah sesuatu yang niscaya. Heraklitos (535-475 SM) yang telah melakukan pengamatan terhadap objek-objek yang diamatinya. Ia melihat perubahan secara terus-menerus. Segalanya mengalir (*Panta Rei*), tidak ada sesuatu yang tetap dan statis, melainkan terus menerus berubah dan bersifat dinamis.¹⁸⁸ Heraklitos berkata, “*you can not step twice into the same river, for the fresh water are flowing upon you*” (kamu tidak dapat terjun dua kali ke dalam sungai yang sama, karena air sungai itu selalu mengalir).¹⁸⁹

Dalam pandangan ulama, perubahan pun diyakini sebagai keniscayaan, bahkan dalam salah satu riwayat dikatakan bahwa pada setiap abad akan diutus seorang *mujadid* yang bertugas melakukan modernisasi paham-paham agama.¹⁹⁰ Riwayat tersebut menjadi rujukan bagi ulama yang

¹⁸⁸Fuad Hasan, *Pengantar Filsafat Barat*(Jakarta: Pustaka Jaya, 1996) 15.

¹⁸⁹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales sampai James* (Bandung: Rosda Karya, 1990), 41.

¹⁹⁰ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيَمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ « إِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُهَا دِينَهَا ». رواه ابو داود

Abu Dawud, *Sunan Abū Dāwūd* Juz IV(Beirut: Dār al-Fikr, 2007), 91. Menurut Imam al-Albani derajat hadis ini *ṣaḥīḥ*, lihat Muhammad Naṣir al-Dīn al-Albani, *al-Silsilah al-Ṣaḥīḥah* Juz II (Riyād: Maktabah al-Ma’ārif, t.th.), 148.

melakukan modernisasi ajaran agama dalam menerjemakannya kedalam realitas kontemporer. Ibn Qayyim al-Jawziyah (691-751 H/1292-1350 M) mencoba mendeskripsikan perubahan dalam sebuah kaidah fikih yang menyatakan bahwa perubahan dan perbedaan fatwa terjadi karena perubahan waktu, lokus, keadaan, niat dan tradisi. Ia berkata: (تغير الفتوى واختلافها بحسب) ¹⁹¹ Dalam pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyah, fatwa mengalami perubahan. Fatwa adalah termasuk wilayah *ijtihād*. Dari kaidah yang disusun Ibn Qayyim tersebut, lahirlah derivasi kaidah sebagai perluasan makna. Perubahan tidak hanya terjadi pada fatwa akan tetapi pada hukum itu sendiri. *Majallah Adliyah* melakukan diversifikasi perubahan fatwa menjadi perubahan hukum dengan rumusan kaidah sebagai berikut:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان ¹⁹²

Tidak dapat dipungkiri perubahan hukum karena terjadinya perubahan waktu.

Dalam sejarah kaidah fikih, tidak terdapat informasi yang jelas mengenai ulama yang mengubah dari *taghayyur al-fatāwā* menjadi *taghayyur al-aḥkām*. Oleh karena itu, latar belakang penyusunan kaidah tersebut sulit dilacak. Jaih Mubarak menduga keras bahwa yang melakukan perubahan itu adalah tim penyusun *Majallah al-Aḥkām al-‘Adliyah* yang merupakan kitab hukum produk kerajaan Turki Usmani di Istanbul. ¹⁹³

Dalam ilmu fikih, fatwa didefinisikan sebagai respons (mungkin berupa keputusan) ulama terhadap pertanyaan yang diajukan kepadanya atau suatu kasus yang terjadi di masyarakat yang memerlukan penetapan hukum. Sedangkan kata *al-aḥkām* berasal dari kata *al-ḥukm* yang sering diartikan sebagai pemerintahan (*al-ḥukūmāt*). Oleh karena itu, *taghayyur al-aḥkām* tidak hanya berarti perubahan hukum, tetapi juga berarti perubahan pemerintahan; dan perubahan hukum merupakan bagian dari perubahan sistem pemerintahan. ¹⁹⁴ Karena perluasan cakupan kaidah tersebut, sebagian

¹⁹¹ Ibn Qayyim al-Jawziyah, “*Tlām al-Muwaqqi’in ‘An Rabb al-‘Ālamīn Juz III* (Kairo: Maṭba’ah al-Sa’ādah, 1955), 14.

¹⁹² Muḥammad al-Zarqā, *Sharh al-Qawāid al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qolam, 1989), 227. Lihat juga Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā’id al-Fiqhiyyat: Mafhūmuhā, Nash’atuhā, Tathawwuruhā, Dirāsāt Muallifatihā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Tatbīqatuhā* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), 158.

¹⁹³ Jaih, *Taqnin Ahkam* (Bandung: Sahifa, 2014), 46

¹⁹⁴ Secara bahasa, *al-ḥukm* sepadan dengan kata *sāsa* dan *qāda* yang berarti memimpin dan memerintah; *amara* yang berarti memerintahkan; dan *qarara* yang berarti menetapkan dan memutuskan. Hakim (*al-ḥakim*) sepadan dengan *al-qāḍī* yang berarti hakim di pengadilan; *al-wālī* yang berarti penguasa. *Al-ḥukūmat* berarti pemerintahan, pemerintah, dan negara. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Pustaka Progresif, Yogyakarta, 1997, hlm. 286.

ulama mempertanyakan apakah setiap hukum (baik yang termasuk *qaṭʿ* maupun yang *zannī*) berubah karena perubahan zaman. Subhi Mahmarshani menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah hukum *ijtihādiyyah* yang di dasarkan atas *maṣlaḥah*, *qiyās*, atau *ʿādāh*.¹⁹⁵ Hal yang sama juga dikatakan oleh Ali Aḥmad al-Nadwi dengan menyederhanakan kaidah di atas sebagai berikut: (لا ينكر تغير الاحكام المبنية على المصلحة والعرف بتغير الزمان) Tidak dapat dipungkiri bahwa hukum yang didasarkan pada maslahat dan adat berubah karena perubahan zaman.¹⁹⁶

Hukum berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan, merupakan kaidah yang agak sulit dipahami secara lebih rinci, karena dimensi waktu, tempat, dan keadaan merupakan dimensi yang kosong yang rumit untuk dijadikan alasan perubahan hukum. Akan tetapi, kaidah tersebut akan mudah dipahami apabila dihubungkan dengan faktor-faktor yang merupakan bagian dari proses *ijtihād* dan secara signifikan berpengaruh terhadap produk *ijtihād*.

Seperti telah dikutip sebelumnya bahwa, menurut Ibn Qayyim al-Jawziyah perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan. Namun sayang, dalam penjelasannya, Ibn Qayyim belum menjelaskan secara mendetail dan mendalam alasan-alasan keniscayaan perubahan fatwa baik secara normatif hanya alasan dari praktik sahabat, terutama *ijtihād* Umar Ibn Khattab yang selalu berbeda atau mengubah keputusan para pendahulunya dalam persoalan yang sama karena adanya perubahan dan perkembangan situasi dan kondisi.

Dalam hal ini, *Al-Qaraḍāwī* termasuk di antara tokoh yang berpendapat bahwa fatwa akan mengalami perubahan selama dalam wilayah *ijtihād*. *Pertama*, perubahan fatwa karena perubahan keadaan dan adat yang melandasinya. Dalam hal ini Al-Qaraḍāwī merujuk pandangan Ibnu Qayyim dan Ibnu Abidin. Ibn Qayyim telah merumuskan kaidah perubahan fatwa karena perubahan adat dan dijadikan sebagai kaidah yang penting bagi siapa saja yang memutuskan fatwa. Menurut *Al-Qaraḍāwī*, pandangan Ibnu Qayyim ini terilhami dari gurunya Ibnu Taimiyah. Diceritakan, bahwa Ibnu Qayyim pada suatu kesempatan pernah berjalan dengan gurunya melewati sekumpulan bangsa Tartar yang sedang minum arak hingga mabuk. Beberapa rekannya tidak menerima melihat kejadian itu karena orang-orang Tartar itu telah melakukan perbuatan buruk, tetapi Ibnu Taimiyah berkata, “Biarkan mereka bermabuk-mabukan dan bersukaria. Allah telah mengharamkan khamar karena khamar itu menghalangi manusia untuk mengingat Allah dan mengerjakan shalat, sementara khamar itu justru menghalangi mereka untuk menumpahkan darah dan merampas harta benda orang lain”. Menurut Al-Qaraḍāwī, Ibnu Taimiyah sengaja berpandangan seperti itu dan mengakui

¹⁹⁵ Subḥī Maḥmaṣānī, *Falsafat al-Tashrī al-Islāmī* (Beirūt: Dār al-Miliyyin, 1961), 198.

¹⁹⁶ Afi Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawāʿid al-Fiqhiyyat ...* 27

kemungkarannya itu karena takut timbul kemungkarannya yang lebih besar. Oleh sebab itu, Ibnu Taimiyah memperingatkan murid-muridnya untuk memperhatikan keadaan ketika berdakwah dan menyampaikan fatwa.¹⁹⁷

Perubahan fatwa karena perubahan adat juga tertera dalam karya Ibnu Abidin seorang ulama kontemporer yang menulis “*Nashrul Arfi Fīma baina min al-Aḥkām ‘Ala al-Urf*”. Ia menjelaskan bahwa sekian banyak masalah fikih yang menggunakan *ijtihād*, dimana para *mujtahid* melandaskannya pada tradisi zamannya sehingga jika ada perubahan tradisi, dia akan mengatakan pendapat yang berbeda dengan pendapat pertama. Karena itu, disyaratkan bagi *mujtahid* untuk mengetahui tradisi di lingkungan mereka. Dalam hal ini Al-Qaraḍāwī mengutip pendapat Ibnu Abidin sebagai berikut: “Banyak hukum yang berbeda karena perbedaan waktu, yang disebutkan perubahan tradisi orang-orangnya, karena adanya hal yang mendesak atau kerusakan anggota masyarakat. Sekiranya hukum tetap menggunakan hukum sebelumnya, tentu akan mendatangkan kesulitan dan bahaya bagi manusia, yang berarti bertentangan dengan kaidah syariat yang dilandaskan pada keringanan dan kemudahan, menyingkirkan kesukaran dan bahaya, agar kehidupan alam tetap bertahan pada aturan dan tatanannya yang paling baik. Karena itu, kita melihat para pemuka berbagai mazhab sering menyalahi pendapat imam mazhab dalam berbagai masalah karena melandaskan kepada apa yang terjadi pada zamannya, dengan tetap menggunakan kaidah mazhabnya”.¹⁹⁸ Untuk menguatkan faktor adat ini, al-Qaraḍāwī memberikan contoh beberapa fatwa ulama mazhab yang berbeda dengan imam mazhabnya. Pertama, boleh mengambil honor dan mengajar Alquran karena para pengajar tidak lagi mendapatkan tunjangan seperti yang diterima pada masa-masa sebelumnya. Sebab, jika para guru menghabiskan seluruh waktunya untuk mengajar Alquran tanpa mendapatkan honor sepeser pun, mereka tidak mempunyai waktu untuk bekerja dan akhirnya keluarga mereka menjadi terlantar. Akan tetapi, jika mereka bekerja, mereka tidak mempunyai waktu yang cukup untuk mengajarkan Alquran. Maka, para pemuka mazhab mengeluarkan fatwa yang memperbolehkan meminta honor atau imbalan dan mengajarkan Alquran. Begitu pula, para imam masjid dan mu’azin. Fatwa seperti ini berbeda dengan pendapat imam mazhab. Mereka tidak memperbolehkan mengambil upah dan semua jenis amal ketaatan; kedua, tidak perlu pengucapan wasiat secara langsung untuk mengurus harta anak yatim pada zaman sekarang; ketiga, orang yang mengambil hasil pengembangan harta anak yatim atau wakaf dan harta yang tidak bergerak, harus menjamin keutuhannya; keempat, tidak boleh menyewakan bangunan-bangunan wakaf lebih dari satu tahun dan menyewakan tanah wakaf lebih dari tiga tahun; kelima, melarang para wanita ikut shalat berjamaah di

¹⁹⁷Yusuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsāt al-Shar’iyah fī Da’i Nuṣūṣ al-Shar’iyyah wa Maqāṣiduhā*(Kairo:Maktabah al-Wahbah,), 148.

¹⁹⁸Yusuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsāt al-Shar’iyah ...* 149.

masjid, sementara mereka melakukannya pada zaman Nabi saw.; keenam, tidak ada keharusan memberikan maskawin setelah dia dicampuri karena dia tidak memenuhi syarat yang ditetapkan sebelumnya meskipun dia mengingkarinya.

Al-Qaraḍāwī berasumsi bahwa perubahan fatwa dilakukan oleh para ulama mazhab dengan menghapus fatwa imamnya karena ada perubahan adat dan kondisi sesuatu yang akan disetujui oleh imam mereka sekiranya mereka hidup kembali dengan melihat kenyataan dan kondisi yang sudah berbeda. *Faktor kedua*, adanya perubahan fatwa karena perubahan waktu. Dalam hal ini *Al-Qaraḍāwī* melandasinya pada kebiasaan Imam Malik yang diantara fatwa-fatwanya selalu berbeda dengan pendahulunya hatta dengan pendapat sahabat disebabkan faktor perkembangan waktu. Misalnya, fatwa Imam Malik tentang seseorang yang mempunyai sebidang tanah, lalu dia hendak mengalirkan air ke tanahnya yang harus melewati tanah milik orang lain di sebelahnya, bahwa tidak seharusnya dia melakukan hal itu. Dalam hal ini Imam Malik tidak menerapkan kebijakan Umar bin Kahattab yang memperbolehkannya mengalirkan air melewati tanah tetangganya. Hal ini jelas karena keadaannya sudah berubah pada masa Malik dan banyak penyimpangan yang menyebar di masyarakat sehingga ia pun melarangnya.

Keberanian Imam Malik untuk berbeda fatwa dengan sahabat diakui oleh Ibn Ḥazm. Ia berkata dalam *Al-Iḥkām*, “Malik berbeda pendapat dengan Abu Bakar dalam lima perkara dan berbeda pendapat dengan Umar dalam tiga perkara. Hal ini diikuti oleh kalangan ulama Malikiyah seperti Ibnu Abi Zaid Al-Qairawānī, seorang ulama yang terkenal menulis fikih Maliki, bahwa ia pernah memelihara seekor anjing untuk menjaga rumahnya karena rumahnya terletak di ujung desa. Ia ditanya, “Mengapa engkau memelihara anjing, padahal engkau tahu bahwa Malik memakruhkan hal itu? Al-Qairawani menjawab, sekiranya Malik hidup pada zaman kita, tentu dia akan memelihara seekor singa yang selalu siap untuk menerkam.” Berdasarkan pengalaman ulama salaf tersebut *Al-Qaraḍāwī* menjadikan perubahan waktu sebagai pertimbangan perubahan fatwa.¹⁹⁹

Faktor-faktor perubahan fatwa tidaklah tunggal. Hal ini dapat ditemukan pada fatwa-fatwa para imam mazhab terdahulu. Dalam pengamatan Jaih Mubarak faktor-faktor perubahan fatwa diantaranya sebagai berikut:²⁰⁰ Pertama, perubahan pendapat karena penemuan hadis. Dalam sejarah dicatat bahwa madinah merupakan pusat hadis karena Nabi saw. Tinggal di Madinah dan sahabat banyak menerima dan meriwayatkan hadis di tempat ini. Irak merupakan kota yang jauh dari Madinah sehingga informasi mengenai hadis mengenai Nabi saw. relatif terbatas; jumlah hadis yang beredar di kalangan ulama Irak berbanding dengan jumlah hasil yang beredar di kalangan ulama Madinah. Perbedaan peredaran jumlah hadis di

¹⁹⁹Yusuf al-Qaraḍāwī, *al-Siyāsāt al-Shar’iyyah ... 150*

²⁰⁰Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia* (Bandung:Pustaka Bani Quraisy, 2005), 31-38.

suatu kota turut serta berpengaruh terhadap pendapat ulama atau pakar fikih; *kedua*, perubahan hukum karena perbedaan keadaan kekayaan (harta) pelaku pelanggaran hukum. Dalam sejarah terdapat peristiwa menarik mengenai penerapan hukum (*taṭbīq al-aḥkām*) yang dilakukan oleh salah seorang ulama, yaitu al-Laithi; ketiga, perubahan pendapat ini karena perubahan logika (argumentasi logis). Salah seorang ulama besar di bidang fikih adalah Imam Syafi'i (150-204 H). dalam sejarah, ia terkenal sebagai ulama yang memiliki dua pendapat (*qawl*), yaitu pendapat lama (*qawl qadīm*) dan pendapat baru (*qawl jadīd*).²⁰¹ Salah satu pendapatnya adalah kewajiban membayar mahar (maskawin) dalam perkawinan; keempat, perubahan pendapat karena perbedaan dalam memahami kitab suci Alquran. Dalam Al-Quran poligini diperbolehkan. Akan tetapi, pengaruh interaksi sosial dengan Prancis, Tunis memberlakukan undang-undang yang disebut *the Tunisian Code of Personal Status* yang mengatur perkawinan dan kewarisan. Pada pasal 18 UU tersebut ditetapkan bahwa beristri lebih dari satu orang tidak diperbolehkan; dan pihak yang melakukan pelanggaran diancam dengan sanksi pidana, yaitu penjara selama satu tahun dan atau denda sebesar 240.000 frank. Alasan yang dikemukakan oleh ulama Tunis adalah bahwa syarat melakukan poligini adalah bahwa suami mesti berlaku adil, sedangkan keadilan yang sempurna tidak akan pernah terwujud. Oleh karena itu -jiwa Alquran jelas ulama Tunis-sebenarnya melarang poligini. Pemahaman Alquran yang demikian membuat ulama Tunis berbeda pendapat dengan ulama lain dari negara-negara Islam sehingga gagasannya mendapat reaksi yang cukup banyak; kelima, perubahan pendapat (ketentuan) karena perpindahan mazhab atau aliran fikih. Salah satu contohnya adalah India. Pada tahun 1937 di India diberlakukan sebuah undang-undang yang disebut *The Muslim Personal Law (syariat) application act* yang isinya mengatur perkawinan, perceraian, warisan, dan wakaf bagi orang-orang Islam. Faktor-faktor perubahan fatwa sebenarnya sudah dijelaskan oleh Ibnu Qayyim, yakni karena perubahan waktu, tempat, kondisi, lingkungan, dan tradisi. Namun, perkembangan selanjutnya bukan hanya waktu dan tradisi yang melatarbelakangi perubahan fatwa, kemaslahatan pun akan mengalami perubahan.

3. Faktor-Faktor Pengubah Fatwa

Menurut Yusuf Al-Qaraḍāwī, ada berbagai faktor yang mengubah fatwa pada zaman sekarang, berbeda dengan fatwa zaman dahulu. Menurut Al-Qaraḍāwī ada sepuluh (10) faktor pengubah fatwa, kesepuluh faktor

²⁰¹Pembahasan komprehensif mengenai *qawl qadīm qawl jadīd* dapat dibaca, Ahmad Nahrawi Abd al-Salam, *al-Imām al-Shāfi'ī fī Madhhab al-Qadīm wa al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Kutūb, 1994); lihat juga, Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002); lihat juga, Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001).

tersebut ada yang telah disebutkan oleh para ulama terdahulu, seperti: perubahan waktu, tempat, kondisi, dan tradisi. Ada juga faktor lain yang merupakan hasil riset dan *istinbāt* dari *turath* sehingga menyebabkan perubahan fatwa. Faktor-faktor tersebut adalah sebagai berikut: perubahan tempat, perubahan waktu, perubahan kondisi, perubahan tradisi (*‘urf*). Perubahan ilmu pengetahuan, perubahan kebutuhan manusia, perubahan kemampuan manusia, perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan politik, perubahan pendapat dan pemikiran, dan *‘umūm al-balwā*.²⁰²

a. Perubahan Tempat

Fatwa bisa berubah dikarenakan perubahan tempat. Ini dijelaskan dengan sangat tegas oleh ulama kita terdahulu berkenaan dengan faktor-faktor perubahan fatwa. Tidak diragukan lagi, lingkungan bisa memengaruhi pemikiran dan tingkah laku. Di sini kita bisa melihat bahwa orang Badui berbeda dengan orang berbudaya modern, orang desa berbeda dengan orang kota, tempat (geografis) panas berbeda dengan tempat dingin, timur berbeda dengan barat, negeri Islam berbeda dengan negeri perang. Setiap tempat-tempat tersebut memiliki hukum yang berbeda dengan tempat lainnya. Dunia tidak bisa digeneralisasi dalam suatu fatwa yang tidak bisa berubah. Namun, kita harus memerhatikan seluruh perbedaan dan perubahan tersebut. Agar keadilan yang diinginkan oleh syariat bisa terrealisasi dan kemaslahatan yang ada di balik hukum-hukum syariat bisa tercapai.

b. Perubahan Waktu

Ada juga perubahan waktu yang dapat mempengaruhi perubahan fatwa. Hal tersebut telah dijelaskan oleh para ulama kita terdahulu. Yang dimaksud dengan perubahan waktu bukan perpindahan dari tahun tertentu kepada tahun yang lain, dekade tertentu kepada dekade yang lain, atau abad tertentu kepada abad yang lain. Perubahan tersebut tidak memberikan pengaruh. Yang dimaksud adalah perubahan manusia seiring dengan perubahan waktu. Waktu kita hidup berbeda dengan waktu para pendahulu kita, sehingga manusia menemukan banyak hal baru. Seorang *mufī* harus memperhatikan perubahan waktu. Ia tidak boleh *jumūd* terhadap suatu hal. Terutama perubahan waktu dari baik menjadi buruk dan dari buruk menjadi lebih buruk. Hal yang disebut oleh para ahli fikih kita terdahulu dengan kerusakan waktu (*fāsad al-zamān*). Namun, pada hakikatnya, waktu tidak rusak. Kerusakan manusia dan perubahan akhlak manusia dari benar menjadi rusak, dari konsisten menjadi melenceng, dari persaudaraan menjadi egoisme, dari kasih sayang menjadi keras. Jika akhlak manusia berubah, fatwa dan hukum pun harus berubah. Agar fatwa dan hukum tersebut kondusif bagi perubahan itu. Umar Ibn Abd al-‘Aziz pernah berkata:

²⁰²Yusuf al-Qaraḍāwī, *Mujībāt Taghayur al-Fatwā fī ‘Aṣrinā* (Kairo: Maktabah al-Amanah al-‘Ammah, 2007), 41-103.

تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور²⁰³

Berbicaralah kepada publik dengan isu-isu kejahatan yang berkembang dikalangan mereka.

Dengan kata lain, hukum harus disesuaikan dengan maksiat yang dilakukan oleh manusia, hingga ia benar-benar bisa mengobati maksiat tersebut. Perubahan waktu adalah hal penting. Hal tersebut yang membuat ulama Ḥanafiyah berkata tentang perbedaan antara Abū Yūsuf dan Muhammad al-Shaibāni (murid Abū Ḥanifah) dengan Abū Ḥanifah (imam besar dan pendiri mazhab). Kedua orang murid tersebut berbeda dengan gurunya dalam sepertiga atau dua pertiga mazhab. Orang-orang berkata, “perbedaan di sini adalah perbedaan waktu”.

Perubahan waktu tersebut yang membuat Umar Ibn Abd al-‘Aziz (ketika menjadi gubernur di Madinah) menerima hukum pengadilan dari kesaksian dan sumpah. Dengan kata lain, dengan satu kesaksian dan sumpah dari terdakwa. Namun, berada di Shām, Umar menolak hal tersebut. Umar ditanya, “Anda pernah menerima hal tersebut di Madinah”. Umar pun menjawab, “Aku mendapatkan orang-orang di Shām tidak sama dengan orang-orang di Madinah. Ketika akhlak manusia berubah, hukum pun berubah”.

Dalam bukunya yang berjudul, *al-Madkhal al-Fiqh Al-‘Ām*, Syaikh Mustafā al-Zarqā menegaskan bahwa, “Bisa jadi perubahan waktu yang menjadi faktor perubahan hukum fikih dan *ijtihad* berasal dari kerusakan akhlak, hilangnya sifat wara’, dan kelemahan hati. Para ulama menyebut hal tersebut dengan kerusakan masa. Bisa juga berasal dari kemunculan sistem, sarana hukum infrastruktur, sistem administrasi, serta sarana ekonomi baru, dan lain sebagainya.”²⁰⁴

c. Perubahan Kondisi

Faktor ketiga adalah perubahan kondisi, yaitu faktor yang telah diterangkan oleh ulama terdahulu. Kondisi sempit tidak sama dengan kondisi sehat, kondisi bepergian tidak sama dengan kondisi sedang mukim, kondisi perang tidak sama dengan kondisis damai, kondisi takut tidak sama dengan kondisi aman, kondisi kuat tidak sama dengan kondisi lemah, kondisi tua tidak sama dengan kondisi muda, kondisi buta huruf tidak sama dengan kondisi bisa baca-tulis. *Mufī* yang bijak adalah *mufī* yang memerhatikan kondisi-kondisi tersebut untuk kemudian membedakannya satu dengan yang lain. Ia tidak akan kaku terhadap suatu hukum dan suatu kondisi, meskipun kondisi telah berubah.

²⁰³Yusuf al-Qaradāwī, *Mūjibāt Taghayur* ...49-50

²⁰⁴Mustafā Aḥmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām* Juz II (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.) 941-951.

d. Perubahan Tradisi

Diantara faktor perubahan fatwa adalah perubahan tradisi yang menjadi pijakan fatwa sebelumnya. Hal tersebut telah dijelaskan oleh para ulama dahulu dalam faktor-faktor perubahan fatwa. Hal tersebut disebutkan oleh al-Qarāfi al-Māliki, Ibn Qayyim al-Jawziyah, Ibn Abidin al-Ḥanafi, dan lain sebagainya. Tradisi (*al-‘Urf*) adalah kebiasaan yang dilakukan oleh banyak secara terus menerus.²⁰⁵ Tradisi dapat diebdakan berdasarkan persepektifnya. Dari perspektif bentuknya ada dalam bentuk ucapan atau perbuatan. Dilihat dari perspektif sumber: tradisi khusus (lokal), tradisi umum (lebih luas), tradisi berdasar syariah. Berdasarkan legalitasnya: tradisi *sahīh* atau tradisi *fāsid*.²⁰⁶ Sebagaimana diketahui, fikih Islam selalu memerhatikan tradisi manusia. Hukum-hukum fikih tersebut selalu dibangun di atas tradisi dengan batas-batas dan syarat-syarat tertentu. Syarat paling penting adalah tradisi tersebut tidak boleh menyalahi teks-teks dna kaidah-kaidah syariat.

Tradisi dijadikan landasan karena diketahui bahwa manusia tidak akan membuat dan melakukan sebuah tradisi kecuali mereka butuh terhadap tradisi tersebut dan dapat memberikan kemaslahatan. Fikih yang berasal dari syariat selalu memperhatikan kebutuhan dan kemaslahatan manusia. Tradisi pun ia anggap sebagai dalil pengikat fikih. Namun, hal yang penting di sini adalah jika tradisi yang menjadi pijakan hukum berubah, apakah hukum tersebut juga berubah? Hal yang ditegaskan oleh ulama dari berbagai mazhab adalah hukum (atau fatwa) akan berubah seiring dengan perubahan fatwa. Fatwa yang berdiri di atas tradisi yang berubah tersebut tidak boleh berlaku lagi.

Di dalam buku yang berjudul *al-Ihkām* dalam pertanyaan ke 39, al-Qarāfi menulis, “Apa yang terjadi pada hukum-hukum yang ada dalam mazhab Shāfi’ī, Maliki, dan lainnya serta berasal dari tradisi yang ditegaskan oleh para ulama tersebut? Jika tradisi tersebut berubah untuk kemudian menjadi sebaliknya apakah fatwa-fatwa yang ada di dalam buku-buku para ahli fikih menjadi tidak berlaku untuk kemudian harus dikeluarkan fatwa yang sesuai dengan tradisi baru? Atau, kita harus *taqlīd* dan tidak boleh membuat hukum hanya karena kita tidak layak untuk *ijtihād* untuk kemudian mengeluarkan fatwa dari buku-buku yang dinukil dari para *mujtahīd* ? Kemudian, al-Qarāfi menjawab pertanyaan tersebut, “Jika hukum yang berasal dari tradisi yang berubah tersebut tetap berlaku, hal tersebut sama dengan menyalahi *ijma’* dan bodoh dalam agama. Bahkan, syariat mengikuti tradisi. Hukum syariat berubah seiring dengan perubahan tradisi menjadi tradisi baru. Hal tersebut bukan pembaruan *ijtihād* yang berasal dari oara *muqallid* hingga ia benar-benar berhak ber-*ijtihād*. Namun, hal ini adalah

²⁰⁵ Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh ...* 273

²⁰⁶ Muḥammad Kamaluddin Imām, *Nazariyah al-Fiqh fi al-Islām: Madkhal Manhaji* (Beirut: Muassasah al-Jāmiyah Lidirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1998), 157-158.

kaidah hasil *ijtihād* para ulama yang telah disepakati oleh mereka. Kita mengikuti mereka tanpa melalui *ijtihād*. Ada hal yang harus kita catat, pendapat al-Qarafi tersebut adalah hukum-hukum yang landasannya tradisi, bukan landasannya teks-teks *muḥkam*.²⁰⁷

Dalam bukunya yang berjudul *al-Furūq*, al-Qarafi menjelaskan lagi tentang tema di atas, yaitu ketika ia menjelaskan tema ke-duapuluh delapan. Ia menulis bahwa hukum yang wajib diperhatikan sepanjang hari oleh ahli fikih dan fatwa adalah memerhatikan perubahan tradisi seiring dengan perubahan-perubahan waktu dan negeri. Ia menulis, “Jika tradisi berubah, kita menjadikannya sebagai dasar; jika ia jatuh, kita menjatuhkannya. Anda tidak boleh membuat kaku yang ditulis di dalam buku-buku sepanjang umur. Jika ada orang yang datang ke negeri Anda bukan dari negeri Anda meminta fatwa, Anda tidak boleh memaksakan tradisi negeri Anda kepadanya. Tanyalah tentang tradisi negerinya. Perlakukan dan berikan fatwa kepadanya sesuai dengan tradisinya, bukan tradisi negeri Anda dan yang ada di dalam buku Anda. Ini adalah kebenaran yang jelas. *Jumud* terhadap yang dinukil adalah kesesatan dalam agama serta kesesatan terhadap maksud-maksud para ulama dan orang-orang terdahulu.

Sedangkan para ulama Ḥanafiyah, kita bisa melihat hanya hukum *ijtihād* generasi-generasi terdahulu yang berbeda dengan generasi-generasi kemudian. Karena perubahan fatwa, kerusakan zaman, dan yang lainnya, mereka mengeluarkan fatwa yang berbeda. Hal tersebut bukan hal yang aneh. Karena, fatwa para imam mazhab sendiri, yaitu Abū Ḥanifah dan murid-muridnya, melakukan hal tersebut. Al-Sarkhasi menyebutkan bahwa pada masa-masa awal Persia menjadi Islam dan orang-orang sulit mengucapkan bahasa Arab, Abū Ḥanifah memberikan keringanan kepada orang-orang yang tidak membuat *bid'ah* untuk membaca Alquran di dalam shalat dengan bahasa Persia. Namun, ketika lidah mereka mulai terbiasa dan *bid'ah* tersebar, Abu Ḥanifah menarik pendapatnya tersebut.

Al-Sarkhasi pun menyebutkan bahwa pada masanya, yaitu masa *tābi' al-tābi'in*, Abu Ḥanifah membolehkan keputusan pengadilan dengan kesaksian seorang yang *mastur al-hāl* (orang yang kondisinya tidak diketahui). Ia cukup dilakukan dengan keadilan yang eksplisit (*ẓāhir*) saja. Namun, pada masa kedua muridnya Abū Yusūf dan Muhammad, hal tersebut dilarang. Hal tersebut karena dusta telah tersebar di mana-mana.

Para ahli fikih Ḥanafiyah berbicara tentang perbedaan antara imam dan kedua muridnya tersebut, “Ia adalah perbedaan waktu, bukan perbedaan hujjah dan dalil”. Salah satu kaidah fikih yang menjadi dasar mazhab Ḥanafiyah adalah “*al-'ādah al-muḥakkamah*”²⁰⁸ (adat dapat menjadi

²⁰⁷ Al-Qarāfi, *al-Iḥkām Fi Tamyiz* ... 218-219

²⁰⁸ Kaidah tersebut merupakan lima kaidah asasiyah. Namun Ibn Nujaim menjadikan kaidah tersebut sebagai kaidah keenam. Adapun redaksi kaidah tersebut adalah sebagai berikut: (الْعَادَةُ الْمُحَكَّمَةُ) tradisi dapat menentukan. Ibn Nujaim, *Op. Cit.*, Juz. I, hlm. 93.

pertimbangan penetapan hukum). Mereka menjadikan landasan kaidah tersebut dengan ucapan Ibn Mas'ud, "Hal yang dilihat baik oleh umat Islam adalah baik menurut Allah".²⁰⁹

Ibn Abidin, ulama Hanafiyah, menulis sebuah risalah dengan judul "*Nasyr al-'Araf fīmā Buniya min al-Aḥkām a'lā al-'Urf*." Ia menjelaskan bahwa banyak masalah *ijtihād* fikih seorang *mujtahid* yang dijelaskan sesuai dengan tradisi zamannya. Namun, jika hidup pada tradisi sekarang, *mujtahid* tersebut pastia akan memberikan pendapat yang berbeda dengan pendapatnya yang pertama. Oleh karena itu, salah satu syarat *mujtahid* yang dikaitkan oleh para ulama adalah harus mengetahui tradisi-tradisi manusia. Ibn Abidin menulis, "Banyak hukum yang berubah seiring dengan perubahan waktu karena perubahan tradisi, kondisi darurat atau kerusakan manusia. Jika hukum tidak berubah, manusia pasti akan mesara kesulitan dan kemandaratan. Ia bertentangan dengan kaidah-kaidah syariat yang berdiri berdasarkan keringanan dan kemudahan, serta menolak kemudharatan dan kerusakan. Hal tersebut agar sistem dunia menjadi lebih sempurna dan hukum menjadi lebih baik. Oleh karena itu, kita melihat syaikh-syaikh mazhab berbeda pendapat dengan imam mazhab dalam banyak hal yang ada pada zamannya. Bisa jadi, sesuai dengan kaidah-kaidah mazhabnya, jika imam tersebut hidup pada masa mereka, ia pasti akan berpendapat sama dengan pendapat-pendapat mereka".²¹⁰

Orang yang membaca buku-buku fikih dari berbagai mazhab pasti akan mendapatkan banyak hukum dan fatwa yang berdasar pada tradisi zamannya. Namun, pada zaman sekarang, tradisi tersebut telah berubah menjadi tradisi yang lain. Dengan demikian, fatwa atau hukum pun harus berubah seiring dengan perubahan tradisi tersebut. Terutama pada zaman sekarang ketika segala sesuatu dalam kehidupan manusia telah berubah, sebagai hasil perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan peradaban, dan mengubah masyarakat. Bahkan, jika misalnya orang-orang mati dibangkitkan dari kuburan, mereka pasti tidak akan percaya melihat kehidupan baru yang tidak pernah mereka bayangkan sebelumnya.

e. Perubahan Pengetahuan

Perubahan ilmu pengetahuan adalah perubahan ilmu pengetahuan *syar'i* dan ilmu pengetahuan non-*syar'i*. Di antara perubahan ilmu pengetahuan *syar'i* adalah seorang ahli fikih atau *mufthī* membangun hukum-hukum atau fatwa-fatwanya berdasarkan hadis tertentu. Namun, ia kemudian tahu bahwa hadis tersebut *ḍa'īf* (lemah), lalu akhirnya ia mengubah

²⁰⁹Redaksi kalimat tersebut adalah sebagai berikut:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

"Hal yang dilihat baik oleh umat Islam adalah baik menurut Allah" lihat, Abi Bakr Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Sahl al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsī* Juz I (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1993), 299.

²¹⁰Yusuf al-Qaradāwī, *Mūjibāt Taghayur* ...70.

fatwanya. Atau bisa juga sebaliknya. Terkadang, ia berpendapat bahwa sebuah hadis *ḍaʿīf*, namun ia kemudian menemukan bahwa hadis tersebut *ṣahīḥ*.

Terkadang beberapa *mufīṭī* menyangka bahwa sebuah masalah tidak ada hadisnya sama sekali. Kemudian, ia diberitahu hadis yang kuat. Akhirnya, ia pun mengubah fatwanya. Sebagaimana hal tersebut dilakukan oleh para imam kita terdahulu. Oleh sebab itu, karena hal tersebut, kita bisa melihat murid-murid Abu Ḥanifah seperti Abu Yusūf, Muḥammad, dan Zaʿfar yang hidup setelah Abu Ḥanifah mengubah banyak hukum. Mereka berbeda dengan guru mereka dalam sepertiga mazhab atau lebih. Perubahan tersebut bisa disebabkan oleh perbedaan waktu dan ilmu pengetahuan.

f. Perubahan Kebutuhan Manusia

Di antara faktor perubahan fatwa adalah perubahan kebutuhan manusia. Pada zaman sekarang berbagai kebutuhan telah berubah. Banyak hal yang sebelumnya dianggap tersier (*kamaliyat*) tetapi pada zaman sekarang dianggap sekunder (*ḥajiyāt*). Pada zaman sekarang, penduduk di Timur Tengah, tidak bisa hidup dengan udara panas untuk kemudian mengatakan bahwa lemari es merupakan barang tersier. Demikian juga kipas angin, AC, dan lain sebagainya. Dalam iklim panas yang bisa mencapai 50 derajat celsius, semua hal tersebut menjadi kebutuhan primer (*ḍarūriyyah*) yang tidak bisa dilepaskan oleh manusia. Al-Qaraḍāwī membicarakan tentang nisab zakat dan nisab tersebut harus merupakan hal lebih dari kebutuhan primer manusia. Obyek zakat hanya makanan, minuman, pakaian, dan rumah sebagai kebutuhan primer saja. karena, banyak kebutuhan manusia yang baru tempat membangun hukum-hukum baru.²¹¹

g. Perubahan Kemampuan Manusia

Ada juga perubahan kemampuan manusia yang menjadi faktor pengubah fatwa. Manusia pada zaman sekarang memiliki kemampuan yang lebih banyak daripada zaman dahulu. Karena, ilmu modern telah memberikan kemampuan yang banyak kepada manusia melalui tujuh jalan revolusi ilmu pengetahuan, yaitu revolusi teknologi, revolusi biologi, revolusi ruang angkasa, revolusi atom, revolusi elektronik, revolusi ilmu pengetahuan, revolusi komunikasi. Seluruh hal tersebut telah memberikan kemampuan kepada manusia, yang tidak ada pada zaman dahulu. Kemampuan tersebut memiliki pengaruh dalam hukum.²¹²

²¹¹ Nurdeng, D., "Review Article Lawful and unlawful foods in Islamic law focus on Islamic medical and ethical aspects," dalam *International Food Research Journal* 16: 469-478 (2009) [http://www.ifrj.upm.edu.my/16%20\(4\)%202009/02%20IFRJ-2009-09%20Nurdeng%20Malaysia%20Rev%20Article%202nd%20proof.pdf](http://www.ifrj.upm.edu.my/16%20(4)%202009/02%20IFRJ-2009-09%20Nurdeng%20Malaysia%20Rev%20Article%202nd%20proof.pdf)

²¹² Ronny Hanitijo Soemitro, *Hukum Dan Perkembangan Ilmu Pengetahuan Dan Teknologi Di Dalam Masyarakat* (Pidato Peresmian Penerimaan

h. Perubahan Situasi Sosial, Ekonomi, dan Politik

Perubahan situasi sosial dan politik yang merupakan dampak dari perkembangan global. Banyak hal yang berubah dan tidak tetap dalam suatu kondisi. Pandangan manusia terhadap hal tersebut pun ikut berubah. Konsep tentang *ahl dhimmah*, umat Islam minoritas di negara-negara non muslim, perempuan bekerja adalah beberapa isu yang berkembang seiring perubahan situasi sosial, ekonomi dan politik. *Mufīī* dituntut untuk senantiasa memperhatikan maqāṣid al-sharī‘ah dan memperhatikan dengan seksama teks partikular (*juz’iyah*) dalam lingkungan maqasid universal (*kulliyah*). Teks sumber hukum harus terhubung satu sama lain. Al-Qarāḍawī menegaskan perubahan hukum ke arah hukum yang lebih substantif dengan merumuskan sebuah kaidah:

الأحكام تدور على المسميات والمضامين لا على الأسماء والعناوين²¹³

Hukum berputar pada substansi bukan pada aksidensi

i. Perubahan Pendapat dan Pemikiran

Sebagaimana perubahan ilmu pengetahuan menjadi salah satu faktor perubahan fatwa, perubahan pendapat dan pemikiran pun menjadi salah satu faktor yang merubah fatwa. Terkadang, ilmu pengetahuan tidak berubah tetapi pemikiran seorang *mujtahid* bisa berubah. Hal tersebut berdasarkan penelitiannya yang luas, pembacaannya terhadap berbagai pemikiran untuk kemudian membandingkan satu dengan yang lainnya, perenungan dan evaluasi terhadap hal yang sedang dipelajari, atau diskusi ilmiah di sekitarnya. Ia akhirnya bisa menguak hal yang tersembunyi dan menampilkan hal yang samar. Berdasarkan seluruh hal tersebut, pemikiran dan hukum seorang *mujtahid* pun berubah.²¹⁴

Hal tersebut bisa terjadi seiring dengan usia yang semakin bertambah, kematangan, dan pengalaman yang luas. Karena berbagai

Jabatan Guru Besar Tetap pada Fakultas Hukum Universitas Diponegoro Semarang, 6 Desember 1990) http://eprints.undip.ac.id/195/1/Ronny_Hanitijo_Soemitro.pdf

²¹³Yusuf al-Qarāḍawī, *Mūjibāt Taghayur* ...98.

²¹⁴Albānī mengutip pernyataan Abu Ḥanifah yang ditujukan kepada Abu Yusūf: (ويحك يا يعقوب [هو أبو يوسف] لا تكتب كل ما تسمع فإني قد أرى الرأي اليوم وأتركه غدا وأرى (الرأي غدا وأتركه بعد غد) ليس بعد) “Hati hati wahai Ya’qub (Abu Yusuf) jangan menulis semua yang kamu dengar dariku. Karena boleh jadi aku berpendapat hari ini besok aku tinggalkan. Aku berpendapat besok lusa aku tinggalkan.” Malik bin Anas, “ (النبي صلى الله عليه وسلم إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي صلى الله عليه وسلم) “tidaklah pendapat seseorang setelah Nabi saw, kecuali terkadang diambil terdapat ditinggalkan. Hanya Nabi (yang tidak berubah)”. Nāṣir al-Dīn al-Bānī, *Ṣiḥāh Ṣalāh al-Nabiyy: min al-Takbīr ilā al-Taslīm Kaannaka Tarāha* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma’arif , 1410), 47, 49.

pengaruh, terkadang pemikiran seorang ilmuwan bisa berubah sangat signifikan. Ia bisa berubah dari keras (*tashdīd*) dan sulit (*ta'sīr*) menjadi ringan (*takhfīf*) dan mudah (*taisīr*), dari literal (*harfiyyah*) menjadi lebih memerhatikan maksud-maksud dan '*illah-illah* hukum. Di sini, ia pindah dari satu metode kepada metode yang lain atau dari satu mazhab kepada mazhab lain. Sebagaimana kita bisa melihat para ulama dahulu berpindah dari satu mazhab kepada mazhab lain, dari ahli hadis kepada ahli logika, atau sebaliknya. Sebagaimana yang dilakukan oleh Imam Abu Ja'far al-Ṭahāwī dan yang lainnya.

Perubahan fundamental tersebut mempengaruhi perubahan fatwa partikular yang dikeluarkan oleh ahli fikih. Tidak diragukan lagi, perubahan dari keras menjadi mudah atau dari literal menjadi lebih memerhatikan maksud-maksud syariat bisa dilihat dengan jelas dalam fatwa.

j. *'Umūm al-Balwā*

Umum al-balwa adalah peristiwa hukum yang dialami oleh subyek hukum (mukallaf) yang sulit melaksanakan atau menghindarinya.²¹⁵ Seperti kondisi shalat dalam masjid yang penuh sehingga terpaksa shalat di dekat toilet. Dari toilet tercium bau pesing, sebagai indikasi air kencing yang menyebar di udara. Tidak mudah mengendalikan penyebaran pesing di udara. Kondisi sulit itu disebut '*umūm al-balwā*. Kondisi sulit yang berada diluar kendali subyek hukum (manusia) membutuhkan keringanan. Hukum Islam yang dipahami dari syariat selalu menghindarkan subyek hukum dari kesulitan. Bahkan kebutuhan yang bersifat masif, dapat menduduki posisi *darūriyah*, jika kebutuhan tersebut menjadi solusi. Para ahli fikih mengatakan, "*al-hājah tanzīlu manzilāt al-darūrah* (kebutuhan menduduki posisi kondisi darurat).²¹⁶ Praktik *bay' al-wafā'*, *muzārah*, *musāqah*, *bay' salam* dan *ijārah* dibolehkan karena menjadi kebutuhan yang publik yang mendesak. Jika tidak dibolehkan maka akan terjadi kesulitan.²¹⁷ Perempuan yang dulu hanya beraktivitas domestik (di dalam rumah), atas dasar '*umūm al-balwā* bergeser ke aktivitas publik karena tuntutan publik, seperti mendidik anak-anak di lembaga pendidikan formal atau merawat pasien perempuan di rumah sakit.

²¹⁵Ibn Majid al-Dawsūri, '*Umūm al-Balwa: Dirasatan Nazariyatan Taṭbiqiyatan* (Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2000), 61.

²¹⁶al-Suyūṭī, '*al-Ashbāh wa al-Nazāir* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 88.

²¹⁷Muḥammad al-Zarqā, '*Sharh al-Qawāid al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qolam, 1989), 161.

BAB III

PEMBENTUKAN FATWA PERBANKAN SYARIAH TENTANG *MUDĀRABAH* DAN *MURĀBAĀH*

A. Alasan Keberadaan Dewan Syariah Sebagai Pembentuk Fatwa

Salah satu distingsi fundamental antara bank syariah adalah keberadaan dewan pengawas syariah. Pada dasarnya, dewan pengawas syariah berwenang untuk mengawasi kepatuhan atas prinsip-prinsip syariah dalam operasional perbankan syariah. Namun di beberapa negara, kewenangan pengawasan ini ditambah juga dengan kewenangan regulator. Artinya, dewan pengawas syariah menyusun regulasi berkaitan dengan ketentuan syariah, sekaligus mengawasi implementasi regulasi yang dibuatnya. Rusni bin Hasan, menkonstantir tiga model berkaitan dengan aspek legalitas keuangan syariah dan posisi dewan syariah di lembaga keuangan syariah, termasuk perbankan syariah. Pertama, mencantumkan secara eksplisit dan spesifik kerangka kerja tentang dewan penasihat syariah (*shariah advisory board*) dalam undang-undang. Model ini diaplikasikan di Malaysia, Brunei dan UAE; kedua, mencantumkan secara spesifik tentang dewan syariah dalam peraturan perundang-undangan akan tetapi tidak ada peraturan perundang-undangan yang spesifik tentang pengaturan syariah. Model ini diterapkan oleh Indonesia, Kuwait, UK, dan Bahrain; ketiga, terdapat peraturan perundang-undangan yang terbatas sebagai petunjuk teknis yang dikeluarkan oleh bank sentral. Namun tidak ditemukan pengaturan tentang dewan syariah dalam peraturan perundang-undangannya. Negara yang menerapkan pendekatan ini adalah Singapura dan Pakistan.¹

Penempatan dewan pengawas syariah dalam struktur lembaga keuangan pun terbagi dalam beberapa pola. Pertama, sentralistik dengan atau tanpa otoritas final. Model ini diterapkan, diantaranya, di Malaysia, Brunei, Indonesia, Pakistan, UAE, dan Bahrain; Kedua desentralistik yang menempatkan dewan pengawas syariah dalam tingkat kelembagaan yang berjenjang. Pola ini dijalankan di Singapura, UK, dan Kuwait. Opini yang disusun oleh dewan syariah model ini hanya mengatur secara internal dan tidak mengikat kepada para pihak secara eksternal.² Terdapat perbedaan pula dalam proses mengadopsi aturan syariah. Kategori yang ditemukan dalam penelitian ini adalah ketat (*strict*) dan moderat (lentur/fleksibel). Ketat artinya terdapat sejumlah aturan yang rinci tentang proses pengaturan

¹Rusni bin Hasan., dkk. A Comparative Analysis of Shari'ah Governance in Islamic Banking Institutions Across Jurisdictions." (Kualalumpur: Isra Research Paper No 5. 2013), 1 (<http://law.uui.ac.id/images/Jurnal/Publikasi/agustriyanta/isra-research-paper-no-50-tahun-2013.pdf>)

²Hamza Hichem, "Sharia governance in Islamic banks: effectiveness and supervision model," dalam *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Vol. 6 Issue: 3 2013, 226-237.

syariah termasuk proses perjanjian, penghentian (terminasi), komposisi dan larangan yang harus ditaati oleh anggota dewan syariah. Malaysia dan Pakistan menerapkan katagori ini. Sementara moderat berarti pengaturan syariah hanya bersifat general. Namun, beberapa aspek masih dikecualikan dan diserahkan kepada pelaku industri keuangan syariah. Sementara, Singapura dan UK menyerahkan sepenuhnya aturan syariah kepada industri keuangan yang menjalankan prinsip syariah.³

Indonesia dan Malaysia adalah dua negara yang menganut pola sentralisasi. Artinya, regulasi berkaitan dengan ketentuan kepatuhan syariah diatur oleh satu lembaga dan berlaku secara nasional. Namun, kedua negara ini berbeda dalam penentuan legaitas lembaga pengawas syariah nasional. Indonesia memilih lembaga non pemerintah sebagai pemegang otoritas tertinggi, yaitu Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut DSN-MUI). Sementara, Malaysia memilih lembaga resmi negara dibawah bank sentral sebagai rujukan satu-satunya seluruh atas aturan terkait kepatuhan syariah, yaitu Majlis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia (selanjutnya disebut MPS-BNM). Bahkan dalam undang-undang bank sentral Malaysia, keputusan lembaga pengawas syariah ini lebih menentukan dalam sengketa di lembaga peradilan. Di bawah ini akan diurai model kerja DSN-MUI dan MPS-BNM.

B. Mekanisme Penetapan Fatwa DSN-MUI DSN-MUI

Pembentukan Dewan Syariah Nasional dilakukan seiring dengan perkembangan industri keuangan syariah yang ada di Indonesia. DSN-MUI merupakan payung dari lembaga keuangan syariah,⁴ dan lembaga lainnya yang menundukan dirinya pada ketentuan syariah. Pendirian DSN-MUI diawali dengan terselenggaranya lokakarya Ulama tentang Reksadana Syariah yang diselenggarakan MUI Pusat pada tanggal 29-30 Juli 1997 di Jakarta yang hasil dari lokakarya tersebut merekomendasikan perlunya adanya sebuah lembaga khusus yang menangani masalah-masalah yang berhubungan dengan aktivitas lembaga keuangan syariah (LKS).⁵ Oleh karena itu, pada tanggal 14 Oktober 1997 Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengadakan rapat Tim Pembentukan Dewan Syariah Nasional (DSN). Pada tanggal 10 Februari 1999 diterbitkan SK Nomor Kep-754/MUI/II/1999 tentang Pembentukan Dewan Syariah Nasional MUI.⁶ Tiga hari setelah terbitnya surat keputusan tersebut, pada tanggal 15 Februari 1999 Dewan Pimpinan MUI mengadakan acara taaruf dengan Pengurus DSN-MUI di Hotel Indonesia, Jakarta. Pada tanggal 1 April 2000 DSN-MUI untuk pertama kalinya mengadakan Rapat Pleno I DSN-MUI di Jakarta dengan

³ Rusni bin Hasan., dkk. A Comparative ... 1

⁴ Muhammad Syakir Sula, AAIJ, FIIS, *Asuransi Syariah Konsep Dan Sistem Operasional* (Jakarta: Gema Insani, 2004), 543.

⁵ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah...* 32

⁶ <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=sekilas>

mengesahkan Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga DSN-MUI. AD dan ART DSN kemudian disempurnakan⁷ berdasar Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016 tentang Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.

Matrik 2
Perbandingan AD/ART DSN-MUI Tahun 2000 dan
AD/ART DSN-MUI Penyempurnaan 2016

Parameter	2000	2016
Format	Dimuat dalam keputusan terpisah MUI	Dimuat dalam satu Peraturan Organisasi MUI
Sistematika	AD: Mukaddimah dan 6 bab ART: 5 pasal	AD: Mukadimah, 7 Bab dan 15 Pasal ART: 5 bab 14 pasal
Disahkan	Ketua dan sekretaris DSN-MUI	Ketua dan sekretaris MUI
Obyek fatwa	Fatwa berkaitan kegiatan keuangan, produk dan jasa keuangan syariah (LKS saja)	Fatwa berkaitan LKS, LBS, LPS.
Tugas	10 poin Menetapkan, mengawasi, membuat pedoman implementasi fatwa, mengeluarkan surat edaran (ta'limat), memberi rekomendasi DPS dan ASPM, menerbitkan pernyataan dan sertifikat kesesuaian syariah, meyelenggarakan sertifikasi keahlian syariah, melakukan sosialisasi dan edukasi, menumbuhkembangkan penerapan nilai-nilai syariah	4 poin Menumbuhkembangkan, mengeluarkan dan mengawasi fatwa
kewenangan	6 poin Memberikan peringatan untuk menghentikan penyimpangan, rekomendasi kepada pihak berwenang, membekukan/membatalkan sertifikat syariah, menyetujui/menolak usulan DPS, rekomendasi untuk	6 poin Mengeluarkan fatwa bagi DPS, mengeluarkan fatwa sebagai landasan peraturan pihak terkait, rekomendasi DPS, mengundang ahli, memberi peringatan karena penyimpangan,

⁷Pasal 15 berdasar Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016

	menumbuhkembangkan usaha syariah, menjalin kemitraan	mengusulkan kepada pihak berwenang untuk mengambil tindakan
Kriteria pengurus	Tidak ada	Diatur
Perangkat organisasi	Rapat pleno, BPH, DPS	Diperluas Badan Pleno, BPH, DPS, dan perangkat lainnya.
Masa bakti	4 tahun	5 tahun
Sumber Dana	Disebutkan secara kongkrit (iuran LKS, Depkeu, BI, sumbangan masyarakat)	Dideskripsikan lebih general
Bahasa	Tidak diatur	Bahasa Indonesia

Sumber: AD/ART DSN-MUI setelah diolah

Matrik 2 menggambarkan dengan jelas penegasan tentang apa yang sudah dilakukan oleh DSN-MUI. Bagian penting dari penyempurnaan tersebut adalah perluasan dan penegasan obyek fatwa. Sebelumnya, obyek fatwa adalah jenis-jenis kegiatan keuangan dan produk serta jasa keuangan syariah saja.⁸ Sementara pada AD penyempurnaan tugas DSN adalah menetapkan fatwa atas sistem, kegiatan, produk dan jasa Lembaga Keuangan Syariah (LKS)⁹, Lembaga Bisnis Syariah (LBS)¹⁰, dan Lembaga Perekonomian Syariah (LPS).¹¹

⁸Keputusan DSN No. 01/2000 bagian IV poin 1 huruf b dan c

⁹Lembaga Keuangan Syariah, yang selanjutnya disingkat LKS, adalah badan hukum yang menyelenggarakan kegiatan usaha bidang keuangan berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Lembaga keuangan bisa bank maupun non bank. Non Bank termasuk asuransi, pasar modal, dana pensiun, lembaga pembiayaan (sewa guna usaha, anjak piutang, pembiayaan konsumen, usaha kartu kredit, modal ventura, pembiayaan infrastruktur), perusahaan gadai dan semua pelaku jasa keuangan menurut UU No 21 tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan

¹⁰Lembaga Bisnis Syariah, yang selanjutnya disingkat LBS, adalah badan hukum yang menyelenggarakan kegiatan bisnis berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Makna bisnis adalah kegiatan usaha diluar jasa keuangan, baik barang maupun jasa.

¹¹Lembaga Perekonomian Syariah, yang selanjutnya disingkat LPS, adalah badan hukum yang menyelenggarakan kegiatan perekonomian syariah yang tidak masuk dalam kategori sebagai LKS dan LBS.

Matrik 3

Perbandingan Tugas dan Wewenang Pleno dan BPH DSN-MUI berdasar AD/ART DSN-MUI Tahun 2000 dan AD/ART DSN-MUI Penyempurnaan 2016

Parameter	AD/ART 2000	AD/ART 2016
Tugas dan wewenang pleno	Rapat Pleno: mensahkan rancangan fatwa yang disusun BPH, rapat 3 bulan sekali, annual report LKS	Badan Pleno: Diatur lebih detail Menetapkan, mengubah, atau menyempurnakan fatwa; menetapkan keijakan strategis, sosialisasi dan edukasi; melaporkan hasil kerja tahunan; meminta penjelasan dari BPH
Tugas dan wewenang BPH	Menerima usulan atau pertanyaan hukum; menyiapkan draft untuk dibahas di rapat pleno	Tugas dan wewenang BPH diatur lebih detail: Tugas Mengkaji dan menyiapkan draf fatwa untuk dibawa di sidang pleno; mengkaji dan memberikan sertifikat kesesuaian syariah; memberikan pernyataan keselarasan ssyariah sesudah atau sebelum fatwa; rekomendasi DPS; program sertifikasi; rekomendasi ASPM; menyelenggarakan administrasi dan manajemen DSN-MUI; melaksanakan kerjasama Wewenang Membekukan dan membatalkan sertifikat kesesuaian syariah; menyetujui atau menolak usulan DPS; memberikan peringatan ; merekomendasikan kepada pihak lain untuk mengambil tindakan

Sumber: AD/ART DSN-MUI setelah diolah

Matrik 3 mengurai perbandingan tugas dan wewenang Pleno dan Badan Pengurus Harian DSN-MUI. Matrik tersebut menegaskan bahwa pleno DSN-MUI lebih bertugas pada penetapan fatwa. Sementara, hal-hal teknis menjadi kewenangan BPH.

Sebagai pelaksana teknis fatwa DSN-MUI, tugas dan wewenang DPS pun diatur dalam AD/ART DSN-MUI baik tahun tahun 2000 maupun tahun 2016. Tugas dan kewenangan DPS menurut AD/ART DSN Tahun 2000 adalah Memberikan nasihat kepada LKS, pengawasan secara periodik, mengajukan usulan pengembangan, melaporkan perkembangan produk dan

operasional LKS, merumuskan permasalahan untuk dibahas di DSN, dan mediator LKS dengan DSN. Sementara kewenangannya adalah mengikuti fatwa DSN, merumuskan permasalahan, dan melaporkan kegiatan usaha. Sementara pada tahun 2016, tugas dan wewenang DPS diatur lebih detail. Tugas DPS adalah mengawasi produk dan kegiatan usaha LKS, LBS, LPS, memuat opini syariah dan melaporkan hasil pengawasan dua kali setahun. Adapun kewenangannya adalah memberikan nasihat dan saran kepada LKS, LBS, LPS, sebagai mediator dan memberikan peringatan kepada LKS, LBS, LPS.

Dasar pemikiran dibentuknya DSN, sebagaimana disebutkan dalam pedomannya adalah : 1) seiring dengan perkembangan lembaga keuangan syariah, baik bank maupun non bank dan keberadaan dewan pengawas syariah pada setiap lembaga keuangan, dipandang perlu didirikan Dewan Syariah Nasional yang akan menampung berbagai masalah/kasus yang memerlukan fatwa agar diperoleh kesamaan dalam penanganannya dari masing-masing Dewan Pengawas Syariah yang ada di lembaga keuangan syariah; 2) Pembentukan Dewan Syariah Nasional merupakan langkah efisiensi dan koordinasi para ulama dalam menanggapi isu-isu yang berhubungan dengan masalah ekonomi/keuangan; 3) Dewan Syariah Nasional diharapkan dapat berfungsi untuk mendorong penerapan ajaran Islam dalam kehidupan ekonomi. 4) Dewan Syariah Nasional berperan secara pro-aktif dalam menanggapi perkembangan masyarakat Indonesia yang dinamis dalam bidang ekonomi dan keuangan.¹²

Dalam Pedoman Dasar Dewan Majelis Ulama tentang DSN disebutkan bahwa kedudukan Dewan Syariah Nasional merupakan bagian dari Majelis Ulama Indonesia. Sementara, tugas pokoknya adalah membantu pihak terkait, seperti Departemen Keuangan, Bank Indonesia dan Otoritas Jasa keuangan dan pihak lainnya dalam menyusun peraturan/ketentuan tentang kesesuaian atau keselarasan syariah. Keanggotaan DSN terdiri dari para ulama, praktisi dan para pakar dan otoritas dalam bidang fikih muamalah, keuangan, bisnis, dan perekonomian syariah.¹³ Anggota DSN ditunjuk dan diangkat oleh Majelis Ulama Indonesia dengan masa bakti 5 (lima) tahun baik untuk pengurus Badan Pleno dan Badan Pelaksana Harian.¹⁴ Pada AD/ART 2000 penunjukan anggota dilakukan dengan kriteria yang general: ulama praktisi pakar ekonomi dan muamalah serta berakhlak karimah. Sementara pada AD/ART 2016 kriteria pengurus DSN-MUI diatur

¹²Keputusan Dewan Syariah Nasional No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Majelis Ulama Indonesia (PD DSN MUI) pada klasula dasar pemikiran.

¹³Pasal 6 Anggaran Dasar DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016

¹⁴Pasal 8 (4) dan pasal 9 (3)Keputusan Dewan Syariah Nasional No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Majelis Ulama Indonesia (PD DSN MUI) pada klasula Kedudukan, Status dan Anggota.

lebih detail. Syarat ulama dihilangkan. Syarat ini diganti dengan beragama Islam yang berfaham ahlusunnah wal jamaah. Artinya jika seorang muslim berfaham syiah tidak dapat menjadi pengurus DSN-MUI. Kriteria akhlak karimah diganti dengan klasula takwa kepada allah SWT. Parameter ketakwaan dijelaskan dengan “telah tertib menjalankan rukun Islam dan mendukung syariat. Pada bagian akhir kriteria pengurus adalah keharusan menerima eksistensi NKRI berdasar Pancasila dan UUD 1945. Aturan ini menunjukkan bahwa MUI adalah organisasi masyarakat yang memperkokoh eksistensi NKRI. Mereka yang terlibat di DSN adalah orang-orang yang dipandang cakap dan memiliki kemampuan untuk mengeluarkan fatwa dan mengawasi penerapannya. Dari tahun 2000 sampai 2020 terdapat 50 orang yang masuk menjadi anggota Badan Pengurus Harian Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia. Mereka dapat dipilih berdasar keahliannya. Memperhatikan gelar akademiknya, anggota DSN dapat dipilih menjadi tiga kelompok besar, yaitu ahli agama, ahli ekonomi, dan ahli hukum.

Tabel 1
Sebaran Pengurus BPH DSN-MUI Berdasar Kompetensi Akademik

No	Gelar Akademik	Prosentase (%)
1	Agama	56
2	Ekonomi	36
3	Hukum	8

Sumber : DSN-MUI setelah diolah

Berdasarkan Keputusan MUI No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia (PD DS-MUI), pada klasula bagian IV disebutkan bahwa tugas DSN adalah:

1. Menumbuhkembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam kegiatan perekonomian pada umumnya dan keuangan pada khususnya.
2. Mengeluarkan fatwa atau jenis-jenis kegiatan keuangan.
3. Mengeluarkan fatwa atas produk-produk/jasa keuangan syariah
4. Mengawasi penetapan fatwa yang telah dikeluarkan.¹⁵

Aturan ini disempurnakan pada AD/ART 2016, menjadi berbunyi sebagai berikut:

1. Menetapkan fatwa atas sistem, kegiatan, produk, dan jasa LKS, LBS, dan LPS lainnya;
2. Mengawasi penerapan fatwa melalui DPS di LKS, LBS, dan LPS lainnya;

¹⁵Bagian IV angka 1 Keputusan MUI No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia (PD DS-MUI)

3. Membuat Pedoman Implementasi Fatwa untuk lebih menjabarkan fatwa tertentu agar tidak menimbulkan multi penafsiran pada saat diimplementasikan di LKS, LBS, dan LPS lainnya;
4. Mengeluarkan Surat Edaran (*Ta'limat*) kepada LKS, LBS, dan LPS lainnya;
5. Memberikan rekomendasi calon anggota dan/atau mencabut rekomendasi anggota DPS pada LKS, LBS, dan LPS lainnya;
6. Memberikan Rekomendasi Calon ASPM dan/atau mencabut Rekomendasi ASPM;
7. Menerbitkan Pernyataan Kesesuaian Syariah atau Keselarasan Syariah bagi produk dan ketentuan yang diterbitkan oleh Otoritas terkait;
8. Menerbitkan Pernyataan Kesesuaian Syariah atas sistem, kegiatan, produk, dan jasa di LKS, LBS, dan LPS lainnya;
9. Menerbitkan Sertifikat Kesesuaian Syariah bagi LBS dan LPS lainnya yang memerlukan;
10. Menyelenggarakan Program Sertifikasi Keahlian Syariah bagi LKS, LBS, dan LPS lainnya;
11. Melakukan sosialisasi dan edukasi dalam rangka meningkatkan literasi keuangan, bisnis, dan ekonomi syariah; dan
12. Menumbuhkembangkan penerapan nilai-nilai syariah dalam kegiatan perekonomian pada umurnya dan keuangan pada khususnya.¹⁶

Penyempurnaan tugas ini merupakan perluasan dari perkembangan kesesuaian syariah. Pada awalnya kesesuaian syariah hanya berfokus pada lembaga keuangan saja. Namun seiring dengan dinamika masyarakat, lembaga bisnis yang hendak masuk di pasar modal dan tercatat dalam daftar Jakarta Islamic Index (JII) harus mendapat pernyataan dan sertifikat sesuai syariah. Bahkan pemerintah, jika hendak mengeluarkan Surat Berharga Syariah Negara diperintah oleh UU No. 19 tahun 2008 untuk meminta fatwa kesesuaian syariah kepada MUI.¹⁷ UU No 40 tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas. Pasal 109 mengatur jika sebuah PT menjalankan usahanya di bidang bisnis syariah harus memiliki dewan pengawas syariah (DPS) yang direkomendasikan oleh MUI. DPS bertugas untuk memebrikan nasihat dan saran kepada direksi serta mengawasi kegiatan Perseroan agar sesuai dengan prinsip syariah.¹⁸

¹⁶Pasal 4 Anggaran Dasar DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016.

¹⁷Pasal 25 UU No 19 tahun 2008 Tentang Surat Berharga Syariah Negara. Dalam penjelasannya ditetapkan bahwa “yang dimaksud dengan “lembaga yang memiliki kewenangan dalam menetapkan fatwa di bidang syariah” adalah Majelis Ulama Indonesia atau lembaga lain yang ditunjuk Pemerintah.”

¹⁸ Pasal 109 ayat (2) dan (3) UU No 40 Tahun 2007 tentang Perseroran Terbatas.

Tugas tersebut kemudian diiringi dengan kewenangan DSN. Pada tahun 2000 ditetapkan bahwa kewenangan DSN menurut dirinya adalah untuk:

1. Mengeluarkan fatwa yang mengikat Dewan Pengawas Syariah di masing-masing lembaga keuangan syariah dan menjadi dasar tindakan hukum pihak terkait.
2. Mengeluarkan fatwa yang menjadi landasan bagi ketentuan/peraturan yang dikeluarkan oleh instansi berwenang, seperti Depkeu dan BI.
3. Memberikan rekomendasi dan/atau mencabut rekomendasi nama-nama yang akan duduk sebagai Dewan Pengawas Syariah pada suatu lembaga keuangan syariah.
4. Mengundang para ahli menjelaskan suatu masalah yang diperlukan dalam pembahasan ekonomi syariah termasuk otoritas moneter/lembaga keuangan dalam dan luar negeri.
5. Memberikan peringatan kepada lembaga keuangan syariah untuk Menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan Dewan Syariah Nasional.
6. Mengusulkan kepada instansi berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan.¹⁹

Kewenangan ini juga disempurnakan pada tahun 2016, menjadi sebagai berikut:

1. Memberikan peringatan kepada LKS, LBS, dan LPS lainnya untuk menghentikan penyimpangan dari fatwa yang diterbitkan oleh DSN-MUI;
2. Merekomendasikan kepada pihak yang berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan;
3. Membekukan dan/atau membatalkan sertifikat Syariah bagi LKS, LBS, dan LPS lainnya yang melakukan pelanggaran;
4. Menyetujui atau menolak permohonan LKS, LBS, dan LPS lainnya mengenai usul penggantian dan/atau pemberhentian DPS pada lembaga yang bersangkutan;
5. Merekomendasikan kepada pihak terkait untuk menumbuhkembangkan usaha bidang keuangan, bisnis, dan ekonomi syariah;
6. Menjalin kemitraan dan kerjasama dengan berbagai pihak, baik dalam maupun luar negeri untuk menumbuhkembangkan usaha bidang keuangan, bisnis, dan ekonomi syariah.²⁰

Tugas dan kewenangan DSN-MUI ini pada dasarnya adalah pengejawantahan otoritas yang diberikan UU. Karena itu walaupun DSN-

¹⁹Bagian IV angka 2 Keputusan MUI No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Majelis Ulama Indonesia (PD DS-MUI)

²⁰Pasal 5 Anggaran Dasar DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kcp-407/MUI/IV/2016.

MUI adalah organisasi masyarakat. Namun, DSN-MUI dapat melakukan pengaturan bahkan mengambil sejumlah dana negara dan masyarakat untuk operasionalnya. Yeni Barlinti berpendapat bahwa tugas dan kewenangan DSN-MUI sebagai sebuah lembaga non pemerintah diatur secara langsung dan tidak langsung oleh aturan perundang-undangan.²¹ Pada UU No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah pasal 26 ayat (1) ayat (2) dan ayat (3) ditetapkan bahwa:

- (1) Kegiatan usaha sebagaimana dimaksud dalam Pasal 19, Pasal 20, dan Pasal 21 dan/atau produk dan jasa syariah, wajib tunduk kepada Prinsip Syariah.
- (2) Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) difatwakan oleh Majelis Ulama Indonesia.
- (3) Fatwa sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia.

Pada bagian yang lain dalam UU ini pasal 32 ayat (1) dan ayat (2) diatur bahwa:

- (1) Dewan Pengawas Syariah wajib dibentuk di Bank Syariah dan Bank Umum Konvensional yang memiliki UUS.
- (2) Dewan Pengawas Syariah sebagaimana dimaksud pada ayat (1) diangkat oleh Rapat Umum Pemegang Saham atas rekomendasi Majelis Ulama Indonesia.

Yeni Barlinti menegaskan bahwa kedua pasal dalam UU Perbankan Syariah ini menunjukkan bahwa pemerintah memberi kewenangan kepada MUI sebagai sebuah organisasi masyarakat yang bukan lembaga pemerintah atau lembaga negara untuk menyusun aturan berkaitan dengan lembaga keuangan syariah. Wewenang ini oleh MUI diserahkan kepada DSN-MUI. DSN MUI kemudian mengeluarkan fatwa. Meskipun fatwa yang dibuat DSN-MUI selanjutnya harus dituangkan dalam Peraturan Bank Indonesia. Namun, undang-undang mengharuskan isi PBI tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah. Berdasarkan UU tersebut, kewenangan penentuan prinsip syariah ditentukan oleh fatwa MUI.²²

Untuk menjaga kepatuhan syariah secara mikro, semua perusahaan yang beroperasi secara syariah syariah dituntut memiliki dewan pengawas syariah (DPS). Secara faktual, kehadiran DPS di institusi keuangan syariah di Indonesia lebih dulu ada dibanding dengan DSN. Keberadaan DPS menjadi salah satu pembeda dengan institusi keuangan konvensional. Pembentukan DPS diatur berdasarkan pada PP No. 72 tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil dan SEBI No.25/4/BPPP.

Pengaturan tentang keberadaan DPS diatur pada pasal 5 PP No 72 tahun 1992 sebagai berikut:

²¹Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem hukum di Indonesia* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), 147.

²²Yeni Salam Barlinti, *Kedudukan Fatwa...* 147-148.

- (1) Bank berdasarkan prinsip bagi hasil wajib memiliki Dewan Pengawas Syariah yang mempunyai tugas melakukan pengawasan atas produk perbankan dalam menghimpun dana dari masyarakat dan menyalurkannya kepada masyarakat agar berjalan sesuai dengan prinsip Syariah.
- (2) Pembentukan Dewan Pengawas Syariah dilakukan oleh Bank yang bersangkutan berdasarkan hasil konsultasi dengan lembaga yang menjadi wadah para ulama Indonesia.
- (3) Dalam melaksanakan tugasnya Dewan Pengawas Syariah berkonsultasi dengan lembaga sebagaimana dimaksud dalam ayat (2).

Penjelasan PP pada pasal 5 tersebut menegaskan bahwa DPS bersifat independen dan anggotanya adalah ahli di bidang syariah Islam karena akan menentukan kehalalan atau ketidak halalan sebuah produk keuangan.

“Kedudukan Dewan Pengawas Syariah dalam organisasi bank berdasarkan prinsip bagi hasil bersifat independen dan terpisah dari kepengurusan bank sehingga tidak mempunyai akses terhadap operasional bank. Dewan Pengawas Syariah mempunyai tugas menentukan boleh tidaknya suatu produk/jasa dipasarkan atau suatu kegiatan dilakukan, ditinjau dari sudut Syariah. Oleh karena itu anggota-anggota Dewan Pengawas Syariah harus memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam mengenai Syariah.”²³

Keberadaan DPS yang terpisah dari kepengurusan bank memiliki implikasi bahwa DPS tidak memiliki akses terhadap operasional perbankan. Pembatasan akses tersebut dimaksudkan untuk memenuhi tugas DPS sebagai pengawas kepatuhan syariah agar tidak menginterferensi pelaksanaan operasional bank.²⁴

Sejak pembentukan DPS dan dalam melaksanakan tugasnya, DPS diatur untuk senantiasa berkonsultasi dengan lembaga yang menjadi wadah para ulama Indonesia. Dalam penjelasan pasal ini yang dimaksud dengan wadah para ulama adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat. Dalam konteks inilah, MUI mendirikan unit khusus yang mengakomodir kepentingan yang berkaitan dengan kesyariahan, khususnya di bidang keuangan dan bisnis. Unit ini disebut Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI).

Salah satu organ DSN yang secara langsung mengawasi operasional LKS, LBS, dan LPS adalah Dewan Pengawas Syariah. DPS adalah perwakilan DSN di lembaga yang menjalankan prinsip syariah.²⁵ Di AD

²³ Penjelasan PP No. 72 tahun 1992 tentang Bank Berdasarkan Prinsip Bagi Hasil pasal 5

²⁴ Yeni Salam Barlinti, *Kedudukan Fatwa...* 148.

²⁵ Pasal 3 (3) nomor 8 Pedoman Rumah Tangga DSN No. 02 tahun 2000

DSN-MUI 2016 ditegaskan bahwa DPS adalah pihak terafiliasi dengan LK, LBS, dan LPS yang diawasinya. DPS bertanggungjawab kepada DSN-MUI.²⁶

Pada prinsipnya tugas dan fungsi Dewan Pengawas Syariah adalah untuk mengawasi aspek kesyariahan dalam industri keuangan syariah agar terjaga dan patuh terhadap prinsip-prinsip syariah. Dewan Pengawas syariah merupakan kewajiban bagi sebuah korporasi yang menjalankan bisnis dengan prinsip syariah. Hal ini sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseoran Terbatas Pasal 109 yang menyebutkan bahwa perseroan yang menjalankan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah selain mempunyai Dewan Komisaris wajib mempunyai Dewan Pengawas Syariah. Oleh karenanya, keberadaan dari DPS merupakan sebuah kewajiban. Hal tersebut di perkuat dalam Undang-Undang No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah Pasal 32 menyebutkan bahwa Dewan Pengawas Syariah wajib dibentuk di Bank Syariah dan Bank Umum Konvensional yang memiliki UUS.

Terkait dengan tugas Dewan Pengawas Syariah, Syafe'i Antonio menjelaskan bahwa tugas utama Dewan Pengawas Syariah adalah mengawasi kegiatan usaha bank agar tidak menyimpang dari ketentuan syariah yang telah difatwakan oleh Dewan Syariah Nasional.²⁷ Hal ini senada dengan yang disampaikan oleh Muhammad, menurutnya selain mengawasi kegiatan bank atau industr syariah agar tidak menyimpang dari ketentuan syariah, Dewan Pengawas Syariah pula berfungsi memberikan saran terutama dalam pengembangan produk-produk bank syariah.²⁸

Pandangan lebih spesifik disampaikan oleh Banaga, Ray, dan Tomkins. Sebagaimana dikutip oleh Mervyn K. Lewis mereka menjelaskan bahwa keberadaan Dewan Pengawas Syariah harus mengfungsikan kedudukannya sebagai badan yang dapat menjaga tingkat kepatuhan bank pada prinsip-prinsip syari'ah. Upaya ini dilakukan dengan cara sebagai berikut:

1. Menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat;
2. Mengeluarkan opini-opini hukum formal;
3. Meninjau ulang dan memperbaiki semua perjanjian dan transaksi;
4. Meninjau ulang hasil-hasil riset mengenai suatu subjek tertentu dan menge-luarkan pendapat mereka;
5. Mengadakan rapat reguler untuk men-diskusikan semua pertanyaan yang diterima. Hasil-hasil rapat ini biasanya dicatat;
6. Menerima pertanyaan-pertanyaan dari manajemen atau lain-lainnya dan mempresentasikannya kepada Dewan Direksi;

²⁶Pasal 10 Anggaran Dasar DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016

²⁷Muhammad Syaifi Antonio, *Bank Syariah...* 31.

²⁸Muhammad, *Manajemen Bank Syariah*, (Yogyakarta : UPP AMP YKPN, 2002), 163.

7. Mempersiapkan usulan-usulan dan menyampaikannya kepada semua pihak yang berkepentingan;
8. Mengeluarkan opini-opini dalam bentuk final jika Dewan Direksi tidak mempunyai opini lain mengenai subjek yang dibicarakan;
9. Menyusun kontrak-kontrak bekerjasama dengan penasihat hukum Bank;
10. Turut serta dalam penyusunan beberapa draf dan perintah-perintah yang dikeluarkan oleh bank, dan membuat beberapa catatan penjelasan yang diberikan kepadanya;
11. Mempersiapkan studi dan riset yang diperlukan untuk mengerahkan sumber daya zakat kepada pihak-pihak yang patut mendapatkan dan menentukan jumlah atau presentase zakat yang menurut ketentuan syariah boleh diinvestasikan; dan
12. Mengadakan tinjauan teknis dan selanjutnya memastikan bahwa kontrol syariah diimplementasikan oleh bank, cabang-cabangnya, dan perusahaan-perusahaan afiliasinya²⁹.

Nampaknya idealitas yang dibangun oleh para ahli ditangkap oleh penyusun aturan. Pada ART DSN-MUI penyempurnaan 2016 ditegaskan bahwa tugas DPS adalah :

1. Mengawasi produk dan kegiatan usaha LKS, LBS, dan LPS lainnya agar sesuai dengan ketentuan dan prinsip syariah yang telah difatwakan oleh DSN-MUI;
2. Membuat opini syariah atas permintaan pertanyaan dan atau temuan di lembaga yang diawasinya; dan
3. Melaporkan hasil pengawasan kepada DSN-MUI dua kali dalam satu tahun.³⁰

Tugas ini didukung oleh kewenangan yang dimiliki, yaitu:

1. memberikan nasihat dan saran kepada komisaris, direksi, pimpinan unit usaha syariah dan pimpinan kantor cabang LKS, LBS, dan LPS lainnya mengenai hal-hal yang berkaitan dengan aspek syariah;
2. sebagai mediator antara LKS, LBS, dan LPS lainnya dengan DSN-MUI dalam mengkomunikasikan usul dan saran pengembangan kegiatan usaha yang berupa produk dan atau jasa yang memerlukan kajian dan fatwa dari DSN-MUI;
3. Memberikan peringatan kepada direksi LKS, LBS, dan LPS lainnya untuk melakukan upaya penghentian penyimpangan syariah; dan berhak melaporkannya kepada otoritas.³¹

Secara detail, tugas dan wewenang DPS diatur lebih lanjut dalam Peraturan Bank Indonesia (PBI) Nomor 6/24/PBI/2004 sebagaimana telah

²⁹Mervyin K. Lewis dan Latifa M. Algaoud, *Perbankan Syariah : Prinsip, Praktik, Prospek*, (Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2003). cet. ke-1, hlm. 234-235.

³⁰Pasal 3 (1) Anggaran Rumah Tangga DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016

³¹Pasal 3 (2) Anggaran Rumah Tangga DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016

diubah dengan Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/35/PBI/ 2005 dalam Pasal 27 ayat (1) dijelaskan beberapa tugas, wewenang, dan tanggung jawab sebagai berikut:³²

1. Memastikan dan mengawasi kesesuaian kegiatan operasional bank terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional (DSN).
2. Menilai aspek syari'ah terhadap pedoman operasional produk yang dikeluarkan bank.
3. Memberikan opini dari aspek syariah terhadap pelaksanaan operasional bank secara keseluruhan dalam laporan publikasi bank.
4. Mengkaji produk dan jasa baru yang belum ada fatwanya dari DSN.
5. Menyampaikan laporan hasil pengawasan syariah sekurang-kurangnya setiap 6 (enam) bulan kepada Direksi, Komisaris, Dewan Syariah Nasional, dan Bank Indonesia.

Disamping itu, pelaksanaan tugas dan tanggung jawab Dewan Pengawas Syariah meliputi antara lain:³³

1. Menilai dan memastikan pemenuhan Prinsip Syariah atas pedoman operasional dan produk yang dikeluarkan Bank;
2. Mengawasi proses pengembangan produk baru Bank agar sesuai dengan fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia;
3. Meminta fatwa kepada Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia untuk produk baru Bank yang belum ada fatwanya;
4. Melakukan *review* secara berkala atas pemenuhan Prinsip Syariah terhadap mekanisme penghimpunan dana dan penyaluran dana serta pelayanan jasa Bank; dan
5. Meminta data dan informasi terkait dengan aspek syariah dari satuan kerja Bank dalam rangka pelaksanaan tugasnya.

Tugas dan pelaksanaan di atas dilakukan dengan cara antara lain:

1. Melakukan pengawasan terhadap proses pengembangan produk baru Bank, melalui:
 - a. Meminta penjelasan dari pejabat Bank yang berwenang mengenai tujuan, karakteristik, dan akad yang digunakan dalam produk baru yang akan dikeluarkan.
 - b. Memeriksa apakah terhadap akad yang digunakan dalam produk baru telah terdapat fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Dalam hal telah terdapat fatwa, maka Dewan Pengawas Syariah melakukan analisa atas kesesuaian akad produk baru dengan fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia. Namun jika belum terdapat fatwa, maka Dewan Pengawas Syariah mengusulkan kepada Direksi Bank untuk melengkapi akad produk baru dengan fatwa dari Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia.

³²Peraturan Bank Indonesia Nomor 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah.

³³Surat Edaran Nomor 12/13/DPbS tahun 2010 Perihal Pelaksanaan *Good Corporate Governance* bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah

- c. Mereview sistem dan prosedur produk baru yang akan dikeluarkan terkait dengan pemenuhan Prinsip Syariah; dan
 - d. Memberikan pendapat syariah atas produk baru yang akan dikeluarkan.
2. Melakukan pengawasan terhadap kegiatan Bank, melalui:
- a. Menganalisis laporan yang disampaikan oleh dan/atau yang diminta dari Direksi, pelaksana fungsi audit intern dan/atau fungsi kepatuhan untuk mengetahui kualitas pelaksanaan pemenuhan Prinsip Syariah atas kegiatan penghimpunan dana dan penyaluran dana serta pelayanan jasa Bank;
 - b. Menetapkan jumlah uji petik (sampel) transaksi yang akan diperiksa dengan memperhatikan kualitas pelaksanaan pemenuhan Prinsip Syariah dari masing-masing kegiatan;
 - c. Memeriksa dokumen transaksi yang diuji petik (sampel) untuk mengetahui pemenuhan Prinsip Syariah sebagaimana dipersyaratkan dalam SOP,
 - d. Melakukan inspeksi, pengamatan, permintaan keterangan dan/atau konfirmasi kepada pegawai Bank dan/atau nasabah untuk memperkuat hasil pemeriksaan dokumen sebagaimana dimaksud pada huruf c., apabila diperlukan;
 - e. Melakukan review terhadap SOP terkait aspek syariah apabila terdapat indikasi ketidaksesuaian pelaksanaan pemenuhan Prinsip Syariah atas kegiatan dimaksud;
 - f. Memberikan pendapat syariah atas kegiatan penghimpunan dana dan penyaluran dana serta pelayanan jasa Bank; dan
 - g. Melaporkan hasil pengawasan Dewan Pengawas Syariah kepada Direksi dan Dewan Komisaris.

Keberadaan DPS dalam struktur sebuah perusahaan yang menjalankan kegiatan operasional berdasar prinsip syariah merupakan pembeda dengan perusahaan konvensional. Keberadaan DPS menjadi wujud eksistensi kepastian patuh syariah. Sementara opini yang disusun oleh DPS tiada lain adalah implementasi fatwa yang disusun oleh DSN. Dengan demikian, idealnya fatwa DSN akan diimplementasikan di perusahaan berprinsip syariah. Dalam perjalanannya, DPS mendapat otoritas yang lebih besar dibanding sebelumnya. Pada Pedoman Rumah Tangga tahun 2000 pasal 4 (2) disebutkan bahwa DPS wajib mengikuti fatwa DSN dan sekaligus merumuskan permasalahan yang memerlukan pengesahan DSN. Pada ART DSN-MUI 2016 pasal (3), rumusan tersebut ditambah. Selain kewajiban mengawasi sesuai fatwa, DPS dapat membuat opini syariah atas permintaan dan atau temuan di lembaga yang diawasinya. Ini artinya, DSN memberi kesempatan kepada DPS untuk merumuskan pemecahan masalah syariah yang dihadapi oleh DPS terutama pada masalah yang belum ada fatwanya. Dinamika ini menunjukkan sifat terbuka DSN-MUI dalam menyikapi perubahan yang mungkin terjadi dengan cepat. Namun tentunya, hasil pengawasan dan termasuk opini syariah yang dibuat dilaporkan kepada DSN-MUI dilakukan kajian. Agar opini tersebut menjadi bahan untuk penyusunan

fatwa selanjutnya. Laporan yang wajib dilakukan satu tahun dua kali menjadi interval yang cukup terjadinya pengawasan DSN-MUI terhadap DPS.

Dalam struktur Majelis Ulama Indonesia, terdapat dua pihak yang bertanggungjawab mengeluarkan fatwa yaitu: Komisi Fatwa dan DSN-MUI. Komisi Fatwa bertanggungjawab mengeluarkan fatwa terkait dengan: 1) bidang akidah dan aliran keagamaan; 2) bidang ibadah; 3) bidang sosial dan budaya; 4) bidang pangan, obat-obatan, ilmu pengetahuan dan teknologi. Sedangkan DSN-MUI bertanggungjawab mengeluarkan fatwa terkait bidang ekonomi, bisnis dan keuangan.

Secara umum ada beberapa metode dalam penetapan fatwa yang dilakukan oleh MUI, diantaranya adalah sebagai berikut:³⁴

1. Sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab dan Ulama yang *mu'tabar* (otoritatif) tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya.
2. Masalah yang telah jelas hukumnya hendaklah disampaikan sebagaimana adanya.
3. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan mazhab, maka:
 - a) Penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat Ulama mazhab melalui metode *al-jam' wa al-tawfiq*, dan
 - b) Jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjih* melalui metode *muqāranah* dengan menggunakan kaidah-kaidah *uṣūl fiqh muqāran*.
4. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad *jama'i* (kolektif) melalui metode *bayāni*, *ta'lili* (*qiyāsi*, *istiḥsani*, *ilhaqi*), *istiṣlāhi*, dan *sadd al-zari'ah*.
5. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*maṣālih 'ammah*) dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Sedangkan prosedur yang ditempuh dalam penetapan fatwa oleh MUI adalah sebagai berikut:

1. Rapat harus dihadiri oleh para anggota komisi yang jumlahnya dianggap cukup memadai oleh pimpinan rapat.
2. Dalam hal-hal tertentu, rapat dapat menghadirkan tenaga ahli yang berhubungan dengan masalah yang akan dibahas.

³⁴Keputusan Ijtima Ulama komisi fatwa se-Indonesia tentang Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia se-Indonesia tanggal pada 20 – 22 Syawal 1424 H/ 14 – 16 Desember 2003 pengganti Pedoman Penetapan Fatwa Nomor U-596/MUI/X/1997 tanggal 2 Oktober 1997 sebagai penyempurnaan dari pedoman berdasarkan keputusan Sidang Pengurus Paripurna Majelis Ulama Indonesia tanggal 7 Jumadil Awwal 1406 H./18 Januari 1986 M.

3. Rapat diadakan jika ada:
 - a) Permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan Pimpinan dianggap perlu dibahas dan diberikan fatwanya.
 - b) Permintaan atau pertanyaan dari pemerintah, lembaga/organisasi sosial, atau MUI sendiri.
4. Perkembangan dan temuan masalah-masalah keagamaan yang muncul akibat perubahan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni.
5. Rapat dipimpin oleh Ketua atau Wakil Ketua Komisi atas persetujuan Ketua Komisi, didampingi oleh Sekretaris dan/atau Wakil Sekretaris Komisi.
6. Jika Ketua dan Wakil Ketua Komisi berhalangan hadir, rapat dipimpin oleh salah seorang anggota Komisi yang disetujui.
7. Selama proses rapat, Sekretaris dan/atau Wakil Sekretaris Komisi mencatat usulan, saran dan pendapat anggota Komisi untuk dijadikan Risalah Rapat dan bahan fatwa Komisi.
8. Setelah melakukan pembahasan secara mendalam dan komprehensif serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang, rapat menetapkan Fatwa.
9. Keputusan Komisi sesegera mungkin dilaporkan kepada Dewan Pimpinan untuk dipermaklumkan kepada masyarakat atau pihak-pihak yang bersangkutan.

Atas dasar-dasar dan prosedur tersebut di atas MUI melakukan penetapan fatwanya. Untuk proses selanjutnya, MUI melakukan pembahasan secara mendalam dan menyeluruh serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang dalam sidang dan kemudian melakukan penetapan keputusan fatwa.

Keputusan fatwa MUI merupakan hasil sidang komisi fatwa tentang sesuatu masalah hukum yang telah disetujui oleh anggota komisi dalam komisi dan disahkan oleh pimpinan (baik pusat maupun daerah). Setelah hasil keputusan tersebut di-*tanfīz*-kan atau ditetapkan, kemudian ditandatangani oleh Dewan pimpinan. Hasil keputusan tersebut berbentuk Surat Keputusan Fatwa (SKF). SKF harus dirumuskan dengan bahasa yang dapat dipahami dengan mudah oleh masyarakat umum. Dalam SKF harus dicantumkan dasar-dasar, uraian dan analisis secara ringkas, serta sumber pengambilannya. Biasanya SKF disertai dengan rumusan tindak lanjut dan rekomendasi serta jalan keluar yang diperlukan sebagai konsekuensi dari SKF tersebut.

Adapun tahapan penyusunan fatwa DSN-MUI diatur dalam AD tahun 2000 dan disempurnakan dalam ART 2016. Dalam AD 2000

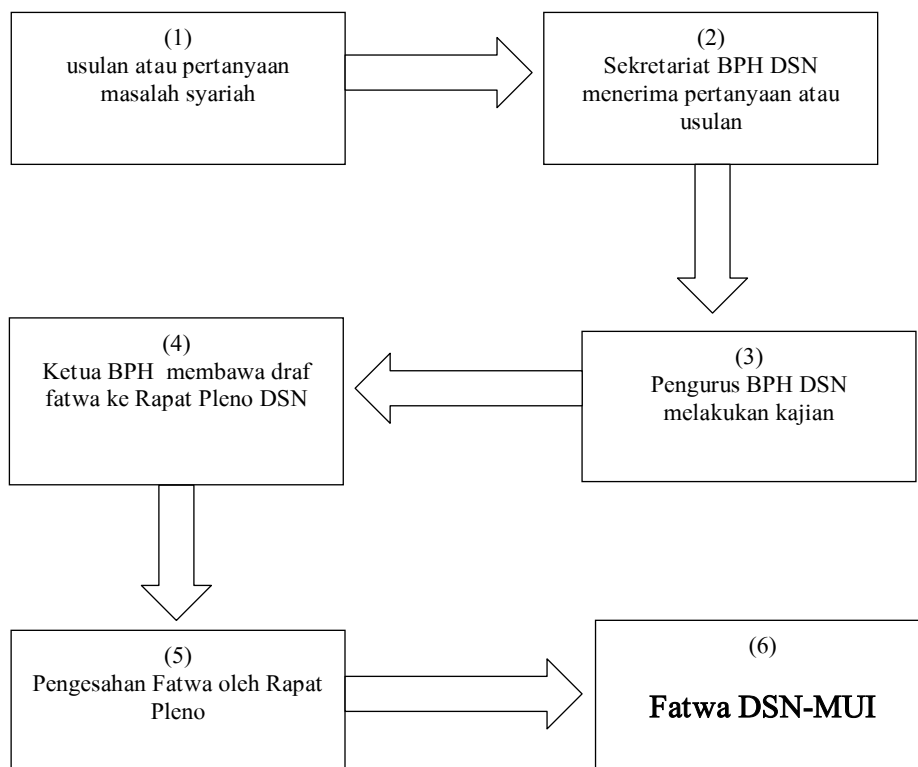
ditetapkan terdapat 5 langkah untuk penetapan fatwa. Sementara dalam ART 2016 ditetapkan menjadi 6 langkah.³⁵

1. Badan Pelaksana Harian menerima usulan atau pertanyaan aspek syariah mengenai suatu produk dan kegiatan LKS, LBS, dan LPS lainnya. Usulan ataupun pertanyaan ditujukan kepada Badan Pelaksana Harian.
2. Sekretariat yang dipimpin oleh Sekretaris paling lambat 7 (tujuh) hari kerja setelah menerima usulan/pertanyaan harus menyampaikan permasalahan kepada Ketua Badan Pelaksana Harian. Sebelumnya pada AD tahun 2000 ditentukan cuma satu hari.
3. Ketua Badan Pelaksana Harian selambat-lambatnya 20 hari kerja dan dapat diperpanjang sesuai keperluan, harus membuat memorandum khusus yang berisi telaah dan pembahasan terhadap pertanyaan/usulan.
4. Badan Pelaksana Harian melakukan kajian dan pembahasan atas usulan/pertanyaan tersebut dan disusun dalam bentuk draft fatwa. Poin ini tidak ada pada AD 2000. Setelah poin ke 3 langsung dibawa oleh BPH ke rapat pleno.
5. Ketua Badan Pelaksana Harian selanjutnya membawa hasil pembahasan ke dalam Rapat Pleno DSN-MUI untuk dibahas dan disahkan menjadi fatwa.
6. Fatwa yang telah disahkan oleh rapat pleno selanjutnya ditetapkan sebagai fatwa DSN-MUI setelah ditandatangani oleh Ketua dan Sekretaris DSN-MUI.

Proses penyusunan Fatwa DSN-MUI dimulai dengan tahap permohonan pembuatan fatwa terkait masalah kesyariahan di LKS, LBS, maupun LPS. Selanjutnya Badan Pelaksana Harian (BPH) DSN-MUI, melalui sekretariat, melakukan pembahasan masalah tersebut dengan mendalam mendalam dan menyeluruh. Tujuan pembahasan tersebut adalah untuk menyiapkan draft fatwa terkait permasalahan yang telah disampaikan. Proses pembuatan draft fatwa dimaksud melibatkan para praktisi/pakar dibidang terkait dengan melakukan penggalan dasar-dasar hukum dari kitab-kitab fikih, baik klasik maupun kontemporer. Draft fatwa yang telah diselesaikan oleh BPH DSN-MUI akan diajukan dan dibahas dalam Rapat Pleno DSN-MUI yang dihadiri oleh seluruh anggota DSN-MUI. Setelah draft fatwa tersebut dibahas dan disetujui dalam Rapat Pleno DSN-MUI, maka draft fatwa dimaksud akan ditetapkan menjadi Fatwa DSN-MUI dan ditandatangani oleh pimpinan DSN-MUI. Tahapan penyusunan Fatwa DSN-MUI dapat dilihat pada gambar alur sebagai berikut:

³⁵Pasal 5 Anggaran Rumah Tangga DSN-MUI Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia No. Kep-407/MUI/IV/2016

Bagan 2
Tahapan Penyusunan Fatwa DSN-MUI



C. Metode *Ijtihād* DSN-MUI

Ma'ruf Amin, ketua DSN-MUI secara personal, mengkonstantir empat 4 (empat) solusi fikih yang dijadikan landasan dalam menetapkan fatwa DSN-MUI; yaitu *al-taysīr al-manhaji*, *tafriq al-ḥalāl 'an al-ḥarām*, *i'ādah al-nazar*, dan *taḥqīq al-manāt*.³⁶

Kaidah pertama. *al-taysīr al-manhaji* berarti memilih pendapat yang ringan namun tetap sesuai aturan.³⁷ Metode ini berusaha mencari solusi pendapat fikih yang memiliki tingkat kesulitan tertentu dengan mengambil pendapat yang membolehkan. Sejak Awal Ma'ruf Amin telah memberi koridor yang ketat atas penggunaan metode. Karena jika metode ini diaplikasikan dengan berlebihan akan mengakibatkan jatuh pada kondisi

³⁶Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia (Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan RI)* Orasi Ilmiah Disampaikan dalam Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Ekonomi Muamalat Syariah Kementerian Agama Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang Tahun 2017

³⁷Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam... 7.*

meremehkan hukum (*al-tasāḥul*). Lebih jauh lagi, jika digunakan berlebihan metode ini akan terkesan mempermainkan hukum dengan memilih aturan yang ringan saja atau disebut (*tatabbu' al-rukhaṣah*) yang dilarang dalam syariah Islamiyah.³⁸ Karena itu, memilih yang ringan dilakukan secara metodologis berdasar kerangka tujuan hukum; bukan menuruti hawa nafsu. *Al-taysīr* diaplikasikan dengan syarat tidak bertentangan dengan teks sumber hukum.³⁹ Jika yang ringan bertentangan dengan naṣ sumber hukum maka hukum yang diambil adalah sebaliknya.⁴⁰

Lawan dari *al-taysīr* adalah *al-mashaqqah* atau *al-ḥaraj* (kesulitan). Pada dasarnya, kesulitan dihilangkan berdasar Alquran dan Sunah. Kemudian para ulama merumuskan bahwa kesulitan akan mendatangkan kemudahan (المشقة تجلب التيسير).⁴¹ Untuk menerapkan metode ini, Ma'ruf Amin menkonstantir kaidah (الأخذ بأرجح الأقوال والأصلح إن أمكن وإلا فالأصلح) “menggunakan pendapat yang lebih *rājih* dan lebih maslahat jika memungkinkan. jika tidak, maka yang digunakan adalah pendapat yang lebih maslahat (saja).”⁴²

Langkah operasionalnya adalah mencari solusi fikih yang secara dalil lebih kuat dan sekaligus lebih membawa kemaslahatan. Namun apabila hal itu tidak bisa atau sulit dilakukan, maka yang didahulukan adalah pertimbangan kemaslahatan, sedangkan kekuatan dalil (أقوى دليلاً) dijadikan pertimbangan setelahnya. Karena itu, tidak menutup kemungkinan dalam fatwa DSN-MUI didasarkan pada pendapat ulama yang dulu dianggap sebagai pendapat lemah (قول مرجوح), namun karena situasi dan kondisi saat ini pendapat tersebut dianggap lebih membawa kemaslahatan.⁴³ Metode ini diaplikasikan juga oleh Rafiq Yunus al-Miṣrī dalam mengembangkan model-model *fiqh mu'āmalah māliyah*. Dalam penerapan muamalah maliyah prioritas utama adalah terwujudnya kemaslahatan. Rafiq menggunkan terma *al-hirṣ 'ala al-maṣāliḥ* (spirit terwujudnya masalah) dan *ta'zīm al-Maṣāliḥ* (prioritas kemaslahatan). Dalam hal ini terdapat beberapa contoh yang bisa diambil, diantaranya: penerapan kaidah penetapan hukum ekonomi syariah yang selama ini dikenal ada dua pandangan, yakni pandangan substantif yang menjadikan tujuan akhir dan isi (*al-maqāṣid wa al-ma'āni*) sebagai *ugeran*

³⁸Iyaḍ bin Nami al-Silmi, *Uṣūl al-Fiqh alladhi lā Yassa'u al-Faqīh Jahluhu* (Riyāḍ: Kulliyah al-Sharia'ah, t.t), 492.

³⁹Rafiq Yunus al-Miṣrī, *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyah* (Damaskus: Dār al-Qolam, 2007), 25.

⁴⁰Al-Sheikh Ahmad bin al-Sheikh Muhammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dār al-Qolam, 1989), 157.

⁴¹Al-Sheikh Ahmad bin al-Sheikh Muhammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyah...157*

⁴²Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam... 8*.

⁴³Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam ... 8*

dalam menentukan hukum; dan pandangan legal-formal yang menggunakan lafad dan bentuk (*al-alfāz wa al-mabāni*) sebagai patokan dalam menentukan hukum. Yang pertama menggunakan kaidah:

العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني⁴⁴

Patokan (untuk menentukan keabsahan) akad adalah tujuan dan maknanya, bukan kata-kata dan susunannya”

Dan yang kedua menggunakan kaidah:

العبرة في العقود للألفاظ والمباني لا بالمقاصد والمعاني

Patokan (untuk menentukan keabsahan) akad adalah kata-kata dan susunannya, bukan tujuan dan maknanya”

Oleh DSN-MUI pandangan yang terlihat antagonis tersebut dua-duanya diadopsi dan dipakai dalam menetapkan fatwa DSN-MUI, tergantung mana yang paling punya relevansi dengan aspek kemaslahatan. Contoh untuk pengadopsian pandangan pertama adalah fatwa tentang akad *wadī'ah* (digunakan untuk kegiatan penghimpunan dana berupa tabungan dan giro); akad *wadī'ah* adalah bentuk formalnya (*al-alfāz wa al-mabāni*) sedangkan substansinya (*al-maqāsid wa al-ma'āni*) merupakan akad *qard*; karena akad *wadī'ah* yang terdapat izin dari pemilik untuk menggunakan barang titipan oleh penerima titipan, dan barang titipan dapat diganti oleh barang lain sejatinya merupakan akad *qard*.⁴⁵

Sedangkan contoh penerapan pandangan kedua dalam fatwa DSN-MUI adalah fatwa terkait mengikatnya (*mulzim*) saling berjanji (*al-muwā'adah*) dan hubungannya dengan *mulzim*-nya perjanjian (*al-'aqd*) sebagaimana dalam fatwa DSN-MUI Nomor 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual-Beli Uang (*al-ṣarf*), fatwa DSN-MUI Nomor:85/DSN-MUI/XII/2012 tentang Janji (*wa'd*) dalam Transaksi Keuangan dan Bisnis Syariah, dan fatwa DSN-MUI Nomor 93/DSN-MUI/IV/2015 tentang Transaksi Lindung Nilai Syariah (*al-tahawwuṭ al-Islamī/Islamic Hedging*). Fatwa tersebut menyatakan bahwa lindung nilai secara syariah boleh dilakukan dengan syarat dilakukan atas dasar kebutuhan nyata (tidak untuk untung-untungan/spekulasi/*gharar*) dan dilakukan melalui mekanisme *forward agreement* (saling berjanji) untuk melakukan pertukaran mata uang di masa yang akan datang. Akad dan *muwā'adah* (saling berjanji) dari sisi bentuknya memiliki kesamaan, yaitu pihak yang melakukannya sama (dilakukan oleh dua pihak atau lebih), dan dari sisi sifatnya juga memiliki kesamaan, yaitu mengikat (*mulzim*) untuk dilakukan. Akan tetapi perbedaan antara keduanya

⁴⁴ Muhammad al-Zarqa, *Sharh al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dār al-Qolam, 1989), 55.

⁴⁵Ma'ruf Amin, *Solusi Hukum Islam...* 8; Rafiq Yunus al-misri juga menggunakan contoh ini sebagai aplikasi kaidah pertama ini. Rafiq Yunus al-Miṣrī, *Fiqh Mu'āmalā...* 25.

bersifat mendasar; yaitu dalam *muwā'adah* belum muncul hak dan kewajiban, sedangkan dalam akad sudah muncul. Oleh karena itu disebut bahwa saling berjanji mirip dengan akad (*al-muwa'adah tushbih al-aqd*). Namun sejatinya kedua hal tersebut berbeda, saling berjanji bukanlah akad (*wa laisa al-muwa'adatu 'aqdan*). Apabila saling berjanji dianggap sama hukumnya dengan akad, maka transaksi lindung nilai terlarang karena termasuk jual-beli utang dengan utang (*bay' al-dayn bi al-dayn*). Namun kalau saling berjanji dihukumi bukan akad (sebagaimana disebutkan dalam fatwa DSN-MUI), maka transaksi tersebut dibolehkan, karena terhindar dari jual-beli utang dengan utang.⁴⁶

Kaidah kedua adalah terkait dengan pemisahan antara harta halal dan non-halal (*al-tafriq bayn al-ḥalāl wa al-ḥarām*). Umumnya, orang memahami bahwa percampuran antara yang halal dan yang haram, maka dimenangkan yang haram, sesuai kaidah “apabila bercampur antara yang halal dan yang haram, makapercampuran tersebut dihukumi haram” (*idha ijtama' al-ḥalāl wa al-ḥarām ghuliba al-ḥarām*). Dalam pandangan DSN-MUI kaidah tersebut tidak cocok diterapkan di bidang ekonomi. Kaidah tersebut lebih cocok digunakan dalam bidang pangan, khususnya yang cair. Halal-haram dalam bidang pangan terkait dengan bahannya (*'ayn*), sehingga jika terjadi percampuran maka akan terjadi persinggungan dan persenyawaan yang sulit dipisahkan. Dalam kondisi seperti itu maka tepat menggunakan kaidah “apabila bercampur antara yang halal dan yang haram, maka percampuran tersebut dihukumi haram” (*idha ijtama' al-ḥalāl wa al-ḥarām ghuliba al-ḥarām*). Sedangkan apabila pemisahan antara yang halal dari yang haram dapat dilakukan, misalnya dalam kasus percampuran antara harta yang halal dan yang tidak halal, maka kaidah (*idha ijtama' al-ḥalāl wa al-ḥarām ghuliba al-ḥarām*) ini tidak cocok diterapkan, dan yang lebih tepat adalah menggunakan kaidah pemisahan yang halal dari yang haram (*tafriq bayn al-ḥalāl 'an al-ḥarām*).

Penjelasannya, bahwa harta atau uang dalam persepektif fikih bukanlah benda haram karena zatnya (*'ainiyah*) tapi haram karena cara memperolehnya yang tidak sesuai syariah (*ligairih*), sehingga dapat untuk dipisahkan mana yang diperoleh dengan cara halal dan mana yang non halal. Dana yang halal dapat diakui sebagai penghasilan sah, sedangkan dana non-halal harus dipisahkan dan dialokasikan untuk kepentingan umum.

Dasar kaidah ini dapat dirujuk dari keterangan para ulama. Ibnu Shalah menyatakan sebagaimana dinukil oleh as-Suyūṭi dalam kitab *Al-Ashbah wa al-Nazāir*:

لو اختلط دراهم حلال يدراهم حرام ولم تتميز فطريقه ان يعزل قدر الحرام ويتصرف
الباقي والذي عزله ان علم صاحبه سلمه إليه والا تصدق عنه

Jika uang yang halal tercampur dengan uang yang haram dan tidak dapat dibedakan, maka jalan keluarnya adalah memisahkan

⁴⁶Ma'ruf Amin, Solusi Hukum Islam... 9-10

bagian yang haram serta menggunakan sisanya. Sedangkan bagian haram yang dikeluarkan, jika ia tahu pemilikinya maka ia harus menyerahkannya atau bila tidak maka harus disedekahkan.

Senada dengan hal tersebut Ibnu Taimiyyah dalam kitab *Fatawa Ibn Taimiyyah* menyatakan:

من اختلط بماله الحلال والحرام أخرج قدر الحرام والباقي حلال له⁴⁷

Jika seorang hartanya tercampur antara unsur yang halal dan yang haram maka unsur haram harus dikeluarkan nominalnya, dan sisanya halal baginya.

Teori *tafiṭq al-ḥalāl ‘an al-ḥaram* digunakan di fatwa DSN-MUI dengan pertimbangan bahwa dalam konteks Indonesia kegiatan ekonomi Syariah belum bisa dilepaskan sepenuhnya dari sistem ekonomi konvensional yang ribawi. Setidaknya institusi ekonomi Syariah berhubungan dengan institusi ekonomi konvensional yang ribawi dari aspek permodalan, pengembangan produk, maupun keuntungan yang diperoleh.

Contoh pertama, Pendirian bank syariah atau unit usaha syariah (UUS) oleh Bank Konvensional; teori *tafiṭq al-ḥalāl ‘an al-ḥarām* merupakan jawaban atas komentar banyak pihak tentang berdirinya bank-bank syariah, terutama UUS yang dibentuk atau didirikan oleh bank-bank konvensional. Di antara umat Islam ada yang meragukan kehalalan produk Unit Usaha Syariah karena modal pembentukan berasal dari bank konvensional yang termasuk perusahaan ribawi. Teori *tafiṭq al-ḥalāl ‘an al-ḥarām* diaplikasikan dengan cara mengidentifikasi seluruh uang yang menjadi milik bank konvensional sehingga diketahui mana yang merupakan bunga dan mana yang merupakan modal atau pendapatan yang diperoleh dari jasa-jasa yang tidak didasarkan pada bunga. Pendapatan bank yang berasal dari bunga disisihkan terlebih dahulu, maka sisanya dapat atau boleh dijadikan modal pendirian bank syariah atau UUS karena diyakini halal.

Kaidah ketiga dalam upaya penerapan solusi fikih adalah *i‘ādah al-nazar* (telaah ulang). Telaah ulang terhadap pendapat ulama terdahulu bisa dilakukan dalam hal pendapat ulama terdahulu dianggap tidak cocok lagi untuk dipedomani karena faktor sulit diimplementasikan (*ta‘assur, ta‘adhdhur aw su‘ūbah al-amal*). Telaah ulang salah satu caranya dilakukan dengan menguji kembali pendapat yang *mu‘tamad* dengan mempertimbangkan pendapat hukum yang selama ini dipandang lemah (*marjūh*), karena adanya *‘illah* hukum yang baru dan/atau pendapat tersebut

⁴⁷Ibn Taymiyyah, *Mawsu‘ah Fatāwā al-Imām ibn Taymiyyah fī al-Mu‘āmalāt wa Ahkām al-Māl*, Jilid I (Kairo: Dār al-Salam), 300. Rumusan kaidah ini disusun oleh Ali Al-Nadwi, *Jamharah al-Qawaid al-Fiqhiyah fī Mu‘āmalat al-Māliyah*, Juz I (Riyād: Shirkah al-Rajihī al-Mashrafiyah lil Istihmār, 2000), 398.

lebih membawa kemaslahatan; kemudian pendapat tersebut dijadikan pedoman (*mu'tamad*) dalam menetapkan hukum.

Teori ini merupakan jalan tengah atau moderat di antara pemikiran pakar hukum ekonomi syariah yang terlalu longgar (*mutasāhīl*) dalam menerapkan prinsip-prinsip hukum ekonomi syariah. Sebaliknya dengan teori ini pengembangan ekonomi Islam tidak terlalu ketat dan terikat dalam kaidah-kaidah dan pemikiran fiqh klasik yang mungkin sulit diaplikasikan kembali pada era sekarang (*mutashaddid*). Dasar teori ini adalah kaidah: "*Hukum itu berjalan sesuai dengan illah-nya, ada dan tidak adanya (illah)*". Contoh penerapannya adalah fatwa terkait posisi wakil dalam akad sewa-menyewa; wakil boleh menyewa benda yang dipercayakan kepadanya untuk disewakan. Pendapat ini dijadikan pegangan oleh DSN-MUI meskipun bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama setelah melakukan telaah ulang (*i'ādah al-nazar*) terhadap '*illah* hukum yang dikemukakan Jumhur ulama. Jumhur ulama berpendapat bahwa larangan bagi wakil menyewa benda yang diserahkan kepadanya untuk disewakan kepada orang lain karena adanya *tuhmah* (diduga kuat ada kebohongan) dari wakil sehingga dapat merugikan pemilik. Namun bila dilakukan telaah ulang terhadap '*illah* hukum tersebut, maka '*illah* hukum tersebut akan hilang bila pemilik memberikan tarif yang jelas terhadap benda yang akan disewakan kepada wakilnya, lalu wakil menyepakati tarif tersebut dan kemudian ia menyewa sendiri harta benda tersebut.

Contoh berikutnya adalah transaksi *kafalah bil ujah* (pertanggungan dengan upah) dengan menyandarkan kepada pendapat sebagian kecil ulama yang berbeda dengan jumhur ulama yang melarangnya. Berdasarkan hal itulah bahwa *Letter of Credit* yang mana penjamin menerima upah dibolehkan dalam fatwa DSN MUI Tahun 2009.

Hukum boleh ini didasarkan pada karakteristik muamalah L/C tersebut yang berkisar pada akad *wakalah*, *hawalah* dan *ḍamān* (*kafalah*). *Wakalah* dengan imbalan (*fcc*) tidak haram; demikian juga tidak haram *hawalah* dengan imbalan. Adapun *dhaman* (*kafalah*) dengan imbalan disandarkan pada imbalan atas jasa *jah* (*dignity*, kewibawaan) yang menurut madzhab Shāfi'ī, hukumnya boleh walaupun menurut beberapa ulama mengharamkan dan ada pula yang menetapkan makruh hukumnya. Fatwa DSN-MUI menyandarkan pendapat ulama Shāfi'iyah yang membolehkan *ḍamān* (*kafalah*) dengan imbalan pada *ju'alah*.

Kaidah keempat *tahqīq al-manāṭ* (analisis penentuan alasan hukum/ '*illah*) adalah analisis untuk mengetahui adanya alasan hukum ('*illah*) lain dalam satu kasus, selain '*illah* yang diketahui sebelumnya, baik melalui *naṣ*, *ijmā'*, ataupun *istinbāṭ*. Contoh penerapannya adalah Fatwa DSN-MUI No. 77/DSNMUI/V/2010 *tentang Murābahah Emas*. Fungsi emas dalam sejarah Islam adalah sebagai alat tukar. Oleh karena itu, jika emas akan diperjualbelikan maka harus dilakukan secara tunai untuk menghindarkan terjadinya riba *nasa'* (riba karena pertukaran barang ribawi sejenis yang dilakukan tidak secara tunai). Dalam Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-

MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai, dibolehkan emas dijadikan obyek jual beli tidak tunai, baik secara angsuran (*taqsiṭi*) maupun tangguh (*ta'jīl*) selama emas tidak menjadi alat tukar yang resmi (uang). Keputusan ini antara lain didasarkan atas alasan bahwa saat ini masyarakat dunia tidak lagi menjadikan emas sebagai alat tukar, tetapi memperlakukannya sebagai komoditas (*sil'ah*), oleh karena itu larangan menjual belikan emas secara tidak tunai berdasarkan hadis Nabi tidak berlaku lagi karena *'illah* hukum larangan telah berubah.”⁴⁸ Dalam kaidah usul fikih berlaku kaidah bahwa hukum tergantung pada keberadaan *'illah*. Hukum ada jika *'illah* eksis dan hukum berubah jika *'illah*-nya berubah (الحكم يدور مع علته (وجودا وعدمًا)).⁴⁹

D. Mekanisme Penetapan Fatwa MPS-BNM

Majlis Penasihat Syariah (Majelis Penasihat Syariah) adalah salah satu organ dari bank sentral Malaysia, yaitu Bank Negara Malaysia. MPS didirikan pada tahun 1997 sebagai lembaga otoritatif untuk memastikan kepatuhan syariah lembaga keuangan syariah di Malaysia, baik perbankan Islam, asuransi syariah (takaful), bisnis keuangan Islam, bisnis pembangunan keuangan Islam atau bisnis lainnya yang diawasi dan diatur oleh bank sentral.⁵⁰ Penetapan MPS, sebagai lembaga yang memastikan kepatuhan syariah lembaga keuangan syariah di Malaysia, bergerak dalam jalur menuju *highest authoritative body* (badan otoritatif tertinggi).⁵¹ Lembaga ini diatur oleh tiga regim undang-undang, yaitu: UU 372 tahun 1989 tentang Banking and Financial Institutions; UU 519 Tahun 1958 (revisi 1994) tentang Central Bank of Malaysia dan terakhir UU No. 701 Tahun 2009 tentang Central Bank of Malaysia.

Pada tahap awal, MPS diatur oleh Undang-Undang No. 372 tahun 1989 tentang Perbankan dan Lembaga Keuangan. Sesuai dengan klausul Undang-Undang No. 372 tahun 1989, BNM diminta untuk membentuk MPS. MPS memiliki fungsi, wewenang dan tugas yang ditetapkan oleh BNM untuk memberikan saran kepada BNM berkaitan dengan kepatuhan syariah bisnis dan keuangan syariah di Malaysia. Undang-Undang No. 372 tahun 1989 telah membuka pintu gerbang pembentukan MPS.

⁴⁸ Ma'ruf Amin, Solusi Hukum Islam... 14

⁴⁹ Umar Nūh 'Umar Bārah, *Qā'idah al-Hukm Yadūr ma'a 'illahih Wujūdān wa 'Adaman: Dirasah Ta'şliyah Taṭbīqiyah* (Madinah: Jāmi'ah al-Madinah al-'Alamiyah, 2013). <http://www.feqhup.com/uploads/1382295428591.pdf>

⁵⁰ Bank Negara Malaysia, *Shariah Resolution in Islamic Finance Second Edition* (Kuala Lumpur: BNM, 2010), xv.

⁵¹ Mohammad Azam Husain, Ruzni Hassan, Aznan Hasan, “Analysis on The Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia” dalam *Shariah Journal*, Vol. 23, No. 2 (2015), 327.

Pada tahun 2004, aspek peraturan MPS telah sepenuhnya ditempatkan di bawah Undang-Undang Nomor 519 amendemen tahun 2003. UU 519 amendemen tahun 2003 telah memperkuat peran MPS dan memberikan pengakuan hukum kepada badan ini sebagai badan otoritatif tertinggi dalam kepatuhan syariah berkaitan dengan bisnis perbankan dan keuangan Islam. Masih pada tahun 2003, paragraf 124 (a) Undang-Undang No. 372 tahun 1989 juga diubah oleh Undang-Undang Perbankan dan Lembaga Keuangan (Amandemen) tahun 2003, yang mengatur bahwa MPS mengacu ayat 16B (1) Undang-undang 519.⁵² Pada UU 519 amendemen 2003 pasal 16b ditegaskan bahwa Bank Negara Malaysia boleh mendirikan Syariah Advisory Council (SAC) yang dalam Bahasa Malaysia diterjemahkan sebagai Majlis Penasihat Syariah (MPS). MPS tidak hanya menjadi rujukan perbankan syariah di Malaysia, akan tetapi menjadi rujukan syariah intitusi keuangan non bank seperti asuransi syariah dan semua bisnis syariah pada umumnya yang diatur dan diawasi oleh BNM.⁵³ Keputusan MPS yang disebut sebagai Resolusi MPS menjadi rujukan dalam pertimbangan pengadilan tingkat pertama, banding dan kasasi. Bahkan pada ayat 9 huruf b resolusi yang dikeluarkan MPS bersifat mengikat kepada proses arbitrase sengketa bisnis syariah.⁵⁴ Pada UU ini ditetapkan pembatasan anggota MPS menjadi anggota Komite Syariah di lembaga keuangan syariah.⁵⁵

Posisi MPS semakin kokoh dalam sistem hukum Malaysia dengan diundangkannya UU Bank Negara Malaysia Nomor 701 tahun 2009 pada tanggal 19 Agustus 2009. Undang-undang tersebut disahkan untuk menjamin kelangsungan keberadaan BNM Malaysia dan untuk administrasi, objek, fungsi dan wewenang bank sentral yang disebut Bank Negara Malaysia. UU ini terdiri dari 15 bab dan 100 pasal. Secara khusus, pada bab VII di atur tentang keuangan Islam. Bab VII tersebut berjudul Bisnis Keuangan Islam. Bab yang mengatur bisnis keuangan Islam terdiri dari dua bagian, yaitu Majlis Penasihat Syariah (Syariah advisory Board) dan Kuasa Bank (Power of The Bank). Bagian tentang MPS terdiri dari 8 pasal meliputi: pasal 51 pendirian MPS, pasal 52 fungsi MPS, pasal 53 penunjukan MPS, pasal 54 sekretariat MPS, pasal 55 kewajiban bank dan lembaga keuangan Islam untuk berkonsultasi kepada MPS, pasal 56 MPS sebagai rujukan putusan pengadilan dan arbitrator, pasal 57 sifat ketentuan syariah, dan pasal 58 keputusan MPS yang mengikat. Bagian kedua tentang otoritas BNM terdiri dari dua pasal, yaitu pasal 59 kewajiban BNM untuk menyusun panduan dan

⁵²Dalam situs BNM yang diakses 10 Maret 2018 tidak ditemukan UU ini dalam bahasa Melayu. UU ini secara resmi ditulis dalam Bahasa Inggris. https://www.bnm.gov.my/index.php?ch=en_legislation&lang=en.

⁵³ pasal 16 b (1) UU Nomor 519 tahun 1958 tentang Bank Sentral Malaysia yang direvisi tahun 1994.

⁵⁴ pasal 16 b ayat 9 huruf b UU Nomor 519 tahun 1958 tentang Bank Sentral Malaysia yang direvisi tahun 1994 amendemen 2003.

⁵⁵ Mohammad Azam Husain, Ruzni Hassan, Aznan Hasan, Analysis on... 327. Lihat angka 6 pasal 16 b UU 519.

ketentuan lainnya tentang aturan syariah dan pasal 60 visi menjadikan Malaysia sebagai pusat keuangan Islam internasional.

Pada pasal 51 ayat 1 ditegaskan bahwa Bank Negara Malaysia sebagai bank sentral dapat membentuk Majelis Penasihat Syariah untuk Keuangan Islam yang menjadi wewenang untuk memastikan hukum Islam untuk tujuan bisnis keuangan Islam. Bisnis keuangan Islam adalah setiap bisnis keuangan dalam mata uang Ringgit atau mata uang lainnya yang tunduk pada hukum yang ditetapkan oleh BNM dan konsisten dengan syariah.⁵⁶ Resolusi MPS tiada lain adalah pendapat hukum berkaitan dengan konsep-konsep syariah yang dilakukan sejumlah orang yang dipadang cakap melakukan pemahaman terhadap syariah. Oleh karena itu, Daud Bakar, ketua MPS 2006-2010, menyebut resolusi MPS sebagai fatwa hasil ijtihad kolektif.⁵⁷ Proses penyusunan fatwa ini dilakukan secara independen berdasar ketentuan pasal 51 (2) UU BNM No. 701 Tahun 2009. Berdasarkan UU tersebut MPS berfungsi untuk:

1. untuk memastikan hukum Islam mengenai masalah keuangan dan mengeluarkan keputusan atas referensi yang dibuat sesuai dengan Bagian ini;
2. memberi saran (advice) bagi BNM mengenai kesyariahan bisnis keuangan Islam, aktivitas atau transaksi perbankan;
3. menyiapkan saran (provide advice) kepada lembaga keuangan syariah atau orang lain sebagaimana diatur dalam undang-undang tertulis yang berlaku di Malaysia; dan
4. fungsi lain yang ditentukan oleh BNM.⁵⁸

Anggota MPS adalah orang-orang yang dianggap memiliki kecakapan terbaik dalam pemahaman hukum Islam, perbankan, keuangan, hukum dan disiplin ilmu terkait lainnya. Pengangkatan anggota MPS dilakukan oleh Yang di-Pertuan Agong atas saran Menteri Keuangan setelah berkonsultasi dengan Bank Negara Malaysia sebagaimana diatur oleh pasal 53. Pasal 55 mengatur lebih lanjut bahwa BNM akan berkonsultasi dengan MPS mengenai hal-hal yang berkaitan dengan bisnis keuangan Islam; dan

⁵⁶ “perniagaan kewangan Islam” ertinya apa-apa perniagaan kewangan dalam ringgit atau mata wang lain yang tertakluk kepada undang-undang yang dikuatkuasakan oleh Bank dan selaras dengan Syariah UU No. 701 tahun 2009 tentang Bank Negara Malaysia pasal 2. Definisi ini menegaskan definisi sebelumnya pada UU UU Nomor 519 tahun 1958 revisi 1994 bab I pasal 2 tentang Bank Negara Malaysia yang lebih menekankan pada aspek perbankan. Pada UU ditegaskan bahwa “Islamic banking business” means banking business whose aims and operations do not involve any element which is not approved by the Religion of Islam; (bisnis perbankan adalah bisnis yang bertujuan dan beroperasi dengan tidak melibatkan unsur apapun yang tidak bertentangan dengan Agama Islam.

⁵⁷ Bank Negara Malaysia, *Shariah Resolution in Islamic Finance Second Edition* (Kuala Lumpur: BNM, 2010), xiii.

⁵⁸ UU No. 701 tahun 2009 tentang Bank Negara Malaysia pasal 52 huruf a,b,c,dan d

untuk tujuan melaksanakan fungsinya atau menjalankan bisnis atau urusannya berdasarkan undang-undang ini atau hukum tertulis lainnya sesuai dengan Syariah, yang mewajibkan pemastian hukum Islam oleh MPS. Dalam melaksanakan tugas dan tanggung jawabnya, MPS akan memeriksa dan mendukung keabsahan penerapan syariah dalam produk keuangan syariah yang diajukan oleh lembaga keuangan Islam di bawah pengawasan BNM Malaysia. Pasal 55 (2) juga menetapkan bahwa lembaga keuangan syariah apapun mengenai bisnis keuangan syariahnya, dapat merujuk pada sebuah keputusan; atau meminta nasihat dari Majelis Penasihat Syariah tentang operasi bisnisnya untuk memastikan bahwa hal itu tidak melibatkan unsur yang tidak sesuai dengan Syariah sebagaimana yang ditetapkan MPS. Persyaratan untuk merujuk kepada MPS untuk putusan dari pengadilan atau arbiter secara tegas diberikan dalam pasal 56 (1) yang menyatakan bahwa:

- (1) Jika dalam mana-mana prosiding yang berhubungan dengan perniagaan kewangan Islam di hadapan mana-mana mahkamah atau penimbang tara apa-apa persoalan berbangkit mengenai suatu perkara Syariah, mahkamah atau penimbang tara itu, mengikut mana-mana yang berkenaan, hendaklah:
 - (a) mengambil kira mana-mana keputusan Majlis Penasihat Syariah yang telah disiarkan; atau
 - (b) merujukkan persoalan itu kepada Majlis Penasihat Syariah untuk keputusannya.⁵⁹

Pasal ini menegaskan bahwa hakim atau arbiter yang menyelesaikan sengketa keuangan dan bisnis syariah untuk senantiasa merujuk kepada fatwa yang dikeluarkan MPS dan atau meminta saran pada perkara yang belum diputuskan oleh MPS. Permintaan pendapat MPS oleh siapapun dilakukan secara formal melalui sekretariat MPS sebagaimana diamanatkan oleh pasal 54. Distingsi otoritas MPS pada UU dibanding UU sebelumnya dinyatakan pada pasal 57 dan 58.

57. Apa-apa keputusan yang dibuat oleh Majlis Penasihat Syariah menurut suatu rujukan yang dibuat di bawah Bahagian ini hendaklah mengikat institusi-institusi kewangan Islam di bawah seksyen 55 dan mahkamah atau penimbang tara yang membuat rujukan di bawah seksyen 56.
58. Jika keputusan yang dibuat oleh suatu badan atau jawatankuasa Syariah yang dibentuk di Malaysia oleh sesuatu institusi kewangan Islam adalah berbeza dengan keputusan

⁵⁹ "Dimana dalam setiap proses yang berkaitan dengan bisnis keuangan Islam di hadapan pengadilan atau arbitrator ada pertanyaan tentang masalah syariah, pengadilan atau arbiter, sebagai kasus mungkin, harus (a) mempertimbangkan setiap keputusan Majelis Penasihat Syariah yang diterbitkan; atau (b) merujuk pertanyaan tersebut kepada Majelis Penasihat Syariah atas keputusannya. "

yang dibuat oleh Majlis Penasihat Shariah, keputusan Majlis Penasihat Shariah hendaklah terpakai.

Pasal ini menegaskan bahwa jika terjadi konflik antar lembaga di Malaysia berkaitan dengan bisnis dan keuangan syariah, maka fatwa MPS menjadi penentu konflik tersebut. Bahkan lembaga peradilan dan arbitrase tunduk pada fatwa yang dikeluarkan MPS. Ini adalah otoritas MPS yang sangat besar. Jika pada UU No.519 tahun 1958 revisi 1994 amendemen 2003 pasal 16 b pengaturan otoritatif hanya untuk arbitrase, maka pada UU ini lembaga peradilan pun tunduk pada fatwa MPS. Ketentuan tersebut dengan jelas menyatakan bahwa setiap keputusan yang dibuat oleh MPS akan mengikat pengadilan sipil dan arbiter. Ini artinya semua penyelesaian sengketa bisnis dan keuangan syariah merujuk kepada fatwa MPS.⁶⁰ Kewenangan ini memberikan dampak yang besar bagi MPS-BNM. Setelah tahun 2009, MPS-BNM tidak hanya berwenang untuk memastikan (*ascertaining*) kepatuhan syariah akan tetapi menetapkan kepatuhan syariah (*determaning*) itu sendiri.⁶¹

Pasal ini lahir karena beberapa kasus di pengadilan sipil tidak menjadikan fatwa MPS sebagai pertimbangan dalam memutuskan perkara sengketa bisnis dan keuangan syariah. Seperti dalam kasus sengketa antara Bank Islam Malaysia Berhad melawan Lim Kok Hoe & Anor & Anothers Case [2009] 6 CLJ 22. Hakim memutuskan bahwa akad *ba'i bi thaman ajil* (jual beli dengan pembayaran tangguh) tidak sesuai dengan syariat Islam. Sementara, MPS dalam resolusinya membolehkan akad ini. Perkara lainnya antara Arab-Malaysia Finance Berhad melawan Taman Ihsan Jaya Sdn Bhd & 2 Ors; Koperasi Seri Kota Bukit Cheraka Berhad (Pihak Ketiga) dan perkara [2009] 1 CLJ 419, Abdul Wahab Patail J memutuskan bahwa, pada prinsipnya, skema pembiayaan syariah yang disetujui oleh MPS tidak bisa mengatur masalah yang bertentangan dengan syariah. Pengadilan berpendapat bahwa MPS tidak memiliki wewenang menjadi rujukan operasional keuangan syariah. Bahkan, Majelis Hakim beranggapan bahwa MPS menjadi bagian dari tergugat karena mengesahkan akad yang tidak sesuai syariah, yaitu akad *bay' bi thaman ājil* (BBA). Akad BBA dianggap tidak sesuai syariah karena hanya diakui oleh mazhab shāfi'iyah dan tiga tidak mazhab lainnya. Dengan demikian, Majelis menyimpulkan bahwa MPS telah melakukan interpretasi yang tidak sesuai dengan bisnis bank syariah sebagaimana dimaksud pasal 2 UU Bank Islam 1983 dan pasal 124 (7) (c) UU Bank dan Lembaga Keuangan 1989. Oleh karena itu, tidak ada keharusan

⁶⁰Mohammad Azam Hussain, Rusni Hassan, Aznan Hasan, "Analysis on The Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia," dalam *Shariah Journal*, Vol. 23, No. 2 (2015) 325-342 <https://www.researchgate.net/publication/288827092>

⁶¹Fathullah Al Haq Muhammad Asni & Jasni Sulong, *The Model of Istibāt...* 14

atau alasan untuk merujuk resolusi MPS untuk keputusan apapun. Sebagai tambahan, pengadilan menyatakan bahwa, walaupun resolusi MPS harus dipertimbangkan dalam menentukan masalah syariah, keputusan tersebut tidak mengikat pengadilan.⁶² Pada tahun 2009, Pengadilan Banding telah memutuskan dalam kasus Bank Islam Malaysia Berhad versus Lim Kok Hoe dan lainnya [2009] 6 MLJ keputusan yang berbeda. Majelis memutuskan bahwa bisnis perbankan syariah pada pasal 2 UU Perbankan Islam 1983 bukan berarti bisnis perbankan yang disepakati oleh empat mazhab secara bulat. Artinya, hakim di Pengadilan Sipil tidak harus memutuskan untuk membuat keputusan syariah atau tidak syariahnya sebuah produk dan perjanjian keuangan syariah. Putusan ini memastikan bahwa analisis syariah terhadap produk dan perjanjian keuangan syariah telah dilakukan oleh MPS di bawah Bank Negara Malaysia yang memiliki otoritas untuk itu.⁶³

Disamping MPS, terdapat pengawas kepatuhan syariah di setiap lembaga keuangan syariah di Malaysia dengan nama Komite Syariah. Pada tahun 2005, BNM telah menyusun Pedoman Tata Kelola Komite Syariah untuk Lembaga Keuangan Syariah yang mengatur tata kelola Komite Syariah di setiap lembaga keuangan syariah di Malaysia. Pedoman ini berlaku untuk semua lembaga keuangan syariah yang diatur dan diawasi oleh BNM, yaitu bank Islam yang berdiri berdasarkan Undang-Undang No 276 tahun 1983 tentang Perbankan Islam (Islamic Banking Act/IBA); lembaga keuangan yang didirikan berdasar UU No. 372 tahun 1989 tentang Banking and Financial Institutions Acts 1989 (BAFIA); takaful (asuransi Islam) yang beroperasi berdasar UU Takaful tahun 1984 (Takaful Act/TA). Pedoman tersebut menetapkan peran, ruang lingkup tugas dan tanggung jawab Komite Syariah dan anggotanya dan hubungan antara Komite Syariah dari masing-masing lembaga keuangan syariah dan MPS-BNM.

Pedoman tersebut, sekarang telah digantikan oleh Kerangka Tata Kelola Syariah untuk Lembaga Keuangan Syariah yang dikeluarkan oleh BNM pada bulan Januari 2011 yang mewajibkan semua lembaga keuangan Islam untuk mematuhi kerangka kerja tersebut dalam waktu enam bulan sejak tanggal penerbitannya.⁶⁴ Pedoman tersebut mengatur pembentukan infrastruktur tata kelola syariah ke dalam dua bagian yaitu Majelis Penasehat Syariah di BNM dan Komite Syariah internal yang dibentuk di masing-

⁶²Mohammad Azam Husain, Ruzni Hassan, Aznan Hasan, Analysis on... 335

⁶³Mohd Izzat Amsyar Mohd Arif Ruzian Markom, "Peranan dan Kedudukan Majlis Penasihat Syariah untuk Memperkasakan Sistem Kewangan Islam di Malaysia," dalam *Jurnal Pengurusan* 38(2013), 130.

⁶⁴BNM, *Shariah Governance Framework for Islamic Financial Institutions* (Kuala Lumpur: Islamic Banking and Takaful Department, 2011),3 dalam http://www.bnm.gov.my/guidelines/05_shariah/02_Shariah_Governance_Framework_20101026.pdf (Diakses, 4 Mei 2017)

masing lembaga keuangan Islam.⁶⁵ Kerangka kerja ini terbagi dalam enam sektor: Bagian I: Persyaratan umum kerangka tata kelola syariah; Bagian II: Pengawasan, pertanggungjawaban dan tanggung jawab; Bagian III: Kemandirian; Bagian IV: Kompetensi; Bagian V: Kerahasiaan dan konsistensi; Bagian VI: Fungsi kepatuhan dan penelitian syariah.

Kerangka tersebut menetapkan bahwa kerangka tata kelola syariah lembaga keuangan syariah harus terdiri dari pengawasan dewan terhadap aspek kepatuhan Syariah dari keseluruhan operasi lembaga keuangan Islam, Komite Syariah, tanggung jawab manajemen yang efektif dalam menyediakan sumber daya yang memadai dalam pelaksanaan tata kelola syariah, review Syariah internal, reguler audit syariah, proses manajemen risiko syariah untuk mengidentifikasi semua risiko ketidakpatuhan Syariah yang mungkin, tim peneliti Syariah internal serta penerbitan dan diseminasi keputusan Syariah kepada pemangku kepentingan terkait. Oleh karena itu, lembaga keuangan syariah diharuskan untuk menetapkan pertanggungjawaban setiap pejabat yang terlibat dalam pelaksanaan kerangka tata kelola Syariah. Dalam aspek ini, Dewan Direksi bertanggung jawab atas keseluruhan kerangka tata kelola syariah dan kepatuhan Syariah terhadap lembaga keuangan syariah dan dewan komisaris diharapkan dapat melakukan pengawasan yang rajin atas fungsi efektif kerangka tata kelola Syariah. Komite Syariah bertanggung jawab dan bertanggung jawab atas semua keputusan, pandangan dan pendapat terkait dengan masalah Syariah dan Dewan diharapkan untuk mengandalkan Komite Syariah atas semua keputusan, pandangan dan pendapat Syariah yang terkait dengan bisnis lembaga keuangan Islam. Komite Syariah diharapkan dapat mengungkapkan informasi yang cukup dalam laporan keuangan tahunan lembaga keuangan Islam mengenai keadaan kepatuhan institusi tersebut. Pada saat yang sama, manajemen diminta tanggung jawab untuk mengamati dan menerapkan keputusan dan keputusan Syariah yang dibuat oleh MPS dan Komite Syariah. Manajemen berkewajiban untuk mengembangkan dan menerapkan budaya kepatuhan syariah secara holistik dalam organisasi.⁶⁶

Pada tahun 2013, Malaysia sudah memiliki undang-undang tentang jasa keuangan syariah dengan nama Islamic Financial Services Act 2013 (IFSA). Undang-undang ini mulai berlaku pada tanggal 30 Juni 2013. Undang-Undang jasa keuangan syariah ini menegaskan bahwa penetapan UU ini dimaksudkan untuk membuka jalan bagi pengembangan kerangka peraturan kepatuhan Syariah yang serba final untuk Malaysia.⁶⁷ Sebelum

⁶⁵BNM, “Rangka Kerja Tadbir Urus Syariah Baharu” dalam *Rangka Kerja Pengawasan Kehormatan dan Penyeliaan* (Kualumpur: BNM, 2009), 109 https://www.bnm.gov.my/files/publication/fsps/bm/2009/cp03_rencana_03.pdf (diakses 4 Mei 2017)

⁶⁶BNM, *Shariah Governance Framework...9*

⁶⁷Surianom Miskam dan Muhammad Amrullah Nasrul, “Shariah Governance In Islamic Finance: The Effects of The Islamic Financial Services Act

diundangkannya UU ini, aturan yang mendasari tata kelola lembaga keuangan syariah di Malaysia terpisah-pisah dalam beberapa peraturan perundang-undangan, yaitu Undang-Undang Perbankan Syariah 1983, Undang-Undang Takaful Tahun 1983, Undang-Undang Sistem Pembayaran 2003 dan Undang-Undang Pengendalian Exchange 1953. Pada pasal 30-36 UU IFSA diatur dengan rinci ketentuan yang berkaitan dengan Komite Syariah. UU ini memungkinkan BNM dapat terlibat dalam penentuan anggota Komite Syariah di masing-masing lembaga keuangan syariah. Tersedianya klausul semacam itu akan sangat penting dalam memastikan produk dan layanan yang diperkenalkan oleh lembaga keuangan Islam memenuhi prinsip Syariah melalui pengawasan anggota yang kompeten.

Pasal 32 dari IFSA 2013 memberikan kontribusi pada pentingnya Komite Syariah di setiap institusi melalui penerapan tata kelola syariah yang tidak hanya menetapkan tugas Komite Syariah di institusi tersebut, namun juga menyatu dengan struktur perusahaan itu sendiri. Dengan memperluas kekuasaan tata pemerintahan Syariah ke aspek-aspek tertentu dalam perusahaan seperti hal-hal yang menyangkut dewan direksi dan kepatuhan Syariah internal, kita dapat memahami bahwa tata kelola syariah akan menjadi salah satu bagian integral dalam sebuah institusi sampai pada titik dimana Komite Syariah dapat tidak lagi diperlakukan sebagai bagian kecil atau pembagian perusahaan, apa lagi yang menentang gagasan untuk mengabaikan peraturan tata kelola tersebut. pasal 33 dan 34 UU IFSA tahun 2013, di sisi lain, memungkinkan BNM mengevaluasi anggota Komite Syariah melalui pergantian personal. Untuk mempertahankan tujuannya memastikan bahwa hanya mereka yang benar-benar memenuhi syarat untuk menjadi anggota, ketentuan tersebut menetapkan klausul yang berkaitan dengan penghentian anggota yang tidak cocok menurut penilaian BNM.

Pada pasal 35 ditegaskan bahwa manajemen bertanggung jawab atas perusahaan untuk memberikan informasi kepada Komite Syariah dalam menjalankan tugas-tugasnya. Meskipun Undang-Undang tersebut tidak menyebutkan jenis dan tingkat informasi yang diperlukan, dapat diasumsikan bahwa Komite Syariah diberi wewenang untuk memperoleh apapun, jika informasi tersebut dapat membantu mereka dalam menjalankan tugasnya. Sebagai tambahan, pasal 36 menandai kepercayaan yang telah diberikan oleh undang-undang mengenai Komite Syariah untuk menyimpan semua jenis informasi termasuk informasi rahasia yang diberikan agar informasi semacam itu tidak disampaikan kepada orang lain. Sambil mempertahankan tugas kerahasiaan, Komite Syariah juga diberi perlindungan dengan hak istimewa yang memenuhi syarat yang mencegahnya dari diambil tindakan hukum oleh lembaga keuangan Islam, jika dapat dibuktikan bahwa tugas tersebut dilakukan dengan itikad baik. Ketentuan-ketentuan mengenai tata kelola Syariah adalah salah satu fitur utama yang diperkenalkan di bawah IFSA

2013 yang berkontribusi pada dorongan otoritas serta peran Komite Syariah, sehingga memastikan kegiatan lembaga keuangan Islam berada di bawah kepatuhan Syariah. sehingga menjaga kerangka kerja tata kelola syariah yang sehat dan kuat di industri keuangan Islam di Malaysia. Penguatan otoritas MPS dan Komite Syariah, sebagai kepanjangan tangan dari MPS, direspon positif oleh pemangku kepentingan industri keuangan Islam di Malaysia.⁶⁸

E. Metode *Ijtihad* MPS-BNM

Sebagai sebuah badan dengan otoritas tertinggi dalam penentuan kepatuhan syariah, MPS dituntut untuk melahirkan fatwa yang sesuai dengan tuntutan syariah dan relevan bagi pengembangan industri keuangan syariah. Dua hal ini sering kali seringkali nampak bertentangan. Penguatan aspek syariah disinyalir akan berdampak pada peningkatan resiko. Sebaliknya, pelanggaran ketentuan syariah menyebabkan kepercayaan publik atas kepatuhan syariah menjadi berkurang. Disinilah, MPS dituntut untuk menyeimbangkan dua kutub ini. Salah satu cara untuk penyeimbangan itu dengan menyusun kerangka metodologis ijtihad dalam penyusunan resolusi (fatwa) yang komprehensif. Namun dari pelacakan yang dilakukan, MPS tidak memiliki metode *istinbāt* yang menjadi acuan dalam proses ijtihad yang mereka lakukan.⁶⁹ MPS tidak memiliki metode *istinbāt* yang menjadi acuan dalam proses ijtihad yang mereka lakukan.⁷⁰

Menurut temuan Zulqarnaen, terdapat dua pendekatan yang dilakukan MPS dalam operasional kerja ijtihadnya. Pertama, mengkaji kesahihan instrumen konvensional yang dipraktikan di lembaga keuangan syariah dalam perspektif syariah. Kajian bertumpu pada struktur, mekanisme dan penggunaan instrumen. Apakah terdapat prinsip-prinsip syariah yang terlanggar. Kedua, menyusun dan membentuk instrumen keuangan baru berlandaskan prinsip-prinsip syariah. Proses kajian yang dilakukan MPS dilakukan dengan seksama setelah mendapat masukan dari berbagai pihak, baik dari dalam dan luar negeri.⁷¹

⁶⁸ Nurauliani Jamlus Rafdi, Surianom Miskam, Noor Aimi Mohamad Puad, *Reference to Shari'ah Advisory Council in Islamic Finance: Effect of Changes to Stake Holders* pada First International Conference on Economics and Banking 2015 (ICEB-15) dipublikasikan oleh Atlantis Press, 149.

⁶⁹Fathullah Al Haq Muhamad Asni & Jasni Sulong, "The Model of Istinbat by the Shariah Advisory Council of Central Bank of Malaysia." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8 (1), 13.

⁷⁰ Fathullah Al Haq Muhamad Asni & Jasni Sulong, The Model of Istinbat by the Shariah Advisory Council of Central Bank of Malaysia *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8 (1), 13.

⁷¹ Zulqarnain, Analisis Perbandingan Keputusan Dewan Syariah Nasional, Majelis Ulama Indonesia Dan Majelis Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia Berkaitan Isu-Isu Pasaran Modal Islam (Disertasi: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya Kuala Lumpur, 2016), 136.

Dalam pembinaan hukum di Malaysia, fatwa adalah bagian penting. Fatwa menjadi bagian integral dari peraturan perundang-undangan yang berlaku di semua negara bagian. Peran fatwa nampak pada saat menghadapi masalah baru atau masalah lama yang muncul kembali.⁷² Dalam sejarah Islam, fatwa telah memainkan peran yang sangat penting dalam pengembangan Hukum Islam. Perkembangan mazhab dalam tradisi hukum Islam muncul sebagai hasil akumulasi dan penyebaran fatwa oleh seorang ahli hukum tertentu dan oleh murid-murid dekatnya. Salah satu kekhasan di Malaysia adalah fatwa memiliki sifat mengikat dan secara tradisional dihormati oleh umat Islam di Malaysia sebagai bagian dari hukum yang hidup. Karena itu, fatwa disusun dengan sistematis oleh lembaga yang otoritatif. Umat Islam Malaysia memperhatikan fatwa dengan seksama sebagai rujukan dalam melakukan aktivitas keagamaannya.⁷³

Secara teknis, fatwa yang disusun di Malaysia dilakukan dengan merujuk kepada ketentuan, pertama, prioritas rujukan fatwa di Malaysia adalah pendapat ulama syafi'iyah. Namun jika dipandang perlu, mufti dapat mengambil rujukan salah satu ulama dari empat mazhab dalam tradisi sunni. Diskresi mazhab tersebut dapat dilakukan jika mufti berkeyakinan bahwa fatwa tersebut relevan dengan kepentingan dan kesejahteraan umat Islam di Malaysia. Kedua, dalam hal menyusun aturan tentang hukum adat melayu, Majelis harus memperhatikan adat istiadat melayu di setiap negara bagian dan rekomendasi dari mufti setempat. Ketiga, semua fatwa yang sudah dicatat dan diumumkan dalam lembaran negara oleh Yang Mulia Sultan akan mengikat semua warga Muslim Melayu yang tinggal di Negara bagian tersebut.

Fatwa seringkali digunakan sebagai alat kampanye. Namun yang menarik, fatwa itu dengan mudah dilupakan oleh masyarakat begitu pemilihan umum selesai. Dengan demikian dapat dikatan bahwa fatwa yang bersifat politik, di Malaysia, telah dipahami oleh masyarakat sebagai alat kampanye saja bukan sebagai keyakinan agama.⁷⁴ Othman Ishak menyampaikan beberapa kelemahan fatwa di Malaysia sebagai berikut: 1) Fatwa tersebut tidak menyebutkan sumber hukum Islam apa pun yang ditetapkan oleh ahli hukum Islam; 2) Mufti, saat mengeluarkan fatwa, tidak sepenuhnya mengikuti sistem hukum Islam yang telah disahkan oleh para hakim agung; 3) Fatwa harus memiliki otoritas yang mengikat, dan karenanya, pelanggaran terhadap fatwa dapat dihukum oleh pengadilan hukum yang relevan.⁷⁵

⁷² Othman Ishak, *The Making of Fatwa in Malaysia*, Islamic Studies Vol. 27 No.4 (Winter 1989). 415. Published by: Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20839973>

⁷³ Othman Ishak, *The Making of Fatwa in Malaysia...* 416

⁷⁴ Othman Ishak, *The Making of Fatwa in Malaysia...* 418

⁷⁵ Othman Ishak, *The Making of Fatwa in Malaysia...* 418

Namun demikian, pelacakan dapat dilakukan kepada personal anggota MPS-BNM. Secara personal, Mohd. Daud Bakar, anggota MPS sejak tahun 1997 sampai 2019, menulis artikel dengan judul “Developing Modern Islamic Financial System Via Ijtihad: An Overview.” Walaupun bukan rumusan resmi MPS, pikiran dari Mohd. Daud Bakar boleh jadi mewarnai diskusi dalam perumusan resolusi MPS. Tesis utama dari Mohd. Daud Bakar adalah bahwa transaksi muamalah, khususnya dalam masalah perbankan dan keuangan, masuk pada area yang tidak baku (*unfixed*). Karena itu, aturan tentang transaksi keuangan senantiasa dinamis dari generasi ke generasi untuk dapat mengatasi kebutuhan hidup umat manusia. Perubahan adalah sifat yang melekat pada transaksi keuangan yang menjadi bagian muamalah. Penghubung antara ketentuan ilahi melalui wahyu kepada Nabi yang sudah berakhir dengan perkembangan kebutuhan manusia adalah ijtihad.⁷⁶ Sumber hukum utama dalam berijtihad adalah Alquran dan sunah sebagai hujjah tekstual. Kemudian hujjah tekstual yang terbatas dikembangkan melalui penalaran hukum dalam sinaran semangat (*spirit*), wisdom (*hikmah*) dan keadilan (*justice*) Islam. Model Ijtihad yang dikembangkan untuk pembinaan transaksi keuangan adalah *qiyās*, *istihsan*, *masalah mursalah*, dan *urf*.⁷⁷ Daud Bakar mengutip sebuah kaidah fiqihyah bahwa “pada prinsipnya pada muamalah adalah *ratiocination* dan *qiyās* (الأصل في المعاملة التعليل والقياس). Daud Bakar menerapkan satu kasus kontrak yang terjadi di Damaskus pada masa Ibn Taymiah (7H/13M). Kontrak ini disebut *daman*. Isi kontrak ini adalah penyewaan kebun angrek yang berbeda model penyewaan biasa. Karena, kontrak ini menggabungkan akad musaqah dan ijarah. Pemilik tanah di Damaskus berminat untuk menyewakan tanah sekaligus menyewakan pohon untuk masa tertentu. Model transaksi ini dianggap menyalahi ketentuan menggabungkan penyertaan modal pengelolaan kebun dengan sewa kebun. Namun Ibn Taymiah berpendapat bahwa akad ini sah dengan mengaplikasikan *qiyās tard*. Pokok dari *qiyās* ini adalah surat al-Ṭalaq ayat 6 tentang kewajiban membayar upah bagi jasa menyusui anak. *illah* yang ditemukan pada kebolehan akad ini adalah manfaat dalam pengertian yang luas. Bukan hanya menggunakan sesuatu tanpa mengurangi asalnya. Ayat tentang ijarah diatas memberi makna yang luas akan manfaat. ASI habis diminum bayi. Arti asalnya habis. Manfaat adalah nilai kegunaan bukan masalah habis dan tidak habis pada asalnya.⁷⁸

Metode ijtihad ini, dengan mengaplikasikan nilai-nilai universal dalam Alquran dan Sunah berkaitan dengan transaksi keuangan dan pengembangannya dengan *qiyās*, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, dan *urf*,

⁷⁶ Mohd. Daud Bakar, “Developing Modern Islamic Financial System Via Ijtihad: An Overview” dalam Mohd. Daud Bakar dan Engku Rabiah adawiyah Engku Ali, *Essential reading in Islamic Finance* (Kualalumpur: CERT Publication Sdn Bhd, 2008), 27.

⁷⁷ Mohd. Daud Bakar, “Developing Modern Islamic... 34

⁷⁸ Mohd. Daud Bakar, “Developing Modern Islamic... 36

menjadi dasar bagi penetapan resolusi/fatwa Majelis Penasihat Syariah Bank Negara Malaysia. Metode *istinbāt* yang diterapkan tidak terlepas dari personalia MPS-BNM yang berinteraksi dan berdiskusi dalam merumuskan fatwa keuangan syariah di Malaysia.

Personalial MPS-BNM ditetapkan dua tahun sekali. Sejak tahun 1997 sampai dengan 2019, MPS-BNM sudah-akan memiliki 10 periode yang diisi oleh personel yang berbeda. Selama 10 periode tersebut MPS-BNM telah memiliki 33 anggota. Dua diantaranya telah menjadi anggota MPS-BNM selama 10 periode sejak 1997 sampai dengan 2019. Keberadaan dua anggota ini untuk menjaga benang merah dan karakteristik fatwa (resolusi) yang menjadi kewenangan MPS-BNM.

Tabel 2
Jumlah Personel Anggota MPS-BNM berdasarkan Periode

No	Periode	Jumlah Orang
1	10 periode	2
2	9 periode	1
3	8 periode	2
4	4 periode	1
5	4 periode	2
6	3 periode	3
7	2 periode	10
8	1 periode	12

Sumber: Laman BNM setelah diolah

Tabel 2 di atas menunjukkan bahwa terdapat dua orang yang senantiasa menjadi anggota PMPS-BNM sejak awal, yaitu Mohd Daud Bakar dan Tan Sri Sheikh Ghazali Abdul Rahman. Datuk Dr. Mohd Daud Bakar adalah manusia dengan berbagai talenta. Dari seorang intelektual Syariah hingga penasihat Syariah dan pengusaha Syariah. Datuk Dr. Mohd Daud Bakar saat ini menjabat sebagai Ketua MPS-BNM, Bank Sentral Malaysia, Komisi Sekuritas Malaysia dan Otoritas Jasa Keuangan Labuan. Dr Bakar sebelumnya adalah Wakil Wakil Rektor di Universitas Islam Internasional Malaysia. Dr Bakar adalah anggota dewan syariah dari berbagai lembaga keuangan, termasuk Organisasi Akuntansi dan Audit untuk Lembaga Keuangan Islam (AAOIFI) (Bahrain), Morgan Stanley (Dubai), Bank London dan Timur Tengah (London), Noor Islamic Bank (Dubai), Jadwa-Russell Islamic Fund (Arab Saudi), Salama Islamic Insurance, Ia juga merupakan anggota dewan syariah dari berbagai lembaga keuangan global, termasuk Bank Nasional Oman (Oman), Amundi Asset Management (Prancis), Bank London dan Timur Tengah (London), BNP Paribas (Bahrain), dan Dow Jones

Islamic Market Index (New York)⁷⁹ Selama dua dekade dan hingga hari ini, Dr. Mohd Daud semakin aktif dan merupakan salah satu pendukung terbaik keuangan syariah.⁸⁰ Sementara Tan Sri Sheikh Ghazali Abdul Rahman adalah Tokoh Maal Hijrah 1436H tingkat nasional Malaysia 2014. Anugerah ini diumumkan oleh Ketua Pengarah Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), Datuk Othman Mustapha pada sambutan Maal Hijrah 1436H peringkat kebangsaan di Pusat Konvensyen Antarabangsa Putrajaya hari ini. Beliau merupakan mantan Ketua Pengarah/Ketua Hakim Syarie, Jabatan Kehakiman Syariah Malaysia. Tan Sri Sheikh Ghazali memegang jabatan diantaranya di antaranya ialah anggota Jawatankuasa Teknikal Undang-Undang Syarak dan Sipil Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM); Ahli Jawatankuasa Fatwa Kebangsaan di Jabatan Kemajuan Islam Malaysia; Ahli Majlis Penasihat Syariah Kebangsaan Perbankan Islam dan Takaful Bank Negara, Ahli Majlis Penasihat Syariah Suruhanjaya Sekuriti; Ahli Panel Mahkamah Rayuan Syariah Negeri di Wilayah Persekutuan, Selangor, Perak, Pulau Pinang, Negeri Sembilan, Melaka, Johor, Pahang, Terengganu, Sabah, Sarawak dan Kelantan; dan mantan Ahli Majlis Syariah, Accounting and Auditing Organisation Islamic Financial Institution (AAOIFI) di Bahrain.⁸¹ Dua tokoh inilah yang mewarnai metode *istinbāt* MPS-BNM.

⁷⁹<http://www.amaniacademy.com/articles/item/datuk-dr-mohd-daud-bakar>

⁸⁰Pada tahun 2016, ia menerima "Penghargaan Keunggulan untuk Kontribusi Luar Biasa untuk Kepemimpinan & Penasihat Syariah" di London Sujuk Summit Awards dan "Penghargaan Penasihat Syariat" di The Asset Triple A Islamic Finance Award. Pada tahun 2014, ia menerima penghargaan "Most Outstanding Individual" oleh Yang Mulia, Raja Malaysia, bersamaan dengan ulang tahun Nabi Muhammad di tingkat nasional. Di bawah kepemimpinannya, Amanic Advisors menerima "Penghargaan Infrastruktur Pengetahuan Ekonomi Islam" pada KTT Ekonomi Islam Global, Dubai 2015, oleh Yang Mulia Sheikh Mohammed bin Rashid Al Maktoum, Wakil Presiden dan Perdana Menteri UAE dan Penguasa Dubai, Oktober 2015. Sebelum ini, ia adalah Wakil Wakil Rektor di International Islamic University Malaysia. Publikasi-nya termasuk artikel di berbagai jurnal akademis dan presentasi lebih dari 150 makalah di konferensi baik lokal maupun internasional. Buku pertamanya yang berjudul "Syariah Pikiran dalam Keuangan Islam: Sebuah Kisah Dalam dari Scholar Syariah" telah memenangkan "Buku Keuangan Islam Tahun 2016" oleh Global Islamic Finance Award (GIFA). <http://mohddaubakar.com/index.php/about-mdb/biography>

⁸¹Jabatan yanglain adalah Ahli Lembaga Pengarah Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM); Pengerusi Jawatankuasa Kerja Penasihat Syariah Yayasan Waqaf Malaysia (YWM); Ahli Lembaga Penasihat, Fakulti Pengajian Islam di Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM); Panel Penasihat Pengajian Tinggi Syariah dan Undang-Undang di Universiti Sains Islam Malaysia (USIM); Ahli Lembaga Penasihat Akademik Program Sarjana Syariah di Universiti Utara Malaysia (UUM) dan Ahli Jawatankuasa Pemandu Pembangunan Program (Steering Committee On Programme Development); Diploma Kefatwaan, Institut Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa Sedunia (INFAD); Ahli Jawatankuasa Pemandu Pengurusan

F. Pembentukan Fatwa *Muḍārabah*⁸²

Menurut Wahbah Zuhaili, *muḍārabah* termasuk akad syirkah.⁸³ Akad bagi untung dan atau bagi rugi ini dapat dikategorikan sebagai akad *musammā* (bernama), karena model bisnis ini sudah dipraktekan sejak lama.⁸⁴ Setidaknya terdapat tiga nama untuk bisnis bagi rugi dan atau bagi untung ini yaitu, *al-muḍārabah*, *al-qirāḍ*, dan *al-muamalah*. Kata *muḍārabah* biasa digunakan oleh orang-orang Iraq. Sementara, orang-orang hijaz⁸⁵ lebih terbiasa menggunakan terma *al-qirāḍ*.⁸⁶ Terma *mu‘āmalah* digunakan karena mendeskripsikan kegiatan bisnis secara generik. Terdapat beberapa kemungkinan asal-usul penggunaan kata *qirāḍ*. Kemungkinan pertama, kata *qirāḍ* diambil dari *al-qarḍ* yang berarti potongan. Pemilik modal menyerahkan potongan asetnya kepada pengelola (wirausahawan) untuk

Pensijilan Halal Malaysia JAKIM; Ahli Jawatankuasa Fatwa Negeri Sabah dan Pengerusi Jawatankuasa Penyelidikan dan Pengurusan Fatwa. Di atas sumbangan dan jasanya terhadap pembangunan ummah, Tan Sri Sheikh Ghazali telah mendapat Anugerah Tokoh Ma'al Hijrah 1416H, Peringkat Wilayah Persekutuan tahun 1995 dan Anugerah Penghargaan Ma'al Hijrah 1428H, Peringkat Kebangsaan Tahun 2007. Beliau juga dilantik sebagai Ahli Panel Pelaburan TH pada bulan Oktober 2001 dan Ahli Jawatankuasa Penasihat Syariah pada Mei 2010. <https://www.tabunghaji.gov.my/ms/korporat/struktur-organisasi/pancl-pelaburan/tan-sri-sheikh-ghazali-abdul-rahman>

⁸²Sumber pembentukan yang dimaksud adalah dinamika ulama klasik dan kontemporer dalam perumusan konsep *muḍārabah*. Ulama klasik adalah ulama yang lahir setelah Nabi Muhammad sampai abad ke 18. Mulai Abad ke 18, Islam sudah memasuki era modern. Era ini ditandai dengan masuknya pengaruh Barat. Secara simbolis era modern dimulai sejak Napoleon menguasai Mesir. Lihat Marilyn R. Waldman and Malika Zeghal, "Islamic History from 1863 to the Present : Reform, Dependency and Recovery" dalam *Encyclopaedia Britannica* <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world/Islamic-history-from-1683-to-the-present-reform-dependency-and-recovery>. Bandingkan dengan Qasim Zaman yang mengkonstatir Islam Modern pada abad ke 19. Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam : Custodian of Change* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), 7.

⁸³Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), Juz IV, 836.

⁸⁴Richard W. Bulliet menulis review atas buku Abraham L. Udovitch yang mengkaji kegiatan bisnis di abad pertengahan dengan penekanan pada praktek bisnis berbasis kerjasama dalam bukunya, "Partnership and Profit in Medieval Islam" (Princeton: Princeton University Press, 1970 Richard W Bullet Book Review Partnership and Profit in Medieval Islam by Abraham L. Udovitch dalam Int. J. Middle East Stud. 7 (1976), 599. <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/article/abraham-l-udovitch-partnership-and-profit-in-medieval-islam-princeton-university-press-1970-pp-282-1000/B1CD4C0390AC56E8CB20EC975280EF58>

⁸⁵Tāriq bin Muhammad al-Khawaitir, *al-Muḍārabah fī Al-Shariah al-Islamiyah* (Riyāḍ: Dar al-Kunuz Ishbiliya, 2006), 24.

⁸⁶Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami ...*836

dikelola. Kemudian, wirausahawan menyerahkan potongan laba kepada pemilik modal. Kemungkinan kedua, kata *qirāḍ* berasal dari kata *muqāraḍah*. *Muqāraḍah* artinya kesetaraan, karena setara antara pemilik modal dan wirausahawan dalam mendapat keuntungan. Penduduk Irak memberi nama *qirāḍ* dengan istilah *muḍārabah*. Terdapat setidaknya dua kemungkinan alasan untuk penamaan ini. Pertama, karena para pihak berhak (*yaḍrib*) mendapat bagian keuntungan atau kedua, karena wirausahawan (*‘āmil*) dituntut melakukan perjalanan untuk berbisnis. Perjalanan (*safar*) disebut juga menjejak bumi (*ḍarban fi al-arḍ*). Pada praktek bisnis syariah modern, kata *muḍārabah* lebih lazim digunakan dibanding *qirāḍ*. DSN dan MPS pun menggunakan terma *muḍārabah* untuk akad bagi untung-bagi rugi ini. Karena itu, penelitian ini pun akan menggunakan terma *muḍārabah*.

Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *muḍārabah*

أَنَّ يَدْفَعَ الْمَالِكُ إِلَى الْعَامِلِ مَالًا لِيَتَجَرَ فِيهِ وَيَكُونَ الرَّيْحُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ مَا شَرَطًا وَأَمَّا الْحَسَارَةُ فَهِيَ عَلَى رَبِّ الْمَالِ وَحْدَةً⁸⁷

Pemilik modal menyerahkan asset kepada wirausahawan untuk disewakan. Para pihak berserikat dalam keuntungan menurut ketentuan dan syarat yang disepakati. Adapun, kerugian ditanggung oleh pemilik modal.

Konsekwensi logis dari definisi tersebut adalah kata menyerahkan mengandung makna bahwa obyek yang diserahkan pemilik modal adalah barang atau uang tunai bukan jasa (manfaat) atau hutang. Prase berserikat dalam keuntungan berarti penerima mandat (*wakālah*) bukan *muḍārib* pengelola akan tetapi wakil. Pemilik berhak mendapatkan keuntungan karena menyerahkan asetnya. Sementara wirausahawan berhak mendapat keuntungan karena mengelola asetnya. Wahbah Al-Zuhaili menegaskan jika pemilik modal menentukan syarat bahwa seluruh keuntungan miliknya (*sāhib al-māl*) maka akad itu menjadi inkubasi atau pengembang-biakan modal (*mubāḍa’ah*). Sebaliknya, Jika seluruh keuntungan disyaratkan untuk wirausahawan (*muḍarib*), maka akad itu adalah pinjam-meminjam (*qarḍ*).⁸⁸

Tidak ayat Alquran yang spesifik menunjukkan kebolehan atau ketidakbolehan *muḍārabah*. Ayat yang seringkali dirujuk untuk mendalili kebolehan mudhabarah adalah Q.S. Muzammil: 20; al-Jumu’ah:11. Kata *yaḍribūna* dimaknai kewajiban melakukan perjalanan untuk mencari karunia (*faḍlan*) Allah di muka bumi. Ibn Ḥazm mengutip pendapat gurunya Abu Muhammad Ali bin Ahmad. Ia berpendapat bahwa:

⁸⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami* ...836.

⁸⁸Jamaludin Abdullah bin Yusuf al-Zaila’i. *Nashb al-Rāyah fi Takhrīj Ahādith al-Hidayah* (t.t.: Dār al-Hadīth, 1995), Juz V 220. Dalam http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=2850&idto=2875&bk_no=9&ID=365; Rafiq Yūnus al-Miṣrī, *Fiqh al-Mu‘amalāt al-Māliyah* (Damaskus: Dār al-Qolam, 2007), 229.

كل أبواب القفه ليس منها باب إلا وله أصل في القرآن والسنة نعلمه والله الحمد حاش القراض فما وجدنا له أصلاً فيهما ألبتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد والذي نقطع عليه أنه كان في عصره النبي صلى الله عليه وسلم وعلمه فأقره ولولا ذلك ما جاز⁸⁹

Semua bab fikih memiliki rujukan (*aṣl*) dalam Alquran dan al-Sunnah kecuali *qirāḍ*. Ibn Ḥazm tidak menemukan rujukan tentang *qirāḍ* satu pun. Namun demikian, Ibn Ḥazm berpendapat bahwa *qirāḍ* adalah praktek bisnis yang diperbolehkan berdasarkan ijma. Praktek bisnis ini dilakukan oleh para sahabat. Rasulullah mengetahuinya dan tidak melarangnya. Dengan demikian, argumen kebolehan *qirāḍ* adalah sunnah *taqiririyah*.

Al-Zaylaʿī berpendapat bahwa kebolehan *muḍārabah* didasarkan atas kebutuhan publik.⁹⁰ Hal ini menarik untuk ditelaah. Karena, argumen ini memberi isyarat inovasi yang luas atas aktivitas bisnis berdasar kepentingan masyarakat. Kesimpulan ini didapat oleh *Al-Zaylaʿī*, karena tidak ditemukan hadits yang sahih yang mendasari kebolehan *muḍārabah*. Setidaknya, dua hadits yang dikutip oleh Wahbah al-Zuhaili tentang *muḍārabah* tidak sahih.

Pertama Hadits pertama dari Ibn Abbas:

عن ابن عَبَّاسٍ ، قَالَ : كَانَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ " إِذَا دَفَعَ مَالًا مُضَارَبَةً اشْتَرَطَ عَلَى صَاحِبِهِ ، أَنْ لَا يَسْلُكَ بِهِ بَحْرًا ، وَلَا يَنْزِلَ بِهِ وَادِيًا ، وَلَا يَشْتَرِي بِهِ دَا كَيْدٍ رَطْبَةً ، فَإِنْ فَعَلَهُ فَهُوَ ضَامِنٌ ، فَرَفَعَ شَرْطُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَجَّازَهُ⁹¹

Dari Ibn Abbas berkata, "Al-Abbas bin Abdul Muṭālib jika menyerahkan modal *muḍārabah* menetapkan beberapa syarat, seperti tidak boleh melintasi lautan dan melewati lembah, jangan membeli kurma muda. Jika dilakukan maka (*muḍārib*/pengelola) lah yang bertanggungjawab. Syarat tersebut disampaikan kepada Rasulullah saw. dan Rasulullah saw. membolehkannya.

⁸⁹ Ibn Ḥazm. *Marātib al-Ijma fi al-Ibādāt wa al-Muāmalāt wa al-I'tiqādāt* (Beirut: Dar Ibn Ḥazm, 1998), 162.

⁹⁰ (وهي مشروعة للحاجة إليها) Jamaludin Abdullah bin Yusuf al-Zaila'i. *Nashb al-Rāyah ... 220*; bandingkan dengan buku asli Jamaludin Abdullah bin Yusuf al-Zaila'i. *Nashb al-Rāyah li al-Aḥādīth al-Hidayah* (Jeddah: Dar al-Qiblah lil al-Thaqafah al-Islamiyah, t.th.) Juz IV, 113.

⁹¹ Al-Bayhaqī, *Al-Sunan Al-Kubrā* (Haydarabad: Majlis Dairah al-Ma'arif, 1352) Juz 6 hal 111 dan Sharah Ibn Turkmani, Al-Jawhar al-Naqi ini hadis *ḍa'īf*: Al-Daruṭṭnī, *Sunan al-Daruṭṭnī* (Beyrūt: al-Risālah, 2004), Juz IV, 23-24; Al-Ṭabrānī, *Al-Mu'jam al-Awsaṭ* (Kairo: Dār al-Haramain, 1995), Hadis kc-760 juz I hal. 231.

Hadis ini diriwayatkan oleh empat *mudawwin* hadis, yaitu, *Daruqūṭnī* dalam “Sunan Daruqūṭnī” hadis ke 2716; Bayhaqī dalam “Sunan al-Kubra lil Bayhaqī” hadis ke 10728; Ibn Ḥajar al-Asqālāni dalam “al-Maṭālib al-‘Āliyah bi Zawā‘id al-Masānīd al-Thamaniyah” hadis ke- 1512; Ṭabrani dalam *Al-Mu‘jam al-Awsaṭ li Ṭabrāni* hadis ke 777. Dari empat *mudawwin* tersebut tidak ada ada seorangpun yang me-*ṣahih*-kan hadis ini. Bayhaqī mengatakan bahwa dalam *isnad*-nya terdapat Ziyād al-Mundhir al-Hamdani. Ziyād adalah seorang Rāfiḍi. Malik bin Anas menegaskan, “Jangan berbicara dan meriwayatkan hadis dari mereka (rāfiḍah) karena merek adalah pembohong. Al-Shāfi‘ī Ibn Abi Laila, Sufyan al-Thawri, Abu Yusuf juga berpendapat bahwa riwayat orang rāfiḍah tidak bisa diterima karena jika bersaksi mereka suka berbohong (*shahādah bi al-zūr*).⁹² Karena itu, hadis yang diriwayatkannya digolongkan hadis *mawḍu*. Pendapat ini dikuatkan oleh Ibn Ḥajar al-Asqālānī dan Ṭabrani. Menurut Daruqūṭnī Hadis ini adalah *ḍa‘īf*. Namun karena, ada *tawabi‘i*, hadis ini naik menjadi *ḥasan*. Menurut Daruqūṭnī *rijāl* hadis ini *thiqat* kecuali, Muḥammad bin Uqbah al-Sadusi *Maqbul*, Yunūs bin Arqam al-Kindi *Maqbūl*, Muḥammad bin Ubaidillah al-Silmi atau Abu al-Jārud *mahjūl al-ḥāl*.⁹³

Hadis kedua dari Ṣāliḥ bin Ṣuḥayb:

عَنْ صَالِحِ بْنِ صُهَيْبٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :
 " ثَلَاثٌ فِيهِنَّ الْبُرْكَهُ الْبَيْعُ إِلَى أَجَلٍ وَالْمُقَارَضَةُ وَأَخْلَاطُ الْبُرِّ بِالشَّعِيرِ لِلْبَيْتِ لَا لِلْبَيْعِ "
 (رواه ابن ماجه)⁹⁴

Dari Ṣāliḥ bin Ṣuḥayb dari bapaknya berkata, “Rasulullah saw. bersabda,”Tiga (aktivitas) yang mengandung barakah: jual beli tidak tunai, *muqarāḍah* (*qirāḍ*), dan mencampur gandum dengan jelai/jewawut untuk kebutuhan rumah tangga bukan untuk dijual.

Setidaknya terdapat lima sanad untuk hadits ini. Semua sanad melalui *rāwī* yang bernama Naṣr bin al-Qāsim yang dituduh dusta (*matrūk*). Bahkan di salah satu sanad terdapat rawi bernama Umar bin Baṣṭām yang dituduh suka memalsukan hadis. Karena itu hadits ini dikategorikan sangat lemah (*shadīd al-ḍa‘īf*). Hadits ini menurut Albani sangat lemah (*ḍa‘īf jiddan*).⁹⁵ Dari Penelusuran Islam Web⁹⁶ diketahui bahwa hadis ini hanya

⁹² Al-Khaṭīb al-Bagdadī, *Kitāb al-Kifāyah di ‘Ilm al-Riwāyah* (Madinah: Maktabah al-Ilmiyah, 2010), 120.

⁹³ *Mahjūl ḥāl* adalah orang yang meriwayatkan hadis hanya dari satu sanad dan dia tidak diketahui integritasnya. Amr abd al-Mun‘im Salim, *Taysīr ‘Ulūm al-Hadīth li al-Mutadī‘īn* (t.tp: Dār al-Dhiya‘, 2000), 64.

⁹⁴ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah di-ta‘fiq* oleh Albāni (Riyāḍ: Maktabah Al-Ma‘ārif,t.t), 392.

⁹⁵ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah ...* 392.

diriwayatkan oleh Ibn Majah. *Sanad*-nya tunggal dan beberapa rawinya diketahui cacat dari sisi keadilannya karena dituduh tukang dusta dan tidak diketahui sifatnya. Ḥasan bin Ali thīqah, Bashr bin Thābit *ṣadūq ḥasan ḥadīth*, Naṣr bin al-Qāsim *matrūk al-ḥadīth* (diduga suka berbohong dalam periwayatan hadits).⁹⁷ Ibn Ḥajar Asqālānī men-*jarḥ* dia dengan *majhūl*.⁹⁸ Penilaian Bukhari terhadap Naṣr bin al-Qāsim lebih keras lagi. Hadis yang diriwayatakannya dikategorikan sebagai hadis *mawḍu*.⁹⁹ Abd al-Raḥīm bin Dawud *majhūl*. Ṣāliḥ bin Ṣuḥayb bin Sanan *majhūl al-hāl*. Ṣuḥayb bin Sanan adalah seorang shahabat.

Shāfi'ī membolehkan *muḍārabah* (qirad) dengan merujuk pada hadis sebagai berikut:

وعن عبد الله بن علي عن العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب عن أبيه أن عثمان بن عفان أعطي مالا مقارضة¹⁰⁰

Dari ‘Abdullah bin Ali bin Ala’i bin ‘Abd Al-Rahman bin Ya’qūb dari bapaknya bahwasannya Uthman bin Affam memberikan modal sebagai *muqāraḍah*.

عن حماد عن إبراهيم أن ابن مسعود أعطي زيد بن خليفة مالا مقارضة¹⁰¹

Dari Ḥammad dari Ibrahim bahwasannya Ibn Mas’ūd memberikan Zaid bin Khalīdah modal sebagai *muqāraḍah*.

Menurut al-Jazri hadis Umar, Uthman, Ibn Mas’ūd yang melakukan *muḍārabah* dengan orang Irak adalah hadis *ṣahīḥ di-takhrīj* oleh Mālik dengan *isnad*. Hadis tentang *muḍārabah* banyak dan saling menguatkan satu sama lain. Al-Shāfi’ī membolehkan *qirād*.¹⁰² Karena itu, hukum *muḍārabah* adalah boleh.

Menurut Ḥanafiyah rukun *muḍārabah* adalah ijab dan kabul.¹⁰³ Menurut ulama lain ada tiga, yaitu para pihak wirausahawan dan pemilik modal (*muḍārib* dan *ṣāḥib al-māl*), obyek *muḍārabah* (modal, kerja, dan

⁹⁶http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=173&hid=2281&pid=

⁹⁷Amr abd al-Mun’im Salim, *Taysīr ‘Ulūm al-Ḥadīth li al-Mutadī’in* (t.tp: Dar al-Dhiya, 2000), 63.

⁹⁸Amr abd al-Mun’im Salim, *Taysīr ‘Ulūm al-Ḥadīth ...* 64.

⁹⁹Hadis yang diriwayatkan soleh seorang pembohong atau matan hadits tersebut tidak sesuai dengan kaidah *muṣṭalah ḥadīth*. Amr abd al-Mun’im Salim, *Taysir ‘Ulum al-Ḥadits Li al-Mutadi’in* (t.tp: Dar al-Dhiya, 2000), 61.

¹⁰⁰Abdul Karim al-Jazri, *al-Shāfi fī Sharḥ Musnad al-Shāfi’i* (Riyād: Maktabah al-Rushd, 2005) Juz IV, 184-185

¹⁰¹Abdul Karim al-Jazri, *al-Shāfi ...* 184-185

¹⁰²Abdul Karim al-Jazri, *al-Shāfi ...* 186

¹⁰³Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badā’i al-Ṣanā’i fī Tartīb al-Sharā’i* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1986), Juz VI, 79

keuntungan), dan *ṣīgat* (*ījab-qabūl*). Syafi'iyah mengurainya menjadi lima: modal, amal, laba, *ṣīgat*, dan para pihak (*muḍārib* dan *ṣāhib al-māl*).¹⁰⁴

Akad *muḍārabah* bersifat tidak mengikat sebelum wirausahawan melakukan aktivitas bisnisnya.¹⁰⁵ Pada posisi ini, para pihak dapat melakukan penghentian akad. Namun setelah *muḍārib* melakukan aktivitas bisnis *muḍārabah*, menurut Imam Malik *muḍārabah* menjadi akad mengikat (*lazīm*). *Muḍārabah* adalah akad yang dapat diwariskan. Jika *muḍārib* sudah memulai bisnisnya, akad *muḍārabah* tidak bisa difasakh sampai modal dan untungnya kembali.¹⁰⁶ Menurut Abu Ḥanīfah, al-Shāfi'ī dan Ahmad *muḍārabah* bukan akad yang mengikat. Para pihak dapat melakukan *fasakh* kapan saja. *Muḍārabah* pun bukan akad yang dapat diwariskan. Imam Malik berpendapat bahwa *muḍārabah* adalah akad lazim dan tidak bisa di-*fasakh* karena *fasakh muḍārabah* sebelum selesai akan menimbulkan kesulitan (*ḍarar*). Sementara tiga imam lainnya menyatakan *muḍārabah* sebagai akad yang tidak mengikat dan dapat di-*fasakh* karena *muḍārabah* adalah penggunaan modal pemilik modal atas izinnya. Karena sudah ada izin, maka para pihak boleh melakukan *fasakh* akad sebagaimana akad *wadīah* atau *wakālah*. Abū Ḥanīfah mensyaratkan saling memberitahukan *fasakh* atau berhentinya *muḍārabah* kepada pihak *counterpart*-nya. Jika *fasakh* terjadi, maka modal harus kembali utuh seperti ketika penyerahan di muka dalam bentuk bentuk uang. Jika uang modal tersebut sudah menjadi barang, baik yang bergerak maupun yang tidak bergerak, maka menurut Abu Ḥanīfah akad *muḍārabah* tidak bisa di-*fasakh*.¹⁰⁷ Namun Shāfi'iyah dan Ḥanābilah berpendapat jika para pihak sepakat untuk menjual modal yang sudah menjadi barang tersebut, maka *fasakh muḍārabah* boleh dilakukan. Bahkan para pihak boleh memaksa pihak lainnya jika ada pihak yang menolak untuk menjual barang tersebut.¹⁰⁸

Muḍārabah dibagi kedalam dua jenis, yaitu *muḍārabah muṭlaqah* dan *muḍārabah muqayyadah*. *Muḍārabah muṭlaqah* (bebas) adalah perjanjian *muḍārabah* dimana pemilik modal memberikan kebebasan kepada wirausahawan untuk mengelola modal tanpa ada batasan (*unrestricted invesment account*/URIA). Lawannya adalah *muḍārabah muqayyadah* (terbatas). *Muḍārabah muqayyadah* adalah perjanjian *muḍārabah* dimana pemilik modal menentukan dengan spesifik bentuk usahanya kepada *muḍārib* (*restricted invesment account*/RIA).¹⁰⁹

¹⁰⁴Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi*...839.

¹⁰⁵Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyah, *Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyah* (Kuwait: Dhāt al-Salāsil, 1983) cet. Ke-2 Jilid 38, 38.

¹⁰⁶Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi*...840.

¹⁰⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi*...841

¹⁰⁸Al-Shayrazī, *Muḥadhdhab fī Fiqh al-Imam al-Shāfi'i* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1995), Juz II, 232.

¹⁰⁹Adiwarman A. Karim, *Bank Islam : Analisis Fiqh dan Keuangan* (Jakarta: Rajawali Press, 2016), 212-213.

Para pihak, *ṣāhib al-māl* dan *muḍārib*, harus memiliki kompetensi (*aḥliyah*) untuk menggunakan harta dan mengelola harta.¹¹⁰ Abu Ḥanīfah mensyaratkan kompetensi para pihak dalam *muḍārabah* adalah para pihak yang boleh menerima dan memberikan kuasa (*wakālah*). Al-Kasani dari Mazhab Hanafi menegaskan bahwa para pihak tidak disyaratkan beragama Islam.¹¹¹ *Muḍārabah* boleh dilakukan antara muslim, *kāfir dhimmi*, *musta'man* di *dār al-Islam*.

a. Syarat modal *Ra's al-Māl* (modal)

- 1) Modal berupa uang.¹¹² Jumhur ulama berpendapat bahwa *muḍārabah* tidak sah jika modal berupa barang, bergerak atau tidak bergerak. Ibn Abi Laila dan al-Awza'i membolehkan modal berupa barang jika barang modal tersebut diketahui dan disepakati nilainya oleh para pihak. Argumen yang melarang modal berupa barang adalah dimungkinkan adanya *gharār*. Karena, jika tidak diketahui nilai modal maka pada penentuan bagi hasil terjadi ketidakjelasan dan kemungkinan perbedaan dalam menilai harga modal. Ketidakjelasan dapat berujung pada sengketa dan sengketa dapat mengakibatkan kerusakan. Hal inilah yang tidak diinginkan. Maka atas logika *shadd zariah* ke arah *fasad* maka modal berupa barang dalam akad *muḍārabah* tidak boleh dilakukan.
- 2) Modal diketahui jumlah dan ukurannya. Jika tidak diketahui, maka *muḍārabah* tidak sah.
- 3) Modal berupa dana tunai bukan piutang. *Muḍārabah* tidak sah jika modal berupa utang atau dana yang tidak jelas jatuh temponya. *Muḍārabah* adalah aktivitas bisnis. Aktivitas bisnis tidak akan jalan jika modal yang menjadi penggerakannya berupa utang. Bagaimana dapat menghasilkan keuntungan jika modalnya tidak ada.
- 4) Modal diserahkan kepada *muḍārib*. Modal adalah amanah yang dititipkan pemilik modal kepada *muḍārib*. Amanah tidak akan terjadi kalau tidak ada serah terima. Bagaimana *muḍārib* akan melakukan bisnis jika modalnya ditahan oleh pemilik modal. Jika pemilik modal menahan terus modal, maka akad *muḍārabah* menjadi *fāsid*.¹¹³ Demikian pendapat jumhur ulama, Abu Ḥanīfah, Maliki, al-Shāfi'ī, al-Awza'i, Abi Thaur, dan Ibn Mundhīr. Berbeda dengan pendapat jumhur, Ḥanābilah membolehkan syarat pemilik modal menguasai modal yang dimilikinya. Tentunya dengan tanggungjawab yang lebih

¹¹⁰AAOFI, *Al-Ma'āyir al-Shari'iyah Al-Naṣ al-Kāmil li Ma'āyir al-Shar'iyah* (Bahrain: Hay'ah al-Muḥasabah wa al-Murāja'ah li Muasassat al-Māliyah al-Islāmiyah, 1437/2017), 370

¹¹¹Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badā'i al-Ṣanāi' ...* 81; Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 843.

¹¹²Al-Shayrazī, *Muḥadhdhab ...* 226.

¹¹³Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 846.

besar yang ditanggung oleh pemilik modal. Dalam hal kebolehan ini, pendapat ini menjadikan *muḍārabah* seperti *ijārah*. Mālikiyah membolehkan pemilik modal menahan modal dan diserahkan bertahap sesuai kebutuhan *muḍārib*.

b. Syarat keuntungan

- 1) Keuntungan (*al-riḥḥ*) diketahui jumlah dan pembagiannya (bagian para pihak).¹¹⁴ Salah satu obyek dan maksud akad *muḍārabah* adalah mendapat keuntungan. Jika obyeknya tidak diketahui maka akadnya akan menjadi fasad. Wahbah al-Zuhaili berpendapat jika *muḍārabah* dilakukan tanpa menyebut nisbah para pihak, maka keuntungan dibagi dua secara sama. Karena *muḍārabah* termasuk syirkah dan syirkah menuntut kesamaan (*musāwāh*).¹¹⁵

Menarik untuk ditelaah pendapat Wahbah al-Zuhaili yang membedakan antara syarat yang *bāṭil* atau *fāsād* dan kesahihan akad. Menurut al-Zuhaili, jika syarat yang dibuat para pihak mengarah kepada *jahalah* (penyembunyian jumlah keuntungan/*unknown return*), maka syaratnya *bāṭil* sementara akadnya sah. Karena, *muḍārabah* adalah akad amanah dari pemiliki modal kepada *muḍārib*. Selama *muḍārib* menjalankan amanah dengan benar, maka berlaku hukum asal kerugian. Hukum asal dari kerugian adalah bagian yang melekat pada aset (harta), penanggung kerugian atas aset adalah pemilikinya. Seperti pemilik modal mensyaratkan resiko kerugian ditanggung *muḍārib* atau ditanggung berdua (pemilik modal dan *muḍārib*). Dalam hal ini, syarat tersebut *bāṭil* dan akadnya tetap sah dan semua kerugian ditanggung oleh pemilik modal.¹¹⁶

Hal ini berbeda jika keuntungan disembunyikan atau modal tidak diserahkan dengan sempurna maka akadnya sendiri yang *fāsīd*. Dengan demikian, jika syarat yang dibuat tidak menyentuh syarat sah, maka syaratnya saja yang fasid. Namun jika syarat yang dibuat berkaitan syarat sah, maka akadnya sendiri yang *fāsīd*.

Jika *muḍārib* mensyaratkan semua modal untuk dirinya, maka menurut Abu Ḥanīfah dan Ḥanābilah, maka akad *muḍārabah* berubah secara otomatis menjadi *qard*. Sementara menurut *shāfi‘iyyah*, akad itu adalah *muḍārabah* yang batal.¹¹⁷

Ḥanafiyah berpendapat bahwa jika perolehan keuntungan melebihi target tertentu, maka para pihak atau salah satu pihak boleh menentukan nominal bagian tertentu. Menurut Ḥanafiyah syarat tersebut sah karena tidak berpengaruh kepada legalitas *muḍārabah* karena tidak mengarah pada asymentrik informasi (*jahālah*) berkaitan

¹¹⁴Al-Shayrazī, *Muḥadhdhab ...* 227.

¹¹⁵Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 848.

¹¹⁶Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 849.

¹¹⁷Al-Shayrazī, *Muḥadhdhab ...* 228.

dengan pendapatan.¹¹⁸ Pandangan Mālikiyah berbeda dengan mazhab lainnya, mereka berpendapat bahwa *muḍārib* boleh meminta syarat bahwa semua keuntungan diserahkan kepada mereka. Karena Mālikiyah berpendapat bahwa akad *muḍārabah* adalah akad tabarru. Kata *qirāḍ* pada aktivitas kongsi bisnis bagi hasil adalah kata konotatif (*majāz*), kata itu tidak menggambarkan *qirāḍ* secara denotatif. *Muḍārib* sebagai pelaku usaha menanggung resiko dan layak mendapat semua keuntungan. Model perikatan ini seperti salaf.¹¹⁹

- 2) Keuntungan adalah obyek yang dapat dibagi. Pembagian keuntungan berdasar rasio yang disepakati sebelum bisnis berjalan dan bukan dalam bentuk nominal tertentu. Jika keuntungan dibagi berdasar nominal tertentu, maka menurut ibn Munẓir telah terjadi ijma bahwa pembagian seperti menjadikan *muḍārabah* menjadi bathal. Namun, ulama Mālikiyah membolehkan penentuan pembagian keuntungan setelah bisnis berlangsung.¹²⁰

Akibat Hukum *Muḍārabah*

Akad *muḍārabah* jika terpenuhi rukun dan semua syaratnya akan melahirkan *muḍārabah* yang legal (*ṣahīh*). Akan tetapi jika rukun dan syarat *in‘iqāḍ*-nya tidak terpenuhi *muḍārabah* akan menjadi *bātil*. Jika yang gagal dipenuhi adalah syarat sahnya, maka *muḍārabah* akan menjadi akad yang *fāsīd*.

Ulama Ḥanafiyah mendefinisikan akad batil sebagai akad yang secara syara tidak sah pokok dan sifatnya. Pokok akad yang dimaksud adalah rukun dan syarat *in‘iqāḍ*.¹²¹ Rukun pokok akad yang berlaku bagi semua akad adalah para pihak, pernyataan kehendak, dan obyek akad. Syarat *in‘iqāḍ* rukun pertama adalah dewasa, berbilang; rukun kedua adalah kesepakatan dan kesatuan majelis; rukun ketiga adalah obyek dapat diserahkan, obyek akan tertentu, dan obyek akad dapat ditansaksikan.¹²² Akibat hukum dari akad batil ada lima, yaitu: pertama, akad tersebut dianggap tidak ada wujudnya sevara syar‘i; kedua, jika akad sudah dilaksanakan, maka para pihak wajib mengembalikan kepada keadaan semula; ketiga, tidak berlaku pembenaran dengan cara memebri izin; keempat, akad batil tidak perlu difasakh (dilakukan pembatalan); kelima, ketentuan lewat waktu tidak berlaku.¹²³

Akibat hukum dari *muḍārabah* fasid adalah:

¹¹⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 849.

¹¹⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 849.

¹²⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 850.

¹²¹ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), 246.

¹²² Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah ...* 98.

¹²³ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah ...* 246-247.

Menurut Shāfi'iyah, Ḥanābilah dan Ḥanafiyah, jika *muḍārib* yang dititipi modal tidak bekerja sebagaimana seharusnya, bahkan *ṣāhib al-māl* juga terlibat dalam pengelolaan modal tersebut, maka *muḍārabah* tersebut *fāsid*. Pada kondisi tersebut, *muḍārib* tidak berhak mendapatkan pembagian keuntungan. *Muḍārib* hanya berhak mendapat upah yang wajar (*ujrah mithl*) atas kerjanya.¹²⁴ Mālikiyah berpendapat bahwa *muḍārabah* fasidah tidak merusak keseluruhan akad. Pada kondisi, *muḍārabah* tidak bekerja maksimal dan pemilik modal ikut bekerja, *muḍārib* tetap mendapat pembagian keuntungan namun *muḍārib* menanggung beban kerugian.¹²⁵

Pengertian fasid menurut Ḥanafiyah adalah akad yang terpenuhi rukun dan syarat *in'iqād* tetapi tidak terpenuhi syarat sahnya. Syarat sah mengatur tentang obyek akad. Syarat sah berkaitan dengan. 1) merugikan para pihak (*ḍarar*); 2) terdapat ketidakjelasan (*gharar*); 3) ditemukan unsur riba; 4) spekulasi (*maysir*). Mayoritas ulama Mālikiyah, Shāfi'iyah dan Ḥanābilah tidak membedakan antara akad batil dan kad fasid. Keduanya merupakan akad yang tidak ada wujudnya dan tidak sah karena tidak menimbulkan akibat hukum apapun. Sementara, ulama Ḥanafiyah membedakan antara akad batil dan akad fasid. Akad batil tidak menimbulkan akibat hukum. Sementara akad fasid memiliki akibat hukum. Karena, alam akad *fāsid* akad sudah terbentuk dan eksistensinya diakui syara'.¹²⁶

Bentuk-bentuk *muḍārabah fasidah* yang solusinya *muḍārabah mithl*:

- a. *Muḍārabah* dengan menyerahkan aset berupa barang (komoditas)
- b. Ketidakjelasan keuntungan (*jahālah al-ribh*)
- c. Membatasi waktu
- d. Mengaitkan peristiwa di masa depan dengan titi mangsa dimulainya *muḍārabah*
- e. Mensyaratkan *muḍārib* menanggung modal jika rusak
- f. Mensyaratkan kepada *muḍārib* syarat yang tidak mudah dipenuhi
- g. Perbedaan pendapat antara pemilik modal dan *muḍārib* berkait dengan rasio pembagian keuntungan.

Bentuk-bentuk *muḍārabah fasidah* yang solusinya *ujrah mithl*:

- a. Disyaratkan *muḍārib* dilatih terlebih dahulu untuk melakukan aktivitas bisnis
- b. *Muḍārib* bermusyawarah dalam memutuskan aktivitas bisnis dan harus meminta izin pemilik modal untuk melakan eksekusi
- c. Mensyaratkan adanya orang kepercayaan pemilik modal mengawasi aktivitas bisnis
- d. Mensyaratkan untuk menggabung modal dengan pihak lain atau dengan modal milik *muḍārib*

¹²⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 851.

¹²⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* .852.

¹²⁶ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah ...* 249-250.

Akibat Hukum *Muḍārabah Ṣaḥīḥ*

Menurut Wahbah Zuhaili, imam mazhab sepakat bahwa *muḍārib* adalah pemegang amanah (*amīn*) atas titipan (*wadī'ah*) yang ada pada penguasanya. Karena, modal diserahterimakan dengan izin dari pemilik modal. Dalam kerangka akad amanah ini, maka peran *muḍārib* akan berubah sesuai tugasnya. Ketika *muḍārib* melakukan aktivitas pembelian barang maka ia berperan sebagai wakil yang diberi kuasa untuk melakukan aktivitas jual-beli dengan izin pemilik modal. Manakala aktivitas bisnis *muḍārib* sudah menghasilkan keuntungan, maka *muḍārib* berperan sebagai syarik (sekutu bisnis) dalam bagian keuntungan sesuai dengan nisbah bagi hasil sebagaimana yang disepakati. Dalam hal *muḍārabah* fasid dengan berbagai alasan, maka *muḍārib* menjadi ajir seperti dalam akad *ijārah*. Jika *muḍārib* menyalahi syarat yang ditetapkan pemilik modal, maka *muḍārib* seperti berperan sebagai ghasib (pencoleng). Dalam keadaan ini, tanggungjawab modal beralih dari tangan pemilik modal kepada *muḍārib*.

Aktivitas *muḍārib*. Hal ini berbeda jika modal hilang atau merugi dalam aktivitas bisnis yang wajar, maka *muḍārib* tidak menanggung kehilangan tersebut karena posisinya sebagai yang dititipi (*al-wadī'*). Kerusakan, kehilangan atau kerugian pada akad *muḍārabah* ditanggung oleh pemilik modal.

Wahbah al-Zuhaili menegaskan bahwa jika *muḍārib* disyaratkan untuk menanggung semua kerugian pada aktivitas bisnis *muḍārabah*, maka syarat tersebut batal akan tetapi akadnya tepat sah menurut Ḥanafiyah dan Ḥanābilah. Mālikiyah dan Shafi'iyah memiliki pendapat yang berbeda. Mereka menegaskan bahwa akad *muḍārabah* seperti itu batal, karena syarat tersebut menambah unsur resiko dan tidak sesuai dengan karakteristik akad *muḍārabah*.¹²⁷

Perbuatan Hukum (*Tasharrūf*) *Muḍārib*

Akibat hukum dari aktivitas bisnis dalam *muḍārabah* dibedakan berdasar asal akad *muḍārabah* itu sendiri, *muḍārabah muṭlaqah* atau *muḍārabah muqayyadah*.

Muḍārabah muṭlaqah adalah perikatan kerjasama antara pemilik modal dan *muḍārib* untuk melakukan aktivitas bisnis tanpa ada batasan dari pemilik modal. *Muḍārib* memiliki kebebasan untuk melakukan aktivitas bisnisnya selama dapat mendatangkan keuntungan, baik jenis usaha, tempat usaha, dan skala usaha. Kunci bisnis adalah pertukaran. Pertukaran dilakukan dengan menjual atau membeli. Selisih dari nilai jual-beli itulah yang mendatangkan keuntungan (*al-ribḥ*). Selain jual-beli, *muḍārib* dapat melakukan konsinyasi (*al-ibḍā'*), mengupah orang untuk meniagakan (*isti'jār*), menguasai kepada pihak ketiga (*wakālah*), atau melakukan perjalanan bisnis, baik darat, laut, dan udara.

¹²⁷Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 854.

Ulama berbeda pendapat berkaitan dengan kewajaran *muḍārib* melakukan jual-beli. Apakah boleh *muḍārib* melakukan transaksi tangguh baik dalam jual maupun beli. Membeli dengan cara tangguh akan melahirkan utang. Sedangkan, menjual dengan cara tangguh akan melahirkan piutang. Abu Ḥanīfah berpendapat boleh *muḍārib* melakukan transaksi jual-beli baik secara tunai, tangguh atau dengan nilai jual dibawah pasar (*ghabn fahish*). tentunya dalam kerangka mendapat keuntungan. Ḥanābilah membolehkan transaksi jual-beli tunai atau tangguh tapi tidak dengan *ghabn fahish*. Sementara, Mālikiyah dan Syafi'iyah hanya membolehkan *muḍārib* untuk melakukan transaksi jual-beli secara tunai.¹²⁸

Ulama juga berbeda pendapat berkaitan dengan model bisnis konsinyasi (*ibḍā'*)¹²⁹ yang dilakukan *muḍārib*. Ulama selain Mālikiyah membolehkan model bisnis konsinyasi ini. Mālikiyah berpendapat konsinyasi hanya boleh dilakukan dengan izin pemilik modal.¹³⁰ Walaupun *muḍārabah muṭlaqah*, namun dalam tradisi *muḍārabah* klasik terdapat beberapa aktivitas bisnis *muḍārib* yang memerlukan persetujuan pemilik modal sebelum melakukannya. Seperti, *muḍārib* dilarang meminjamkan (*istidānah*) atau meminjam (*iqrāḍ*) modal untuk kepentingan pribadi atau orang lain kecuali mendapat izin dari pemilik modal. Hal ini dilarang karena akan mengurangi modal yang akan dikelola oleh *muḍārib*. Ḥanābilah, Syafi'iyah dan Mālikiyah menyetujui larangan ini. Mālikiyah menambahkan bahwa *muḍārib* dilarang juga untuk membeli komoditas dengan cara berhutang walaupun diizinkan oleh pemilik modal. Karena, *muḍārib* harus menanggung resiko atas hutang itu, sementara keuntungan atas hutang akan dibagi antara mereka. Kondisi seperti ini dilarang oleh Rasulullah. Rasulullah melarang keuntungan yang tidak ditanggung resikonya. Dalam kondisi ini terdapat ketidakadilan. Bagaimana mungkin pemilik modal mendapatkan keuntungan dari bisnis yang hanya ditanggung sendiri oleh *muḍārib*?¹³¹

Muḍārib dilarang juga untuk melakukan transaksi melebihi modal yang diserahkan pemilik modal. Jika aktivitas ini tetap dilakukan akan tetapi pemilik modal tidak mengizinkan, maka kelebihan itu adalah akad lain, yaitu syirkah antara *muḍārib* dan pemilik modal. Jika pemilik modal tidak setuju, maka tambahan itu adalah modal baru atas *muḍārabah*.¹³²

Muḍārib juga dilarang untuk memmuḍārabahkan modal *muḍārabah*. Kecuali pemilik modal memberi kebebasan mutlak secara terang-benderang

¹²⁸Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi...* 855.

¹²⁹*Ibḍā'* adalah menitipkan barang untuk dijual dengan cuma-cuma. *Ibḍā'* dibedakan dengan *isti'jar* yaitu menitipkan barang untuk dijual dengan sejumlah 'iwāḍ tertentu. Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyah (Kuwait: Dhāt al-Salāsīl, 1983) cet. Ke-2 Jilid 1, 172.

¹³⁰Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 856.

¹³¹Wahbah al-Zuhaili *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 857.

¹³²Al-Shayrazī, *Muhadhdhab ...* 230

kepada *muḍārib*. Jika tidak, maka berlaku kaidah (والشيء لا يستتبع مثله) sesuatu tidak mengikuti yang lainya secara persis.¹³³

Muḍārabah thunāiyah (*muḍārabah* pararel). Ulama berbeda pendapat tentang hukum *muḍārabah* pararel, yaitu *muḍārib* melakukan *muḍārabah* lagi kepada pihak ketiga. Mazhab Ḥanafiyah berpandangan bahwa *muḍārabah* pararel hanya dapat dilakukan jika pemilik modal memberikan izin. Menurut Abu Ḥanīfah, tanggungjawab atas modal tidak serta merta berpindah ketika *muḍārib* pertama menyerahkan modal kepada *muḍārib* kedua atau ketika *muḍārib* kedua sudah mulai melakukan kegiatan bisnis. Perpindahan tanggungjawab terjadi jika kegiatan bisnis sudah menghasilkan keuntungan atau tidak menghasilkan keuntungan. Karena, modal *muḍārabah* sebelum memulai bisnis adalah wadi'ah (titipan) dan sesudah operasional bisnis adalah *ibḍā* (inkubasi). Jika untung maka *muḍārib* awal bertanggungjawab kepada pemilik modal. Karena, jika *muḍārib* kedua mendapat keuntungan, maka telah terjadi syirkah dalam harta. Namun jika mengalami kerugian ditangan *muḍārib* kedua sebelum menghasilkan keuntungan maka hancurlah amanah.¹³⁴

Menurut mazhab Mālikiyah, *muḍārabah* pararel diperbolehkan selama ada izin dari pemilik modal. Jika tidak ada izin maka *muḍārib* pertama bertanggungjawab penuh atas modal. Namun, mazhab Mālikiyah berpendapat keuntungan *muḍārabah* pararel adalah milik *muḍārib* kedua. *Muḍārib* pertama tidak berhak mendapat keuntungan. Keuntungan dalam *muḍārabah* adalah komisi (ju'lun). Komisi hanya didapat jika pekerjaan telah selesai. *Muḍārib* pertama tidak bekerja, karena itu tidak berhak mendapatkan keuntungan.

Mazhab *shāfi'iyah* dengan tegas menyakan bahwa *muḍārabah* pararel tidak boleh dilakukan, baik dengan atau tanpa izin pemilik modal.¹³⁵ Mazhab *shāfi'iyah* berpandangan bahwa *Muḍārabah* pararel menyalahi karakteristik *muḍārabah* yang melakukan kongsi antara pemilik modal dan *muḍārib*. *Muḍārib* pertama bukan pemilik modal. Ia adalah pekerja, sehingga yang terjadi adalah kongsi antara pekerja dan pekerja. Hal ini yang dianggap *shāfi'iyah* sebagai menyalahi *qiyās*.¹³⁶

Dalam hal *muḍārabah* muqayyadah, semua aturan *muḍārabah* muthlaqah berlaku pada *muḍārabah* muqayyadah. *Muḍārabah* muqayyadah memberikan batasan *muḍārib* untuk bekerja sesuai dengan batasan dari pemilik modal. Menurut mazhab Ḥanafiyah, pembatasan dapat dilakukan pada tempat atau lokasi bisnis, pembatasan partner bisnis, dan pembatasan waktu bisnis. Namun menurut mazhab syafi'iyah dan Mālikiyah, pembatasan

¹³³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 858.

¹³⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 858-859.

¹³⁵ Al-Shayrazī, *Muḥadhdhab ...* 232

¹³⁶ Sāmī Ḥasan Aḥmad Hamūd, *Taṭwīr al-A'māl al-Maṣrafiyah bimā Yattaḥiq wa Al-Sharī'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Maṭba'ah al-Sharq wa Maktabuhā, 1982), 370.

waktu menjadikan *muḍārabah* menjadi tidak sah. Karena, bisnis terkadang tidak menghasilkan keuntungan pada waktu tertentu. Akan tetapi Ḥanafiyah, *shāfi'iyah* dan Mālikiyah bersepakat bahwa pembatasan tidak dapat dilakukan jika tidak memberikan ruang yang cukup bagi *muḍārib* untuk menghasilkan keuntungan.¹³⁷ Hanyasanya mereka berbeda dalam menentukan apa yang akan menghambat dan tidak berdasarkan tradisi bisnis yang ada. Seperti pada kasus pembatasan (*taqyid*) *muḍārabah muṭlaqah* yang dilakukan setelah setelah *muḍārib* bekerja. Ḥanafiyah berpendapat boleh dilakukan pembatasan di tengah akad karena pemilik modal memiliki hak untuk memberikan batasan selama memberikan manfaat pada operasional *muḍārabah* (لأن رب المال يملك التخصيص إذا كان فيه فائدة). Artinya, jika pembatasan itu menghalangi *muḍārib* memaksimalkan modal, maka pembatasan itu menjadi tidak patut.¹³⁸

Apa yang didapatkan *muḍārib* selama kerjasama *muḍārabah*. Setidaknya terdapat dua hal yang didapatkan *muḍārib* selama proses kerjasama berlangsung: biaya (*nafaqah*) dan keuntungan yang ditentukan (*al-ribh al-musamma*). Para ulama berbeda pendapat berkaitan dengan biaya personal dalam *muḍārabah*, seperti makan, minum, pakaian, biaya keluarga di rumah. Ulama *shāfi'iyah* berpendapat bahwa *muḍārib* tidak boleh mengambil biaya personal dari modal, baik bisnis lokal – yang tidak memerlukan perjalanan – maupun regional atau internasional – yang membutuhkan perjalanan – kecuali dengan izin dari pemilik modal. Argumen *Shāfi'iyah* adalah bahwa *muḍārib* berhak mendapat bagian dari keuntungan, karena itu ia tidak berhak mendapat bagian dari yang lain. Jika biaya personal dibebankan kepada modal maka jumlahnya akan berkurang dan hal ini akan berpengaruh pada pendapatan yang akan dihasilkan. bahkan *Shāfi'iyah* menegaskan bahwa jika biaya personal untuk *muḍārib* disyaratkan pada akad maka *muḍārabah* menjadi fasad.¹³⁹ Ibrahim al-Nakha'i dan al-Hasan Bashri mengharuskan biaya dalam *muḍārabah*, baik *muḍārabah* lokal, regional maupun internasional.

Jumhur fuqaha, Abu Ḥanīfah, Malik, dan Zaidiyah, berpendapat bahwa *muḍārib* berhak mendapatkan biaya selama dalam perjalanan bisnis tidak pada bisnis lokal. Malik bin Anas memberi catatan biaya itu boleh diambil dari modal selama dibutuhkan. Ḥanābilah berpendapat boleh mengambil biaya dari modal selama disyaratkan dalam akad.

Argumen yang dibangun oleh mereka yang membolehkan adalah kemadaratan. Jika *muḍārib* tidak diperbolehkan mengambil biaya dari modal maka *muḍārib* akan meninggalkan keluarga tanpa nafkah dan kesulitan dalam membiayai kebutuhan pribadinya. Apalagi tidak semua *muḍārib* memiliki simpanan untuk membiayai hidupnya dan anggota keluarganya. Dari sisi ini

¹³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi* ... 864.

¹³⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi* ... 864.

¹³⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi* ... 865.

maka biaya dibebankan kepada modal. Item yang masuk pada biaya pada zaman klasik diantaranya: makan, minum, pakaian, laundry, upah pekerja, ongkos toilet, minyak untuk penerangan, kayu bakar, alas tidur, ongkos pemeliharaan binatang angkut, dan seluruh kebutuhan perjalanan bisnis berdasar tradisi. Bahkan Abu Ḥanīfah memasukan biaya pembelian obat sebagai bagian dari biaya *muḍārabah*.

Kwantitas biaya dalam operasional bisnis *muḍārabah* ditentukan berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku di kalangan pebisnis. Jika biaya yang dikeluarkan tidak proporsional berdasar kebiasaan, maka kelebihannya ditanggung *muḍārib*. Merujuk kepada kaidah fiqhiyah (الإذن ثابت بالعادة فيعتبر (القدر المعتاد). Biaya operasional dibebankan kepada keuntungan, jika bisnis menghasilkan keuntungan. Jika bisnis merugi maka biaya operasional dibebankan kepada modal.¹⁴⁰ Biaya dalam operasional *muḍārabah* adalah bagian dari harta (النفقة جزأ هالك من المال) Wahbah al-Zuhaili menyusun kaidah (الأصل أن الهلاك ينصرف إلى الربح) pada prinsipnya biaya konsumtif akan melahirkan keuntungan. Ḥanafiyah menegaskan bahwa jika biaya operasional *muḍārabah* menggunakan dana pribadi terlebih dahulu, maka akumulasi biaya tersebut menjadi piutang terhadap keuntungan *muḍārabah*.

Bagian kedua yang menjadi hak *muḍārib* adalah keuntungan. *Muḍārib* berhak mendapatkan keuntungan atas kerja yang dia lakukan, selama *muḍārabah* mendapatkan keuntungan. Jika *muḍārabah* merugi, maka *muḍārib* tidak mendapat apa-apa. *Muḍārib* bekerja atas kemauan sendiri karena itu *muḍārib* pun tidak mendapat ujah, jika *muḍārabah* merugi.

Keuntungan didapatkan berdasarkan pembagian (*qismah*) prosentase yang disepakati. Syarat dari pembagian keuntungan adalah serah terima modal. *Muḍārabah* klasik menegaskan bahwa pembagian keuntungan tidak sah sebelum pemilik modal mengambil modal dari *muḍārib* (فلا تصح

(قسمة الربح قبل أخذ رأس المال من يد المضارب).¹⁴¹

Penegasan ini didasarkan pada sebuah hadits:

مثل المؤمن مثل التاجر لا يسلم له ربحه حتى يسلم له رأس ماله. كذلك المؤمن لا
تسلم له نوافله حتى تسلم له عزائمه

Perumpamaan seorang mukmin, laksana pebisnis yang tidak akan menerima keuntungan sampai menerima modalnya. Demikian juga seorang mukmin, dia tidak akan menerima pahala *nafilah*-nya sampai diterima amaliyah fardunya.

¹⁴⁰Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi* ... 866.

¹⁴¹Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi* ... 867.

Keuntungan adalah tambahan dari modal atas proses bisnis. Tambahan atas modal hanya akan nampak jika modalnya sudah diketahui melalui proses serah terima. Dari premis ini ulama hanafiya, Mālikiyah dan *shāfi'iyah* bersepakat bahwa *muḍārib* tidak berhak atas bagian keuntungan yang diperolehnya dalam aktivitas bisnisnya kecuali dengan *qismah* (pembagian). *Qismah* hanya sah dilakukan jika modal sudah diserahterimakan. *Qismah* tidak cukup dengan laporan keuntungan.

Berbeda dengan sebagian besar pendapat ulama, Ḥanābilah dan zaidiyah berpendapat bahwa *muḍārib* boleh mendapat bagian keuntungan merujuk kepada laporan keuangan saja walaupun belum dilakukan *qismah* dan serah terima modal.¹⁴²

Ulama sepakat bahwa keuntungan dibagi secara proposional berdasarkan kesepakatan di awal akad. Mereka pun sepakat bahwa keuntungan adalah tambahan yang diperoleh dari modal setelah dilakukan aktivitas bisnis. Apa yang didapatkan pemilik modal. Pemilik modal berhak mendapatkan bagiannya dari keuntungan yang diperoleh selama kegiatan bisnis *muḍārabah* menghasilkan keuntungan. Jika tidak, maka semua kerugian ditanggung pemilik modal.

Berakhirnya *muḍārabah*

Akad *muḍārabah* berakhir karena beberapa hal: 1) Pembatalan perjanjian (*fasakh*) atau pemakzulan *muḍārib* oleh pemilik modal (*al-azl*). Akad *muḍārabah* berakhir apabila para pihak secara sepihak menyatakan berakhirnya akad. Pembatalan atau pemakzulan baru berlaku efektif setelah peangkhiran itu diketahui pihak terkait; 2) Meninggalnya salah satu pihak. Jumhur ulama berpendapat bahwa meninggalnya salah satu pihak membatalkan *muḍārabah* karena *muḍārabah* mengandung prinsip wakalah. Wakalah batal dengan meninggalnya salah satu pihak. Namun, Mālikiyah berpandangan bahwa meninggalkan salah satu pihak tidak membatalkan *muḍārabah*. Ahli warits dapat menggantikan posisi para pihak; 3) Kehilangan kecakapan hukum. Akad *muḍārabah* berakhir ketika salah satu pihak mengalami hilangnya kecakapan hukum, baik karena sakit jiwa (*junun*), kehilangan inovasi karena bodoh (*sāfih*), atau dinyatakan dibawah pengampuan (*al-hajr*); 4) Pemilik modal murtad. Murtadnya pemilik modal merupakan kematian secara hukum. Menurut Ḥanafiyah, seketika pemilik modal menyatakan keluar dari agama Islam maka batalah akad *muḍārabah*. Argumen yang dikemukakan Ḥanafiyah adalah bahwa orang murtad kehilangan kecakapan sebagai pemilik modal. Karena, seorang murtad harus membagikan bagiannya kepada ahli warits.¹⁴³ Ketentuan riddah ini tidak berlaku bagi *muḍārib*. Jika *muḍārib* murtad, maka *muḍārabah* tetap berlaku. Karena, *muḍārib* diminta mengelola modal karena keahliannya; 5) Rusak atau hilang modal *muḍārabah* di tangan *muḍārib* sebelum dilakukan

¹⁴² Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 868.

¹⁴³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 873.

aktivitas bisnis. Akad *muḍārabah* batal karena bisnis untuk menghasilkan keuntungan tidak dapat dilakukan tanpa modal.

Berakhirnya akad *muḍārabah* dengan *fasakh* melahirkan konsekwensi hukum. Jika proses yang sudah dilalui dalam aktivitas bisnis telah mendatangkan keuntungan akan tetapi menyisakan hutang, maka hutang tersebut harus dibebankan kepada keuntungan. Dalam posisi mendapat keuntungan *muḍārib* bertindak sebagai ajir (pekerja). Pekerja dituntut untuk mengerjakan apa yang harus dikerjakan. Posisi *muḍārib* berubah seperti wakil, jika aktivitas bisnis *muḍārabah* tidak menghasilkan keuntungan. Wakil adalah pekerjaan cuma-cuma (tabarru/mutabarri). Seorang mutabarri tidak dapat dipaksa untuk memenuhi pekerjaan tabarrunya. (المتبرع لا يجبر على إيفاء ما تبرع به).¹⁴⁴ *Muḍārabah* adalah akad kepercayaan.

Muḍārib adalah orang yang dipercaya oleh pemilik modal untuk mengelola modal sehingga menghasilkan keuntungan. Keuntungan akan lahir jika modalnya ada. Karena itu dalam kondisi normal, pemilik modal tidak dapat menuntut *muḍārib* untuk memenuhi kewajiban akibat bisnis dalam *muḍārabah*, seperti hutang atau beban lainnya. Jika aktivitas bisnisnya tidak menghasilkan keuntungan.

Mu‘āmalah māliyah dibagi dua: muamalah berbasis amanah (*amānah*), seperti *wadī‘ah*, *muḍārabah* dan muamalah berbasis kejujuran (*al-ṣidq*) seperti jual beli *murābahah*.¹⁴⁵ Secara prinsip *muḍārabah* adalah amanah. *Muḍārib* diberikan kepercayaan oleh pemilik modal untuk mengembangkan dana yang dititipkan sehingga menghasilkan keuntungan. Keuntungan hanya didapatkan jika pihak yang mendapatkan keuntungan menanggung resiko. Tidak ada keuntungan tanpa resiko. Semakin besar keuntungan, maka semakin besar resiko yang ditanggung. Karena itu, syariah melarang mendapattkankan keuntungan tanpa mau menanggung resiko (الربح ما لا يضمن)¹⁴⁶ berdasarkan hadis (الخراج بالضمان)¹⁴⁶ keuntungan berbanding lurus dengan resiko. Al-Kasani memberikan penguatan dengan hadits ini:

Pada prinsipnya keuntungan itu dapat diperoleh melalui *māl* (modal berupa uang atau komoditas) dan amal (kerja). Dalam akad *muḍārabah*, pemilik modal berhak mendapatkan keuntungan karena dia telah menanamkan modalnya untuk dikelola *muḍārib*. Sementara, *muḍārib* berhak mendapatkan keuntungan atas dasar kerja bisnis yang dia lakukan. Jika pemilik modal bekerja atas modalnya maka *muḍārabah* menjadi *fāsid*.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmi ...* 874.

¹⁴⁵ Yusuf Kamal Muhammad, *Muṣṭalaḥat al-Fiqh al-Māli al-Muāṣir Muamalat al-Sūq* (Kairo: Ma’Had Al-alamī li Fikr al-islami, 1997), 260.

¹⁴⁶ Lihat Sunan Ibn Majah Juz 2 h. 22

¹⁴⁷ Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badā‘i al-Ṣanā‘i’ ...* 85; Yusuf Kamal Muhammad, *Mustahalat al-Fiqh ...* 149.

Demikian juga jika *muḍārib* harus menanggung resiko atas modal dan kerja sendiri maka keuntungan menjadi milik *muḍārib* saja.

G. Pembentukan Fatwa *Murābahah*

Ahmad Maulidzen berpendapat bahwa keuangan Islam harus dibaca dalam konteks keberagaman bukan monolitik. Karena muslim memiliki beragam cara pandang dalam menyelesaikan satu kasus, termasuk kasus-kasus dalam keuangan Islam.¹⁴⁸ Nazih N. Ayyubi mendeskripsikan bahwa distribusi geografis dan ekonomi politik yang beragam menjadikan umat Islam menyesuaikan diri secara mental dan perilaku atas perbedaan tersebut.¹⁴⁹ Moonaz Kerawala menyebut penonema ini sebagai mosaik islam.¹⁵⁰ Cara pandang minor kepada umat Islam lebih pada kekhawatiran Barat terhadap masa depannya. Kekhawatiran ini diekspekasikan dalam literatur yang tidak cocok dengan kenyataan. Literatur Islam yang ditulis Barat adalah eksperisi dari kekhawatiran itu. Karena itu, Meena Sharify-Funk mengambarkannya sebagai *clash of literatur* (benturan literatur).¹⁵¹ Seperti kritik Rafiq Yunus al-Misri terhadap pemikiran Abdullah Saeed¹⁵² terletak pada sudut pandang yang berbeda. Saeed mengkritisi bank syariah dari perspektif Barat bukan dari perspektif fikih. Sehingga kesimpulan Saeed menjadi tidak relevan dalam konteks Islam itu sendiri.¹⁵³

Salah satu akad yang digunakan dalam industri keuangan syariah, termasuk perbankan syariah, adalah *murābahah*. Menurut Wahbah al-Zuhaili, *murābahah* termasuk jual beli amanah. Jual beli *murābahah* satu kluster

¹⁴⁸Ahmad Maulidzen, *Islamic Finance in Theory and Practice: A Critical Analysis* dalam *Islamiconomic: Jurnal Ekonomi Islam* Vol. 8 No. 2 Juli-Desember 2017,122. <https://www.researchgate.net/publication/321348093>

islamic_finance_in_theory_and_practice_a_critical_analysis

¹⁴⁹Nazih N Ayyubi, *State Islam and Communal Plurality* in *Annal of American academy of Political Science* Vol. 524, *Political Islam* (Nov. 1992), 79-91 <http://www.jstor.org/stable/1046707>

¹⁵⁰Minaz Kerawala, *Islam: monolith or mosaic?* https://akdn2stg.prod.acquia-sites.com/sites/default/files/Islam%20-%20Monolith_%20or%20Mosaic%20-%20M%20Kerawala-Ismaili%20UK%20Dec%202006-1334485870.pdf

¹⁵¹Meena Sharify-Funk, “Pervasive Anxiety About Islam: A Critical Reading of Contemporary ‘Clash’ Literature” *Religion* 4 (2013), 443-468 doi:10.3390/rel4040443

¹⁵²Saeed mempertanyakan kesahihan interpretasi atas riba dan klaim-klaim dalam literatur yang mendasari kelahiran bank syariah. Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Interest and its Contemporary Interpretation* (Leiden:Brill, 1996)

¹⁵³Rafiq Yunus Al-Maṣrī, “Book Reviewed Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Interest and its Contemporary Interpretation.” *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, Volume 17 no.2 (2004): 35-38. https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153885_IEI-VOL-17-2-08E-AlMasri.pdf

dengan jual beli *tawliyah* dan *waḍī'ah*.¹⁵⁴ Model jual-beli ini diperbolehkan. Menurut al-Shāfi'ī pada prinsipnya jual beli itu semua mubah selama terdapat kerelaan para pihak atas apa yang diperjualbelikan. Kecuali, terdapat larangan Rasulullah atas jual beli tersebut.¹⁵⁵ Al-Shāfi'ī dalam "al-Umm" membolehkan jual beli dengan harga lebih besar atau lebih kecil dari harga jualnya, dengan cara tunai atau kredit. Selama, jual beli pertama tidak ada berhubungan dengan jual beli pertama (لأنها بيعة غير البيعة الأولى).¹⁵⁶ Al-Shāfi'ī menegaskan bahwa, dilihat dari obyek jual beli, jual beli hanya dua jenis. Pertama, jual beli atas sifat/spesifikasi (*bay' sifah*). Kedua, jual beli atas barang yang kongkrit (*bay' ayn*).¹⁵⁷ Dalam konteks *murābahah*, para ulama membaginya menjadi dua, yaitu pertama, *al-murābahah al-'ādiyāh* atau *al-murābahah al-aṣliyah* atau *al-murābahah al-baṣīṭah*. Kedua *murābahah al-murakkabah* atau lebih dikenal dengan *al-murābahah lil āmir bi al-shira'*.

Bay' secara bahasa adalah tukar-menukar (*mubādalah*).¹⁵⁸ *Bay'* termasuk kata benda yang saling berlawanan (*al-asma al-aḍḍād*). menurut Istilah *bay'* adalah:

مبادلة المال بالمال تمليكاً وتملكاً ، أو مقابلة مال بمال على وجه مخصوص¹⁵⁹

Pertukaran harta dengan harta sekaligus pertukaran hak kepemilikan atau pertukaran harta dengan harta dengan cara tertentu.

Murābahah adalah sebuah kata yang menunjukkan saling (*mufā'alah*) yang dibentuk dari ر-ب-ح yang berarti keuntungan (laba) dalam bisnis.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Wahbah Al-Zuhaili membagi jual beli berdasar pertukarannya menjadi 5 jenis, yaitu *bay' al-musawamah*, *bay' al-murābahah*, *bay' al-tawliyah*, *bay' al-ishrak*, dan *bay' al-waḍī'ah*. *Bay' al-musawamah* adalah jual beli dengan harga berapa saja tanpa memperhatikan harga beli sebelumnya. Jual beli ini adalah jual beli yang biasa dilakukan. Jual *bay' murābahah* adalah jual beli dengan ketentuan penjual berterus terang kepada pembeli dengan harga beli barang yang dijualnya dan menyebutkan tambahan laba yang diinginkan. *Bay' tawliyah* adalah jual beli dengan ketentuan penjual menjual barang dengan harga yang sama dengan harga belinya. *Bay' ishrak* adalah jual beli seperti *bay' tawliyah*. Perbedaannya barang yang dijual hanya sebagian. *Bay' al-waḍī'ah* adalah jual-beli dimana penjual menjual barang dengan menyebut harga belinya dan menjual dengan harga yang lebih rendah (diskon). Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Ad'illahuh* (Beirut: *Dār al-Fikr*, 1989), Juz IV. 703.

¹⁵⁵ Muhammad bin Idris al-Shāfi'i, *Al-Umm*, di-tahqīq oleh Rif'at Fawzi 'Abd al-Muthalib (Kairo: Dār al-Wafa', 2001), Juz IV, 6.

¹⁵⁶ Muhammad bin Idris al-Shāfi'i, *Al-Umm*... Juz IV, 73.

¹⁵⁷ Muhammad bin Idris al-Shāfi'i, *Al-Umm* ... Juz IV, 6.

¹⁵⁸ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Beirut: Dar al-Ṣādir, t.th.), Juz VIII, 23.

¹⁵⁹ Ibn Qudamah, *Al-Mugnī* (Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, t.th), Juz IV, 3.

¹⁶⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* ... Juz II, 442.

Definisi *murābahah al-’ādiyah* yang dipahami dan diaplikasikan oleh ulama klasik. Seperti, Menurut al-Marginani al-Hanafi:

المراجحة هي نقل ما ملكه بالعقد الأول بالثمن الأول مع زيادة ربح¹⁶¹

Murābahah adalah memindahkan kepemilikan (*transfer of ownership*) dengan akad pertama dengan harga pertama berserta tambahan berupa laba.

Al-Kasāni Al- Hanafi mendefinisikan *murābahah* sebagai:

بيع بمثل الثمن الأول مع زيادة ربح¹⁶²

Jual beli dengan menyebut harga beli dan menambahnya dengan laba

Menurut Ibn Rushd al-Maliki:

المراجحة هي أن يذكر البائع للمشتري الثمن الذي اشترى به السلعة ويشترط عليه ربحا ما للدينار أو الدرهم¹⁶³

Murābahah adalah penjual menyebutkan kepada pembeli harga barang yang dibelinya dan disertai dengan laba, dalam bentuk dinar atau dirham.

Menurut Al-Shairazi al-Shāfi’ī:

أن يبين رأس المال وقدر الربح بأن يقول ثمنها منة وقد بعته برأس مالها وبيع درهم في كل عشرة¹⁶⁴

(*Murābahah*) adalah menjelaskan pokok harga dan ukuran laba dengan mengatakan harga. Seperti Saya menjualnya dengan harga pokok dan laba satu dirham setiap 10 (dirham).

Menurut Ibn Qudamah al-Hanbali:

البيع برأس المال وبيع معلوم¹⁶⁵

(*Murābahah* adalah) menjual dengan harga pokok dan laba yang diketahui

¹⁶¹ Ahmad al-’Ayni, *Al-Bināyah fi Sharḥ al-Hidāyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), Juz VII, 300.

¹⁶² Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badā’i al-Ṣanā’i’ fi Tartīb al-Sharā’i’* (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyah, 1986), Juz V, 221.

¹⁶³ Ibn Rushd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1415), Juz III, 407.

¹⁶⁴ Al-Shayrazī, *Al-Muhadhdhab fi Fiqh al-Imām al-Shāfi’ī* (Semarang: Toha Putra, t.th), Juz I, 288.

¹⁶⁵ Ibn Qudamah, *Al-Mugnī ...* Juz IV, 132.

Dari definisi yang dikemukakan beberapa ulama mazhab dapat disimpulkan komponen utama dari *murābahah*. Pertama, *murābahah* adalah jual beli berbasis amanah; Kedua, diketahui harga beli; Ketiga, ada tambahan sebagai laba. Dari komponen tersebut dapat disusun definisi *murābahah*, yaitu:

وأما البيع المراجعة فصورته أن يقول أبيعك هذا الثوب مراجعة على أن الشراء مائة درهم وأرباح في كل عشرة واحد. فهذا بيع جائز لا يكره¹⁶⁶

Adapun *murābahah* gambarannya adalah seseorang mengatakan saya jual kepadamu bahu ini secara *murābahah* seharga 100 dirham. Saya mengambil untuk setiap sepuluh dirham satu dirham (10 %). Jual *murābahah* ini boleh tidak makruh.

Jumhur ulama berpendapat bahwa jual-beli *murābahah* boleh secara syara. Demikian dikatakan oleh al-Mawardi dengan merujuk pada keumuman kebolehan jual-beli Q.S. 2:275.¹⁶⁷, al-Shaukani yang merujuk pada bisnis yang saling rela (*tijārah an tarāḍīn* Q.S. 4:29).¹⁶⁸ Tidak ada hadis yang khusus membolehkan *murābahah*. Ulama merujuk kepada hadits yang bersifat umum. Diantaranya:

عن رفاعة بن رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل أي الكسب أفضل؟ قال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور¹⁶⁹

Dari Ibn Umar berkata, "Rasulullah saw. ditanya tentang pekerjaan yang paling utama?" Rasulullah menjawab, "Pekerjaan wirausaha dan jual-beli yang mabrur.

Al-Marginani membolehkan *murābahah* dengan argumen kebutuhan (*hājah*). Dia mengatakan:

والحاجة ماسة الى هذا النوع من البيع لان الغبي الذي لا يهتدي في التجارة يحتاج الى ان يعتمد فعل الذكي المهتدي وتطيب نفسه بمثل ما اشترى وزيادة ربح¹⁷⁰

Kebutuhan akan *murābahah* bersifat masif. Pebisnis awam membutuhkan dukungan orang cerdas untuk menguatkan kebolehan jual beli dengan tambahan.

¹⁶⁶Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-Murābahah lil Āmir bi al-Shira': Dirāsatan Taṭbiqiyatan di Ḍa'i Tajribah Shirkah Bayt al-Mal al-Filistin al'Arabi* (Palestina, Bayt al-Mal Al-Filistin al-'Arabi, 1996), 14.

¹⁶⁷Al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfi'i* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), Juz V, 279.

¹⁶⁸Al-Shawkānī, *al-Sayl al-Jarrār al Mutarrafiq 'alā Hadāiq al-Azhār* (Beirut: Dar Ibn Ḥazm, 2004), 479.

¹⁶⁹H.R. Al-Bazzar di shahihkan oleh al-Hakim. Lihat Ibn Ḥajar al-Asqālānī, *Bulūg al-Marām min Adillah al-Aḥkām* (Kairo: Dār al-Salam, 2008), 224.

¹⁷⁰Ahmad al-'Ayni, *Al-Bināyah fī Sharḥ al-Hidāyah ...* juz VII, 301-302.

Contoh dari *murābahah al-ʿādiyah* adalah seperti Seperti Pak Ahmad membeli mobil dengan harga 100 juta. Kemudian, dia menjual mobil tersebut kepada Pak Azka. Pak Ahmad menegaskan bahwa ia membeli mobil tersebut dengan harga 100 juta dan bermaksud menjualnya dengan keuntungan 10 juta. Jadi harga jual mobil itu adalah 120 juta.

Seperti telah dikatakan diatas *murābahah* termasuk jual-beli amanah. Karena itu, kesahihan *murābahah* sangat tergantung pada kejujuran penjual dalam menyebutkan harga pembelian sebelumnya. Pada diskusi *murābahah* oleh ulama, kejujuran menjadi kunci. Jika terjadi kebohongan (khianat) atas harga beli sebelumnya, maka pembeli memiliki hak *khiyār*. Apakah akan meneruskan jual-beli itu atau membatalkannya.¹⁷¹

Harga beli atas obyek jual menjadi bagian yang penting dalam jual beli *murābahah*. Ketidaktepatan dan ketidaksepakatan dalam menentukan harga beli ini akan menyebabkan jual beli *murābahah* fasid. Wahbah Al-Zuhaili menegaskan bahwa *murābahah* adalah jual-beli dengan kesepakatan harga beli. Jika terjadi tambahan biaya atas obyek jual maka perlu ada akan yang lain selain *murābahah* atau setidaknya pembeli tahu dan sepakat terlebih dahulu dengan harga beli penjual tersebut.¹⁷² Hal ini karena masalah mendasar jual-beli *murābahah* dalam tradisi ulama klasik adalah kejujuran penjual atas barang yang dia beli. Harga beli barang itu menjadi ukuran dalam penentuan harga jual *murābahah*. Menurut Wahbah Al-Zuhaili, komponen harga memasukan semua unsur pokok yang melekat pada barang tersebut. Dasar dari penentuan unsur itu adalah *urf*.¹⁷³ Hal ini didasarkan pada hadits:

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن¹⁷⁴

Semua yang dipandang baik oleh umat Islam, maka baik di sisi Allah.

Misalnya komponen baju terdiri harga kain, upah potong kain, celup warna, *bleching* (membersihkan kotoran warna), menjahit, makelar (penghubung antara penjual dan pembeli), dan transportasi atau ongkos kirim. Akumulasi dari biaya itu adalah harga jual. Sementara biaya tidak langsung yang mungkin terjadi pada proses jual tidak termasuk harga jual. Kecuali disepakati lain oleh penjual dan pembeli. Seperti biaya appraisal, biaya notaris, bea materai dan sejenisnya tidak termasuk pada harga jual.¹⁷⁵ Hal ini didasarkan pada hadits:

¹⁷¹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fqh Islami...* 710

¹⁷² Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fqh Islami...* 707

¹⁷³ Ya'qūb bin Abd al-Wahab al-Nahīsīn, *Qā'idah al-ʿĀdah al-Muhakkamah; Dirāsatan Nadzaritan Ta'silīyatan Tathbīqiyatan* (Riyāḍ: Matkabatah Ibn Rushd, 2012), 13.

¹⁷⁴

¹⁷⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fqh Islami...* 708.

ما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح¹⁷⁶

Semua yang dipandang buruk oleh umat Islam, maka buruk disisi Allah.

Isu lain yang berkembang dikalangan ulama berkaitan dengan *murābahah* adalah menjual barang yang belum diterima (*qabd*). Hasan Ayyub dalam bukunya “*Fiqh Mu’āmalāt al-Māliyah fī al-Islām*” menggambarkan diskusi di kalangan ulama berkaitan dengan menjual obyek jual-beli sebelum diserahkan (*qabd*). Dikalangan mazhab hanbali terdapat beberapa pendapat berkaitan dengan masalah ini. Menurut Hasan Ayyub secara zahir Ahmad bin Hanbal, Al-Kharqi dan Ishaq menegaskan bahwa selama proses pengiriman (*delivery*) barang yang dapat ditakar (*al-makīl*), ditimbang (*al-mauwzūn*) atau dihitung (*al-ma’dūd*) tetap dibawah tanggungjawab penjual sampai terjadi serah terima (*al-qabd*) sehingga tidak boleh ditransaksikan kepada pihak lain.

Pendapat lain disandarkan kepada riwayat dari Uthman bin Affan, Said bin al-Musayyab, Ḥasan, Ḥakam, Ḥamad bin Abi Sulaiman yang menyatakan bahwa semua yang ditakar dan ditimbang tidak boleh djual sebelum *qabd* (serah terima). Sebaliknya, semua barang yang tidak ditakar dan ditimbang boleh menjualnya sebelum *qabd*.¹⁷⁷ Al-Qāḍi dan pengikutnya menjelaskan bahwa yang dimaksud ditakar, ditimbang atau dihitung adalah semua barang yang tidak spesifik, dicampur antara satu barang dengan barang yang lain dan ditaruh dalam satu wadah seperti dalam karung berisi: terigu, minyak, beras, mie instan, dll. Dalam istilah bahasa Arab disebut *qāfiz min shubrah atau ritl min zudah*.¹⁷⁸ Akan tetapi jika obyek jual belinya spesifik seperti terigu, maka tanggungjawabnya ditangan pembeli. Hal ini didasarkan pada sebuah riwayat dari al-Harits tentang seseorang yang membeli makanan dan meminta orang untuk membawakannya. Ketika orang

¹⁷⁶Wahbah al-Zuhaili mengutip al-Zaila’i bahwa hadis ini gharīb marfu’. Keterangan yang lain menyebut bahwa hadis ini *mawqūf* kepada Ibn Mas’ūd. Dalam keterangan yang lain disebutkan bahwa riwayat ini dari Aḥmad, al-Bazzar dan al-Ṭabrānī dari Ibn Mas’ūd. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), Jilid II, 830.

¹⁷⁷Hasan Ayyub, *Fiqh al-Mu’āmalāt al-Māliyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Salam, 2003), 103.

¹⁷⁸*Qāfiz* adalah ukuran zaman dahulu. Ukurannya berbeda di tiap-tiap tempat. Di Mesir 1 *qāfiz* setara dengan 16 kg atau kalau untuk mengukur tanah sama dengan 46 hasta. Menurut Ulama Hanafiyah 1 *qāfiz* sama dengan 40,344 liter atau 39, 138 kg. tepung. Ulama lain menkonversi 1 *qāfiz* dengan 32,976 liter atau 26, 064 kg. <https://www.arabdict.com/ar/%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A-%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%81%D9%8A%D8%B2>. *Al-subrah* adalah ukuran untuk makanan yang tidak ditakar atau ditimbang. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B5%D8%A8%D8%B1%D8%A9/>

yang diutus itu pulang makanan itu telah terbakar. Penjual tidak bertanggung jawab karena dalam proses pengiriman tanggung jawab barang sudah ditangan pembeli.¹⁷⁹ Pendapat ini dikuatkan oleh Ibn Abdul al-Bar. Ibn Abd Al-Bar menegaskan bahwa yang paling sah dari Ahmad bin Hanbal adalah bahwa larangan menjual barang sebelum diserahterimakan adalah jika berupa makanan. Pendapat ini didasarkan pada larangan Nabi tentang menjual lagi makanan sebelum diserahterimakan. Artinya, jika obyek jual beli bukan makanan maka boleh dijual sebelum diserahterimakan. Pendapat ini dikuatkan riwayat dari Ibn Umar. Ibn Umar berkata, “Aku melihat orang-orang yang membeli makanan dengan cara *jizāf* (ditaksir/tidak ditakar atau ditimbang). Model transaksi seperti itu dilarang pada masa Rasulullah. Belilah barang tersebut jika sudah diturunkan dari kendaraanya.” Riwayat ini ditujukan untuk jual beli barang yang spesifik. Terdapat riwayat yang lain¹⁸⁰ (من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه¹⁸⁰ كنا نشترى الطعام من الركب ان جزاها فنهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نبيعه حتى نقله من مكانه¹⁸¹ (Kami membeli makanan dari atas kendaraan dengancara ditaksir. Rasulullah melarang kami melakukan jual beli tersebut sampai barang tersebut dipindahkan dari tempatnya).

Imam nawawi dari mazhab Shāfi’ī dan Muhammad bin al-Ḥasan membatalkan jual beli barang yang belum diserahterimakan, baik makanan maupun bukan makanan. Ibn al-Munziri mengatakan bahwa ulama telah ber-*ijma’* bahwa tidak boleh menjual makanan yang sedang dalam proses jual beli sebelum diserahterimakan. Namun, ulama berbeda pendapat dalam hal obyek jual-belinya bukan makanan. Pertama, tidak boleh dijual lagi sebelum diserahterimakan seperti makanan; kedua, boleh menjual barang sebelum diserahterimakan kecuali barang yang dapat ditakar dan ditimbang; ketiga, tidak boleh menjual lagi barang sebelum diserahterimakan kecuali mutiara atau tanah. Ini adalah pendapat Abū Ḥanifah dan Abū Yusūf; keempat, boleh menjual barang sebelum diserahterimakan kecuali barang berupa makanan atau minuman. Ini adalah pendapat Malik dan Abu Thawr. Argumen yang dibangun oleh keduanya adalah *mafhūm mukhālafah*. Karena hadis larangan menjual barang yang belum diterima hanya berlaku pada makanan (من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه). Jika bukan makanan maka larang itu tidak berlaku. Pada bagian akhir diskusinya, Hasan Ayub mengutip pendapat Ibnu Abbas yang menyamakan segala sesuatu yang menjadi obyek jual beli

¹⁷⁹Hasan Ayyub, *Fiqh al-Mu’āmalāt ...* 103.

¹⁸⁰ Hadis riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Umar. Muhammad Fuad abd al-Baqi, *al-Lu’lu wa al-Marjān Fimā ittafaqa alayhi al-Shaykhayn* (Kairo: Dār Iḥya’ al-Kutub al-‘Arabiyah), Jilid II, 155.

¹⁸¹ Hadits Riwayat Muslim dari Ibn Umar

setara dengan makanan.¹⁸² Karena itu, Hasan Ayub menegaskan bahwa tidak boleh menjual barang yang belum diserahterimakan.¹⁸³

Konsekwensi lain dari jual beli amanah adalah penjual harus memberikan informasi yang lengkap berkaitan dengan kondisi obyek jual beli. Jika penjual memberikan informasi yang tidak sesuai maka ia telah melakukan wanprestasi (khianat).¹⁸⁴ Menurut Wahbah al-Zuhaili, kerusakan pada obyek jual beli dapat terjadi karena beberapa sebab. Perbedaan sebab melahirkan konsekwensi hukum yang berbeda.¹⁸⁵ Pertama, kerusakan terjadi secara alamiah dan penjual tidak menjelaskan dengan rinci. Seperti mobil yang pistonya sudah aus atau rodanya sudah gundul. Menurut mazhab Ḥanafiyah, dalam kondisi, penjual tidak wajib menjelaskan seluruh kondisi obyek yang dijual cukup meminta pembeli melihat dengan teliti obyek yang dijual. Akan tetapi menurut jumhur, dengan pendekatan *sadd dharīah*, jual beli *murābahah* seperti digambarkan diatas tidak sah sebelum penjual menjelaskan dengan lengkap dan rinci kondisi obyek yang dijual. Karena, jual beli itu dikhawatirkan akan menimbulkan wanprestasi. Kedua, jika kerusakan terjadi dalam kendali penjual sebelumnya atau oleh pihak ketiga, maka jual-beli *murābahah* tidak boleh dilakukan selama belum ada penjelasan dan kesepakatan antara penjual dan pembeli. Ketiga, jika obyek jual beli menghasilkan barang baru seperti beranak, berbuah, berbulu(wol) bersusu, maka sahnya jual-beli *murābahah* harus didahului oleh penjelasan yang lengkap dan rinci. Karena menurut Ḥanafiyah, tambahan atas obyek jual-beli tidak menambah harga jual. Keempat, barang yang dibeli secara kredit harus dijelaskan dengan lengkap dan terinci. Karena menurut Wahbah al-Zuhaili, tempo adalah salah satu faktor penambahan harga. Harga, biasanya, berbeda, antara pembayaran tunai dan kredit. Harga beli adalah harga yang didapatkan oleh penjual dari pembeli pertama.¹⁸⁶

Salah satu bentuk jual yang *fāsīd* adalah yang obyeknya *majhūl* atau jual beli *raqm*. Jual beli *raqm* adalah menjual sesuatu dengan hanya menunjukkan nomornya namun tidak menunjukkan barangnya. Jual beli *raqm* terjadi jika terdapat satu komoditas obyek jual-beli yang terdiri dari beragam jenis dan kualitas barang, seperti baju, celana, jaket, dll. Barang-barang ini diberi nomor. Pembeli hanya membayar sesuai dengan nomor yang dia ambil. Barang baru dapat diketahui setelah ada pembayaran. Ulama mazhab empat dan zahiriyah melarang jual beli seperti ini karena obyek yang tidak diketahui.¹⁸⁷ Dalam konteks *murābahah*, Jika seseorang mendapat barang

¹⁸² (قال ابن عباس: ولا أحسب كل شيء إلا مثله) Muhammad Fuad abd al-Baqi, al-Lu'lu ... Jilid II, 155.

¹⁸³ Hasan Ayyub, *Fiqh al-Mu'āmalāt* ... 04.

¹⁸⁴ Berdasar Q.S. al-Maidah: 1 dan hadis فليس منا من غشنا (Bukan termasuk golongan kami orang yang menipu)

¹⁸⁵ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh*... 709

¹⁸⁶ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh*... 709

¹⁸⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqh*... 458

dengan jual beli *raqm* dan nilai barang itu lebih tinggi dari harga belinya kemudian dijual secara *murābahah* tanpa ada penjelasan, maka termasuk *murābahah* yang boleh. Model *murābahah* seperti itu tidak termasuk wanprestasi. Selama penjual tidak menyebut harga belinya. Misalnya, seseorang membeli baju 100 ribu yang didapat dengan cara jual-beli *raqm*. Ternyata nilai bajunya lebih tinggi dari 100 ribu sampai mencapai 150 ribu. Kemudian, dia menjual dengan cara *murābahah* dengan harga 150 ribu tanpa menjelaskan proses pembelian sebelumnya. Selama dia tidak mengatakan harga belinya, maka ia tidak termasuk wanprestasi. Demikian juga, barang yang didapat dari hibah atau waris kemudian dijual secara *murābahah* dengan nilai wajar, tanpa menjelaskan asal usul barang tersebut, maka termasuk *murābahah* yang boleh.¹⁸⁸

Dalam hal terjadi wanprestasi (khianat) pada jual beli *murābahah*, baik karena pengakuan penjual, ada bukti, atau sumpah, maka penyelesaiannya melalui mekanisme *khiyār*. Wanprestasi dapat terjadi karena informasi yang tidak valid tentang harga beli atau barang adalah retur dari dari barang sebelumnya. *Khiyār* dapat dilakukan dengan pilihan untuk menerima barang dan harga jual dengan harga tawaran pertama, atau mengurangnya sesuai dengan harga pembelian yang sebenarnya, atau membatalkan jual-beli *murābahah*.¹⁸⁹

Ulama empat mazhab secara prinsip membolehkan pembebanan biaya atas harga perolehan pada jual beli *murābahah* selama memiliki nilai manfaat atas barang tersebut. Namun, mereka berbeda pendapat dalam hal pembebanan biaya tidak langsung atas barang tersebut.¹⁹⁰ Mazhab Hanafi membolehkan untuk membebaskan biaya-biaya yang secara umum dapat timbul dalam suatu transaksi jual beli dan tidak boleh mengambil keuntungan berdasarkan biaya-biaya yang semestinya ditanggung oleh si penjual. Mazhab hanafipun membenarkan penjual menghitung berbagai biaya yang dikeluarkan sehubungan dengan barang-barang yang menjadi praktik perdagangan adat.

Mazhab Mālikī membolehkan adanya biaya-biaya yang langsung dan tidak langsung yang terkait dengan transaksi jual beli dengan ketentuan dapat memberikan nilai tambah pada barang tersebut. Mālikī mendistribusikan biaya tambahan belanja ke tiga kategori: 1) Semua belanja yang dapat dicampur dengan harga modal adalah belanja yang secara langsung mempengaruhi barang. Ini menjadi dasar untuk estimasi laba, 2) Belanja yang dapat dicampur dengan harga modal tetapi tidak boleh menjadi prinsip perkiraan laba yaitu belanja yang tidak memberikan dampak langsung pada barang, tetapi terpaksa dikeluarkan karena penjual tidak melakukannya

¹⁸⁸Wahbah Al-Zuhaili, Al-Fiqh... 710

¹⁸⁹Wahbah Al-Zuhaili, Al-Fiqh... 710-711

¹⁹⁰Muhammad Farid, "Murābahah dalam Perspektif Fikih Empat Mazhab," *Episteme* 8, No. 1 (2013), 131-132. <http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/epis/article/view/40> Doi. [10.21274/epis.2013.8.1.113-134](https://doi.org/10.21274/epis.2013.8.1.113-134)

sendiri, 3) Belanja bukan merupakan penentuan harga jual dan prinsip estimasi laba yaitu belanja yang tidak mempengaruhi barang dan itu bisa dilakukan oleh penjual.¹⁹¹

Mazhab Shāfi'ī membolehkan untuk membebaskan biaya-biaya yang secara umum timbul dalam suatu transaksi jual beli, kecuali biaya tenaga kerjanya sendiri karena komponen ini sudah termasuk dalam keuntungannya. Begitu pula dengan biaya-biaya yang tidak menambah nilai barang tidak boleh dimasukkan sebagai komponen biaya. Pendapat Shāfi'ī mirip dengan Hanbali itu, hanya saja mereka menekankan bahwa biaya yang dibayar oleh penjual atau pembayaran yang dibuat untuk pihak ketiga pekerjaan apa pun yang tidak sukarela, tidak boleh dimasukkan dalam penentuan harga kecuali pembeli membenarkannya.

Mazhab Hanbali mengatakan bahwa semua biaya yang langsung maupun tidak langsung dapat dibebankan pada harga jual selama biaya-biaya itu harus dibayarkan kepada pihak ketiga dan dapat menambah nilai barang yang dijual tersebut. Namun yang paling penting bagi mazhab Hanbali adalah semua pengeluaran belanja yang terkait dengan item termasuk dalam penentuan harga jual asalkan setiap elemen belanja diberitahukan kepada pembeli. Ragam pendapat tersebut dapat dibaca pada matrik 4 di bawah ini.

Matrik 4
Perbandingan Mazhab Biaya atas *Murābahah*

No	Mazhab	Biaya langsung	Biaya tidak langsung	Catatan
1	Hanafi	Boleh	Boleh	Berbasis adat dan tidak boleh Mengambil keuntungan dari biaya tersebut
2	Maliki	Boleh	Boleh	Selama memberi nilai manfaat atas barang
3	Syafi'i	boleh	boleh	Kecuali biaya pihak ketiga (upah kerja)
4	Hanbali	Boleh	Boleh	Selama biaya tersebut dibayarkan kepada pihak ketiga dan dieritahkan kepada pembeli

Sumber: dari berbagai sumber setelah diolah

Sedangkan gagasan akad *murābahah lil āmir bi al-shira'* mulai diperkenalkan oleh Sami Hasan Ahmad Homod. Akan tetapi, menurut

¹⁹¹Ahmad Maulidizen, "Literature Study on *Murābahah* Financing in Islamic Banking in Indonesia," *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 9, No. 1 (2018), 25 – 49 DOI: <https://dx.doi.org/10.21580/economica.2018.9.1.2411>

Homod, gagasan awal *murābahah lil āmir bi al-shira'* dapat dilacak dari pikiran Imam al-Shāfi'ī dalam kitab al-Umm. Al-Shāfi'ī berkata:

إِذَا رَأَى الرَّجُلَ الرَّجُلَ السَّلْعَةَ، فَقَالَ: اشْتَرِ هَذِهِ وَأُرِيحُكَ فِيهَا كَذَا، فَاشْتَرَاهَا الرَّجُلُ
فَالشَّرَاءُ جَائِزٌ، وَالَّذِي قَالَ: أُرِيحُكَ فِيهَا، بِالْحِيَارِ: إِنْ شَاءَ أَحَدٌ فِيهَا بَيْعًا وَإِنْ شَاءَ
تَرَكَهُ. وَهَكَذَا إِنْ قَالَ: اشْتَرِ لِي مَتَاعًا، وَوَصَفَهُ لَهُ، أَوْ مَتَاعًا أَيَّ مَتَاعٍ شِئْتَ، وَأَنَا
أُرِيحُكَ فِيهِ، فَكُلُّ هَذَا سِوَاءٌ يَجُوزُ الْبَيْعُ الْأَوَّلُ، وَيَكُونُ فِيهِمَا أَعْطَى مِنْ نَفْسِهِ بِالْحِيَارِ.
وَسِوَاءٌ فِي هَذَا مَا وَصَفْتَ إِنْ كَانَ قَالَ لَهُ: أُبْتَاعُهُ! وَأَشْتَرَيْتُهُ مِنْكَ بِنَقْدٍ أَوْ دَيْنٍ يَجُوزُ
الْبَيْعُ الْأَوَّلُ وَيَكُونَانِ بِالْحِيَارِ فِي الْبَيْعِ الْآخِرِ. فَإِنْ جَدَّدَاهُ جَارَ. وَإِنْ تَبَايَعَا بِهِ عَلَى
الزَّمَا أَنْفُسُهُمَا الْأَمْرُ الْأَوَّلُ فَهُوَ مُسْخُوحٌ مِنْ قِبَلِ شَيْئَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنَّهُ تَبَايَعَا قَبْلَ مِلْكِهِ
الْبَائِعِ وَالثَّانِي أَنَّهُ عَلَى مَخَاطَرَةٍ أَنْتَ إِنْ اشْتَرَيْتَهُ عَلَى كَذَا أُرِيحُكَ كَذَا.¹⁹²

Apabila seseorang melihat barang dagangan milik orang. Kemudian, ia berkata, "Belilah barang ini! Saya mengambil untung sekian dari barang ini. Kemudian orang itu membelinya. Jual-beli ini diperbolehkan. Orang yang mengatakan, "Saya mengambil untung." mendapat hak *khiyār*, jika dia mau terjadi jual beli atau dia meninggalkannya. Demikian juga juga jika (pembeli) berkata, "Belikan untuk saya barang." Kemudian dia menjelaskan spesifikasinya. Saya (penjual) akan mengambik untung dari (penjualan ini). Kedua model jual beli ini boleh. Dalam jual beli (kedua), pembeli pun mendapat hak *khiyār*. Demikian juga jika pembeli berkata kepada penjual, "belikan saya (barang)! Saya akan membelinya dari kamu dengan tunai atau kredit. Jual beli ini boleh dengan hak *khiyār*. Jika jual beli itu diperbaharui, boleh. Jika proses jual beli dilakukan dengan menghubungkan jual beli yang dilakukan oleh penjual, maka akad jual beli menjadi fasakh dengan dua alasan. Pertama, menjual barang yang belum dimiliki; kedua, terdapat resiko ketidakpastian jika saya membelinya sekian dengan laba sekian.

Al-Shāfi'ī tidak menamai model jual beli ini. Gagasan ini kemudian dikembangkan dan diperkenalkan lagi oleh Sami Hasan Ahmad Hamoud¹⁹³

¹⁹²Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *Al-Umm*, ditahqiq oleh Rif'at Fawzi 'Abd al-Muthalib (Kairo: Dar al-Wafa, 2001), Juz IV, 75.

¹⁹³Ahmad Maulidizen, "Literature Study on *Murābahah* Financing in Islamic Banking in Indonesia," *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 9, No. 1 (2018), 32. DOI: <https://dx.doi.org/10.21580/economica.2018.9.1.2411>; Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah lil Amir bi al-Shira': Dirasatan Tatbiqiyatan di Dha'i*

dalam disertasinya yang berjudul “*Taṭwīr al-A’ṁāl al-Maṣrafiyah bimā Yattaḥiq wa al-Shari’ah al-Islāmiyah.*”¹⁹⁴ Homod menamai jual beli model ini dengan nama *murābahah lil āmir bil al-shira’*. Homod mengatakan bahwa akad ini dapat menjadi model intermediari (*suwar al-wasāṭah*) yang dapat diaplikasikan di bank tanpa riba (*al-maṣraf al-laribawī*).¹⁹⁵ Selain *murābahah lil āmir bil al-shira’*, Homod juga menawarkan akad yang lain yaitu *al-muḍārabah ‘alā asas al-shafqah al-muayyanah* dan *musyārahah muntahiyah bi al-tamlik*.¹⁹⁶ Akad *al-muḍārabah ‘alā asas al-shafqah al-muayyanah* sekarang lebih dikenal dengan akad *muḍārabah musytarakah*.¹⁹⁷

Matrik 5

Perbandingan antara *Murābahah al-’Adiyah/Basiṭah* (Sederhana) dan *Murābahah lil amir bi a-shira’/Murakkabah* (Berjenjang)¹⁹⁸

No	Sederhana	Bertingkat
1	Pembayaran tunai	Pembayaran tangguh
2	Laba penjual dihitung dari biaya kerja dan resiko	Laba dihitung dari lama waktu
3	Hanya ada dua pihak (penjual dan pembeli). Jual beli dilakukan pada satu waktu	Para pihak terdiri dari tiga pihak (suplier, bank, dan nasabah)
4	Pembeli membeli barang sebagai barang modal atau barang konsumtif	Nasabah membeli untuk barang untuk mendapat dana tunai
5	Barang sudah ada (ready stock)	Barang dipesan dulu (indent)
6	Barang dimiliki penjual	Barang bukan milik penjual

Sumber: Dari berbagai sumber setelah diolah

Tajribah Shirkah Bayt al-Mal al-Filistin al’Arabi (Palestina, Bayt al-Mal Al-Filistin al-’Arabi, 1996), 19.

¹⁹⁴Sami Hasan Ahmad Homod, *Taṭwīr al-A’ṁāl al-Maṣrafiyah bimā Yattaḥiq wa al-Shari’ah al-Islāmiyah* (Kairo: Maktabah al-Sharq wa Maktabatuha, 1982). Homod mempertahankan disertasi ini pada sidang yang diselenggarakan 30 Juni 1976 di Kairo University dengan yudisium jayyid jiddan.

¹⁹⁵ Sami hasan Ahmad Homod, *Taṭwīr* ...433.

¹⁹⁶ Sami hasan Ahmad Homod, *Taṭwīr* ...421-422

¹⁹⁷ Fatwa DSN-MUI No. 50/2006 tentang Akad Mudharabah Musytarakah

¹⁹⁸ Ja’far bin Abd al-Rahman Qasaṣ, *Bay’ al-Murābahah lil Amir bi al-Shira’ : Dirasah Fiqhiyah* (cek on line download)... Rafiq Yunus Al-Miṣri, *Bay’ al-Murābahah Lil Amir al-Shira’* (Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islami Nomor 5 (2)

Varian baru dari *murābahah* adalah *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Model *murābahah* inilah yang kemudian diterapkan perbankan syariah. Beberapa pakar menyusun definisi jual beli *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Ahmad Homod mendefinisikan *murābahah* sebagai berikut:

أن يتقدم العميل الى المصرف طالباً منه شراء السلعة المطلوبة بالوصف الذي يحدده العميل وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك السلعة فعلاً بمراجعة بالنسبة التي يتفقان عليها ويدفع الثمن مقسطاً حسب امكانياته. فهذه العملية عملية مركبة من وعد بالشراء وبيع بالمراجعة¹⁹⁹

Nasabah mengajukan proposal pembiayaan ke bank untuk membeli barang yang diinginkan sesuai dengan spesifikasi yang diinginkan nasabah. Atas dasar janji akan dibeli oleh, bank melakukan kesepakatan *murābahah*. Nasabah membayar dengan cara dicicil sesuai kesepakatan. Skema ini merupakan skema pembiayaan hybrid yang menggabungkan janji dan jual beli *murābahah*.

Rafiq al-Misri berkata:

أن يتقدم الراغب في شراء سلعة الى المصرف لأنه لا يملك المال الكافي لسداد ثمنها نقداً ولأن البائع لا يبيعها له إلى أجل إما لعدم مزاولته للبيوع المؤجلة أو لعدم معرفته بالمشترى أو لحاجته إلى المال النقدي فيشتريها المصرف بئمن نقدي ويبيعها إلى عميله بئمن مؤجل أعلى²⁰⁰

Peminat mengusulkan (proposal) untuk membeli barang kepada bank. Karena dia tidak memiliki dana yang cukup untuk membelinya secara tunai. Bank membeli barang dari penjual (suplier) dengan tunai. Kemudian, bank menjual dengan harga yang lebih tinggi kepada nasabah dengan tempo.

Sulaiman Ashqari berkata:

¹⁹⁹Sami hasan Ahmad Homod, *Taṭwīr al-A'māl al-Maṣrafiyah bimā Yattafiq wa al-Sharīah al-Islāmiyah* (Kairo: Maktabah al-Sharq wa Maktabatuha, 1982)

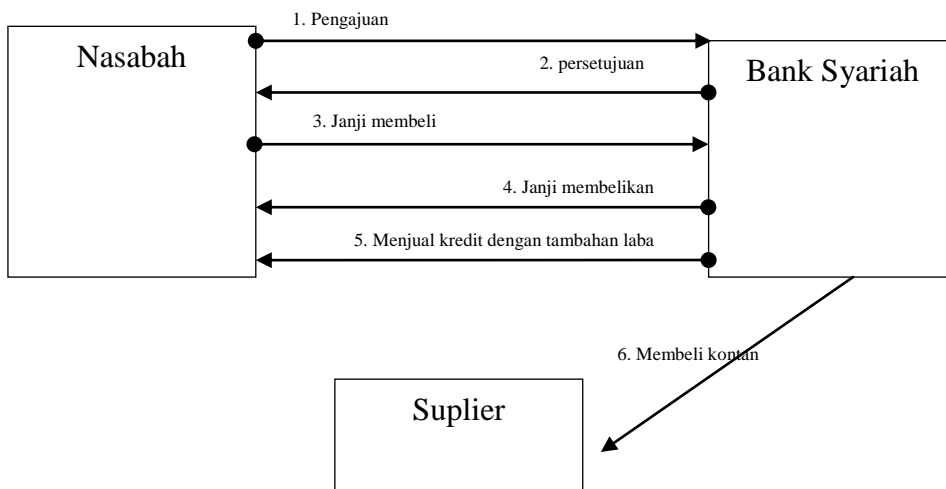
²⁰⁰ Rafiq Yunus Al-Miṣri, *Bay' al-Murābahah Lil Āmir al-Shira'* (Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami Nomor 5 (2), 1.133.

يتفق البنك والعميل على أن يقوم البنك بشراء البضاعة. ويلتزم العميل أن يشتريها من البنك بعد ذلك ويلتزم البنك بأن يبيعها له وذلك بسعر عاجل أو بسعر آجل تحدد نسبة الزيادة فيه على سعر الشراء مسبقاً²⁰¹

Bank dan nasabah sepakat untuk bank membeli barang. Nasabah harus membelinya dari bank. Bank harus menjualnya kepada nasabah dengan harga tunai atau tangguh dengan menambahkan harga dari harga belinya.

Berbeda dengan *murābahah* yang hanya memiliki dua pihak, *murābahah lil āmir bi al-shira*²⁰² memiliki tiga pihak yang terlibat. Pertama nasabah (pemesan); kedua, bank syariah (pembeli sekaligus penjual); ketiga, suplier (penjual sesungguhnya). Selain itu, terdapat komponen janji yang melekat pada skema ini, janji nasabah untuk membeli dan janji bank syariah untuk menjual. Langkah-langkah *murābahah lil āmir bi al-shira*²⁰² dapat digambarkan sebagai berikut: pertama, pengajuan proposal nasabah atas barang yang dikehendaki; kedua, persetujuan bank syariah atas pembelian barang; ketiga, janji nasabah untuk memastikan barang yang diminta akan dibeli; keempat, janji bank untuk membelikan barang dimaksud; kelima, bank pembeli barang dari suplier secara kontan; keenam, bank menjual barang yang diminta kepada nasabah dengan kredit beserta tambahan laba yang disepakati antara bank dan nasabah.²⁰² Langkah tersebut dapat digambarkan pada bagan 3 sebagai berikut:

Bagan 3
Skema *Murābahah*



²⁰¹ Al-Ashqari, *Bay' al-murābahah* kama Tajrihi al-Bunuk al-Islamiyah, 6

²⁰² Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah lil ...* 22.

Rafiq Al-Misri mendeskripsikan tiga varian *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Varian pertama diatas. Varian kedua sama dengan diaas dengan tidak memasukan komponen janji dalam akad. Varian ketiga, sama dengan varian pertama, dengan memasukan komponen janji pada salah satu pihak, baik nasabah atau bank.²⁰³

Ulama berbeda pendapat mengenai hukum dari *murābahah lil āmir bi al-shira'* ini, sebagian membolehkan sebagian melarang. Diantara pakar hukum Islam yang membolehkan adalah Sami Hasan Ahmad Homod sebagai penemu, Yusuf Al-Qaradawi,²⁰⁴ Ahmad al-Sālūs,²⁰⁵ Al-Sadiq Muhammad al-Amin al-Darir,²⁰⁶ dll. Sementara, ulama yang lain berpendapat sebaliknya. Model akad jual beli *al-Murābahah Lil āmir bi al-shira'* adalah akad batil karena aitu haram diaplikasikan oleh umat Islam. Diantara ulama yang mengharamkan *al-Murābahah Lil āmir bi al-shira'* adalah Muhammad Sulaiman al-Ashqārī,²⁰⁷ Bakar bin Abdullah Abu Zaid,²⁰⁸ Rafiq Yunūs al-Misr,²⁰⁹ Hasan Abdullah al-Amin,²¹⁰ dll. Hisāmudin Musa mengumpulkan argumen-argumen yang dibangun oleh kelompok yang membolehkan dan mengharamkan sebagai berikut: pertama, hukum asal dari muamalah dan akad adalah *ibāḥah* (boleh) kecuali terdapat dalil valid (*ṣaḥīḥ*) dan eksplisit (*ṣarīḥ*) yang mengharamkannya. Hisāmudin menegaskan bahwa dasar hukum muamalah cukup dengan dalil yang *ṣaḥīḥ* dan *ṣarīḥ* tidak perlu *qaṭ'ī al-thubūt* dan *qaṭ'ī al-dilālah*. Kedua, dalil umum yang terdapat dalam Alquran dan al-Sunnah atas kebolehan jual beli. Kecuali, dalil-dalil khusus yang menjadi pengecualian. Kebolehan jual beli bersifat general. Menurut al-Qaradawi jual beli dapat diklasifikasi menjadi tiga kelompok. Jual-beli barter barang dengan barang (*'ayn bi 'ayn*) yang disebut *bay' al-muqāyadah*; Jual-beli uang dengan uang (*thaman bi thaman*) yang disebut *bay' al-ṣarf*; atau jual beli

²⁰³ Rafiq Al-misri, “Bay' al-murābahah Lil aMir al-Shira” *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2).

²⁰⁴ Yusuf Qaradawi, *Murābahah lil Āmir bi al-Shira' kamā Tajrihi al-Maṣārif al-Islāmiyah* (Kairo: Nashr Maktabah wa Hibah, 1987).

²⁰⁵ Ali Al-Salus, “Al-Murābahah lil Āmir bi-Shira”, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2)

²⁰⁶ Shadiq Muhammad al-Amin al-Darir, “Al-Murābahah lil Āmir bi al-Shira”, *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami Nomor 5 (2)*

²⁰⁷ Muhammad Sulaiman al-Ashqārī, *Bay' al-Murābahah kaa Tajrihi al-Masarif al-Islamiyah* (Amman: Dār al-Nafāis, 1995).

²⁰⁸ Bakar bin Abdullah Abu Zaid, *Al-murābahah lil Amir bi al-Shira Bay' al-Muwa'dah* *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2), 965

²⁰⁹ Rafiq Yuhus al-Misri, *Bay' al-murābahah Lil aMir al-Shira'* (*Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2), 1.128.

²¹⁰ Hasan Abdullah al-Amin, “al-Istithmar al-Laribawi fi Nitaq 'Aqd al-murābahah,” *Majallah Al-Muslim Al-Muasir* Nomor 35 (1983), http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=238:alchthsmar-al-la-rabawc&Itemid=125

barang dengan uang (*thaman bi ‘ayn*) yang disebut jual beli salam atau *istisna’*; dan jual beli barang dengan uang. Jual beli ini disebut jual-beli mutlaq. Jual beli *mutlaq* dapat dilakukan secara tunai (*naqd*), atau tangguh/kredit (*muajjal*), atau *mawqūf*. Model jual-beli mutlak dapat dilakukan dengan musawamah, yaitu jual-beli biasa dimana pembeli tidak mengetahui harga beli penjual. Model kedua jual-beli amanah. Jual-beli amanah mengharuskan penjual mengatakan dengan jujur harga belinya. Jual beli amanah dapat dilakukan dengan menambah dari harga pokok (*murābahah*), menjual dengan harga pokok (*tawliyah*), atau menjual dengan harga dibawah harga belinya (*wadī’ah*). Model-model jual-beli tersebut diperbolehkan karena tidak ada dalil-dalil yang mengharamkannya.²¹¹

Ketiga, ijtihad ulama yang membolehkan akad ini. Seperti pendapat al-Shāfi’ī yang terdapat dalam kitab Al-Umm,²¹² Muhammad bin Hasan al-Shaybani berkata:

أرأيت رجلاً أمر رجلاً أن يشتري داراً بألف درهم وأخبره أنه إن فعل اشتراها الأمر بألف درهم ومائة درهم فأراد المأمور شراء الدار ثم خاف إن اشتراها أن يبدو للأمر فلا يأخذها فتبقى في يد المأمور كيف الحيلة في ذلك؟ قال: يشتري المأمور الدار على أنه بالخيار فيها ثلاثة أيام ويقبضها ويجيء الأمر ويبدأ فيقول: قد أخذت منك هذه الدار بألف ومائة درهم فيقول المأمور: هي لك بذلك فيكون ذلك للأمر لازماً ويكون استيجاباً من المأمور للمشتري: أي ولا يقل المأمور مبتدئاً بعتك إياها بألف ومائة لأن خياره يسقط بذلك فيفقد حقه في إعادة البيت إلى بائعه وإن لم يرغب الأمر في شرائها تمكن المأمور من ردها بشرط الخيار فيدفع عنه الضرر بذلك.²¹³

Apa pendapatmu jika seorang yang memerintahkan seorang lain untuk membeli rumah seribu dirham dan mengatakan kepadanya bahwa jika ia membeli yang disuruh, maka akan dibeli seribu seratus dirham sehingga ia ingin membeli rumah. Kemudian, penjual khawatir jika ia membeli yang diminta, pembeli tidak akan membelinya sehingga rumah jadi tidak terjual. Bagaimana hilah untuk kasus tersebut? Dia (Shaibani) mengatakan: penjual membeli barang yang diminta dengan *khayār* selama tiga

²¹¹Hisamudin Musa ‘Afanah, *Bay‘ al-murābahah lil Amir bi al-Shira’*: *Dirasatan Tatbiqiyatan di Dha’i Tajribah Shirkah Bayt al-Mal al-Filistin al’Arabi* (Palestina, Bayt al-Mal Al-Filistin al-‘Arabi, 1996), 30.

²¹²Muhammad bin Idris al-Shafi’i, *Al-Umm*, ditahqiq oleh Rif’at Fawzi ‘Abd al-Muthalib (Kairo: Dar al-Wafa, 2001), Juz IV, 75

²¹³Muhammad bin Hasan al-Shaybānī, *al-Makhārīj fī al-Hiyāl* (Kairo: Maktabah Thaqāfah al-Dīniyah, 1999), 133.

hari. Kemudian, datangnya pembeli memesan dan katakan, "Saya sudah mengambil rumah ini untukmu dengan harga seribu seratus dirham. Rumah ini untukmu. Dengan kalimat itu pembeli (pemesan) terikat dengan kata-katanya." Penjual jangan mengatakan, "Saya jual rumah ini kepadamu." Karena jika kalimat itu dikatakan maka *khiyār* penjual dengan penjual pertama batal dan hak *khiyār*nya hilang untuk mengembalikannya rumah itu jika pembeli tidak jadi membeli. Dengan kalimat penyerahan hak maka penjual dapat mengembalikan rumah tersebut dengan syarat *khiyār*. Sehingga madarat, karenanya menjadi hilang.

Pendapat ini dikuatkan oleh Ibn Qoyyim:

قال العلامة ابن القيم: "رجل قال لغيره: اشتر هذه الدار - أو هذه السلعة من فلان - بكذا وكذا وأنا أربحك فيها كذا وكذا فخاف إن اشتراها أن يبدو للآمر فلا يريدتها ولا يتمكن من الرد فالخيلة أن يشتريها على أنه بالخيار ثلاثة أيام أو أكثر ثم يقول للآمر: قد اشتريتها بما ذكرت فإن أخذها منه وإلا تمكن من ردها على البائع بالخيار فإن لم يشتريها الأمر إلا بالخيار فالخيلة أن يشترط له خياراً أنقص من مدة الخيار التي اشترطها هو على البائع ليتسع له زمن الرد إن ردت عليه."²¹⁴

Ibnu al-Qayyim berkata: Seorang pria berkata kepada orang lain: Beli rumah ini (atau komoditas ini) dengan harga seanu. Saya akan melebihkannya seanu. Jika penjual khawatir pembeli tidak jadi membeli padahal rumah tidak dapat dikembalikan, maka hilangnya adalah *khiyār* 3 hari atau lebih. Kemudian katakan kepada pembeli (yang memesan), "Saya telah membelinya sebagaimana yang kamu katakan. Jika kamu mau ambillah tanpa *khiyār*, jika tidak akan dikembalikan penjualnya. Hilah yang lain penjual dapat meminta tempo *khiyār* lebih lama daripada *khiyār* yang diberikan kepada pembeli.

Model seperti ini dibolehkan oleh Ibn Qayyim untuk menghindari kerugian yang dialami penjual.

Kecempat, aktivitas muamalah dibangun atas dasar menjaga *'illah* hukum dan kemaslahatan. Syara tidak melarang jual-beli dan aktivitas muamalah lainnya selama tidak ada unsur kezaliman atau khawatir akan munculnya sengketa dan permusuhan antar pihak yang berinteraksi dalam aktivitas muamalah. Zalim adalah *'illah* dari dilarangnya riba, *ihthikar*, dan menipu (*al-ghash*). Sementara, sengketa dan permusuhan adalah *'illah* dari dilarangnya gharar. Larangan dalam hal ini bukan bersifat ta'abudi yang

²¹⁴Ibn Qoyyim Al-Jawziyah, 'Ilam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin (Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1955), Juz IV, 29.

tidak ber-'illah atau 'illah nya hanya Allah yang Tahu akan tetapi mengandung 'illah yang dapat dipahami. Jika 'illah dapat diketahui maka hukum didasarkan atas ada dan tidak adanya 'illah.²¹⁵

Kelima, Kebolehan akad ini berdasar kemudahan (taysir) sehingga kebutuhan publik untuk mendapatkan dana halal yang memadai dapat terpenuhi. Kemudahan adalah salah satu prinsip penerapan hukum Islam berdasar Q.S. al-Nisa:28 dan al-Baqarah: 185. Demikian juga dengan sabra Rasulullah saw.: "Mudahkanlah jangan mempersulit; berilah kabar gembira dan kabar menyedihkan."²¹⁶ Memudahkan, dalam konteks ini, bukan berarti mengabaikan teks yang muhakkamah. Memudahkan lebih pada memelihara kemaslahatan publik.²¹⁷

Keenam, Jual-beli *murābahah lil āmir bi al-shira*” diqiyāskan pada istishna. Istishna adalah akad jual-beli dimana pembeli memesan barang kepada penjual. Penyerahan uang dan penyerahan barang akan dilakukan setelah barang ada. Dalam hal ini barang yang dijual belum ada. Secara prinsip Rasulullah melarang jual beli yang belum ada atau belum dimiliki. Namun, ulama Ḥanafiyah telah membolehkan istishna atas dasar istihsan. Dalam kebolehan istishna, ulama berbeda pendapat apakah model jual-beli ini termasuk akad (mu'āqadah) atau janji (muwā'adah). Ulama juga berbeda pendapat tentang kebolehan *khiyār*. Sebagian ulama berpendapat *khiyār* hanya bagi pemesan (mustashni'). Sementara, penjual (pengrajin) tidak memiliki hak *khiyār*. Pendapat ini lebih shahih jika dipahami *istiṣnā'* sebagai akad jual-beli bukan janji.²¹⁸ Satu riwayat dari mazhab Ḥanafiyah menyatakan bahwa penjual (al-shani') memiliki hak *khiyār* untuk melindunginya dari dharar akibat pemsan tidak jadi membeli. Abu Yusuf, salah seorang murid Abu Ḥanīfah, memiliki pendapat berbeda. Abu Yusuf mengatakan tidak ada *khiyār* bagi pemesan (mustashni') dan penjual/pengrajin (al-shani'). Pemikiran ini muncul untuk melindungi para pihak dari kemudungkuina wanpretasi pihak counterpart-nya. Hal ini dimungkinkan karena Abu Yusuf mengasumsikan bahwa *istiṣnā'* akad jual beli.²¹⁹

Murābahah mirip dengan akad *istiṣnā'*. *Murābahah* adalah gabungan antara akad jual beli dan muwā'adah (saling berjanji). Barang yang dipesan nasabah belum dimiliki oleh bank sama seperti istishna. Barang yang dipesan belum ada ketika akad. Akad *istiṣnā'* diperbolehkan dengan istihsan. Para pihak tidak diberi hak *khiyār*. Mereka saling mengikatkan diri dengan

²¹⁵Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah lil Amir bi al-Shira': Dirasatan Tatbiqiyatan di Dha'i Tajribah Shirkah Bayt al-Mal al-Filistin al-'Arabi* (Palestina, Bayt al-Mal Al-Filistin al-'Arabi, 1996), 33

²¹⁶(يسروا ولا تعسروا بشروا ولا تنفروا) H.R. Bukhari.

²¹⁷Yusuf Al-Qaradawi, *Bay' al-murābahah...* 18

²¹⁸Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah ...* 37.

²¹⁹Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah ...* 37

berjanji atas kesepakatan jual beli, sebagaimana pendapaat Abu Yusuf. *Murābahah* pun dianalogikan dengan hukum *istiṣnā'*.²²⁰ Ketujuh, Berkaitan dengan dengan janji (*wa'd*), *murābahah* adalah akad murakkab yang menggabungkan akad dengan jual-beli. Memenuhi janji adalah wajib secara agama (*diyānatan*) dan mengikat secara hukum (*qaḍā'an*). Ibn Shubrumah mengatakan bahwa:

الوعد كله لازم ويقضى به على الواعد ويجبر²²¹

Semua janji bersifat mengikat. (Janji) mengikat secara hukum dan memaksa atas orang yang berjanji.

Pendapat ini didukung oleh al-Hasan al-Bisri, Umar bin Abdul Aziz, dan Ishāq bin Rahawih. Pendapat ini didasarkan Q.S. al-Maidah:1, “Wahai orang-orang yang beriman tunaikan akad-akad!” dan Q.S. al-Ṣaf:3 “Wahai orang-orang yang beriman kenapa kalian mengatakan sesuatu yang tidak kalian kerjakan. Sungguh besar dosanya di sisi Allah mengatakan apa yang tidak kamu kerjakan.”

Nabi saw. pun dalam beberapa menyebut orang yang berdusta adalah ciri orang munafiq.²²²

أَدْ عَائِشَةَ ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرْتُهُ ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْتَمِ وَالْمَعْرَمِ قَالَتْ : فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ : مَا أَكْثَرَ مَا تَسْتَعِيدُ مِنَ الْمَعْرَمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ : إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا عَرِمَ ، حَدَّثَ فُكَّذَبَ ، وَوَعَدَ فَأَخْلَفَ²²³

Bahwasannya Aishah, istri Nabi saw. mengabarkan bahwa Nabi saw. berdoa ketika shalat,”Ya Allah aku berlindung kepada-Mu dari azab kubur, aku berlindung kepada-Mu dari fitnah al-Masih dajjal, aku berlindung kepada-Mu dari fitnah kehidupan dan kematian, aku berlindung kepada-Mu dari dosa dan utang. Dikatakan kepadanya,”Wahai Rasulullah kenapa engkau sering meminta perlindungan dari hutang?” Rasulullah menjawab,”Orang punya utang kalau berbicara suka bohong dan jika berjanji tidak ditepati.

²²⁰ Hisamudin Musa ‘Afanah, *Bay‘ al-murābahah ...* 38

²²¹ Ibn Ḥazm, *Al-Muhalla* 6/276 masalah ke 1126.

²²² أبي هريرة رضي الله عنه : آية المنافق ثلاث ، إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أوتى

خان (متفق عليه). Al-Nawawī, *Riyāḍ al-Sālihīn min Kalām al-Mursalīn* (Kairo: Maktabah al-Thaqāfī, 2006), 284.

²²³ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* hadis ke 968 http://hadithportal.com/index.php?show=hadith&h_id=968&uid=0&sharh=10000&book=31&bab_id=237

عن عبد الله بن عامر قال: دعيتني أُمِّي يوماً ورسول الله صلى الله عليه وسلم قاعد في بيتها فقالت: تعال أعطك فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أردت أن تعطيه؟ فقالت: أعطيه تمرًا فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم أما إنك لو لم تعطيه شيئاً كتبت عليك كذبة²²⁴

Dari Abdillah bin Amir berkata: "Suatu hari, ibuku memanggilku sementara Rasulullah duduk di rumahnya. Ibuku berkata, "Mari sini, ibu mau memberimu." Rasulullah berkata kepadanya, "Apa yang hendak kamu berikan?" Ibu berkata, "Aku hendak memberi kurma." Rasulullah berkata kepada ibu, "oh ya. Jika kamu mengatakan hendak memberi tapi tidak memberi, maka kamu termasuk pembohong."

Sementara argumen yang dikemukakan kelompok yang mengharamkan *bay' murābahah lil āmir bi al-shira'* adalah: pertama, model ini termasuk jual-beli barang yang belum dimiliki. Muhammad Ashqari menegaskan bahwa akad *murābahah* model ini adalah batal karena melakukan transaksi atas barang yang belum dimiliki.²²⁵ Kedua, jual-beli ini dapat dikategorikan sebagai *bay' muallaq*. Karena, mengaitkan satu akad dengan akad lainnya. Akad pertama permohonan nasabah untuk membeli dengan pembelian yang dilakukan oleh bank.²²⁶ Ketiga, *bay' murābahah lil āmir bi al-shira'* juga dapat dikategorikan sebagai hilah pinjaman (kredit) berbasis riba. Ibn 'Abd al-Bar dalam kitab al-Kafi pernah mengatakan bahwa, "termasuk hilah jika menjual dirham dengan dirham dengan harga yang lebih tinggi secara tempo dengan menghairkan komoditas (*sil'ah*) sebagai *muḥallil*. Seperti seseorang memohon kepada orang lainnya untuk menjual barang dengan tangguh. Padahal dia (pemohon) tahu orang itu tidak memiliki barang yang dia mau. Model jual beli ini tidak boleh (*lā yajūz*).²²⁷ Keempat, model transaksi *murābahah* ini dapat dikategorikan sebagai *bay' al-īnah*. *Bay' īnah* adalah pinjam-meminjam uang yang dibungkus oleh transaksi jual beli. Pembeli pada dasarnya tidak membutuhkan barang. Akan tetapi, pembeli membutuhkan uang kas. *Bay' īnah* dilarang berdasarkan hadis

إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم (رواه أبو داود و البخاري عن ابن عمر)²²⁸

²²⁴ Abu Dāwud, *Sunan Abī Dāwud* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997), Juz V hadis ke- 4991, 167.

²²⁵ Muhammad Sulaiman al-Ashqari, *Bay' al-Murābahah* kama Tajrihi al-Masarif al-Islamiyah (Amman: Dar al-Nafais, 1995), 7-8.

²²⁶ Muhammad Sulaiman al-Ashqari, *Bay' al-murābahah* ... 8

²²⁷ Muhammad Sulaiman al-Ashqari, *Bay' al-murābahah* ... 8

²²⁸ Al-Suyūfī, *al-Jāmi' al-Sagīr fī Ahādīth al-Bashir al-Nadhīr* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014), hadis ke-514, 37.

Jika kalian jual beli ‘inah, kalian mengambil ekor sapi dan rida dengan pertanian kemudian meninggalkan jihad, maka Allah akan mengalungkan kehinaan yang tidak akan ditanggalkannya sampai kalian kembali pada agama kalian. (H.R. Abu Dawud dan Bukhari dari Ibn Umar) .

Ahmad Mulham menegaskan bahwa dalam konteks hubungan nasabah dan bank pada akad *murābahah*, nasabah tidak membutuhkan barang yang dia ajukan dalam proposal pembiayaan. Nasabah sesungguhnya membutuhkan uang segar. Bank pun tidak bermaksud memiliki barang itu. Bank hanya membeli untuk kemudian menjualnya dan mendapatkan laba dari selisih harga yang dilakukan dengan tempo. Karena itu, model transaksi ini bukanlah jual beli.²²⁹ Kelima, Rafiq al-Misri berargumen bahwa *bay‘ murābahah* ini dapat dikategorikan sebagai jual beli hutang dengan hutang. Padahal jual-beli utang ditegaskannya larannya oleh hadis:

عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالء بالكالء (رواه البيهقي والحاكم)²³⁰

Dari Ibn Umar Bahwasannya Nabi saw. telah melarang jual beli utang dengan utang. (H.R. Bayhaqi dan al-Hakim).

Murābahah adalah janji yang mengikat untuk melakukan jual beli dengan tempo. Bank tidak menyerahkan barang segera. Demikian juga nasabah tidak membayar tunai. Hal ini menjadi pembuka jual-beli utang dengan utang yang berdasarkan ijma dilarang oleh fuqaha walaupun hadis yang menjadi dasarnya dhaif.²³¹ Keenam, transaksi ini dapat dikategorikan sebagai dua akad dalam satu akad (*bay‘atayn bi bay‘ah*). Jual-beli model ini dilarang berdasar hadis:

فقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين في بيعة (رواه الترمذى والنسائى عن أبي هريرة)²³²

Rasulullah saw. telah melarang dua transaksi jual beli dilakukan hanya dalam satu transaksi (H.R. Tirmidzi dan al-Nasa’i dari Abu Hurairah).

Menurut Rafiq al-Misri, saling berjanji (*muwa‘dah*) untuk melakukan transaksi jual beli tidak mengikat kepada para pihak. Karena tidak mengikat, maka para pihak tidak terikat dengan perjanjian itu. Jika

²²⁹ Ahmad Salim Mulham, *Bay‘ al-murābahah wa Tatbiqatuha fi al-Al-Masarif al-Islamiyah* (Amman: Makbatah al-Risalah al-Hadithah, 1989), 128.

²³⁰ Al-Suyūṭī, *al-Jāmi’ al-Sagīr ...* hadis ke 4435, 572.

²³¹ Rafiq Yunus al-Misri, *Bay‘ al-murābahah* Lil Amir al-Shira’ (Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islami Nomor 5 (2), 849-850

²³² Al-Suyūṭī, *al-Jāmi’ al-Sagīr ...* hadis ke 9451, 563

saling berjanji dipahami sebagai mengikat, maka *muwa'dah* adalah akad. Akhirnya, jika janji sudah mengikat maka terjadilah dua transaksi jual-beli dalam satu transaksi yang dilarang. Jual beli pertama antara nasabah dan bank. Jual beli kedua antara bank dan supplier.²³³ Ketujuh, Transaksi *murābahah* dibangun berdasar kewajiban menunaikan janji. Padahal sebagai besar ulama, ulama Ḥanafiyah, Shāfi'iyah, Ḥanābilah, zahiriyah, dan sebagai Mālikiyah, berpendapat bahwa menunaikan janji bukan wajib akan tetapi hanya mustahab. Secara hukum orang yang berjanji tidak perlu menunaikan janji. Namun, jika orang berjanji tidak menunaikan janji, maka ia telah kehilangan keutamaan. Tidak memenuhi janji adalah makruh tanzih. Ia tidak berakhlak mulia tidak sampai mendapat dosa.²³⁴ Rafiq Yunus al-Misri, kemudian, menegaskan perbedaan antara *murābahah al-'ādiyah* dengan *murābahah lil āmir al-shira'* yang diaplikasikan di LKS.

Matrik 6

Perbedaan aplikasi *al-Murābahah al-'Ādiyah* dan *Murābahah lil Amir bi al-Shira'* versi Rafiq Yunus al-Miṣri²³⁵

No.	Parameter	<i>Murābahah al-'ādiyah</i>	<i>Murābahah lil Amir al-Shira'</i>
1	Obyek jual –beli (<i>sil'ah</i>)	Sudah ada ketika akad	Belum ada ketika akad
2	Majelis akad	Satu (sekaligus)	Dua fase: fase <i>muwa'dah</i> (memesan) dan fase <i>mu'aqadah</i> (jual-beli)
3	Sifat <i>muwa'dah</i>	Tidak ada <i>wa'd</i> , harga diketahui	Mengikat, harga belum ada
4	Status barang (<i>sil'ah</i>)	Milik sendiri untuk dimanfaatkan	Barang ada karena diminta
5	Pembayaran	Tunai atau tempo	Biasanya tempo (sangat jarang tunai [lumpsum])
6	Dasar laba	Kerja, waktu, dan resiko	Waktu
7	Perdebatan ulama	Mengenai kejujuran harga beli	Harga beli tidak dipermasalahkan yang penting ada laba

²³³ Rafiq Yunus al-Misr, *Bay' al-murābahah ...* 849

²³⁴ Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah ...* 45.

²³⁵ Rafiq Yunus al-Misri, "Bay' al-Murabahah lil Amir bi al-Shira' fi al-Masarif al-Islamiyah," *Majallah Majma' al-Fiqh Islāmī* nomor 5 juz 2 (1993), versi Maktabah Shāmilah, 841-842.

8	Komponen harga	Semua aktivitas yang membentuk wujudnya barang	Harga adalah harga beli (dengan mengabaikan prosesnya)
9	(kemungkinan) bertambahnya obyek jual beli. Seperti: domba yang beranak atau pohon berbuah	diterima	Tidak diterima

Sumber: Maktabah al-Syamilah

Menurut Rafiq al-Misri fatwa kebolehan *murābahah* dibangun juga berdasar talfiq, yaitu menggabungkan beberapa pendapat mazhab dalam satu aktivitas. Aplikasi *murābahah* menggabungkan pendapat al-Shāfi'i tentang *murābahah*, akan tetapi meninggalkan hak khiyar yang diharuskan al-Shāfi'i bagi semua pihak. Murababah modern juga mengambil kebolehan janji yang mengikat menurut Mālikiyah, dan meninggalkan konsep *murābahah* versi Mālikiyah. Ulama Mālikiyah membolehkan janji menjadi mengikat secara hukum. Menurut Rafiq Yunus al-Misri, *talfiq* seperti ini adalah *talfiq* yang dilarang.²³⁶

Analisis terhadap dua pendapat yang saling bertentangan ternyata menguatkan pendapat yang membolehkan *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Argumen tentang prinsip kebolehan dalam muamalah tidak dapat digugurkan dengan pendapat yang membatalkan akad *murābahah*. Keduanya dibangun berdasar ijthad dengan dalil yang sama dan berbeda. Namun, pendekatan yang berbeda menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Argumen tentang keumuman dalil jual beli berlaku bagi *murābahah* sebagai *afrād*-nya. Tidak ada dalil yang mengkhususkan ketidakbolehan *murābahah*. Karena itu, *murābahah* masuk bagi satuan keumuman atas kebolehan jual beli. Argumen yang mengkatagorikan *murābahah* sebagai *bay'* 'inah bukan takhsis atas keumuman kebolehan jual beli. Mengkatagorikan *murābahah* sebagai *bay' 'inah* adalah hasil ijthad yang dibangun berdasar *sadd dharīah*. Hasil ijthad ini bersifat *zannī* sementara keumuman ayat bersifat *qaṭ'ī*. *Zannī* tidak bisa menjadi *takhsīs* yang *qaṭ'ī*.²³⁷ Ibn Ḥazm menegaskan, "semua yang diharamkan telah dijelaskan oleh Allah SWT. Dan semua yang tidak dijelaskan keharamannya maka hukumnya halal dengan (keumuman) teks Al-Quran."²³⁸ Al-Shāfi'i juga menegaskan bahwa pada prinsipnya semua jual-beli adalah mubah selama dilakukan dengan saling ridha.²³⁹ Dalam kaitan dengan mencari model yang paling mudah untuk memenuhi kebutuhan publik, Yusuf

²³⁶Rafiq Yunus al-Misri, *Bay' al-Murabahah lil Amir bi al-Shira' fi al-Maṣārif al-Islāmiyah*, Majalah Majma' al-Fiqh Islami nomor 5 juz 2 (1993), versi Maktabah Syamilah, 860.

²³⁷ Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah ...* 47.

²³⁸ Ibn Ḥazm, *al-Muhalla* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz 7, 93.

²³⁹ Muhammad bin Idris al-Shafi'i, *Al-Umm ...* Juz IV, 75.

al-Qaradawi mengatakan bahwa jika ada dua pendapat dalam sebuah masalah yang satu menonjolkan aspek kehati-hatian dan yang satu menonjolkan aspek kemudahan, maka fatwa terbaik adalah fatwa yang paling mudah dengan landasan dalil yang shahih dan sharih. Argumen ini didasarkan pada hadis Nabi tentang memilih yang paling mudah selama tidak berdosa.²⁴⁰

Argumen yang mengkatagorikan *murābahah* ke dalam jual-beli yang terlarang, baik *bay' ṭinah* atau menjual yang belum dimiliki, masih dapat diperdebatkan. Skema *bay' ṭinah* adalah seseorang menjual HP kepada pembeli seharga satu juta seratus rupiah dengan tempo. Kemudian, pembeli itu menjual kembali HP tersebut kepada penjual dengan harga satu juta tunai. Sehingga, pembeli memiliki dana segar sejumlah satu juta rupiah. Akan tetapi, ia berutang sejumlah satu juta seratus ribu rupiah. Secara teoritis, skema *bay' ṭinah* berbeda dengan *murābahah lil āmir bi al-shira'* yang diperbolehkan. Skema *murābahah* mengharuskan nasabah mengajukan barang yang ia perlukan. Misalnya nasabah mengajukan pembelian HP dengan spesifikasi tertentu. Kemudian, bank membelikan HP tersebut dari supleir HP dengan harga satu juta rupiah. Bank menjual HP tersebut lebih tinggi dari harga belinya, misanya satu juta seratus ribu rupiah. Sehingga pada akhirnya, nasabah mendapatkan HP yang dia inginkan. Dari gambaran diatas, secara teoritis, terdapat perbedaan yang nyata antara *bay' ṭinah* dan *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Karena akhir dari *bay' ṭinah* adalah uang kas, sementara *murābahah* adalah barang yang diinginkan.

Bay' ṭinah sering kali disebut akad hilah ribawi. Karena, *bay' ṭinah* secara formal adalah jual-beli. Akan tetapi, subtansinya adalah *qarḍ* (pinjam-meminjam).²⁴¹ Implikasi dari asumsi bahwa *murābahah* sebagai *bay' ṭinah* adalah *murābahah* pun termasuk *ḥiyal* dalam riba. Menggugurkan argumen bahwa *murābahah* adalah *bay' ṭinah*, dengan demikian, menggugurkan pula argumen bahwa *murābahah* adalah *ḥilah ribāwiyah*.

Pada paragraf sebelumnya ditegaskan bahwa *murābahah* tidak sama dengan *bay' ṭinah* karena hasil yang didapat oleh keduanya, secara teoritis, berbeda. Anggapan ini akan menjadi benar jika aplikasi *murābahah* sama dengan *bay' ṭinah*. Akad *murābahah* yang sejatinya adalah akad jual beli menjadi akad quasi *qarḍ* jika jual-beli dilakukan secara formalitas. Artinya, barang yang dipesan tidak diusahakan untuk dibeli oleh bank. Bank hanya menyerahkan uang kepada nasabah untuk membeli. Penyerahan uang kas dari bank kepada nasabah tidak akan menjadi masalah jika bank melakukan akad wakalah sebelumnya. Pembelian yang dilakukan nasabah, pada dasarnya adalah kehendak dari bank. Nasabah berposisi pada posisi bank sebagai pemegang kuasa pembelian. Transaksi jual-beli sendiri baru terjadi setelah secara prinsip barang dikuasai oleh bank. Setelah dipastikan barang dikuasai oleh bank baru kemudian dilakukan transaksi jual-beli antara bank dan nasabah. Jika hal ini tidak dilakukan, maka argumen yang mengatakan bahwa

²⁴⁰ Yusuf al-Qaradawi, Yusuf Qarāḍawi, *Murābahah lil Āmir... 115-116.*

²⁴¹ Ibn Qoyyim Al-Jawziyah, 'Ilam al-Muwaqi' in '... Juz III, 335

murābahah adalah hiyal ribawiyah boleh jadi menjadi benar. Karena, ujung dari *murābahah* bukan lagi penguasaan barang akan tetapi penyerahan uang kas. Dalam kondisi ini, skema *murābahah* akan sama dan sebangun dengan *bay' 'inah*. Hal inilah yang perlu diwaspadai oleh pengelola bank syariah. Intinya barang yang dijual oleh bank kepada nasabah adalah barang yang secara prinsip sudah dimiliki oleh bank. Jual-beli dalam akad *murābahah* adalah akad yang subtansif (*ḥaḥiqiyyan*), bukan akad formalistis (*ṣuwariyan*).²⁴² Disilah letak jihad ekonomi para pelaku keuangan syariah, yaitu membangun distingsi antara bank syariah dan bank konvensional. Skema *murābahah*, yang diperbolehkan, mengharuskan pelaku perbankan syariah untuk berhati-hati dalam melakukan akad. Karena jika tidak, *murābahah* akan jatuh pada kredit berbasis jual-beli formalistis. Jual-beli formalistis akan menjadikan *murābahah* menjadi hilah dalam produk pembiayaan. Alih-alih menjadi pembiayaan syariah, isinya tetap konvensional. Jual-beli formalitas itu akan menjadikan *murābahah qarḍ* berbaju *bay'* atau bunga berbaju margin (laba). Bunga atas utang berbeda dengan margin dalam jual beli. Keduanya memiliki hasil yang sama yaitu kelebihan atas pokok modal. Namun keduanya berbeda secara substantif. Bunga dihasilkan dari uang pinjaman tanpa resiko, kecuali moral hazard dan waktu. Sementara, margin didapat dari proses jual-beli yang yang beresiko pada barang pada waktu pengiriman, waktu dan moral hazard.

Hal ini juga didasarkan pada hadis. Rasulullah memperkerjakan seorang sahabat di Khaibar. Sahabat ini membawa kurma *janīb*.²⁴³ Rasulullah bertanya, "Apakah semua kurma seperti ini." Sahabat itu menjawab, "tidak, Demi Allah Ya Rasulullah, kami barter satu *ṣa'* dari (kurma *janīb*) dengan dua *ṣa'* kurma jenis yang lain, (membarter) dua *ṣa'* dengan tiga *ṣa'*." Rasulullah bersabda, "Jangan kamu lakukan! Juallah semua (kurma *janīb* dan kurma jenis lain) dengan beberapa dirham. Kemudian, belilah dengan dirham-dirham itu (kurma) *janīb*."²⁴⁴

Hadis ini menunjukkan bahwa pelaku bisnis harus hati-hati dalam melakukan bisnis. Hasil yang mirip akan tetapi dihasilkan dari proses yang salah menjadi salah. Menjual kurma dengan cara dicampur antara berbagai kualitas untuk kemudian dibarter dengan kurma kualitas baik adalah perbuatan yang dilarang. Solusinya, jual kurma sesuai kualitasnya. Uang hasil penjualan tadi digunakan untuk membeli kurma kualitas bagus. Menjual kurma dengan kurma dengan jumlah berbeda dikategorikan sebagai *ribā faḍl* yang terlarang.²⁴⁵ Sahabat tadi mungkin berpikir tidak ada bedanya

²⁴²Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-murābahah ...* 51.

²⁴³Kurma jenis terbaik pada zaman Rasulullah. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AC%D9%86%D9%8A%D8%A8/>

²⁴⁴H.R. Bukhari dari Abi Hurairah. Al-Bukhari, *Matan Mashkūl al-Bukhārī bihashiyah al-Sanad* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), Jilid II, 28.

²⁴⁵Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip Perjanjian* (Bandung: Simbiosis, 2017), 81-82.

antara barter kurma campuran dengan menjual kurma berbasis kualitas. Rasulullah menegaskan perbedaan ini. Ini artinya dalam jual-belipun boleh jadi mengandung unsur riba. Rafiq Yunus al-Misri menyebut ada delapan jenis transaksi²⁴⁶ yang termasuk dalam *ḥilah ribāwiyah*²⁴⁷, yaitu *bay' inah*,²⁴⁸ *bay' tawarruq*,²⁴⁹ *muḥallil riba*,²⁵⁰ *bay' wa salaf*,²⁵¹ *bay' al-mu'amalah*,²⁵² *bay'*

²⁴⁶Rafiq Yunus al-Misri, *Al-Jami fi Uṣūl al-Ribā* (Damaskus: Dar al-Qolam, 2001), 172-180.

²⁴⁷ الحيل الربوية التي صورتها البيع وباطنها الربا (*ḥiyāl ribāwiyah* adalah perbuatan hukum yang dilihat secara fisik dan transaksinya termasuk jual-beli, tetapi jika dinalisis dari aspek tersembunyi atau niatnya adalah transaksi riba. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*137.

²⁴⁸*Bay' inah* adalah pembelian barang secara tangguh untuk dijual kepada penjual (pertama) secara tunai dengan harga yang lebih rendah. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*137.

²⁴⁹*Bay' al-tawarruq* sejenis dengan *bay' al-inah*, bedanya pihak dalam *bay' al-inah* hanya dua (penjual pada tahap pertama berperan sebagai pembeli pada tahap kedua), sedangkan dalam *bay' al-tawarruq* terdapat tiga pihak, yaitu penjual pada tahap pertama, tidak menjadi pembeli pada tahap kedua (tetapi pihak lain). Gambaran ini mirip dengan jual-beli *murābahah* yang bersifat paralel (*al-muwazi*). Rafiq Yunus al-Miṣrī menjelaskan bahwa hukum jual-beli *tawarruq* adalah boleh apabila jual-beli dilakukan secara sesungguhnya (*al-bay' al-haqiqi*), bukan *al-bay' al-shuri* (*artificial buy*). Oleh karena itu, jual-beli *tawarruq* tidak boleh apabila akad jual-beli yang dilakukan bersifat *kamufase* (artifisial). Sejumlah peneliti menjelaskan bahwa *jumhur* ulama membolehkan akad jual-beli *tawarruq*. Rafiq Yunus al-Miṣrī menegaskan bahwa jual-beli *tawarruq* termasuk jual-beli yang tidak sah; yang membolehkan hanyalah ulama Hanabilah, itu pun sebagiannya saja. Ibn Qayyim al-Jauziyah dan gurunya, Ibn Taimiah, berpendapat bahwa akad jual-beli *tawarruq* termasuk *ḥilah* riba. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*138.

²⁵⁰Jual-beli *muḥallil al-riba* adalah jual-beli *tawarruq* yang dilanjutkan dengan penjualan barang kepada penjual pertama. Misalnya, Tuan Irfan (A) menjual rumahnya kepada Tuan Mufti (B); kemudian Tuan Mufti (B) menjual rumah tersebut kepada Tuan Mumtaz (C); dan Tuan Mumtaz (C) menjual kembali rumah tersebut kepada Tuan Irfan (A). Tuan Mumtaz (C) berkedudukan sebagai *muḥallil al-riba*. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*138.

²⁵¹Jual-beli dan *salaf* (*qard*) tidak boleh digabungkan karena berpotensi mengambil keuntungan dari *qard* dengan cara ditinggikan atau dinaikkan keuntungannya (akad jual-beli). Jual-beli hanyalah *kamufase* untuk mengambil keuntungan dari *qard*. Akan tetapi, beberapa ulama ada yang membolehkannya dengan syarat akad jual-beli dan akad *qard* dilakukan secara terpisah. Di antara operasional penggabungan jual-beli dan *qard* (*bay' wa salaf*) adalah jual-beli *muamalah* dan jual-beli *istirsal*. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*137.

²⁵²*Bay' Mu'amalah* (jual-beli dan *qard* secara berpasangan), sebagaimana dijelaskan oleh Rafiq Yunus al-Miṣrī, merupakan salah satu bentuk penyatuan jual-beli dan *qard*, yaitu akad yang didahului dengan *qard*; akad yang membuat

al al-*wafa'*,²⁵³ *bay' al-istighlal*,²⁵⁴ dan *hiyal maṣrafīyah* (hilah perbankan).²⁵⁵ Rafiq Yunus al-Misri menegaskan bahwa sangat mungkin terjadi antara

peminjam, *muqtaridh*) menerima pinjaman berjumlah sekian dari pemberi pinjaman (*muqridh*) tanpa tambahan yang dipersyaratkan. Pada saat yang bersamaan, *muqrid* membeli barang dengan harga yang tinggi kepada *muqtariq*. *Muqtariq* tidak memperoleh imbalan apa pun pada transaksi pertama (*qard*); tetapi sebenarnya keuntungan (*qard*) ia terima dari transaksi yang kedua, yaitu jual-beli. Tentu saja, keuntungan yang tinggi atau ditinggikan harus ditentukan kriterianya. Dalam fatwa ulama Uthmāni, transaksi ini dibolehkan dengan syarat keuntungan dalam jual-beli tidak lebih dari 5%. Sedangkan dalam fatwa lainnya ditetapkan bahwa keuntungan jual-beli yang paling tinggi adalah 15%. Rafiq Yunus al-Misri mengatakan bahwa angka 5% merupakan batas maksimal ganti rugi (*ta'widh*), dan angka 15% merupakan batas maksimal denda (*ta'zir*). Kebanyakan ulama menyebutnya sebagai *hilah* riba yang dilarang dilakukan. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*139.

²⁵³Jual-beli ini dimuat dalam *Majallat al-Aḥkām al-Adliya* pasal 118; jual-beli *wafa'* adalah jual-beli atas aset yang bersifat tetap (benda tidak bergerak) dengan syarat akan dibeli kembali oleh penjual pada masa mendatang dengan harga yang sama. Dalam jual-beli ini terlihat bahwa: pertama, Dari sudut harga (*thaman*), harga jual-beli pertama dengan jual-beli kedua adalah sama; secara substansi terlihat sama dengan *qard*. Kedua, dari segi manfaat, pembeli pertama menerima manfaat atas barang tersebut, *bay'* dengan cara dijadikan tempat tinggal (rumah) atau dijadikan tempat bercocok tanam (tanah). Karena secara substansi sama dengan *qard*, pembeli (pada jual-beli pertama) berkedudukan sebagai *muqrid* (kreditur) yang telah mengambil manfaat atas *qard*. Bagi yang mengharamkannya, akad jual-beli hanyalah akad kamuflase untuk memperoleh keuntungan dari akad *qard*. Sedangkan ulama Hanafiah, sebagaimana dikatakan Ibn Nujaim dalam kitab *al-Ashbah wa al-Nazā'ir*, berpendapat bahwa jual-beli *wafa'* termasuk jual-beli yang sah secara hukum dengan alasan *al-hājah* dan *al-istihsan*. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*140.

²⁵⁴Jual-beli ini dimuat dalam *Majallat al-Aḥkām al-Adliya* pasal 119; jual-beli *istighlāl* pada dasarnya merupakan kelanjutan dari jual-beli *wafa'*; ilustrasinya sama persis dengan ilustrasi jual-beli *wafa'*, hanya ditambahkan syarat yang membedakannya, yaitu *mabi'* (objek jual-beli) harus disewa oleh penjual. Dalam jual-beli *wafa'*, hanya ada dua akad jual-beli yang disertai janji (*wa'd*) untuk membeli, sedangkan dalam jual-beli *istighlal* ditambah lagi akadnya, yaitu *ijarah*. Ulama Hanafiyah membolehkan jual-beli ini dengan argumen yang sama dengan *bay' al-wafa'*. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip ...*140;

²⁵⁵Beberapa produk perbankan syariah, menurut Rafiq Yunus al-Misri, masih menjadikan *hiyal* sebagai salah satu produk pembiayaannya. Diantaranya adalah produk berbasis *murābahah*. Rafiq mengutip Hifni Nasif yang menjadi narasumber Seminar di Dar al-Ulum Kairo pada tanggal 29 Rabi' al-Awwal 1326/1908. Hifni Nasif berkata, "Bagi orang yang akan mendirikan bank Islam (kemudian) menyusun skema pendanaan dan pembiayaan berbasis pinjaman (kredit), skema lain berbasis *hilah shar'iyah*. Sampai kemudian akad kredit tanpa bunga. (Kalau hanya seperti itu), mudah sekali." Rafiq mengomentari pernyataan ini dengan mengatakan

aspek formal (*ṣūwar*) dan subtansi (*bāṭin*) berbeda. Perbedaan itulah yang kemudian dapat menjadikan *murābahah* bertransformasi, secara disadari atau tidak, menjadi riba qard.

Demikian juga, mengkatagorikan *murābahah* dengan menjual barang yang belum dimiliki tidak dapat diterima. Jika diamati dengan seksama, secara teoritis, *murābahah* dilakukan dalam dua tahap. Tahap pertama, setelah nasabah memesan barang, bank berjanji untuk membelikan barang tersebut. Tahap kedua, setelah barang dibeli oleh bank, bank dan nasabah melakukan transaksi jual beli. Dengan demikian pada tahap pertama belum terjadi transaksi jual-beli. Bank dan nasabah melakukan *muwā'adah* (saling berjanji). *Muwā'adah* berbeda dengan *mu'āqadah* (saling berakad). *Mu'āqadah* adalah perikatan untuk mengikatkan diri pada transaksi jual-beli. Karena belum terjadi transaksi jual-beli, maka tidak ada kondisi menjual yang belum dimiliki. Argumen ini batal dengan sendirinya.

Argumen terakhir bagi yang menolak *murābahah lil āmir bi al-shira'* adalah tentang apakah janji itu mengikat atau tidak? Penolak *murābahah* berpendapat bahwa janji tidak mengikat. Janji hanya mengikat secara moral. Karena itu, hukum memenuhi janji adalah *mustahab*. Konsekwensi yuridisnya, janji yang mengikat pada *murābahah*, bank maupun nasabah, adalah tidak sah. Argumen ini menjadi salah satu alasan Rafiq Yunus al-Misri menolak kebolehan *murābahah*. Bagi Rafiq janji tidak mengikat secara hukum (*qaḍāan*). Janji hanya mengikat secara agama (*diyānatan*).

Diskusi tentang apakah janji mengikat atau tidak berakhir pada kesimpulan bahwa ini adalah masalah khilafiyah.²⁵⁶ Kesimpulan yang menyatakan janji (*wa'd*) bersifat mengikat akan memberi pengaruh ekonomi positif. Sebaliknya, jika janji tidak mengikat akan memberi pengaruh negatif pada ekonomi.²⁵⁷ Agar janji dalam *murābahah* mengikat, maka harus memenuhi ketentuan dalam bentuk parameter (*dawābit*) sebagai berikut: *Dawābit murābahah* sehingga melahirkan janji yang mengikat:²⁵⁸ 1) Barang yang dijual bank secara prinsip adalah milik bank sebelum dilakukan akad jual beli dengan nasabah; 2) tidak ada penambahan harga jika nasabah terbukti tidak memiliki kemampuan membayar karena alasan yang dapat diterima; 3) para pihak tidak boleh meminta ganti rugi jika terjadi kemadaratan; 4) bank membeli barang untuk dirinya sendiri, sehingga karenanya layak mendapat laba ketika menjual barang yang dimilikinya; 5) bank tidak menjual barang kecuali setelah menguasai dan bertanggung jawab atas barang tersebut.

bawa akad kredit tanpa bunga (*qard ḥasan*) jelas bukan riba. Namun, skema yang lain yang berbasis jual beli atau lainnya sudah memenuhi unsur riba. Rafiq Yunus al-Misri, *Al-Jami* ...180

²⁵⁶ Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-Murābahah* ... 51.

²⁵⁷ Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri, *Al-Wa'd al-Mulzīm fi Ṣiyag al-Tamwīl al-Maṣrāfi al-Islāmi* (Tesis, Jamiah Wadi Nil, Yordan, 2004), 106.

²⁵⁸ Muhammad Uthman Shabir, *Al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Mu'āṣirah fi al-Fiqh al-Islāmi* .. 273.

Kelompok ulama, baik yang membolehkan dan mengharamkan, *murābahah* sepakat bahwa *murābahah lil āmir bi al-shira'* boleh selama tidak ada janji yang mengikat diantara para pihak. Jika janji membelikan oleh bank berubah menjadi mengikat maka hukum *murābahah* menjadi fasakh. Dari analisis terhadap dalil-dalil mengikat atau tidak mengikat dapat dikatakan bahwa pada dasarnya, tidak ada nash yang menyatakan bahwa janji dalam *murābahah* mengikat. Artinya, *murābahah* sempurna tanpa harus adanya janji. Akan tetapi, jika bank membutuhkan janji yang mengikat untuk menjaga resiko, maka janji menjadi mengikat untuk para pihak, baik bank maupun nasabah. Bank membelikan barang dan nasabah membeli barang yang dipesan.²⁵⁹ Dalam hal ini mengikatnya janji terjadi karena terdapat kebutuhan yang mendesak untuk menghilangkan resiko. Jika resiko *moral hazard* ini tidak dikelola, maka akan terjadi kerugian yang akan menimbulkan kemadaramatan. Kemadaramatan harus dihilangkan. Artinya janji yang mengikat muncul dari keharusan untuk menghilangkan kemadaramatan.²⁶⁰ Dengan demikian, janji yang mengikat terjadi akibat adanya sesuatu yang diikat. Ibn Nujaim merumuskan sebuah kaidah²⁶¹ لا يلزم الوعد إلا إذا كان معلق Janji menjadi mengikat jika diikat.” Atau kaidah lain dari mazhab Maliki (الوفاء بالوعد واجب)²⁶² “Memenuhi janji menjadi wajib jika janji berkaitan dengan sebab dan obyek janji masuk pada sebab itu.” Untuk itu Wahbah al-Zuhaili menyimpulkan syarat *murābahah* tersebut yaitu: 1) Pembeli mengetahui harga beli penjual. Jika penjual menahan informasi berkaitan dengan harga beli maka *murābahah* menjadi fasid. Namun jika sampai akhir akad penjual tidak memberi tahu harga beli maka *murābahah* menjadi batal; 2) pembeli mengetahui laba yang didapatkan oleh penjual; 3) barang yang diperjual-belikan adalah barang yang ada padanannya sehingga dapat diukur, ditimbang, dihitung. Syarat ini menjadi penting untuk dapat mengetahui harga dan laba. Karena itu tidak boleh menjual secara *murābahah* barang yang bukan milik (*milkihi*) dan tidak dikuasai (*fi yadihi*) penjual. Alasan paling penting pada syarat ini karena jika barang belum dimiliki, maka nilai barang itu tidak diketahui (*majhūlah*). Sebaliknya, menurut Wahbah al-Zuhaili, jika barang yang belum dikuasai itu diketahui nilai dan harganya maka *murābahah* menjadi boleh.²⁶³ 4) *murābahah* tidak dihasilkan dari proses jual beli yang mengandung unsur riba dari penjualan

²⁵⁹ Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri, *Al-Wa'd al-Mulzīm ...* 50.

²⁶⁰ Hisamudin Musa 'Afanah, *Bay' al-Murābahah ...* 51.

²⁶¹ Ibn Nujaim, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), Juz II, 344.

²⁶² Mahmud Fahd Ahmad al-Amuri, *Al-Wa'd al-Mulzīm ...* 23

²⁶³ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Islami...* 705.

pertama; 5) akad jual beli-pertama dilakukan dengan sah (tidak *fāsid* atau *baṭal*).²⁶⁴

²⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh Islami...* 704-706.

BAB IV

SUBTANSI FATWA PERBANKAN SYARIAH TENTANG *MUḌĀRABAH* DAN *MURĀBAHAH* DI INDONESIA DAN MALAYSIA

A. Subtansi Fatwa *MuḌĀrabah* DSN-MUI

Sebagai sebuah akad distingtif, *muḌĀrabah* difatwakan oleh DSN dalam produk pembiayaan (financing) dan produk pendanaan (funding). Fatwa pertama yang spesifik tentang *muḌĀrabah* terdapat pada Fatwa DSN-MUI Nomor: 07/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan *MuḌĀrabah* (*Qirāḍ*). Menurut Jaih Mubarak, fatwa No. 7 tahun 2000 tersebut merupakan fatwa yang secara ekspilisit dinyatakan sebagai fatwa tentang *muḌĀrabah* lebih tepat lagi tentang pembiayaan *muḌĀrabah*. Jaih Mubarak menegaskan bahwa fatwa DSN-MUI harus dibaca secara komprehensif. Karena jika dibaca secara parsial, maka akan timbul kesan bahwa akad *muḌĀrabah* hanya digunakan pada sisi pembiayaan (penyaluran dana/*financing*) dalam bisnis lembaga keuangan syariah. Jaih Mubarak menegaskan bahwa kesan tersebut tidak tepat. Karena beberapa fatwa-fatwa DSN lainnya mengaplikasikan *muḌĀrabah* (penghimpunan dana/*funding*).¹ Diantara fatwa yang tersebut adalah: 1) fatwa DSN-MUI nomor: 01/DSN-MUI/IV/2000 tentang Giro. Fatwa ini menetapkan bahwa akad yang dapat digunakan dalam giro di lembaga keuangan syariah adalah akad *muḌĀrabah* dan *wadī'ah*; 2) fatwa DSN-MUI nomor: 02/DSN-MUI/IV/2000 tentang Tabungan. Fatwa ini menetapkan bahwa akad yang dapat digunakan dalam tabungan di lembaga keuang syariah adalah akad *muḌĀrabah* dan *wadī'ah*; dan 3) fatwa DSN-MUI nomor: 03/DSN-MUI/IV/2000 tentang Deposito. Fatwa ini menetapkan bahwa akad yang dapat digunakan dalam deposito di lembaga keuangan syariah adalah akad *muḌĀrabah*.

Fatwa *muḌĀrabah* tahun 2000 mengalami perubahan cukup signifikan dengan keluarnya fatwa Nomor 115. Di samping lembaga keuangan syariah perbankan, akad *muḌĀrabah* juga diterapkan di lembaga keuangan syariah non bank dan pasar modal. OJK menyebut LKS Non Bank dengan Industri Keuangan Non Bank (IKNB) Syariah. *MuḌĀrabah* digunakan pasar modal berdasar 1) fatwa Nomor 32/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah. Fatwa ini menetapkan bahwa akan yang dapat digunakan dalam penerbitan obligasi syariah diantaranya adalah *muḌĀrabah* (*muḌĀrabah/qirāḍ*); 2) fatwa DSN-MUI nomor: 33/DSN-MUI/IX/2002 tentang Obligasi Syariah *MuḌĀrabah*; 3) fatwa DSN-MUI nomor: 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah; 4) fatwa DSN-MUI nomor: 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah; 5) fatwa DSN-MUI nomor: 37/DSN-MUI/X/2002 tentang Pasar Uang antar Bank Berdasarkan Prinsip Syariah; 6) fatwa DSN-MUI nomor:

¹Jaih Mubarak, *Hukum Ekonomi Syariah Akad Mudharabah* (Bandung: Fokusmedia, 2013), 44.

38/DSN-MUI/X/2002 tentang Sertifikat Investasi *Muḍārabah* antar Bank (Sertifikat IMA); 7) fatwa DSN-MUI nomor: 45/DSN-MUI/II/2005 tentang Line Facility (*at-Ta'shilat*); 8) fatwa DSN-MUI nomor: 50/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Muḍārabah Mushtarakah*; dan 9) fatwa DSN-MUI nomor: 51/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Muḍārabah* Musytarakah pada Asuransi Syariah; 10) fatwa DSN-MUI nomor: 59/DSN-MUI/V/2007 tentang Akad Obligasi Syariah *Muḍārabah* Konversi; 11) fatwa DSN-MUI nomor: 91/DSN-MUI/IV/2014 tentang Pembiayaan Sindikasi (*al-Tamwīl al Maṣrifī al-Mujamma*). Fatwa ini menetapkan salah satu akad yang dapat digunakan antara sesama peserta sindikasi adalah akad *muḍārabah*; 12) fatwa DSN-MUI nomor: 88/DSN-MUI/XI/2013 tentang Pedoman Umum Penyelenggaraan Program Pensiun Berdasar prinsip Syariah. Fatwa ini menetapkan bahwa *muḍārabah* digunakan untuk akad dalam kerjasama usaha antara Dana Pensiun Syariah dengan pihak lain; Dana Pensiun Syariah sebagai pemilik modal, pihak lain sebagai *mudārib*, keuntungan dibagi sesuai nisbah yang disepakati, sedangkan kerugian dibebankan kepada Dana Pensiun Syariah apabila kerugian tersebut terjadi bukan karena kelalaian pengelola.

Perubahan secara substantif terjadi pada fatwa Nomor 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad *Muḍārabah*. Dalam klausula menimbang poin b. Ditegaskan bahwa fatwa ini dikeluarkan sebagai fatwa induk agar *muḍārabah* dapat digunakan untuk lingkup yang lebih luas.² Fatwa ini juga lahir sebagai jawaban atas *mustafti* dari Permata Bank Syariah.

Terdapat 13 hal yang dapat diperbandingkan antara fatwa DSN-Mui No. 7/2000 dan Fatwa DSN-MUI No. 115/2017. Pertama, sistematika fatwa DSN-MUI No 7/2000 terdiri dari 3 bagian, yaitu ketentuan umum; rukun dan syarat pembiayaan; beberapa ketentuan hukum pembiayaan. Sementara sistematika Fatwa DSN-MUI No. 115/2017 terdiri dari sepuluh bagian yaitu: Ketentuan umum; Ketentuan Hukum Bentuk *Muḍārabah*; Ketentuan *Ṣīgah* Akad; Ketentuan Para Pihak; Ketentuan terkait *Ra's al-māl*; Ketentuan terkait Nisbah Bagi Hasil; Ketentuan Kegiatan Usaha; Ketentuan terkait Pembagian Keuntungan dan Kerugian; Ketentuan Aktivitas dan Produk LKS; dan Ketentuan Penutup. Kedua, Sasaran. Sasaran fatwa No. 7/2000 adalah hanya untuk pembiayaan. Sementara fatwa No. 115/2017 adalah untuk beragam jasa keuangan. Ketiga, Definisi. Pada fatwa Np. 7/2000 tidak ada definisi tentang *muḍārabah*. Namun, pada fatwa No. 115/2017 *muḍārabah* didefinisikan sebagai akad kerja sama suatu usaha antara pemilik modal (malik/shahib al-mal) yang menyediakan seluruh modal dengan pengelola ('amil/mudharib) dan keuntungan usaha dibagi di antara mereka sesuai nisbah yang disepakati dalam akad.³ Keempat, fatwa No.

²Fatwa DSN-MUI Nomor 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Mudharabah

³Fatwa DSN-MUI Nomor 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Mudharabah

7/2000 tidak menyebut ketentuan hukum bentuk *muḍārabah*. Pada fatwa No. 115/2017 dipertelakan bahwa *Muḍārabah* boleh dilakukan dalam bentuk-bentuk berikut. 1). *Muḍārabah*-muqayyadah. 2). Mudharab ah-muthlaqah. 3). *Muḍārabah*-tsuna'iwah. 4). *Muḍārabah*-Mushtarakah.⁴ Kelima, berkaitan dengan Ketentuan Shighat Akad. Kedua fatwa sama-sama menyebutkan bahwa shigat akad adalah pernyataan kehendak para pihak. Pada fatwa No. 7/2000 disebutkan bahwa Pernyataan ijab dan qabul harus dinyatakan oleh para pihak untuk menunjukkan kehendak mereka dalam mengadakan kontrak (akad), dengan memperhatikan hal-hal berikut: Penawaran dan penerimaan harus secara eksplisit menunjukkan tujuan kontrak (akad). Penerimaan dari penawaran dilakukan pada saat kontrak. Akad dituangkan secara tertulis, melalui korespondensi, atau dengan menggunakan cara-cara komunikasi modern. Fatwa No. 115/2017 mengurainya dengan lebih rinci. Fatwa menegaskan Akad *Muḍārabah* harus dinyatakan secara tegas, jelas, mudah dipahami dan dimengerti serta diterima para pihak; Akad *Muḍārabah* boleh dilakukan secara lisan, tertulis, isyarat, dan perbuatan/tindakan, serta dapat dilakukan secara elektronik sesuai syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku; *Muḍārib* dalam akad *Muḍārabah thunā'iyah* tidak boleh melakukan *Muḍārabah* ulang (*muḍārib yuḍārib*) kecuali mendapatkan izin dari *ṣāhib al-māl*.

Keenam, berkaitan dengan ketentuan para pihak, Fatwa No. 7/2000 hanya menyebut cakap hukum. Pada fatwa No. 115/2017 dipertelakan bahwa *Ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* boleh berupa orang (*shakhṣiyah ṭabi'iyah/natuurlijke persoon*) maupun yang disamakan dengan orang, baik berbadan hukum maupun tidak berbadan hukum (*shakhṣiyah itibariyah/shakhṣiyah hukmiyah / rechts person*); *Ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* wajib cakap hukum sesuai dengan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku; *Ṣāhib al-māl* wajib memiliki modal yang diserahterimakan kepada *muḍārib*; *Muḍārib* wajib memiliki keahlian/keterampilan melakukan usaha dalam rangka mendapatkan keuntungan.⁵

Ketujuh, berkaitan dengan Ketentuan terkait *Ra's al-māl*. Pada fatwa No. 7/2000 dijelaskan tentang jumlah dan jenis modal, serta larangan modal dalam bentuk utang. Pada fatwa No. 115/2017 dijelaskan lebih rinci. Modal usaha *Muḍārabah* harus diserahterimakan (al-taslim) secara bertahap atau tunai sesuai kesepakatan; Modal usaha *Muḍārabah* pada dasarnya wajib dalam bentuk uang, namun boleh juga dalam bentuk barang atau kombinasi antara uang dan barang; Jika modal usaha dalam bentuk barang, wajib dilakukan taqwim al-'urudh pada saat akad; Modal usaha yang diserahkan oleh shahib al-mal wajib dijelaskan jumlah/nilai nominalnya; Jenis mata uang yang digunakan sebagai *ra's al-māl* wajib disepakati oleh para pihak (*ṣāhib*

⁴Fatwa DSN-MUI Nomor 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Mudharabah

⁵Fatwa DSN-MUI Nomor 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Mudharabah

al-māl dan *muḍārib*); Jika shahib al-mal menyertakan *ra's al-māl* berupa mata uang yang berbeda, wajib dikonversi ke dalam mata uang yang disepakati sebagai *ra's al-māl* pada saat akad; *Ra's al-māl* tidak boleh dalam bentuk piutang.

Delapan. Pada bagian ini diurai tentang nisbah bagi hasil. Pada fatwa No. 7/2000 aturan lebih rinci dibanding fatwa No115/2017. Kedua fatwa sama mengatur tentang bagi hasil diperuntukan bagi kedua pihak dengan jumlah yang disepakati. Bagi hasil tidak boleh dalam bentuk nominal atau persenetasi dari modal. Pada fatwa No7/2000 ditegaskan bahwa pemilik modal menanggung semua kerugian akibat dari *Muḍārabah*, dan pengelola tidak boleh menanggung kerugian apapun kecuali akibat dari kesalahan disengaja, kelalaian, atau pelanggaran kesepakatan. Pada, fatwa No. 115/2017 tidak disebutkan bahkan dalam fatwa ini disebutkan kebolehan merubah bagi hasil selama ada kesepakatan. Hal ini diumungkikan karena fatwa No. 7/2000 ditujukan untuk pembiayaan saja dengan nasabah sebagai obyek. Sementara pada fatwa No. 115/2017, fatwa ditujukan untuk nasabah dan LKS sehingga aturan dibuat lebih fleksibel.

Sembilan tentang ketentuan kegiatan usaha. Fatwa No. 115/2017 lebih rinci mengatur tentang ketentuan kegiatan usaha dibanding fatwa No. 7/2000. Fatwa No. 115/2017 menjelaskan bahwa Usaha yang dilakukan *muḍārib* harus usaha yang halal dan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan/atau peraturan perundang-undangan yang berlaku; *Muḍārib* dalam melakukan usaha *Muḍārabah* harus atas nama entitas *Muḍārabah*, tidak boleh atas nama dirinya sendiri; Biaya-biaya yang timbul karena kegiatan usaha atas nama entitas *Muḍārabah*, boleh dibebankan ke dalam entitas *Muḍārabah*; *Muḍārib* tidak boleh meminjam, meminjamkan, menyumbangkan, atau menghadiahkan *ra's al-māl* dan keuntungan kepada pihak lain, kecuali atas dasar izin dari *ṣāhib al-māl*; *Muḍārib* tidak boleh melakukan perbuatan yang termasuk *al-ta'addi at-taqshir*, dan/ atau *mukhālafah al-shurūf*.

Sepuluh. Pada bagian ini diatur tentang pembagian keuntungan dan kerugian. Secara prinsip kedua fatwa ini mengatur tentang bagi hasil secara adil antara *muḍārib* dan pemilik modal. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, *muḍārib* bekerja mengelola modal dengan maksimal. *Muḍārib* tidak dibebani oleh pengembalian modal selama proses bisnis dilakukan dengan wajar. Kedua fatwa menjelaskan bahwa *muḍārib* dapat dibebani resiko kerugian jika proses bisnis dilakukan dengan tidak wajar. Yang dimaksud dengan tidak wajar adalah *al-ta'addi at-taqshir*, dan/ atau *mukhālafah al-shurūf*.

Sebelas. Pada fatwa No. 7/2000 tidak diatur dengan eksplisit aktivitas LKS sebagai *muḍārib*. Pada fatwa No. 115/2017 dijelaskan kemungkinan *muḍārabah* dengan beberapa variannya, baik *muḍārabah* yang dimudarakahkan, *muḍārabah* mushtarakah. Jika akad *Muḍārabah* direalisasikan dalam bentuk pembiayaan maka berlaku dhawabith dan hudud ebagaimana terdapat dalam fatwa DSN-MUI Nomor 07/DSN-MUI/IV/2000

tentang Pembiayaan *Muḍārabah (Qirāḍ)*; Jika akad *Muḍārabah* direalisasikan dalam bentuk *Muḍārabah Mushtarakah* maka berlaku ḍawābiḥ dan hudūd sebagaimana terdapat dalam fatwa DSN-MUI Nomor 50/DSN-MUVIII/2006 tentang Akad *Muḍārabah Mushtarakah*; Jika akad *Muḍārabah* direalisasikan dalam bentuk *Muḍārabah Mushtarakah* pada aktivitas perasuransian syariah maka berlaku dhawabith dan hudud sebagaimana terdapat dalam fatwa DSN-MUI Nomor 51/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad *Muḍārabah Mushtarakah* pada Asuransi Syariah.

Dua belas. Penyelesaian sengketa. Pada fatwa No. 7/2000 disebutkan bahwa Penyelesaian sengketa melalui Basyarnas setelah musyawarah tidak tercapai. Namun, fatwa No. 115/2017 menyebut lebih general dengan mengatakan bahwa Jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya atau jika terjadi perseiisihan di antara para pihak, maka penyelesaiannya dilakukan melalui lembaga penyelesaian sengketa berdasarkan syariah sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah

Tiga belas. Bagian ini adalah ketentuan baru yang ada pada fatwa DSN-MUI yang belum ada pada fatwa No. 7/2000. Pada fatwa No. 115/2017 disebutkan bahwa Penerapan fatwa ini dalam kegiatan atau produk usaha wajib terlebih dahulu mendapatkan opini dari Dewan Pengawas Syariah. Bagian ini merupakan penegasan atas peran Dewan Pengawas Syariah dalam implemtasi fatwa.⁶

B. Subtansi Fatwa *Muḍārabah* MPS-BNM

Pada tanggal 22 Oktober 2012 BNM telah menerbitkan Syariah Standard on *Muḍārabah: The Principles and Practice of Shariah in Islamic Finance*. Syariah standar ini tida lain adalah panduan bagi pemangku kepentingan dalam bertransaksi berbasis akad *muḍārabah*. Panduan ini kemudian disempurnakan menjadi “Shariah Requirements, Optional Practices and Operational Requirements of *Muḍārabah*” (Ketentuan Syariah, Ketentuan Tambahan dan Persyaratan Operasional *Muḍārabah*). Ketentuan ini telah dilakukan uji publik sejak 20 Desember 2013. Uji publik dilakukan untuk dapat mendapat masukan dari berbagai pihak untuk penyempurnaan ketentuan tentang akad *muḍārabah* di lembaga keuangan syariah Malaysia, terutama dari para praktisi. Selanjutnya pada tanggal 20 April 2015 panduan ini ditetapkan.⁷

Panduan ini terdiri dari 4 bagian, yaitu: 1) Pendahuluan; 2) ketentuan *muḍārabah* secara general; 3) panduan *muḍārabah* dimana LKS

⁶Fatwa DSN-MUI Nomor 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Mudharabah

⁷BNM, *Shariah Requirements, Optional Practices and Operational Requirements of Muḍārabah* dalam (<http://www.bnm.gov.my/guidelines/05shariah/Mudaraba.pdf>.)

sebagai pengelola dana (*muḍārib*); 4) panduan *muḍārabah* dimana LKS bertindak sebagai pemilik modal (*ṣāhib al-māl*).

Kepatuhan terhadap semua persyaratan validitas yang ditetapkan oleh Syariah adalah prasyarat produk dan layanan keuangan syariah yang sah. Penting bagi lembaga keuangan syariah (LKS) untuk membangun kerangka kerja operasional komprehensif yang konsisten dengan syariah untuk mengatur pelaksanaan transaksi keuangan syariah. Dalam hal ini, LKS harus memastikan bahwa keseluruhan kegiatan keuangannya diimplementasikan dengan tata pemerintahan yang baik, bijaksana dan transparan. Ini akan memastikan integritas transaksi keuangan syariah dan stabilitas keuangan LKS terus dipertahankan dan dipertahankan masing-masing.

Dalam keuangan syariah, LKS menggunakan beberapa kontrak Syariah dalam melaksanakan kegiatan finansialnya. Salah satu kontrak syariah adalah *muḍārabah*, yang merupakan kontrak berdasarkan hubungan fidusia⁸ antara penyedia modal (*ṣāhib al-māl*) dan pengusaha (*muḍārib*). Di bawah *muḍārabah*, setiap keuntungan yang dihasilkan dari modal dibagi sementara kerugian finansial ditanggung oleh *ṣāhib al-māl*.⁹

Prinsip yang mendasari ketentuan *muḍārabah* yang sesuai syariah dan legal terdiri dari lima hal. Kelima prinsip itu adalah:

1. LKS harus menetapkan kebijakan dan prosedur yang komprehensif untuk memfasilitasi pengaturan pengawasan yang tepat dan memastikan *muḍārabah* dilakukan dengan praktik yang baik dan sesuai dengan Syariah;
2. LKS harus memastikan pelaksanaan *muḍārabah* didukung dengan proses dan prosedur yang komprehensif, sistem yang memadai dan dokumentasi yang kuat;
3. LKS harus memastikan penataan *muḍārabah* yang baik termasuk melakukan proses dengan tuntas dan benar untuk mencocokkan profil risiko dan penghargaan antara sumber dan penggunaan dana;
4. LKS harus melembagakan dan menerapkan sistem manajemen risiko yang baik dan terpadu untuk mengelola risiko secara efektif sepanjang siklus *muḍārabah*; dan
5. LKS harus melakukan *muḍārabah* secara adil dan transparan untuk melindungi kepentingan pemangku kepentingan.

Standar ini dibagi dua bagian. Ketentuan wajib dan ketentuan optional.¹⁰ Pada aturan ini *muḍārabah* didefinisikan sebagai kontrak antara

⁸Fidusia adalah bahasa latin. Ia berasal dari “fides” yang berarti kepercayaan atau amanah lihat Gunawan Widjaya dan Ahmad Yani, *Jaminan Fidusia* (Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2005), 113.

⁹Definisi ini merujuk pada pada MPS dengan beberapa penegasan. Lihat Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah dalam Kewangan Islam* (Kualalumpur: BNM, 2010), 24. (http://www.bnm.gov.my/files/press_release/2010/shariah_resolutions_2nd_edition.pdf)

¹⁰BNM, *Shariah Requirements...* 3.

ṣāhib al-māl dan *muḍarib* dimana *ṣāhib al-māl* menyediakan modal untuk dikelola oleh *muḍarib* dan setiap keuntungan yang dihasilkan dari modal dibagi antara *ṣāhib al-māl* dan *muḍarib* sesuai dengan rasio bagi hasil yang disepakati bersama (*profit sharing ratio*) Sementara kerugian finansial ditanggung oleh *ṣāhib al-māl* asalkan kerugian tersebut bukan karena kesalahan (*ta'addi*), kelalaian (*taqsir*) atau pelanggaran persyaratan tertentu (*mukhālafah al-shurut*).

Muḍārabah adalah kontrak berdasarkan hubungan fidusia (*aqd al-amanah*).¹¹ Berdasarkan prinsip ini, *muḍarib* mengelola aset *muḍārabah* dalam kepercayaan dan tidak bertanggung jawab atas penurunan nilai aset kecuali penurunan nilai yang merupakan akibat dari kesalahan (*ta'addi*), kelalaian (*taqsir*) atau pelanggaran persyaratan tertentu (*mukhālafah al-shurut*).¹²

Salah satu pihak yang memiliki kontrak memiliki hak untuk mengakhiri kontrak secara sepihak kecuali dalam kondisi berikut:

1. *Muḍarib* telah memulai pekerjaan yang berkaitan dengan pengelolaan modal *ṣāhib al-māl*; atau
2. Pihak-pihak yang berkepentingan telah sepakat untuk melakukan *muḍārabah* untuk waktu yang ditentukan atau telah sepakat untuk tidak menghentikan kontrak dalam waktu yang ditentukan.

Muḍārabah dikategorikan menjadi dua jenis¹³:

1. *Muḍārabah* tidak terikat (*muḍārabah muṭlaqah*) adalah kontrak dimana *ṣāhib al-māl* mengizinkan *muḍarib* untuk mengelola modal *muḍārabah* tanpa batasan tertentu.
2. *Muḍārabah* terbatas (*muḍārabah muqayyadah*)
 - a. *Muḍārabah* yang dibatasi adalah kontrak di mana *ṣāhib al-māl* memberlakukan batasan spesifik pada persyaratan *muḍārabah*.
 - b. *Ṣāhib al-māl* dapat menentukan kondisi yang membatasi *muḍarib* seperti penentuan lokasi, periode investasi, jenis proyek dan pendanaan.

Perubahan jenis *muḍārabah* dapat dilakukan kapan saja selama disepakati oleh para pihak. Aturan ini menarik karena memungkinkan para pihak mengatur ulang perjanjian sesuai kesepakatan. Aturan ini hanya bersifat optional.

Para Pihak dalam kontrak *muḍārabah* terdiri dari *ṣāhib al-māl* dan *muḍarib*. *Ṣāhib al-māl* dan *muḍarib* memiliki kapasitas hukum untuk melaksanakan kontrak, termasuk kapasitas untuk melakukan kontrak mandatori (*wakālah*) baik sebagai pemberi mandat (muwakil) atau sebagai penerima mandat (wakil). Pihak-pihak yang melakukan kontrak di *muḍārabah* adalah orang atau badan hukum. Para pihak dalam kontrak

¹¹BNM, *Shariah Requirements...* 5.

¹²BNM, *Shariah Requirements...* 5.

¹³BNM, *Shariah Requirements...* 6.

muḍārabah dapat melibatkan lebih dari satu *muḍārib* atau *ṣāhib al-māl*. Dalam kasus *muḍārabah* yang melibatkan lebih dari satu *ṣāhib al-māl*, sebuah kesepakatan antara *ṣāhib al-māl* dapat ditetapkan beberapa kesepakatan, antara lain: 1) *Ṣāhib al-māl* yang setuju untuk menyerahkan haknya atas bagian keuntungan tertentu jika dia mengundurkan diri dari *muḍārabah* sebelum tanggal jatuh tempo; dan 2) *Ṣāhib al-māl* baru setuju untuk bertanggung jawab sehubungan dengan *muḍārabah* yang sudah beroperasi sebelum partisipasinya. *Muḍārib* yang me-*muḍārabah*-kan lagi modal harus menanggung resiko.¹⁴ Tijani merujuk kepada pendapat al-Shaukanī dalam kitab “Sail al-Jarar” dan beberapa pendapat fuqaha lainnya. Argumen yang mendasari pendapat ini adalah *hajah* dan *ḍarūrah* serta kehati-hatian (asas prudential) dalam operasional lembaga keuangan syariah. Satu yang menarik pendapat Tijani ini adalah bahwa tanggung jawab *muḍārib* berbasis *tabarru‘* dan *taṭawwu‘* bukan atas dasar syarat dan kesepakatan.¹⁵

Muḍārib berhak mengelola usaha *muḍārabah*. *Muḍārib* bertanggung jawab untuk memastikan pengelolaan usaha *muḍārabah* yang benar dan bertindak demi kepentingan *ṣāhib al-māl*. Mandat *muḍārib* harus dilakukan berdasarkan syarat dan ketentuan kontrak. *Muḍārib* dapat me-*muḍārabah*-kan modal *muḍārabah* ke *muḍārabah* lain (*muḍārib yuḍārib*) atau kepada manajer lain (*wakil*) selama *ṣāhib al-māl* memberikan persetujuan. Berkaitan dengan keterlibatan pemilik modal dalam usaha, aturan ini menegaskan bahwa *ṣāhib al-māl* tidak terlibat dalam pengelolaan usaha *muḍārabah* namun berhak mengakses informasi yang masuk akal mengenai usaha *muḍārabah*.¹⁶

Modal adalah aset yang diberikan oleh *ṣāhib al-māl* ke *muḍārib* untuk tujuan *muḍārabah*. Modal *muḍārabah* diberikan oleh *ṣāhib al-māl* dan dikelola oleh *muḍārib*. Modal *muḍārabah* dapat diidentifikasi, tersedia dan mudah diakses untuk *muḍārib* untuk memulai kegiatan usaha. Modal *muḍārabah* dapat berupa uang tunai atau barang yang termasuk aset tak berwujud.¹⁷

Modal dalam bentuk barang dinilai berdasarkan penilaian yang ditentukan oleh pihak ketiga yang mungkin termasuk ahli, penilai atau sebagaimana disepakati oleh pihak yang melakukan kontrak pada saat dimulainya kontrak. Modal *muḍārabah* dalam mata uang yang berbeda harus dinilai berdasarkan mata uang tertentu yang disetujui oleh pihak yang melakukan kontrak pada saat dimulainya kontrak. Modal *muḍārabah* tidak berupa utang karena *ṣāhib al-māl* baik dari *muḍārib* maupun pihak ketiga. Semua modal yang tersisa harus dikembalikan ke *ṣāhib al-māl*, jika ada, setelah pembubaran atau penghentian kontrak *muḍārabah*.

¹⁴Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 28

¹⁵Al-Tijani ‘Abd al-Qadir Ahmad, “Daman al-Muḍārib Li ra’s al-Māl fi al-Wada’i al-Mashrafiyah” dalam *Majallah Jamiah al-Malik Abd Al-Aziz Al-Iqtisihad al-Islami*. Vol. 16 No. 1. Hal. 61-72 (1424/2003), 2.

¹⁶BNM, *Shariah Requirements...* 7.

¹⁷BNM, *Shariah Requirements...* 8.

Muḍārib tidak menjamin modal *muḍārabah* kecuali dalam kasus kesalahannya (*ta'addi*), kelalaian (*taqsir*) atau pelanggaran persyaratan tertentu (*mukhalafah al-shurut*).¹⁸ *Ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* dapat menyetujui penarikan modal *muḍārabah* secara bertahap oleh *ṣāhib al-māl*. *Muḍārib* mungkin dengan persetujuan *ṣāhib al-māl* yang menjalankan modal *muḍārabah* dengan dana investasi lainnya. *Muḍārib* harus mematuhi syarat dan ketentuan yang disepakati dari masing-masing kontrak.

Muḍārib dapat menyuntikkan dana sendiri ke dalam modal *muḍārabah* yang tunduk pada persetujuan *ṣāhib al-māl* dan karenanya kontrak *mushārahah* terbentuk antara *muḍārib* (sebagai mitra di bawah *mushārahah*) dan usaha *muḍārabah*. Belanja *muḍārabah* dapat dikenakan pada modal *muḍārabah*. Belanja *muḍārabah* adalah biaya langsung yang dapat diidentifikasi dan dapat diukur berkenaan dengan kegiatan investasi tertentu. Modal dapat dicairkan seluruhnya atau sebagian sesuai dengan persyaratan kontrak.

Dampak kegagalan *ṣāhib al-māl* untuk menyediakan modal di bawah kontrak *muḍārabah* (*default ṣāhib al-māl*) dalam situasi berikut adalah sebagai berikut: 1) Tidak ada modal yang dibayarkan. Dalam situasi ini, pihak-pihak yang melakukan kontrak dapat secara sepihak menghentikan kontrak. Jika *muḍārib* telah mulai bekerja, *ṣāhib al-māl* harus mengganti *muḍārib* untuk pengeluaran *muḍārabah* yang dikeluarkan dan membayar *muḍārib* dengan upah atau biaya yang wajar. 2) Kontrak *muḍārabah* yang melibatkan satu *muḍārib* dan satu *ṣāhib al-māl* dengan pembayaran modal tidak lancar (*staggered capital payment*). Dalam situasi ini pihak kontraktor dapat, sesuai dengan persyaratan dan ketentuan kontrak: 1) merevisi kontrak *muḍārabah* berdasarkan modal sebenarnya yang diberikan; atau 2) menghentikan kontrak dan akibatnya: a). *Muḍārib* akan mengembalikan modal yang diberikannya kepada *ṣāhib al-māl*, jika ada, dan berbagi keuntungan dengan pemilik modal, jika ada; dan b). *Ṣāhib al-māl* menanggung biaya *muḍārabah* yang dikeluarkan oleh *muḍārib*. Jika pengeluaran *muḍārabah* yang dibenarkan melebihi kontribusi modal sebenarnya, pertanggungjawaban tersebut harus ditanggung oleh *ṣāhib al-māl* sampai batas jumlah modal yang dilakukan berdasarkan kontrak. c) Kontrak *muḍārabah* yang melibatkan satu *muḍārib* dan beberapa *ṣāhib al-māl* dengan pembayaran modal tunggal oleh masing-masing *ṣāhib al-māl* dimana satu atau lebih *ṣāhib al-māl* gagal membayar. Dalam situasi ini, *muḍārib* mungkin setuju untuk menghentikan kontrak *muḍārabah* dengan *ṣāhib al-māl* yang gagal membayar dan mungkin berdasarkan persyaratan yang disepakati untuk membayar ganti rugi atas usaha *muḍārabah* untuk biaya yang dikeluarkan karena kegagalannya; d) Kontrak *muḍārabah* yang melibatkan satu *muḍārib* dan multiple *ṣāhib al-māl* dengan pembayaran modal tidak lancar oleh

¹⁸BNM, *Shariah Requirements...* 8.

masing-masing atau beberapa *ṣāhib al-māl* dimana satu atau lebih *ṣāhib al-māl* gagal membayar modal selanjutnya.¹⁹

Dalam situasi dimana satu *muḍārib* dan beberapa *ṣāhib al-māl* dengan pembayaran modal tidak lancar, maka pihak kontraktor yang tidak mengalami kegagalan harus memiliki solusi sebagai berikut: a) mewajibkan *ṣāhib al-māl* yang gagal untuk menjual kepada modal kepada pemilik modal lainnya atau pihak ketiga; b) para pihak yang tidak mengalami gagal bayar setuju untuk merevisi kontrak *muḍārabah* berdasarkan modal aktual yang dibayarkan; c) pihak kontrak yang tidak mengalami kegagalan dapat menyetujui untuk mengakhiri kontrak *muḍārabah* dengan kelambatan *ṣāhib al-māl* dan mungkin, berdasarkan persyaratan yang disepakati, mengharuskannya untuk mengganti rugi usaha *muḍārabah* untuk biaya yang dikeluarkan karena keagalannya.

Pembagian keuntungan adalah motif utama kontrak *muḍārabah* dan oleh karena itu merupakan komponen dasar dari kontrak. Laba adalah nilai yang tercipta melebihi dan di atas modal *muḍārabah* yang ditentukan berdasarkan metode penentuan laba yang dapat diterima berdasarkan standar pasar atau praktik.

Pada prinsipnya *muḍārib* tidak menjamin keuntungan apapun. *Ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* harus berbagi keuntungan berdasarkan rasio yang disepakati bersama di antara keduanya. Bagi hasil akan ditentukan pada saat dimulainya kontrak. Meskipun demikian, bagi hasil dapat direvisi selama masa kerja *muḍārabah* tunduk pada kesepakatan bersama.²⁰

Kontrak *muḍārabah* tidak menetapkan jumlah keuntungan tetap yang telah ditentukan sebelumnya kepada satu pihak yang mengurangi bagian keuntungan dari pihak lainnya. Keuntungan dalam bentuk persentase tertentu tidak terkait dengan jumlah modal *muḍārabah*. Jumlah keuntungan kinerja setelah proyek berjalan (berdasarkan kesepakatan bagi hasil antara *ṣāhib al-māl* dan *muḍārib*) dapat diterjemahkan ke dalam persentase tetap dari jumlah modal *muḍārabah*.

Dalam *muḍārabah* berlapis, dua atau lebih pembagian keuntungan dapat disepakati. Di tingkat pertama, *ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* mungkin menyetujui tingkat bagi hasil tertentu tertentu. Sementara di tingkat kedua *ṣāhib al-māl* (*muḍārib* di *muḍārabah* tingkat pertama) dan *muḍārib* lainnya mungkin setuju dengan tingkat bagi hasil lain. Pengaturan seperti itu mungkin berlaku untuk tingkat berikut. Keuntungan yang dihasilkan di setiap tingkatan harus dibagi sesuai dengan kesepakatan bagi hasil masing-masing.

Dalam hal *muḍārib* bercampur atau menyuntikkan dana sendiri ke *muḍārabah*, *muḍārib* berhak atas keuntungan berdasarkan kontribusinya di dana komersil dan sisanya kemudian dibagikan berdasarkan kesepakatan bagi hasil di *muḍārabah*. *Ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* mungkin menyetujui

¹⁹BNM, *Shariah Requirements...* 10.

²⁰BNM, *Shariah Requirements ...* 11.

kesepakatan bagi hasil untuk ambang keuntungan tertentu. Jika keuntungan aktual melebihi ambang batas, jumlah berlebih dapat didistribusikan berdasarkan pembagian untung-rugi yang berbeda yang disetujui oleh para pihak atau dibayarkan kepada pihak yang melakukan kontrak sesuai kesepakatan.

Ṣāhib al-māl dan *muḍārib* dapat menyetujui ambang keuntungan dimana dalam hal keuntungan yang dihasilkan melebihi ambang batas, jumlah ekuivalen setara dengan ambang dibayarkan ke salah satu pihak yang melakukan kontrak dan sisanya dibagi kesepakatan.²¹ Dalam hal laba yang dihasilkan berada di bawah ambang batas, keuntungan dibagi berdasarkan kesepakatan bagi hasil. Kesepakatan bagi hasil yang disepakati dapat berbeda-beda sesuai dengan periode investasi yang berbeda, jumlah modal yang berbeda atau karena penarikan modal yang telah ditentukan sebelumnya dengan syarat bahwa kondisi tersebut disepakati pada saat dimulainya kontrak *muḍārabah*. Dalam satu kontrak *muḍārabah* yang melibatkan lebih dari satu *muḍārib*, rasio bagi hasil bersama disepakati antara *ṣāhib al-māl* dan semua *muḍārib*. Semua *muḍārib* akan berbagi bagian keuntungan *muḍārib* sesuai kesepakatan.

Metode penghitungan laba dapat dilakukan dengan beberapa metode, yaitu: 1) realisasi basis likuidasi aset aset *muḍārabah* secara aktual (*al-tanḍīd al-ḥaqīqī*)²²; atau 2) dasar konstruktif sesuai dengan metode pengakuan keuntungan yang dapat diterima yang dapat mencakup penilaian sesuai dengan metodologi pasar yang dapat diterima, penilaian atau penilaian independen berdasarkan perkiraan angka (*al-tanḍīd al-ḥukmī*). Dalam hal laba diakui berdasarkan metode konstruktif: 1) cadangan keuntungan dapat dibuat; dan 2) konsolidasi dan penyesuaian akhir harus dilakukan pada akhir periode tertentu atau pada saat realisasi aktual keuntungan sampai pada jumlah keuntungan aktual.

Laba dibagikan pada saat jatuh tempo *muḍārabah* atau pada periode yang disepakati. Keuntungan yang belum direalisasi yang diakui selama masa *muḍārabah* diakui sebagai keuntungan dan dimasukkan dalam perhitungan laba rugi untuk *muḍārabah*. *Muḍārib* hanya berhak mendapatkan keuntungan

²¹Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 28

²²*Tanḍīd* adalah kaidah pembagian keuntungan yang menyataka bahwa keuntungan dalam usaha *muḍārabah* tidak boleh dibagi diantara *ṣāhib al-māl* dan *muḍārib* sebelum dilakukan tahwil (penaksiran) terhadap barang dengan harga/nilai tertentu. Menurut Jaih Mubarak dan Hasanudin, asas *tanḍīd* pada awalnya diterapkan untuk memudahkan dalam membagi keuntungan usaha. Asas ini juga dapat diaplikasikan dalam menentukan modal usaha dalam bentuk barang. Agar nilai barang tidak berfluktuasi, maka di awal akad dilakukan tandid untuk mengkonversi barang ke uang. Jaih Mubarak dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Akad Syirkah dan Muḍārabah* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2017), 166-167.

untuk pekerjaan yang merupakan bagian integral dari usaha *muḍārabah* dan tidak memperoleh biaya tambahan untuk pekerjaan tersebut.²³

Ṣāhib al-māl dapat memberikan *muḍārib* komisi²⁴ untuk melakukan pekerjaan selain pekerjaan yang tidak terpisahkan dari usaha *muḍārabah*. Suatu pihak dapat melepaskan haknya atas keuntungan, jika ada, kepada pihak lain yang melakukan kontrak berdasarkan pengabaian (*tanazul*) pada tanggal pembagian keuntungan. Pihak-pihak dalam kontrak mungkin setuju untuk menyisihkan keuntungan sebagai cadangan (misalnya *profit equalization reserve*)²⁵ atau untuk tujuan lain. Cadangan hanya akan dibuat dari keuntungan *muḍārabah*. Dalam kasus dimana keuntungan dicadangkan digunakan untuk menutupi penipisan modal *muḍārabah*, hanya bagian keuntungan dari *ṣāhib al-māl* dalam cadangan yang akan diotorisasi. Para pihak dapat menyetujui suatu kondisi dimana *ṣāhib al-māl* dapat dikenakan pembayaran keuntungan yang rendah atau tidak ada sama sekali jika modal ditarik sebelum jatuh tempo periode investasi.

Kerugian adalah pengurangan dari nilai modal. Kerugian ditanggung oleh *ṣāhib al-māl* sampai nilai kapital. *Muḍārib* tidak bertanggung jawab atas kerusakan aset kecuali jika kerugian tersebut disebabkan oleh kesalahan (*ta'addī*), kelalaian (*taqṣīr*) atau pelanggaran persyaratan tertentu (*mukhālafah al-shurūt*) dari kontrak. Meskipun demikian, dalam kasus kerugian *muḍārib* harus memberikan alasan terjadinya kerugian. Dalam kasus multiple *ṣāhib al-māl* dalam satu *muḍārabah*, kerugiannya harus ditanggung oleh masing-masing *ṣāhib al-māl* proporsional dengan kontribusi permodalannya.

Dalam hal *muḍārib* bercampur atau menyuntikkan dana sendiri ke *muḍārabah*, kerugiannya ditanggung berdasarkan proporsi kontribusi modal *muḍārib* dalam dana komisisaris. *Muḍārib* secara sukarela dapat menyerap kerugian pada saat jatuh tempo atau pembubaran *muḍārabah*.

Muḍārib tidak menjamin modal dan/atau keuntungan. Meskipun demikian, tindakan berikut dapat dilakukan: 1) *Ṣāhib al-māl* dapat mengambil agunan dari *muḍārib*, asalkan agunan tersebut hanya dapat dilikuidasi jika terjadi kesalahan (*ta'addī*) atau kelalaian (*taqṣīr*) atau pelanggaran persyaratan (*mukhālafah al-shurūt*) kontrak oleh *muḍārib*; atau 2) *Ṣāhib al-māl* mungkin meminta *muḍārib* untuk mengatur jaminan pihak ketiga yang independen dengan memperhatikan persyaratan berikut: a) Jaminan tersebut harus dilaksanakan sebagai kontrak terpisah dan digunakan untuk menutupi kerugian atau pengurangan modal; b) Penjamin pihak ketiga harus independen dari *muḍārib* sehingga tidak menjadi pihak yang terkait dimana *muḍārib* memiliki mayoritas kepemilikan dan/atau memiliki kendali atas entitas dan juga entitas yang memiliki atau memiliki kendali atas

²³Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 30

²⁴Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 32

²⁵*Profit equalisation reserve* atau perataan keuntungan untuk menghindari resiko fluktuasi keuntungan diperbolehkan berdasar Fatwa No 19 tahun 2000 lihat Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 29.

muḍārib; c) Jaminan pihak ketiga dapat berupa jaminan kinerja atas transaksi *muḍārabah* atau jaminan modal *muḍārabah*.²⁶

Pengaturan *muḍārabah* dengan *wadi'ah*, *wakālah* atau *mushārahah* diperbolehkan. Para pihak dapat menyetujui suatu pengaturan dimana sejumlah dana ditetapkan sebagai modal *muḍārabah* dan bagian lain dari dana tersebut diberikan berdasarkan kontrak wadiah, *wakālah* atau *mushārahah*. Pihak yang melakukan kontrak harus memperhatikan persyaratan *muḍārabah* atas bagian dana yang diberikan di bawah *muḍārabah* dan harus memenuhi persyaratan *wadi'ah*, *wakālah* atau *mushārahah* berdasarkan dana yang diberikan berdasarkan kontrak masing-masing.²⁷

Pengaturan *muḍārabah* dengan hibah atau hadiah juga diperbolehkan. *Muḍārib* dapat memberikan *hibah* atau hadiah kepada *ṣāhib al-māl* dengan ketentuan sebagai berikut: 1) hibah atau hadiah tidak berasal dari modal *muḍārabah* atau keuntungan dari *ṣāhib al-māl*. 2) Penyediaan hibah atau hadiah tidak berarti jaminan modal dan / atau keuntungan oleh *muḍārib*.

Berakhirnya akad *muḍārabah* dapat terjadi karena perjanjian sudah berakhir. Selain itu, kontrak *muḍārabah* dapat juga berakhir dalam kondisi berikut: 1) Pemutusan sepihak oleh salah satu pihak tanpa adanya keadaan yang dilarang; 2) Pemutusan sepihak oleh salah satu pihak karena pelanggaran (*ta'addi*), kelalaian (*taqsīr*) atau pelanggaran persyaratan tertentu (*mukhālafah al-shurūt*) kontrak oleh pihak lain; 3) Kesepakatan bersama untuk mengakhiri antara kedua belah pihak; 4) Kontrak berakhir pada saat jatuh tempo yang disepakati oleh para pihak; 5) *Demise* atau pembubaran *muḍārib* atau *ṣāhib al-māl* atau kehilangan kapasitas hukum; 6) ketidakabsahan *muḍārabah*.²⁸

Bagian ketiga dalam ketentuan ini adalah persyaratan operasional dalam posisi dimana LKS bertindak sebagai *muḍārib* dan nasabah sebagai *ṣāhib al-māl*. Panduan ini berisi ketentuan yang disusun untuk menghindari pelanggaran syariah dan kerugian para pihak. Dalam hubungan ini terdapat terdapat 6 (enam) prinsip yang mencakup kepentingan para pihak. Keenam prinsip itu adalah sebagai berikut:

Prinsip 1: LKS harus menetapkan kebijakan dan prosedur internal yang komprehensif untuk memastikan *muḍārabah* dilakukan dengan menggunakan praktik yang baik, sesuai dengan syariah dan memiliki pengaturan pengawasan yang benar.²⁹

Prinsip 2: LKS harus memastikan pelaksanaan *muḍārabah* didukung oleh proses dan prosedur holistik, sistem yang memadai dan dokumentasi yang kuat.³⁰

²⁶Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 35, 39

²⁷Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 38

²⁸BNM, *Shariah Requirements ...* 17.

²⁹BNM, *Shariah Requirements...* 18.

³⁰BNM, *Shariah Requirements...* 21.

Prinsip 3: LKS harus memastikan struktur *muḍārabah* yang baik, termasuk melakukan proses *end-to-end* untuk mencocokkan profil risiko dan penghargaan antara sumber dan penggunaan dana.³¹

Prinsip 4: LKS harus melembagakan dan menerapkan sistem manajemen risiko yang baik dan terpadu untuk mengelola risiko secara efektif sepanjang siklus *muḍārabah*. Profil risiko *muḍārabah* yang berbeda dapat mengekspos *ṣāhib al-māl* ke berbagai jenis risiko, seperti risiko ekuitas, risiko pasar, risiko likuiditas, risiko kredit dan risiko operasional. Risiko-risiko ini, yang saling berbaur dan berubah dari satu jenis ke jenis lainnya pada tahap-tahap transaksi yang berbeda-beda, memerlukan infrastruktur manajemen risiko, pelaporan risiko dan pengendalian risiko yang tepat, komprehensif dan menyeluruh.³²

Prinsip 5: LKS harus melakukan transaksi *muḍārabah* secara adil dan transparan sesuai dengan syariah dan melindungi kepentingan pemangku kepentingan. Prinsip ini diimplementasikan dalam bentuk kewajiban LKS untuk memelihara catatan akuntansi dan catatan lainnya pada waktu yang tepat yang akan cukup memungkinkan penyusunan dan pelaporan laporan keuangan benar dan adil.³³

Prinsip 6: LKS harus melakukan *muḍārabah* secara adil dan transparan sesuai dengan syariah dan melindungi kepentingan pemangku kepentingan. LKS diwajibkan untuk menetapkan kebijakan dan prosedur mengenai perilaku konsumen dan pasar yang tepat untuk memastikan *muḍārabah* dilaksanakan secara adil, transparan dan bertanggung jawab, sesuai dengan persyaratan Syariah.³⁴

Pada bagian keempat diatur hubungan antara LKS dan nasabah dimana LKS berposisi sebagai pemilik modal dan nasabah sebagai penerima pembiayaan yang berkewajiban untuk mengelola dana dengan efektif sehingga dapat melahirkan keuntungan maksimal. Sebagaimana diatur pada ketentuan sebelumnya, pemilik modal tidak dapat terlibat dalam kegiatan bisnis *muḍārib*. Namun dalam konteks kehati-hatian maka panduan ini mengharuskan LKS menunjuk *observer* (pengamat) kegiatan nasabah. Pengamat ini dapat dipilih dari eksternal LKS atau pihak ketiga.³⁵ Untuk meyakinkan LKS, panduan ini mengatur juga aturan tentang jaminan yang harus disediakan oleh nasabah pembiayaan *muḍārabah*.³⁶ Secara singkat dapat dikatakan semua proses pembiayaan, mulai dari tahap pra kontrak (*pre contractual stage*), tahap pembayaran cicilan (*on going stage*), dan tahap berakhirnya pembiayaan (*exit stage*) dilakukan dalam kerangka manajemen

³¹ BNM, *Shariah Requirements...* 21.

³² BNM, *Shariah Requirements...* 28.

³³ BNM, *Shariah Requirements...* 29.

³⁴ BNM, *Shariah Requirements...* 30.

³⁵ BNM, *Shariah Requirements...* 35.

³⁶ BNM, *Shariah Requirements...* 46

resiko yang berbasis kehatian-hatian (*prudential*) dan investasi yang menguntungkan.

Keberadaan lembaga keuangan, pada dasarnya berfungsi sebagai lembaga antara antara (*intermediary agent*) yang menjadi jembatan bagi pihak yang memiliki kelebihan dana (*surplus unit*) dengan pihak yang memerlukan dana (*deficit unit*). Lembaga keuangan syariah, sebagai salah satu lembaga keuangan, tidak lepas dari fungsi mendasar ini. Sebagaimana lembaga keuangan konvensional, lembaga keuangan syariah dibagi menjadi tiga kelompok besar, yaitu bank syariah, pasar modal syariah dan industri keuangan non bank (IKNB) syariah. Industri keuangan non bank syariah terdiri dari asuransi syariah, dan pensiun syariah, lembaga pembiayaan syariah. Lembaga pembiayaan syariah terdiri dari sewa guna usaha (*leasing*) syariah, anjak piutang (*factoring*) syariah, usaha kartu kredit syariah, pembiayaan konsumen, syariah, perusahaan modal ventura syariah, perusahaan pembiayaan infrastruktur syariah.³⁷ Sebagai lembaga *intermediary*, lembaga keuangan memiliki dua muka, yaitu: sebagai penghimpun dana (*funding*) dan penyalur dana (*financing*). Lembaga keuangan syariah menerapkan akad yang sama dengan muka yang berbeda. Ketika berhadapan dengan pemilik dana (*surplus unit*), lembaga keuangan berfungsi sebagai pengelola dana. Sementara, ketika berhadapan dengan pihak yang memerlukan dana (*deficit unit*), bank berfungsi sebagai pemilik modal. Dua fungsi ini tentunya akan melahirkan karakteristik yang berbeda pula. Untuk mempertegas fokus penelitian, maka penelitian ini difokuskan pada penerapan akad di perbankan syariah.

Menurut UU No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, bank syariah dapat memberikan layanan: penghimpunan dana dari masyarakat, penyaluran dana kepada masyarakat, jasa keuangan, dan aktivitas sosial yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.³⁸ Secara lebih terperinci, fungsi pokok perbankan dapat diurai lagi menjadi lima fungsi. Menurut Bank Indonesia dalam Pedoman Akuntansi Perbankan Syariah, bank memiliki lima fungsi yaitu: 1). Manajer investasi. Bank dapat mengelola investasi atas dana

³⁷ Menurut UU No 21 tahun 2011 tentang Otoritas Jasa Keuangan pasal 6 disebutkan bahwa tugas pengaturan dan pengawasan OJK dilakukan terhadap jasa keuangan sektor perbankan, pasar modal, dan perasuransian, dana pensiun, lembaga pembiayaan, dan lembaga jasa keuangan lainnya. Bagian terakhir ini kemudian dikategorikan sebagai industri keuangan non bank (IKNB). Lembaga Jasa Keuangan Lainnya adalah pergadaian, lembaga penjaminan, lembaga pembiayaan ekspor Indonesia, perusahaan pembiayaan sekunder perumahan, dan lembaga yang menyelenggarakan pengelolaan dana masyarakat yang bersifat wajib (ps 1 UU 21/2011). Pada perkembangannya, jasa keuangan dimaksud juga termasuk lembaga keuangan mikro. Sebagaimana diatur dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 2013 Tentang Lembaga Keuangan Mikro.

³⁸ Pasal 4 dan 19 UU No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah lihat juga Ascarya, Akad & Produk Bank Syariah (Jakarta: Rajawali Press, 2007), 111.

nasabah. Akad yang dapat diaplikasikan pada fungsi ini adalah *muḍārabah* dan *wadī'ah*. Pada fungsi ini bank sebagai *muḍārib* (pengelola dana) atau *muwadda* (yang dititipi) 2). Agen investasi. Bank dapat mengelola investasi atas dana nasabah dengan menggunakan akad *wakālah*. Dalam fungsi ini bank sebagai *wakil* (penerima kuasa) 3). Investor. Bank dapat menginvestasikan dana yang dimilikinya dan dana nasabah yang dipercayakan kepadanya dengan menggunakan instrumen investasi yang sesuai dengan prinsip Syariah. Keuntungan yang diperoleh dibagikan sesuai nisbah yang disepakati antara Bank dan nasabah. Pada fungsi ini bank sebagai *ṣāhib al-māl* (pemilik dana), atau *wād'i* (peneliti), atau *muwākil* (yang diwakili). 4). Penyedia jasa keuangan. Bank dapat melakukan kegiatan jasa-jasa layanan Perbankan Syariah dengan mengacu kepada Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Pada pasal 19 UU No. 21 tahun 2008 bank umum syariah memiliki 17 jenis kegiatan usaha yang dapat dijalankan, yaitu: a)menghimpun dana dalam bentuk Simpanan berupa Giro, Tabungan, atau bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu berdasarkan Akad *wadī'ah* atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; b)menghimpun dana dalam bentuk Investasi berupa Deposito, Tabungan, atau bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu berdasarkan Akad *muḍārabah* atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; c)menyalurkan Pembiayaan bagi hasil berdasarkan Akad *muḍārabah*, Akad *mushārahah*, atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; d) menyalurkan Pembiayaan berdasarkan Akad *murābahah*, Akad *salām*, Akad *istiṣna'*, atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; e)menyalurkan Pembiayaan berdasarkan Akad *qard* atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; f)menyalurkan Pembiayaan penyewaan barang bergerak atau tidak bergerak kepada Nasabah berdasarkan Akad *ijārah* dan/atau sewa beli dalam bentuk *ijārah muntahiya bittamlik* atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; g)melakukan pengambilalihan utang berdasarkan Akad *hawalah* atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah; h)melakukan usaha kartu debit dan/atau kartu pembiayaan berdasarkan Prinsip Syariah; i)membeli, menjual, atau menjamin atas risiko sendiri surat berharga pihak ketiga yang diterbitkan atas dasar transaksi nyata berdasarkan Prinsip Syariah, antara lain, seperti akad *ijārah*, *mushārahah*, *muḍārabah*, *murābahah*, *kafālah*, atau *hawālah*; j)membeli surat berharga berdasarkan Prinsip Syariah yang diterbitkan oleh pemerintah dan/atau Bank Indonesia; k) menerima pembayaran dari tagihan atas surat berharga dan melakukan perhitungan dengan pihak ketiga atau antarpihak ketiga berdasarkan Prinsip Syariah; l) melakukan Penitipan untuk kepentingan pihak lain berdasarkan suatu Akad yang berdasarkan Prinsip Syariah; m)menyediakan tempat untuk menyimpan barang dan surat berharga berdasarkan Prinsip Syariah; n)memindahkan uang, baik untuk kepentingan sendiri maupun untuk kepentingan Nasabah berdasarkan Prinsip Syariah; o)melakukan fungsi sebagai Wali Amanat berdasarkan Akad

wakālah; p) memberikan fasilitas *letter of credit* atau bank garansi berdasarkan Prinsip Syariah; q) dan melakukan kegiatan lain yang lazim dilakukan di bidang perbankan dan di bidang sosial sepanjang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah dan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. 5). Pengembangan fungsi sosial. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah Pasal 4 Ayat 2 dan 3, menjelaskan: a) Bank dapat menjalankan fungsi sosial dalam bentuk lembaga *bayt al-māl*, yaitu menerima dana yang berasal dari zakat, infak, sedekah, hibah, atau dana sosial lainnya dan menyalurkannya kepada organisasi pengelola zakat; dan b) Bank dapat menghimpun dana sosial yang berasal dari wakaf uang dan menyalurkannya kepada pengelola wakaf (*nāzir*) sesuai dengan kehendak pemberi wakaf (*wāqif*).³⁹

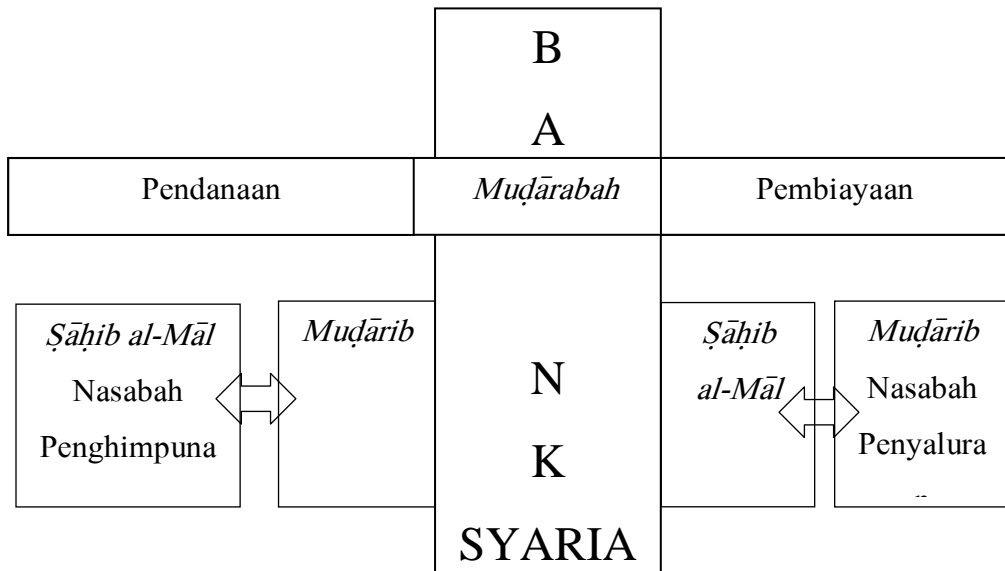
Satu hal yang perlu digarisbawahi, bank syariah adalah lembaga bisnis yang dituntut untuk menghasilkan keuntungan, dalam bentuk bagi hasil usaha, margin keuntungan atau imbalan. Bank sebagai investor pada dasarnya melakukan fungsi intermediari penyaluran dana dalam bentuk pembiayaan yang meliputi, antara lain transaksi investasi untuk mendapatkan bagi hasil, transaksi atas dasar jual beli aset untuk mendapatkan keuntungan, dan atau pemberian layanan jasa untuk mendapatkan imbalan. Walaupun demikian, dalam operasionalnya, bank syariah berbeda dengan bank konvensional. Perbedaan mendasar adalah bahwa semua aktivitas bank syariah didasarkan pada akad yang selalu disertai dengan sandaran *real asset* sebagai *underlying transaction* bukan hanya sekedar pemberian pinjaman akan tetapi pembiayaan akan suatu usaha. Artinya, bank syariah tidak boleh menerapkan biaya dana (*cost of fund*) dalam penghimpunan dan penyaluran dana.⁴⁰

Muḍārabah diaplikasikan di bank syariah dalam dua sisi juga, sisi penghimpunan dana dan penyaluran dana. Bank berganti peran ketika berhadapan dengan nasabah penabung dan nasabah pembiayaan. Ketika berhadapan dengan nasabah penabung, bank syariah berperan sebagai mudharib. Sementara ketika berhadapan dengan nasabah pembiayaan, bank syariah berperan sebagai *ṣāhib al-māl* (pemilik modal). Dalam konteks ini penelitian akan menganalisis sejauhmana fatwa DSN-MUI dan MPS-BNM berperan dalam dinamika perbankan syariah yang didasarkan atas akad *muḍārabah*, baik dari sisi penghimpunan maupun sisi penyaluran.

³⁹Surat Edaran Bank Indonesia Nomor 15/26/Dpbs Tanggal 10 Juli 2013 Perihal Pelaksanaan Pedoman Akuntansi Perbankan Syariah Indonesia Point I.1 nomor 03

⁴⁰Zainul Bahar Noor, *Bank Muamalat Sebuah Mimpi, harapan dan Kenyataan Fenomena kebangkitan Ekonomi Islam* (Jakarta: Bening Publishing, 2006), 364.

Bagan 4
Dua Sisi Bank Syariah



Pada bagian yang lalu diurai bahwa fatwa tentang *muḍārabah* awalnya berserakan dalam berbagai fatwa DSN-MUI. Fatwa-fatwa tersebut tentu lahir karena pertanyaan yang masuk terjadi pada waktu yang tidak bersamaan. Baru kemudian pada tahun 2017, DSN-MUI menyusun fatwa yang menghimpun seluruh aturan dengan produk dan aktivitas perbankan syariah yang mengaplikasikan akad *muḍārabah*. Nampaknya fenomena ini terjadi juga pada fatwa *muḍārabah* MPS-BNM. Fatwa pertama berkaitan dengan *muḍārabah* berkaitan dengan produk pendanaan Negoitable Instrument of Deposit (INID). Pada pertemuan MPS yang ke-3 tanggal 28 Oktober 1997 bahwa produk ini *permissible* (boleh).⁴¹ Kemudian, produk tabungan berbasis *muḍārabah* berdasar fatwa MPS ke-4 tanggal 14 Februari 1998 dan fatwa MPS yang dirumuskan pada pertemuan MPS ke-59 tanggal 25 Mei 2006.⁴² Pada pertemuan MPS ke-9 dan ke-49 ditetapkan kebolehan sertifikat *muḍārabah* untuk diperjualbelikan sebagai sekuritas atau sebagai jaminan. Pada pertemuan MPS ke-14 pada tanggal 8 Juni 2000 ditetapkan kebolehan PER (profit equalisation reserve) atau perataan bagi hasil sehingga pemberian bagi hasil relatif tidak fluktuatif. DSN-MUI memerlukan waktu yang lama untuk mengeluarkan fatwa tentang PER ini. Fatwa tentang perataan penghasilan (*income smoothing*) pada terbit berdasar fatwa DSN-MUI nomor 87 tahun 2012. Fatwa ini merujuk kepada mazhab hanafiyah

⁴¹Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 24.

⁴²Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 27.

yang membolehkan penambahan nominal tertentu jika laba bertambah signifikan. Dengan menggunakan *mathum mukhalafah* dapat dikatakan bahwa jika laba menurun ketentuan ini dapat diterapkan juga.⁴³

Pada pertemuan MPS tanggal 15 Agustus 2009 ditetapkan bahwa *muḍārib* tidak boleh menjamin modal yang diberikan oleh pemilik modal dan laba yang akan dicapai.⁴⁴ Fatwa ini merujuk fatwa AAOFI standar No. 13. Namun pada pertemuan 1 Oktober 2009, MPS menetapkan bahwa jaminan atas modal dan laba dapat dilakukan oleh pihak ketiga. Dengan syarat bahwa pihak ketiga yang dimaksud adalah pihak independen yang tidak memiliki hubungan baik langsung maupun tidak langsung, dengan *muḍārib*.⁴⁵ Argumen yang dibangun untuk menetapkan fatwa ini adalah masalah. Jaminan atas *muḍārabah* diharapkan dapat meningkatkan kepercayaan investor.⁴⁶

Demikian juga, dalam Akad *muḍārabah* tidak boleh ada jaminan (colateral) dalam bentuk apapun. Ketetapan ini diatur dalam fatwa yang dikeluarkan pada pertemuan ke-18 12 April 2001.⁴⁷

Pada pertemuan MPS yang ke 127 ditetapkan the shariah standard on *Muḍārabah*. Pada bagian D poin 14.1 ditegaskan bahwa *muḍārib* tidak boleh menjamin modal atau laba. Namun pada poin 14.2 disebutkan bahwa pemilik modal boleh mengambil jaminan (colateral) yang hanya boleh dieksekusi ketika terjadi wanprestasi. Demikian juga pada bagian 14.2 poin b. Diatur tentang kebolehan pemilik modal melakukan perjanjian dengan pihak ketiga yang independen untuk menjamin kemungkinan rugi.⁴⁸ Aturan tentang jaminan ini harus ada (standar). Ia adalah *practical guides*. Dalam ketentuan BNM bahwa ketentuan yang berstatus PG (*practical guides*) atau G (*guidelines*) adalah fitur opsional dari kontrak Syariah tertentu sebagaimana yang disediakan di bawah Syariah dan dapat diimplementasikan. Walau sifatnya pilihan namun tetap ketentuan ini dapat dilaksanakan. Dengan demikian pada praktiknya, terutama LKS, dapat menetapkan aturan tentang jaminan pada akad *muḍārabah*.

DSN-MUI dengan hati-hati mengatur kebolehan jaminan dalam akad pembiayaan *muḍārabah*. DSN-MUI menetapkan bahwa pada operasional *muḍārabah* boleh ditetapkan jaminan. Klausula tersebut

⁴³Fatwa DSN-MUI No. 87/DSN-MUI/XII/2012 tentang Metode Perataan Penghasilan (*Income Smoothing*) Dana Pihak Ketiga

⁴⁴ Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 37

⁴⁵ Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 39

⁴⁶ Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 39

⁴⁷ Islamic Banking and Takaful Department, *Resolutions of Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia* (BNM: Malaysia, 2015),10. http://www.bnm.gov.my/guidelines/01_banking/04_prudential_stds/07_shariah_resolution.pdf

⁴⁸Islamic Banking and Takaful Department, *Resolutions of Shariah ...*15

tercantum pada Fatwa DSN-MUI No 7/2000 bagian pertama poin ke-6. Bunyi lengkapnya sebagai berikut:

Pada prinsipnya, dalam pembiayaan mudharabah tidak ada jaminan, namun agar mudharib tidak melakukan penyimpangan, LKS dapat meminta jaminan dari mudharib atau pihak ketiga. Jaminan ini hanya dapat dicairkan apabila mudharib terbukti melakukan pelanggaran terhadap hal-hal yang telah disepakati bersama dalam akad.

Aturan tentang jaminan ini tidak dibunyikan lagi dalam dalam Fatwa DSN-MUI NO. 115/2017. Keberadaan fatwa *muḍārabah* No. 115/2017 pada dasarnya adalah mengurai beberapa ketentuan yang belum ada. Seperti jenis *muḍārabah* Fatwa ini memperkuat fatwa sebelumnya yang mengatur tentang *muḍārabah*; Para pihak dengan memasukan orang baik (*syakhshiyah thabi'iyah/natuurlijke persoon*) maupun yang disamakan dengan orang, baik berbadan hukum maupun tidak berbadan hukum (*syakhshiyah itibariah/syakhshiyah hukmiyah/rechts person*); ketentuan modal; nisbah bagi hasil; kegiatan usaha; pembagian bagi hasil.⁴⁹

Pada pertemuan MPS ke-9 yang diselenggarakan tanggal 25 Februari 1998 ditetapkan bahwa LKS boleh menetapkan laba indikatif pada akad *muḍārabah* dengan syarat: laba indikatif tersebut hanya menjadi referensi laba yang diharapkan (*expected return*) 2) Jika laba aktual dan laba ekpektasi berbeda maka, laba yang dibagikan adalah laba aktual.⁵⁰ Namun, pada pertemuan ke-82 tanggal 17 Februari 2009 ditetapkan ketidakbolehan *Assignment of Weightage* (pembobotan) dalam penetapan laba dalam Penetapan laba.⁵¹ ketidakbolehan ini dinyatakan dengan tegas dalam standard “Shariah Requirements, Optional Practices and Operational Requirements of Muḍārabah”⁵² yang diterbitkan tahun 2015. Pada poin 16.13 dinyatakan

⁴⁹ Fatwa DSN-MUI NO. 115/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Mudarabah

⁵⁰Islamic Banking and Takaful Department, *Resolutions of Shariah ...* 6

⁵¹Beberapa lembaga keuangan syariah (di Malaysia) menetapkan bobot (dari 0,76 hingga 1,24) untuk setiap jenis simpanan dalam menentukan jumlah laba yang akan didistribusikan di antara deposan masing-masing jenis. Sebuah bobot lebih tinggi dari 1,0 berarti laba yang lebih tinggi untuk deposan dibandingkan dengan rasio bagi hasil, sedangkan bobot yang lebih rendah dari 1,0 mengarah ke laba yang lebih rendah daripada rasio bagi hasil yang disepakati. Biasanya, bobot yang lebih tinggi diperuntukan deposito dengan jangka waktu yang lebih lama. Praktik seperti menetapkan bobot yang berbeda untuk berbagai jenis deposito dimaksudkan untuk memfasilitasi lembaga keuangan Islam dalam mengelola deposito mudarabah dengan rasio pembagian keuntungan standar. Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah ...* 33.

⁵²BNM, *Shariah Requirements, Optional Practices and Operational Requirements of Muḍārabah* dalam (<http://www.bnm.gov.my/guidelines/05shariah/Mudaraba.pdf>.)

bahwa pembagian keuntungan harus berdasar laba aktual. Pada standar ini tidak ditemukan lagi terma laba ekpektasi.

DSN-MUI, pada fatwa No. 14/2000 menetapkan kebolehan bagi hasil baik berdasar *cash basis* (prinsip akuntansi yang mengharuskan pengakuan biaya dan pendapatan pada saat terjadinya) dan *acrual basis* (prinsip akuntansi yang membolehkan pengakuan biaya dan pendapatan didistribusikan beberapa periode). Argumen yang mendasari kebolehan ini adalah prinsip *ibāḥah* (أصل في المعاملات الإباحة إلا أن يدل دليل على تحريمها) dan *maṣlaḥah* (أينما وجدت المصلحة فثم حكم الله).⁵³

C. Subtansi Fatwa *Murābahah* DSN-MUI

Fatwa DSN-MUI tentang *murābahah* telah diterbitkan sejak tahun 2000. Pada tanggal 1 April tahun 2000, DSN-MUI berhasil menetapkan 4 fatwa, yaitu tentang giro, tabungan, deposito dan *murābahah*. Kemudian pada tanggal 4 April ditetapkan, 4 fatwa lagi yaitu, Jual-Beli Salam, Jual beli Istishna, dan pembiayaan *mudārabah*. 9 hari kemudian, pada tanggal 13 April 2000, DSN-MUI menetapkan, 5 fatwa, yaitu: pembiayaan *musharakah*, pembiayaan *ijarah*, *wakalah*, *kafalah*, *ḥawalah*. Lima bulan senjutkan, DSN-MUI bersidang lagi dan berhasil menetapkan 6 fatwa baru, yaitu: uang muka dalam *murābahah*, sistem distribusi hasil usaha dalam LKS, prinsip distribusi hasil usaha dalam LKS, diskon dalam *murābahah*, Sanksi atas nasabah mampu yang menunda-munda pembayaran, dan pencadangan penghapuan aktiva produktif dalam LKS. Dalam satu tahun, DSN-MUI berhasil menetapkan 18 fatwa, tiga di antaranya adalah tentang *murābahah*. Munculnya tiga fatwa *murābahah* dalam satu tahun merupakan sebuah bukti bahwa pelaku perbankan membutuhkan kepastian atas aplikasi akad *murābahah* yang dioperasionalkan di perbankan syariah. Pada awal, DSN-MUI berdiri fatwa ditetapkan sebagai jawaban atas kebutuhan masyarakat secara umum atas ketentuan produk perbankan yang harus sesuai syariah.⁵⁴ Fatwa DSN-MUI tersebut menjadi bukti bahwa DSN-MUI memiliki eksistensi yang kemudian diakui oleh peraturan perundang-undangan sebagai organisasi masyarakat satu-satunya yang memiliki otoritas menyusun parameter kepatutan syariah di Indonesia.⁵⁵

Sampai tahun 2017, DSN-MUI tercatat telah menetapkan 11 fatwa yang secara khusus diberi nomenklatur *murābahah*. Sebelas fatwa itu adalah 1) Fatwa No. 4/2000 tentang *Murābahah*, 2) fatwa No. 13/2000 tentang Uang

⁵³Fatwa DSN Nomor: 14/DSN-MUI/IX /2000 tentang Sistem Distribusi Hasil Usaha dalam Lembaga Keuangan Syariah

⁵⁴Yeni Salma Barlinti, Kedudukan fatwa Dewan Syariah Nasional dalam sistem Hukum Nasional di Indonesia (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama, 2010), 206.

⁵⁵ Pasal 26 UU Nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah.

Muka *Murābahah*, 3) fatwa No. 16 tentang Diskon dalam *Murābahah*, 4) fatwa No. 23/2002 tentang Potongan Pelunasan dalam *Murābahah*, 5) fatwa No. 46/2005 tentang Potongan Tagihan *Murābahah* (Khashm fi al-*Murābahah*), 6) fatwa No. 47/2005 tentang Penyelesaian Piutang *Murābahah* bagi Nasabah Mampu Membayar, 7) fatwa No. 48/2005 tentang Penjadwalan Kembali tagihan *Murābahah*, 8) fatwa NO. 49/2005 tentang Konversi Akad *Murābahah*, 9) fatwa No. 84/2012 tentang Metode pengakuan keuntungan al-Tamwil bi al-*Murābahah* (Pembiayaan *Murābahah*) di Lembaga Keuangan Syariah 10) fatwa No. 90/2013 tentang Pengalihan Pembiayaan *Murābahah* antara Lembag Keangan Syariah, 11) fatwa No. 111/2017 tentang Akad-Jual Beli *Murābahah*. Untuk dapat memahami utuh konsep *murābahah* menurut DSN-MUI, maka sebelas fatwa tersebut dibaca dalam satu kesatuan yang tidak terpisah. Sehingga satu sama lain akan saling melengkapi. Dalam konteks diskusi tentang *murābahah*, sebagai jual beli yang mengandung unsur janji dan konsekwensi terhadap keterlambatan pembayaran dalam bentuk ganti rugi (*ta'wīd*) dan sanksi (*gharāmah*, maka terdapat tiga fatwa DSN-MUI yang mengatur tiga hal itu secara khusus, yaitu: 1) fatwa No. 85/2012 tentang Janji (*Wa'd*) dalam Transaksi keuangan dan Bisnis Syariah, 2) fatwa No. 17/2000 tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-Nunda Pembayaran, dan 3) fatwa No. 43/2004 tentang Ganti Rugi (*ta'wīd*).

Pada fatwa no 4/2000 DSN-MUI belum mendefinisikan *murābahah* secara jelas dan terpilah (*clear and distinctive*). Baru pada tahun 2017, DSN-MUI membatasi pengertian *murābahah*. Menurut-DSN-MUI akad *bay' al-murābahah* adalah jual beli suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli dan pembeli membayarnya dengan harga yang lebih sebagai laba.⁵⁶ Dasar hukum yang melandasi kebolehan *murābahah* adalah Alquran, hadis Nabi saw., ijma mayoritas ulama, *qiyās*, kaidah fikih. Dasar Alquran adalah Q.S. al-Nisa: 29 keharusan jual beli dilakukan dengan saling rela, al-Baqarah:275 tentang kebolehan jual-beli, al-Maidah:1 tentang keharusan memenuhi janji. Sementara hadis yang digunakan sebagai dalil adalah hadis riwayat Ibn Majah tentang prinsip suka sama suka dalam jual-beli, riwayat Ibn Majah tentang kebolehan jual-beli secara tangguh, dan riwayat Tirmizi tentang penyelesaian sengketa dengan musyawarah. DSN-MUI mengutip Ibn Rusydi dan al-Kasani tentang adanya ijma atas kebolehan jual beli *murābahah*. Dalam hal dasar qiyas, DSN-MUI mengutip dasar AAOFI tentang kebolehan jual-beli *tawliyah* (jual-beli dengan harga perolehan tidak ditambah dan tidak dikurangi). Pada bagian terakhir dasar hukum, DSN-MUI mengutip dua kaidah fikih, yaitu:

الأصل في المعاملات الإباحة إلا أن يدل الدليل على تحريمها

⁵⁶Fatwa DSN-MUI No.111/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Jual Beli *Murābahah*

Pada dasarnya semua bentuk muamalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya

إن للزمان حصة من الثمن⁵⁷

Sesungguhnya waktu memiliki porsi harga.

Menurut DSN-MUI, akad *murābahah* dapat diklasifikasikan kedalam dua model yaitu *bay' murābahah al-ādiyah* (*murābahah* biasa), yaitu akad jualbeli *murābahah* yang dilakukan atas barang yang sudah dimiliki penjual pada saat barang tersebut ditawarkan kepada calon pembeli dan *bay' al-murābahah al-amir bi al-shira* (*murābahah* memesan untuk membeli), yaitu akad jual beli *murābahah* yang dilakukan atas dasar pesanan dari pihak calon pembeli.⁵⁸ Ketentuan ini adalah penyempurnaan dari fatwa No 4/2000 tentang *murābahah* yang dari klasulanya mengatur jual beli *bay' al-murābahah* bi al-shira saja. Hal ini dapat dipahami karena titik tekan fatwa ini adalah sektor pembiayaan di LKS. Kedua model *murābahah* ini dapat diaplikasikan di lembaga keuangan syariah baik secara tunai maupun tangguh.⁵⁹

Murābahah memiliki rukun, yaitu para pihak, shigat, dan obyek (barang dan harga). Untuk dapat melakukan jual-beli *murābahah*, para pihak memiliki tiga syarat, yaitu 1) Jual beli boleh dilakukan oleh orang maupun yang dipersamakan dengan orang, baik berbadan hukum maupun tidak berbadan hukum, berdasarkan peraturan perundang-undangan yang berlaku; 2) Penjual (*al-bāi'*) dan pembeli (*al-Mushtar'*) harus cakap hukum (*ahliyah*) sesuai dengan syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku; 3) Penjual (*al-bāi'*) harus memiliki kewenangan (wilayah) untuk melakukan akad jual beli, baik kewenangan yang bersifat *ashliyyah* (pokok) maupun kewenangan yang bersifat *niyabiyyah* (pengganti). Dalam hal *sigat* jual beli *murābahah* terdapat tiga syarat yang melekat, yaitu: 1) Akad jual beli *murābahah* harus dinyatakan secara tegas dan jelas serta dipahami dan dimengerti oleh penjual dan pembeli; 2) akad jual beli *murābahah* boleh dilakukan secara lisan, tertulis, isyarat, dan perbuatan/tindakan, serta dapat dilakukan secara elektronik sesuai syariah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku; 3) dalam hal perjanjian jual beli *murābahah*

⁵⁷ Fatwa DSN-MUI No.111/DSN-MUI/IX/2017 tentang Akad Jual Beli *Murābahah*. Rafiq Yunus al-Misr menyebut dengan istilah berbeda أن للزمن قيمة مالية في الشرع (Sesungguhnya waktu mempunyai nilai uang berdasarkan syara). Selain waktu ada nilai lain yang perlu diperhatikan, yaitu: resiko (*al-mukhātir*) dan pelayanan (*al-khidmah*). Rafiq Yunus al-Misr, "Bay' al-Taqsīt; Tahfil Fiqhi wa Iqtisādi," *Majallah Majma al-Fiq al-Islami* No. 6 (1), 185-234 pada 221. shamela.ws/browse.php/book-8356/page-8081page-8102

⁵⁸ Ketentuan kedua Fatwa DSN-MUI No.111/DSN-MUI/IX/2017

⁵⁹ Ketentuan ketujuh (2) Fatwa DSN-MUI No.111/DSN-MUI/IX/2017

dilakukan secara tertulis, dalam akta perjanjian harus terdapat informasi mengenai harga perolehan (*ra's māl al-murābahah*), keuntungan (*al-ribh*), dan harga jual (*thaman al-murābahah*).

Jual-beli adalah akad tukar-menukar (*mu'āwadhāt*). Obyek yang ditukar, dalam jual beli termasuk *murābahah* adalah barang dan harga. Syarat harga adalah 1). Mutsman mabi' boleh dalam bentuk barang dan/atau berbentuk hak yang dimiliki penjual secara penuh (*milk al-tam*); 2). *Muthman/mabi'* harus berupa barang dan/atau hak yang boleh dimanfaatkan menurut syariah (*mutaqawwam*) dan boleh diperjualbelikan menurut syariah dan peraturan perundangundangan yang berlaku; 3) *muthman/mabi'* harus wujud, jelas/pasti/tertentu, dan dapat diserahkan (*qudrah al-taslīm*) pada saat akad jual beli *murābahah* dilakukan. Sementara syarat harga adalah 1) harga dalam akad jual beli *murābahah* (*thaman al-murābahah*) harus dinyatakan secara pasti pada saat akad, baik ditentukan melalui tawar menawar, lelang, maupun tender. 2) pembayaran harga dalam jual beli *murābahah* boleh dilakukan secara tunai (*bay' al-ḥāl*), tangguh (*bay' al-mu'ajjal*), bertahap/cicil (*bay' bi al-taqṣīt*), dan dalam kondisi tertentu boleh dengan cara perjumpaan utang (*bay' al-muqaṣṣah*)⁶⁰ sesuai dengan kesepakatan.

Murābahah dikategorikan sebagai *bay' amānah*. Konsekwensinya, tidak boleh ada dusta antara para pihak. Tidak seperti *bay'* musawamah, *murābahah* menuntut keterbukaan. Karena itu, *ra's māl al-murābahah* (harga perolehan penjual dari supplier atau vendor harus diketahui (*ma'lūm*) oleh penjual dan pembeli. Penjual (*al-bāi'*) dalam akad jual beli *murābahah* tidak boleh melakukan tindakan khianat/*tadllīs* terkait harga perolehan dalam *murābahah*. Ketidakjujuran dalam harga perolehan akan menyebabkan *murābahah* menjadi *fāsid*. Pada dasarnya harga perolehan adalah harga sesungguhnya dari harga beli dari supplier atau vendor. Karena itu jika terdapat diskon, maka diskon itu menjadi faktor pengurang dari harga perolehan. DSN-MUI menegaskan bahwa diskon adalah milik nasabah.⁶¹ Dalam hal *murābahah* dilakukan dengan tangguh, maka pada proses pembayaran, DSN-MUI memperbolehkan LKS untuk memberikan potongan dari total kewajiban pembayaran kepada nasabah dalam transaksi (akad) *murābahah* yang telah melakukan kewajiban pembayaran cicilannya dengan tepat waktu dan nasabah yang mengalami penurunan kemampuan pembayaran.⁶² Jumlah potongan tersebut diserahkan kepada LKS

⁶⁰ *Muqaṣṣah* adalah (إسقاط دين مطلوب لشخص على غيره من مقابلة دين مطلوب من ذلك) (الشخص لغيره) untuk memenuhi utang orang itu kepada counterpartnya. Wuzarah al-Awqaf wa al-Shu'un al-Islamiyah, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyah* (Kuwait: Dar al-Shafwah, 1998), Jilid XXXVIII, 329.

⁶¹ Bagian pertama fatwa No 16/2000 tentang Diskon dalam *Murābahah*

⁶² Ketentuan pertama fatwa DSN-MUI No. 46/2005 tentang Potongan Tagihan *Murābahah* (*Khāshim Fi Al-murābahah*)

Pada fatwa No. 4/2000, DSN-MUI menegaskan kontrak *murābahah* harus terbebas dari riba.⁶³ Hal ini penting karena jika tidak berhati-hati, *bay' murābahah* dengan pesanan yang dibayar dengan tangguh akan tergelincir pada pinjaman yang mengandur unsur riba. Hal ini dapat terjadi jika proses jual beli antara LKS dan suplier dan penjualan LKS kepada nasabah tidak sempurna. Pertama, LKS menyerahkan uang kepada nasabah tanpa mengetahui barang yang dijual. Sehingga yang terjadi adalah peminjaman uang bukan jual beli barang. Kedua, penjualan barang kepada nasabah dilakukan sebelum barang secara prinsip menjadi milik LKS.⁶⁴

Murābahah yang diaplikasikan sebagai pembiayaan di LKS, sejatinya adalah *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Pemesanan barang oleh nasabah ke LKS pada dasarnya adalah janji membeli (*muwā'adah*). Setelah barang dimiliki oleh LKS, maka LKS menjual barang tersebut kepada nasabah. Dalam konteks ini DSN-MUI berpendapat bahwa janji bersifat mengikat (*mulzīm*) dan wajib ditunaikan oleh orang yang berjanji.⁶⁵ Dengan ketentuan, janji tersebut harus dikaitkan dengan syarat yang harus dipenuhi dan obyek janji (*maw'ūd bih*) serta syarat itu sendiri sudah dilaksanakan oleh orang diberi janji (*maw'ūd*) dan tidak bertentangan dengan syariah.⁶⁶

Bagian yang krusial dalam hal perdebatan *murābahah* adalah terkait adanya sanksi dan ganti rugi bagi nasabah yang tidak membayar tepat waktu sesuai perjanjian. Pada bagian ini DSN-MUI memberikan ruang kepada LKS untuk menjatuhkan sanksi dan ganti rugi kepada nasabah yang membayar tidak tepat waktu. Sanksi dijatuhkan LKS kepada nasabah yang mampu akan tetapi dengan sengaja melalaikan kewajibannya. Sanksi dijatukan sebagai *ta'zīr* (hukuman) dengan tujuan agar nasabah lebih disiplin dalam melaksanakan kewajibannya.⁶⁷ Disamping ganti rugi, DSN-MUI juga memperbolehkan LKS untuk meminta ganti atas kerugian riil (*real loss*) yang pasti dialami karena terlambat membayar. Sanksi dijatuhkan kepada nasabah dengan akad apapun (yang menimbulkan utang atau kerjasama). Namun DSN-MUI menegaskan bahwa sanksi tidak boleh dijatukan kepada nasabah yang tidak/belum mampu membayar disebabkan *force majeure*. *Force Majeur* pada dasarnya adalah kejadian luar biasa diluar kendali para pihak, seperti bencana alam, kebakaran, pemberontakan, dll. Demikian pula, ganti rugi hanya dapat ditetapkan dengan ketentuan: 1) Ganti rugi (*ta'wīd*) hanya boleh dikenakan atas pihak yang dengan sengaja atau karena kelalaian melakukan

⁶³ Ketentuan pertama (1 dan 4) Fatwa DSN-MUI No 4/2000 tentang *Murābahah*

⁶⁴ Ketentuan pertama (9) Fatwa DSN-MUI No 4/2000 tentang *Murābahah*

⁶⁵ Bagian kedua fatwa No 85/2012 tentang Janji (*Wa'd*) dalam Transaksi keuangan dan Bisnis Syariah

⁶⁶ Bagian keempat fatwa No 85/2012 tentang Janji (*Wa'd*) dalam Transaksi keuangan dan Bisnis Syariah

⁶⁷ Bagian pertama fatwa No. 17/2000 tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-Nunda Pembayaran

sesuatu yang menyimpang dari ketentuan akad dan menimbulkan kerugian pada pihak lain; 2) kerugian yang dapat dikenakan *ta'wīd* adalah kerugian riil yang dapat diperhitungkan dengan jelas; 3) kerugian riil sebagaimana adalah biaya-biaya riil yg dikeluarkan dalam rangka penagihan hak yg seharusnya dibayarkan; 4) Besar ganti rugi (*ta'wīd*) adalah sesuai dengan nilai kerugian riil (*real loss*) yang pasti dialami (*fixed cost*) dalam transaksi tersebut dan bukan kerugian yang diperkirakan akan terjadi (*potential loss*) karena adanya peluang yang hilang (*opportunity loss* atau *al-furṣah al-dāi'ah*); 5) hanya boleh dikenakan pada transaksi (akad) yang menimbulkan utang piutang (*dayn*), seperti *salam*, *istisna'* serta *murābahah* dan *ijārah*. Dalam akad *muḍārabah* dan *mushārahah*, ganti rugi hanya boleh dikenakan oleh *ṣāhib al-māl* atau salah satu pihak dalam *mushārahah* apabila bagian keuntungannya sudah jelas tetapi tidak dibayarkan.⁶⁸

DSN-MUI membedakan antara akumulasi dana yang terhimpun dari sanksi dan ganti rugi. Akumulasi dana sanksi tidak boleh dihitung sebagai pendapatan LKS akan tetapi disalurkan kepada badan sosial.⁶⁹ Sementara, akumulasi dana ganti rugi dapat diakui sebagai pendapatan bagi LKS. Namun, jumlah ganti rugi itu tidak boleh dicantumkan dalam akad.⁷⁰

Ketentuan tentang sanksi dan ganti rugi ini menjadi bagian yang memposisikan hubungan antara LKS dan nasabah adalah hubungan kreditur dan debitur. Adanya sanksi dan ganti rugi menjadikan pola hubungan kreditur dan debitur seperti tercampuri riba jahiliyah. Riba yang akan ditambahkan jika debitur gagal bayar pada saat jatuh tempo. Kreditur memberikan ruang penambahan waktu dengan syarat ada penambahan atas pokok utang. Kemudian, tidak mudah bagi manajemen LKS untuk menentukan apakah terlambat bayar karena sengaja atau kelalaian atau alasan diluar kendali nasabah. Atas alasan efisiensi, LKS akan meratakan dan mengangap sama atau sangat tergantung kepada kebijakan manajemen dan SOP LKS.

D. Subtansi Fatwa *Murābahah* MPS-BNM

MPS-BNM tidak menyusun fatwa dengan judul *murābahah* secara khusus. Namun demikian, MPS-BNM menyusun parameter-parameter (*ḍawābīṭ*) tentang *murābahah*. Parameter-parameter ini diekstraksi dari fatwa Majelis Penasihat Syariah-Bank Negara Malaysia. Parameter yang disusun MPS-BNM dibatasi pada akad *murābahah* yang didukung MPS-BNM dan diadopsi oleh lembaga keuangan syariah (LKS) dibawah pengawasan Bank

⁶⁸ Bagian pertama fatwa DSN/MUI No. 43 tentang Ganti Rugi (Ta'wid)

⁶⁹ Bagian pertama Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-Nunda Pembayaran

⁷⁰ Bagian kedua fatwa DSN/MUI No. 43 tentang Ganti Rugi (*Ta'wīd*)

Negara Malaysia.⁷¹ Selanjutnya dari parameter itu disusun panduan *murābahah* untuk LKS.

Dalam penelusuran penulis, terdapat 5 fatwa (resolusi) yang subtansinya mendeskripsikan skema *murābahah*.⁷² Pertama, resolusi No 60 tentang produk deposito berbasis tawarruq, kedua, resolusi nomor 61 tentang produk pembiayaan berbasis *tawarruq*. Ketiga, resolusi no 63 tentang Aplikasi *Tawarruq* pada sukuk *Murābahah* komoditas. Keempat, resolusi nomor 64 tentang operasional model *murābahah* komoditas (rumah). Kelima, resolusi 67 membeli kembali surat utang.

Resolusi nomor 60 dan 61 didiskusikan pada pertemuan MPS pada tanggal 28 Juli 2005; fatwa no 63 ditetapkan pada pertemuan MPS ke-67 tanggal 3 Mei 2007; fatwa no 64 ditetapkan pada pertemuan MPS ke 78 tanggal 30 Juli 2008; sementara Fatwa no 67 diputuskan MPS pada pertemuan MPS ke 14 tanggal 8 Juni 2000. Dalam fatwa No. 60 disebutkan bahwa deposito berbasis *tawarruq* adalah nama lain dari *murābahah* komoditas.⁷³ Skema *murābahah* adalah skema deposito dimana deposan menunjuk bank syariah sebagai agen untuk, misalnya, membeli komoditas besi dari supplier besi A. Pembelian dilakukan secara tunai oleh bank syariah dengan kuasa dari deposan dengan harga pasar. Kemudian, bank syariah membeli besi tersebut dari deposan dengan tangguh setelah mengakumulasi harga jual dengan margin laba. Langkah selanjutnya, bank syariah menjual lagi komoditas besi kepada toko besi B secara tunai dengan harga pasar. Pada akhirnya, bank syariah memiliki dana tunai hasil penjualan besi. akhirnya, bank syariah memiliki kewajiban untuk membayar kepada nasabah atas deposito yang disimpan pada saat jatuh tempo. Skema ini diperbolehkan oleh MPS dengan merujuk kepada Q.S. al-Baqarah: 275 dan kaidah fikihiyah bahwa (الأصل في المعاملات الإباحة إلا ما دل الدليل على حرمة) pada dasarnya interaksi *mumalah* adalah boleh selama tidak ada dalil yang mengharamkannya.

Skema kedua adalah pembiayaan berbasis *tawarruq*. Pembiayaan berbasis *tawarruq* disebut juga oleh MPS sebagai *murābahah* komoditas. Skema ini dimulai dari bank syariah membeli komoditas, misalnya besi, dari toko besi A secara tunai dengan harga pasar. Bank syariah menjual besi itu

⁷¹ Shariah advisory Council of Bank Negara Malaysia, *Shariah Parameter Reference 1: Murābahah* (Kuala Lumpur: SAC-BNM, 2009), 3. http://www.bnm.gov.my/guidelines/05_shariah/01_murabahah_02.pdf; BNM, *Guidelines Murābahah* (Kuala Lumpur: BNM, 2013), 9. http://www.bnm.gov.my/guidelines/05_shariah/CP_Murabahah_122013.pdf

⁷² Muhammad Maksum mengutip hanya dua 4 fatwa yaitu resolusi no 60, 61, 63, dan 64. Muhammad Maksum, *Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia, dan Timur Tengah* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2013), 73.

⁷³ BNM, *Shariah Resolution in Islamic Finance* (Kuala Lumpur: BNM, 2010), 94.

kepada nasabah secara kredit, sesuai harga beli ditambah dengan margin laba. Selanjutnya, nasabah menunjuk bank syariah menjadi agen nasabah untuk menjual besi miliknya kepada toko besi B secara tunai dengan harga pasar. Penjualan tunai oleh nasabah kepada toko emas B memungkinkan nasabah mendapatkan dana tunai sebagai pembiayaan. Nasabah membayar hutangnya kepada bank syariah atas pembelian besi.

Fatwa Nomor 63 dan 64 merupakan aplikasi dari fatwa 61 tentang pembiayaan *murābahah* komoditas berbasis *tawarruq*. Fatwa 63 adalah aplikasi pada sukuk sementara nomor 64 pada produk pembiayaan untuk beragam komoditas, khususnya cpo (crude palm oil).

Fatwa no 67 berada pada bab *bay' dayn* (jual hutang). *Bay' dayn* adalah skema menjual utang dibentuk dari akad *mu'awadāt* (*exchange contracts*), seperti *murābahah*, *bay' bi thaman ājil*, *ijārah*, *istiṣna'*. Pada fatwa ini MPS membolehkan membeli kembali sertifikat surat utang syariah yang dapat dinegoisasi (*repurchase of negotiable Islamic debt certificate*) yang belum jatuh tempo. Akad utang piutang yang dijual setelah jatuh tempo tidak boleh dilakukan karena akadnya menjadi fasakh. Menurut MPS, jual beli surat utang ini boleh selama utangnya ada. Jual-beli utang diperbolehkan antara kreditur dan debitur. Kebolehan ini didasarkan pada pendapat jumhur ulama hanafiyah, malikiyah, shafi'iyah dan hanbaliyah. Harga jual beli surat utang tersebut tergantung kesepakatan para pihak, penjual dan pembeli.⁷⁴ MPS merujuk kepada Wahbah al-Zuhaili.⁷⁵ Wahbah al-Zuhaili mengkonstantir pendapat jumhur fuqaha dari mazhab yang empat atas kebolehan menjual utang kepada debitur. Zahiriyah melarang jual beli utang ini karena terdapat gharar dan menjual barang yang *majhūl*. Disamping tidak ada benda yang dijual-belikan dalam tanggungan para pihak, penjual dan pembeli. Menurut Al-Zuhaili, dalam konteks ini, jual beli tidak membutuhkan barang yang diserahkan. Wahbah al-Zuhaili memberikan contoh skema jual beli utang kepada debitur. Misalnya, kreditur menjual utang kepada debitur, utang yang berada pada tanggungannya dengan utang lain. Utang debitur gugur diganti dengan utang yang baru.⁷⁶ Misalnya, Ahmad berkata kepada Shidiq, "Aku akan membeli mobil avanza mu dengan harga 100 juta tapi uangnya nanti bulan depan." Mobil diberikan shidiq kepada Ahmad. Dengan demikian, Ahmad memiliki utang kepada shidiq. Sebelum jatuh tempo, Shidiq datang kepada Ahmad, "Pak Ahmad boleh ngga mobil avanzanya saya ambil lagi. Saya ganti dengan mobil Xenia." Jika pak Ahmad setuju, maka hutang 100 juta untuk membayar mobil avanza gugur. Pak Ahmad utang kepada Shidiq 100 juta untuk membayar mobil Xenia. Dalam konteks kebolehan ini, utang-piutang yang

⁷⁴ BNM, Shariah Resolution in Islamic Finance (Kuala Lumpur: BNM, 2010), 106-107.

⁷⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Beirut: Dar al-Fikir, 1989), Jilid IV, 432-433.

⁷⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami ...* 432-433

terjadi bukan karena *qard* (pinjam-meminjam uang) akan tetapi utang dari proses jual beli. Jika terjadi menjual utang dari *qard*, maka skema itu jatuh pada riba. Ini artinya transaksi jualbeli utang harus memiliki *underlying trasaction* berupa benda (*'ayn*) bukan uang (*dayn*). Pelanggaran terhadap prinsip ini akan menyebabkan jual beli utang jatuh pada riba yang diharamkan.

Dalam hal menjual utang kepada selain debitur, para ulama berbeda pendapat. Menjual utang kepada selain debitur seperti contoh dibawah ini: Shidiq memiliki mobil avanza yang belum lunas cicilannya. Mobil itu dijual kepada Ali. Shidiq berkata kepada Ali, "Saya jual mobil avanza ini, bayar cicilannya kepada dealer!" Dalam konteks ini, hanafiyah dan zahiriyah melarang karena tidak ada yang diserahkan-terimakan. Utang tidak bisa diserahkan-terimakan. Sementara, Shafi'iyah, Hanabilah, dan Malikiyah membolehkan.⁷⁷

Kontrak *Murābahah* adalah jenis kontrak jual-beli amanah (trust sale) yang bertujuan untuk membiayai akuisisi aset, jangka pendek atau jangka panjang.⁷⁸ Legalitas *murābahah* bergantung pada integritas penjual untuk memperoleh barang sesuai Syariah yang diinginkan dengan biaya yang wajar. Sejalan dengan unsur amanah dalam kontrak *murābahah*, penjual diwajibkan untuk mengungkapkan rincian harga jual kepada pembeli, yang terdiri dari biaya perolehan dan marjin *mark-up* atau *profit*. Dalam konteks transaksi keuangan Islam, LKS menjalankan kedua peran seorang pedagang dan pemodal di bawah kontrak *murābahah*. Sebagai seorang pedagang, LKS berusaha untuk memperoleh barang tertentu dari vendor atau suplier berdasarkan spesifikasi nasabah dan kemudian menjual barang tersebut kepada nasabah dengan pengungkapan penuh atas biaya perolehan dan marjin keuntungan barang. Biasanya, LKS akan menyetujui persyaratan penyelesaian tangguh atas harga jual yang disepakati kepada nasabah berdasarkan kontrak *murābahah* untuk memfasilitasi pengaturan pembiayaan. LKS dapat melakukan transaksi langsung dengan suplier atau menunjuk nasabah sebagai agen untuk mengakuisisi barang atas namanya untuk transaksi *murābahah*. Syariah menekankan perlunya penjual untuk mengamankan kepemilikan dan menanggung risiko yang terkait dengan kepemilikan barang sebelum pelaksanaan kontrak *murābahah*, terlepas dari usaha sebelumnya yang diberikan oleh nasabah untuk membeli barang tersebut.

Murābahah yang dikehendaki oleh MPS-BNM adalah *murābahah* modifikasi yang dikenal dengan *murābahah lil āmir bi al-shira* " (*murābahah* memesan untuk membeli).⁷⁹ MPS-BNM mendefinisikan *murābahah* sebagai penjualan dan pembelian barang dimana biaya perolehan dan *mark-up*

⁷⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islāmī* ... 434.

⁷⁸ Shariah advisory Council of Bank Negara Malaysia, *Shariah Parameter Reference 1: Murābahah* (Kualalumpur: SAC-BNM, 2009), 2.

⁷⁹ Shariah advisory Council of Bank Negara Malaysia, *Shariah Parameter* ... 4.

diungkapkan kepada pembeli. Sifat dari akad *murābahah* adalah mengikat. Dengan demikian, kontrak tidak boleh diakhiri secara sepihak oleh salah satu pihak yang melakukan kontrak.⁸⁰ Sifat inheren khusus dari kontrak *murābahah* adalah kontrak penjualan yang didasarkan pada unsur kepercayaan dalam mengungkapkan biaya dan *mark-up*. Sifat inheren dari kontrak penjualan adalah pengalihan kepemilikan barang dari penjual ke pembeli. Artinya, secara prinsip bank harus memiliki barang yang dijual kepada nasabah dan bertanggung jawab atas resiko barang tersebut selama berada dibawah tanggungannya.

Menurut MPS-BNM, rukun atau komponen yang harus ada dalam pembentukan akad *murābahah* adalah pertama, para pihak, yaitu penjual dan pembeli. Kedua, obyek *murābahah* berupa barang dan harga. Ketiga, substansi kontrak sebagai pernyataan perjanjian.

Para pihak yang terlibat dalam *murābahah* harus memiliki kapasitas hukum untuk menandatangani kontrak *murābahah*. Kapasitas hukum seseorang, dari perspektif Syariah, didefinisikan sebagai kapasitas untuk mengambil hak dan tanggung jawab; dan kapasitas untuk memberikan efek hukum terhadap tindakannya. Di antara kondisi penting adalah bahwa orang tersebut harus memiliki pikiran yang sehat dan kemampuan untuk membedakan antara apa yang berbahaya atau bermanfaat bagi kepentingan seseorang. Kapasitas hukum badan hukum didefinisikan sebagai kelayakan suatu entitas untuk memperoleh hak dan memikul tanggung jawab. Di Malaysia, kapasitas hukum diatur berdasarkan Undang-Undang Kontrak 1950 dan Age of Majority Act 1971.⁸¹ Pihak-pihak yang melakukan kontrak dalam kontrak *murābahah* adalah orang atau badan hukum. Dalam melakukan kontrak *murābahah*, para pihak kontrak dapat menandatangani kontrak melalui agen sebagai wakil. Kontrak *murābahah* dilakukan melalui penawaran dan penerimaan antara pihak-pihak yang melakukan kontrak. Penawaran dan penerimaan dapat diungkapkan dengan dokumentasi yang sesuai atau dengan metode lain yang diterima oleh praktik bisnis biasa (*urf tijāri*)⁸² yang tidak bertentangan dengan prinsip Syariah. Sebagai aktivitas muamalah, jual beli *murābahah* menuntut adanya fleksibilitas. Namun fleksibilitas ini tetap berada pada koridor syariah. Bahkan pada bagian ini, BNM menegaskan bahwa Setiap syarat atau ketentuan yang disepakati bersama yang tidak bertentangan dengan syariah akan mengikat pihak-pihak yang melakukan kontrak. Dengan kata lain, jika kesepakatan yang disusun

⁸⁰BNM, Guidelines *Murābahah* (Kualumpur: BNM, 2013), 9. http://www.bnm.gov.my/guidelines/05shariah/CP_Murabahah_122013.pdf

⁸¹ BNM, Guidelines *Murābahah*... 10.

⁸² *Urf tijāri* adalah etika bisnis yang berlaku dikalangan pesbisnis. Pelaku bisnis terikat dengan etika ini selama tidak diatur oleh ketentuan tertulis. Sebagaimana kaidah fikih (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم) "tradisi yang dikenal dilakangan pebisnis seperti syarat (yang mengikat) dikalangan mereka. Lihat Ahmad al-Zarqa, *Sharh al-Qawāid al-Fiqhiyah* (Damaskus: Dar al-Qolam, 1989), 239.

bertentang dengan syariah maka perjanjian itu batal demi hukum. Namun, dalam konteks aplikasi syariah di bidang keuangan maka penafsiran syariah yang mengikat adalah semua fatwa MPS-BNM. Sehingga walaupun, ketentuan syariah tersebut memiliki banyak pendapat. Namun yang berlaku adalah fatwa MPS-BNM sebagaimana ditentukan dalam pasal 56-58 UU No 701 tahun 2009 tentang Bank Negara Malaysia.⁸³

MPS-BNM menegaskan bahwa obyek akad *murābahah* adalah barang berupa obyek jual beli dan harga jual. Barang yang diperdagangkan dalam kontrak *murābahah* harus memenuhi persyaratan sebagai berikut: (a) barang tersebut diakui oleh Syariah, berharga, dapat diidentifikasi dan dapat dikirim; dan (b) barang tersebut sudah ada dan dimiliki oleh penjual. Barang sebagai obyek *murābahah* dapat berupa barang berwujud atau tidak berwujud. Tidak semua barang dapat diperdagangkan dalam *murābahah*. Barang berikut tidak boleh diperdagangkan dengan kontrak *murābahah*: (a) barang yang akan dibangun atau barang yang sedang dibangun; dan (b) barang yang bersifat utang. MPS-BNM pun menegaskan bahwa komoditas barang ribawi berdasarkan kontrak *murābahah* hanya dapat diperjualbelikan jika: (a) kontrak *murābahah* tidak dilakukan terhadap barang ribawi dalam kategori dan kategori yang sama; dan (b) Kontrak *murābahah* tidak dilakukan terhadap barang ribawi dalam kategori yang sama tetapi berbeda jenisnya dengan dasar kredit atau tangguh.⁸⁴

Isu fundamental dalam *murābahah* adalah kepemilikan barang. Barang yang dijual sebelum dimiliki menjadi jual beli yang fasid. Karena itu, kepemilikan menjadi bagian penting yang diatur dalam MPS-BNM ini. MPS-BNM menegaskan bahwa kepemilikan barang *murābahah* harus secara efektif ditransfer dari penjual ke pembeli. Pengalihan kepemilikan dilakukan pada saat melakukan kontrak jual beli yang valid meskipun tidak ada pendaftaran kepemilikan secara sah, asalkan pembelian dan penjualan tersebut didukung oleh bukti transaksi. Pengalihan kepemilikan akan diberlakukan oleh penjual yang membuang hak kepemilikan (*takhliyah*) sehingga pembeli memiliki akses terhadap barang (*tamkin*) dan dengan asumsi risikonya melalui

⁸³ UU No 701 Tahun 2009 tentang Bank Negara Malaysia

⁸⁴

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ، وَعَمْرُو النَّاقِدُ ، وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ وَالْقَطُّ لِابْنِ أَبِي شَيْبَةَ ، قَالَ إِسْحَاقُ : أَخْبَرَنَا ، وَقَالَ الْأَخْرَانِ ، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ خَالِدِ الْحَدَّادِ ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ ، عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " : الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلًا يَمِثِلُ سِوَاءَ بِسِوَاءِ يَدًا بِيَدٍ ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ ، فَيَبْعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ " (اخرجه المسلم وله الشواهد البخارى والتزمذى و أبو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي و مالك و أحمد وابن حبان)

mekanisme yang diizinkan oleh Syariah dan umumnya diterima oleh praktik bisnis biasa. (*'urf tijārī*). Kepemilikan barang baik dalam bentuk kepemilikan fisik (*qabd ḥaqīqī*) atau kepemilikan hukum (*qabd ḥukmī*).⁸⁵

Sebagai wujud sahnya kepemilikan, penjual bertanggungjawab atas barang dengan segala resiko yang timbul karenanya. Penjual bertanggung jawab atas kehilangan atau kerusakan barang sebelum melepaskan hak kepemilikan (*takhliyah*), yang mengakibatkan pembeli memiliki aksesibilitas terhadap barang (*tamkin*). Beberapa kontrak *murābahah* tidak dimasukkan secara simultan pada barang yang sama. Kontrak *murābahah* dapat dimasukkan ke dalam kelompok barang antara pihak kontrak yang sama pada waktu yang sama. Setiap cacat pada barang yang ditemukan dan disetujui oleh pembeli pada saat memasuki kontrak harus mendiskualifikasi pembeli dari hak atas opsi cacat (*khiyār 'ayb*)⁸⁶ sehubungan dengan kerusakan tersebut. Setiap cacat pada barang yang terjadi sebelum masuk ke dalam kontrak tetapi ditemukan setelah menandatangani kontrak harus memberikan hak kepada pembeli ke opsi cacat (*khiyār 'ayb*). Karena itu, pembeli berhak untuk mengakhiri kontrak. Sebagai alternatif, pembeli dapat memilih untuk melanjutkan kontrak sebagaimana mestinya atau dengan variasi persyaratan kontrak yang disepakati bersama. Pihak yang melakukan kontrak dapat sepakat untuk menentukan jangka waktu opsi cacat pada saat memasuki kontrak. Pihak-pihak yang terikat kontrak dapat sepakat untuk menetapkan suatu kondisi untuk membebaskan tanggung jawab atas kerusakan barang sebelum menandatangani kontrak. Penjual dapat menunda pendaftaran barang atas nama pembeli sampai dengan penyelesaian penuh harga jual.

Secara natural *murābahah* adalah jual beli amanah. Dalam hal ini terjadi pertukaran antara barang dan harga. Harga yang dimaksud harus dibuka secara terang benderang. Pelanggaran dalam ketentuan ini dapat menyebabkan *murābahah* menjadi fasid. Karena itu, harga dan mata uang yang digunakan harus ditentukan dan saling setuju pada saat memasuki kontrak *murābahah*. Harga harus didasarkan pada biaya perolehan yang diungkapkan dan ditambahkan *mark-up* pada saat memasuki kontrak. Tambahan atas harga pokok (*mark-up*) dapat ditentukan baik dalam bentuk jumlah absolut atau persentase tertentu dari biaya perolehan atau tingkat referensi seperti Base Lending Rate (BLR), Base Financing Rate (BFR), Kuala Lumpur Interbank Offered Rate (KLIBOR) atau Cost of Funds (COF).⁸⁷

⁸⁵BNM, Guidelines *Murābahah*... 10-11

⁸⁶Hak opsi atau hak *khiyār 'ayb* adalah hak yang dimiliki oleh para pihak untuk melanjutkan atau menghentikan akad jika terdapat cacat pada obyek jual-beli. Pemilik barang itu tidak mengetahui cacat itu. Jika dia mengetahui dan tidak menginformasikan maka terkatagori moral hazard atau penipuan dalam bisnis. Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adilattuhu* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989) Juz IV, 261.

⁸⁷BNM, Guidelines *Murābahah*... 13.

Biaya perolehan, yang merupakan bagian biaya *murābahah*, dapat mencakup biaya langsung, yang mengacu pada biaya yang dikeluarkan untuk memungkinkan perolehan barang oleh penjual dan penyerahan barang kepada pembeli. Ini termasuk biaya yang valid yang ditetapkan oleh praktik bisnis biasa (*‘urf tijāri*). Biaya tidak langsung ke transaksi *murābahah* tertentu, seperti biaya sewa, tagihan listrik, upah pegawai dan biaya tenaga kerja, tidak termasuk dalam biaya perolehan.

Biaya jasa yang tidak terpisahkan dari barang seperti biaya instalasi dapat termasuk dalam bagian biaya dari barang yang diakuisisi. Setiap biaya langsung yang harus dikeluarkan setelah menandatangani kontrak *murābahah* tidak menjadi bagian dari biaya perolehan dan harus ditanggung oleh pembeli. Setiap diskon atas biaya perolehan yang diperoleh pada saat pembelian oleh penjual harus direfleksikan sebagai pengurangan biaya perolehan. Setiap barang yang diakuisisi oleh penjual dapat dijual kepada pembeli dalam mata uang lain yang disepakati asalkan penjual mengungkapkan mata uang yang digunakan untuk memperoleh barang tersebut.

Kontrak *murābahah* dapat dilakukan dengan uang tunai atau tangguh.⁸⁸ Pihak yang melakukan kontrak dapat setuju untuk melakukan pembayaran cicilan atau penyelesaian penuh dalam mata uang yang berbeda dengan mata uang yang ditentukan dalam kontrak dengan nilai tukar yang berlaku pada tanggal pembayaran atau pelunasan masing-masing. Pihak-pihak yang melakukan kontrak mungkin setuju untuk memperpanjang atau menjadwalkan ulang periode pembayaran sisa hutang tanpa kenaikan jumlah hutang yang tersisa. Pihak-pihak yang berkontrak dapat menyetujui untuk menyelesaikan kewajiban hutang dengan mengajukan kontrak baru yang dapat mengakibatkan hutang baru. Untuk tujuan penjadwalan ulang hutang yang terhutang, penjual dapat meminta surat berharga tambahan dari pembeli untuk menjamin pembayaran hutang yang dijadwalkan ulang. Jika terjadi kegagalan, penjual dapat membeli barang yang sama atau bagiannya dari pembeli yang melakukan pembayaran secara tunai dengan harga yang disepakati bersama. Hasil penjualan dapat digunakan untuk melunasi hutang yang terhutang berdasarkan *set-off* (*muqāṣah*). Setelah mengakuisisi barang oleh penjual, barang tersebut dapat disewakan kepada pembeli berdasarkan sewa yang berakhir dengan perolehan kepemilikan barang (*ijārah muntahia bi al-tamlik*).

Penjual dapat mengenakan sanksi kepada pembeli atas semua biaya aktual yang dikeluarkan untuk memulihkan pembayaran yang telah gagal, termasuk biaya dan biaya hukum yang dikeluarkan penjual untuk mengembalikan pembayaran yang terhutang. MPS-BNM menegaskan bahwa akad *murābahah* mungkin berisi klausul yang mengikat pembeli untuk menyelesaikan semua hutang yang terhutang sebelum tanggal jatuh tempo

⁸⁸ BNM, Guidelines *Murābahah*... 14.

jika ia gagal membayar angsuran apapun.⁸⁹ Inilah karakter sesungguhnya dari bank sebagai lembaga bisnis yang berorientasi keuntungan. Sehingga, ketidakmampuan bayar dari nasabah pembiayaan merupakan resiko yang harus diminimalisir dengan mitigasi resiko maksimal, termasuk pembebanan biaya kepada nasabah dalam kondisi gagal bayar karena berbagai sebab. Jika nasabah tidak bayar karena lalai maka klausula ini wajar. Namun jika gagal bayar karena ada kondisi luar biasa, tetap saja nasabah menanggung biaya.

Aplikasi *murābahah* di bank syariah mengharuskan adanya *wa‘d* (janji) dari nasabah untuk membeli. Konsep ini, sebagaimana telah diurai sebelumnya, dikenal dengan nama *bay‘ murābahah lil āmir bi al-shira’*. Dalam skema ini, MPS-BNM menegaskan bahwa *murābahah purchase orderer* (MPO) mengacu pada pengaturan dimana pembeli berjanji (*wa‘d*) untuk membeli barang yang ditentukan dari penjual dengan syarat *murābahah* setelah akuisisi barang tersebut. Hak untuk membeli barang tersebut harus mengikat pesanan pembelian ketika penjual telah mengambil tindakan untuk mengakuisisi barang tersebut. Poin utamanya adalah *murābahah* berbasis. order ini wajib dilakukan secara terpisah, dan sebelum menandatangani kontrak *murābahah*. Janji membeli merupakan adendum yang berbeda tapi tidak dapat dipisahkan dari perjanjian induknya. Guideline MPS-BNM tentang *murābahah* menetapkan bahwa: (i) perjanjian induk dengan ketentuan bahwa perjanjian induk tidak membawa dampak kontrak *murābahah*; atau (ii) dalam dokumen yang berdiri sendiri.⁹⁰ Konsekwensinya adalah petugas pembelian yang berjanji untuk membeli dan menerima penyerahan barang namun menolak untuk menandatangani kontrak *murābahah* atas pembelian barang penjual sesuai dengan persyaratan yang disepakati harus dianggap bertanggung jawab atas pelanggaran undang-undang tersebut. Pesanan atau order pembelian mengimbangi penjual atas biaya aktual yang dikeluarkan untuk perolehan barang dan pelepasannya kepada pihak ketiga dan kekurangan harga jual dibandingkan dengan harga beli.

MPS-BNM menegaskan pada pedoman *murābahah* poin 15.7 bahwa kontrak *murābahah* tidak boleh dilakukan sebelum pembelian barang *murābahah* oleh penjual. Namun demikian, dalam hal pengirim pembelian telah membeli barang dari supplier, penjual dalam pengaturan *murābahah* lil amir bi alshira harus menetapkan kepemilikan barangnya baik dengan menghentikan kontrak pembelian dan menandatangani kontrak pembelian baru dengan supplier, atau oleh pihak lain. sarana transfer kepemilikan yang sesuai dengan syariah. Pengirim pembelian dapat meminta penjual untuk membeli barang yang dimaksudkan untuk transaksi *murābahah* dari pasar tertentu atau supplier. Namun, penjual dapat menolak permintaan ini karena alasan apapun yang dianggap masuk akal oleh penjual selama barang memenuhi spesifikasi yang disepakati. Konvensi legalnya adalah bahwa

⁸⁹BNM, Guidelines *Murābahah*... 15.

⁹⁰ BNM, Guidelines *Murābahah*... 15.

setelah mengakuisisi barang oleh penjual dan sampai kontrak *murābahah* ditandatangani dengan pemilik pesanan pembelian, penjual harus menanggung risiko kepemilikan barang tersebut. Walaupun demikian, penjual dapat memperoleh cakupan asuransi atas barang yang diperoleh sebelum menjualnya ke pemesan pembelian. Premi asuransi yang dibayarkan oleh penjual dapat ditambahkan ke biaya perolehan. Barang yang dibeli oleh penjual sesuai dengan persyaratan pesanan pembelian dapat dikirim ke pemesan pembelian untuk dijadikan jaminan sebelum menandatangani kontrak *murābahah*. Artinya, kehilangan atau kerusakan barang yang dimiliki oleh pemesan pembelian sebelum menandatangani kontrak *murābahah* karena kelalaian pesanan pembelian harus ditanggung oleh pemesan pembelian. Pelaku pembelian pada tahap janji membeli dapat bertindak sebagai penjamin kepada penjual untuk menjamin penyampaian barang yang aman oleh suplier kepada penjual. Setiap kerugian yang terjadi karena keterlambatan pengiriman barang ke penjual harus ditanggung oleh pemesan pembelian sebagai penjamin. Kerusakan atau kerusakan yang timbul setelah pengiriman barang ke pemesan pembelian tidak tercakup dalam pengaturan jaminan ini.

Kerugian atau kerusakan barang yang dimiliki pembeli (penjual di bawah *murābahah*) setelah akuisisi barang dari suplier dan sebelum dijual ke pemesan pembelian harus ditanggung oleh pembeli.⁹¹ Pengirim pembelian dapat memiliki pilihan atas penjual untuk setiap cacat barang yang dikirim ke pemesan pembelian berdasarkan *khiyār al-‘ayb*. Kedua belah pihak mungkin setuju untuk memasukkan dalam kontrak suatu klausul untuk membebaskan penjual dari kerusakan pada barang dan memberikan hak untuk meminta ganti rugi kepada suplier pembelian terhadap suplier untuk kerusakan sesuai dengan persetujuan suplier.

Bank syariah pada dasarnya adalah lembaga keuangan yang berfungsi untuk menjembatani surplus unit dengan deficit unit. Walaupun skema keuangan syariah memerlukan underlying transaction dalam berbagai akadnya, namun tetap karakteristik bank adalah lembaga keuangan bukan vendor atau suplier yang menyediakan barang yang dipesan nasabah. Karena itu, dengan alasan efisiensi bank syariah memberikan kuasa (*wakālah*) kepada nasabah untuk membeli apa yang dia pesan. Atas dasar kehati-hatian, bank menerapkan adanya jaminan dalam jual-beli *murābahah*.

Skema *murābahah* dengan *wakālah* ini dibolehkan oleh MPS-BNM dengan ketentuan bahwa dalam proses pembelian tersebut nasabah bertindak atas nama bank bukan atas nama sendiri.⁹² Penunjukan dilakukan dalam dokumen terpisah dari kontrak *murābahah*. *Wakālah* dapat digabungkan dalam dokumen hukum lainnya seperti: (a) perjanjian induk dengan

⁹¹BNM, Guidelines *Murābahah*... 15. Bandingkan dengan Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Semarang: Toha Putra, t.th), jilid III, 158.

⁹²BNM, Guidelines *Murābahah*... 18.

ketentuan bahwa perjanjian induk tidak membawa dampak kontrak *murābahah*; atau (b) dalam dokumen yang berdiri sendiri. Nama pokok dalam kontrak kuasa (*wakālah*) dapat diungkapkan dalam semua dokumen yang berkaitan dengan kontrak penjualan antara suplier dan prinsipal yang dilakukan oleh agen pembelian atas nama prinsipal. Meskipun demikian, *wakīl* pembelian dan *muwākil* (bank syariah) mungkin setuju bahwa hanya nama wakil pembelian yang boleh diungkapkan dalam semua dokumen yang terkait dengan kontrak penjualan antara suplier dan agen pembelian. Dalam hal muwakil meminta wakil pembelian untuk memberikan beberapa kutipan untuk barang tersebut, muwakil harus secara jelas menunjukkan kepada agen pembelian kutipan yang telah dipilih oleh kepala sekolah. Wakil pembelian dapat memajukan uangnya sendiri untuk membayar sebagian harga pembelian ke suplier. Namun tetap harus diganti jumlah lanjutan harus diganti oleh muwakil atau dapat dikonversi kedalam harga jual yang akan disimpulkan dengan agen pembelian. Setelah wakil pembelian membeli barang atas nama muwakil, kontrak *murābahah* harus dimasukkan untuk menjual barang tersebut kepada pemesan pembelian. Bank sebagai pemberi kuasa tetap bertanggung jawab atas barang yang dibeli oleh nasabah sebagai wakil pembelian.⁹³

Disinilah salah satu titik krusial yang dikritisi oleh ulama yang tidak setuju dengan *murābahah lil āmir bi al-shira'*. Prinsip efisiensi yang diterapkan oleh bank syariah, jika tidak dijalankan dengan diawasi dengan ketat, akan menggelincirkan *murābahah* sebagai akad jual-beli menjadi qard dengan tambahan. Dana kas, akumulasi dari harga jual dan mark up laba, yang diberikan bank syariah untuk membeli barang oleh nasabah dianggap telah menjadi bagian terakhir dari akad *murābahah*. Padahal, aturan termasuk fatwa MPS-BNM, akad *murābahah* baru terjadi jika barang sudah dimiliki bank dan berada dibawah tanggungannya. Baru setelah itu, akad *murābahah* dapat dilangsungkan antara bank dan nasabah. Atas dasar *sadd zariah*, ulama seperti Ashqari, Rafiq Yunus al-Misri menolak kebolehan *murābahah*. Namun, selama *murābahah* dijalankan sesuai prinsip syariah secara ketat, maka kekhawatiran terjerumus riba dapat dikesampingkan.

Jaminan dalam jual-beli *murābahah*, menurut MPS-BNM, dapat dilakukan dalam bentuk jaminan dan atau agunan, asuransi, hamish jiddiyah (securit deposit sebagai uang jaminan), atau *'urbūn* (uang muka).⁹⁴ Jaminan dapat diatur untuk menjamin pembelian barang *murābahah* jika terjadi kegagalan oleh pemesan pembelian pada saat diakuisisi oleh penjual. Jaminan juga dapat diatur untuk menjamin pembayaran jumlah hutang dari penjualan *murābahah* dalam kasus gagal bayar oleh pembeli. Saat menandatangani kontrak, penjual mungkin meminta pembeli untuk memberikan kontribusi pada cakupan takaful untuk menjamin pembayaran kewajiban hutang berdasarkan kontrak *murābahah* jika terjadi kehilangan kapasitas hukum oleh

⁹³ BNM, Guidelines *Murābahah*... 18.

⁹⁴ BNM, Guidelines *Murābahah*... 19.

pembeli. Pihak-pihak yang mengontrak dapat menyetujui untuk menolak kontribusi takaful (untuk pertanggungan atas barang yang di bawah kepemilikan penjual sebelum menjualnya kepada pembeli) dari biaya perolehan dan pembeli dapat setuju untuk menyerap biaya takaful sebelum menandatangani kontrak *murābahah*.

Jaminan berupa agunan (barang yang memiliki nilai jual) dalam kontrak *murābahah* adalah barang yang sesuai dengan Syariah. Namun, MPS-BNM menetapkan bahwa barang berbasis utang dengan bunga seperti sertifikat deposito konvensional, dapat digunakan sebagai jaminan yang diberikan dengan nilai agunan sampai dengan nilai pokok.⁹⁵ Agunan tersebut digunakan untuk mengembalikan pembayaran jumlah hutang yang terhutang. Bahkan, jika disepakati para pihak dapat memasukkan klaim atas biaya aktual yang dikeluarkan untuk pemulihan pembayaran hutang yang terhutang dari agunan.

MPS-BNM membolehkan adanya uang jaminan sebagai deposit untuk berjaga-jaga. Deposit disebut (*hamish jiddiyyah*). Deposit itu dapat digunakan untuk mengimbangi kerugian aktual yang terjadi jika pembeli gagal membeli barang dari penjual. Porsi kelebihan setoran jaminan setelah kompensasi terhadap kerugian aktual dikembalikan ke pembeli. Setelah menandatangani kontrak *murābahah*, uang jaminan dapat diperlakukan sebagai bagian dari pembayaran harga jual yang disepakati untuk kontrak *murābahah*. Uang jaminan dikembalikan ke pembeli jika tidak diperlakukan sebagai bagian dari pembayaran harga jual *murābahah*.⁹⁶

Setelah memasuki kontrak *murābahah*, pembeli dapat memperoleh uang muka (*'urbūn*) dengan penjual, dan pembeli diberi jangka waktu tertentu untuk melanjutkan atau mengakhiri kontrak. Uang muka harus diperlakukan sebagai pembayaran sebagian dari harga jual yang disepakati jika pembeli menggunakan opsi untuk melanjutkan kontrak dalam waktu yang ditentukan. Jika pembeli gagal menggunakan opsi untuk melanjutkan kontrak dalam waktu yang ditentukan, kontrak *murābahah* dihentikan dan penjual berhak atas uang yang muka.⁹⁷

Pada dasarnya *murābahah* adalah akad pasti (natural certainty contract).⁹⁸ Artinya, akad *murābahah* terus mengikat sampai selesai. Namun, MPS-BNM memberikan hak kepada bank untuk memberikan diskon kepada nasabah. Diskon atas akumulasi harga beli dan laba yang menjadi harga jual kepada nasabah berada di tangan bank. Diskon tersebut dapat diberikan pada

⁹⁵ BNM, Guidelines *Murābahah*... 20.

⁹⁶ BNM, Guidelines *Murābahah*... 21. Klausula ini sama dengan standar AAOFI lihat AAOFI, al-Mi'yar al-Shar'iyah 1-58 (Bahrain, Hai'ah al-Muhasabah wa al-Muraja'ah lil Muasassat al-Maliyah al-Islamiyah, 2017), 208

⁹⁷ BNM, Guidelines *Murābahah*... 21; AAOFI, al-Mi'yar al-Shar'iyah ... 209.

⁹⁸ Adiwirman A. Karim, Bank Islam; Analisis Fiqih dan Keuangan (Jakarta: Rajawali Press, 2016), 72.

pembentukan akad atau dipertengahan masa cicilan. Penjual dapat mempertimbangkan untuk membebaskan sebagian hutang yang terhutang dalam bentuk diskon kepada pembeli pada saat pembayaran awal dan / atau permukiman awal. Klausul diskon harus dimasukkan dalam kontrak *murābahah* asalkan itu adalah persyaratan yang dikenakan oleh pihak yang berwenang. Dalam hal kontrak *murābahah* melibatkan pembayaran harga yang ditangguhkan secara cicilan, penjual dapat memberikan ibra periodik berdasarkan tolok ukur tertentu yang disetujui oleh pihak yang melakukan kontrak.⁹⁹

MPS-BNM menetapkan bahwa dalam hal terjadi wanpretasi, bank dapat menetapkan ganti/kompensasi rugi (*ta'wīḍ*) dan sanksi (*gharāmah*). Dengan ketentuan bahwa *ta'wīḍ* (kompensasi) untuk kerugian aktual yang ditanggung oleh penjual, yang dapat dikenali sebagai pendapatan kepada penjual; sementara *gharāmah* (denda), yang tidak diakui sebagai pendapatan. Akumulasi dana denda disalurkan kepada badan amal tidak boleh diakui sebagai pendapatan lembaga. Wahbah al-Zuhaili dengan sangat hati-hati mengatakan bahwa menetapkan ganti rugi/ kompensasi dan sanksi atas keterlambatan membayar utang adalah bagian dari riba. Al-Zuhaili menegaskan bahwa semua tambahan atas utang yang dipersyaratkan atau diputuskan pengadilan adalah riba *ṣarīh*. Kecuali, penerapan kompensasi dan sanksi pada akad bukan utang-piutang, seperti kontrak kerja (*al-muqāwalāt*) dan akad *istisnā'*.¹⁰⁰ Kebolehan kompensasi atau sanksi pada akad bukan utang-piutang merujuk pada pendapat al-Qāḍī al-Shurayh,

"من شرط على نفسه طائعا غير مكره فهو عليه."¹⁰¹

Barang siapa yang mensyaratkan sesuatu tanpa dipaksa, maka dia wajib memenuhinya.

Menurut Al-Zuhaili, argumen, orang yang membolehkan kompensasi dan sanksi pada akad-akad berbasis utang piutang, berdasarkan menghilangkan kemadaratan (*izālah al-ḍarār*) adalah argumen lemah (*wahm*). Kaidah *izālah al-ḍarār* dibangun berdasar keumuman dalil yang bertentangan dengan prinsip syariah yang mengharamkan riba atas utang. Tambahan atas utang yang menguntungkan kreditor adalah bentuk dari riba jahiliyah. Namun, Al-Zuhaili mengatakan bahwa debitur perbankan yang wanprestasi dan wanprestasinya telah ditetapkan pengadilan untuk membayar, maka debitur tersebut harus dipaksa membayar pokok utangnya tanpa memasukan tambahan unsur kompensasi dan sanksi.¹⁰²

Murābahah adalah akad jual-beli. Namun, jika pembayaran dilakukan secara dicicil dan tangguh, maka implikasinya adalah hubungan

⁹⁹BNM, Guidelines *Murābahah*... 22

¹⁰⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Mu'āmalāt al-Māliyah al-Mu'āṣirah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2002), 180.

¹⁰¹ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Mu'āmalāt al-Māliyah* ... 178.

¹⁰² Wahbah Al-Zuhaili, *al-Mu'āmalāt al-Māliyah* ... 179-180

utang-piutang. Utang-piutang adalah konsekwensi dari penangguhan pembayaran. Akan tetapi, akad pokok-nya tetap jual-beli. Utang piutang adalah *tāb'ium* (konsekwensi) atau akad tambahan (*assesoir*). Berdasar kaidah التابع تابع (yang mengikuti harus ikut). Dengan demikian, jika mengikuti argumen Wahbah al-Zuhaili, bank syariah boleh menetapkan kompensasi dan sanksi dalam kontrak yang disepakati dalam akad *murābahah*.

Sesungguhnya ada argumen lain yang memaksa LKS memberlakukan kompensasi dan sanksi, yaitu perilaku tidak disiplin dari nasabah. Perilaku tidak disiplin ini lahir dari adagium “kalau bisa gratis kenapa harus bayar.” Perilaku ini mengundang penyimpangan etis yang akan melahirkan moral hazard (bahaya moral). Moral hazard adalah salah resiko pembiayaan yang harus dihindari. Karena itu, bank syariah membangun sistem mitigasi resiko pembiayaan dengan berlapis, dimulai dari pengenalan calon nasabah, jaminan dan agunan, dan kompensasi dan sanksi. Asumsi moral hazard ini muncul karena tingkat kepercayaan masyarakat yang rendah. Francis Fukuyama menyebutnya dengan *low trust society* (masyarakat amanah rendah). Konsekwensi dari masyarakat amanah rendah adalah biaya overhead yang tinggi dan birokrasi yang berbelit-belit. Inilah yang mengakibatkan ekonomi biaya tinggi. Dalam konteks perbankan, upaya menghindari resiko menjadi berlapis-lapis dan tidak fleksibel.¹⁰³ Realitas inilah yang menjadi akar lahirnya kreatifitas pelaku perbankan syariah, lembaga-lembaga fatwa keuangan, untuk berinovasi dengan menyusun fatwa keuangan sesuai syariah tapi tetap *prudent* (hati-hati dan bijak) pada masyarakat yang amanah rendah.

Menurut MPS-BNM *murābahah* dapat berakhir karena dua alasan: fasakh dan kontrak selesai.¹⁰⁴ Fasakh *murābahah* terjadi karena: (a) pembeli dalam pengaturan *murābahah* dengan uang muka (*'urbūn*) memilih untuk tidak melanjutkan kontrak dalam waktu yang ditentukan;(b) Pembeli menggunakan opsi cacat (*khiyār 'ayb*) untuk mengakhiri kontrak *murābahah*;(c) salah satu pihak yang melakukan kontrak melakukan opsi yang disepakati bersama untuk mengakhiri kontrak *murābahah* dalam jangka waktu yang disepakati; (d) pihak yang melakukan kontrak melakukan opsi untuk menghentikan kontrak *murābahah* karena pelanggaran persyaratan; atau (e) kedua belah pihak yang saling mengikat sepakat untuk menghentikan kontrak penjualan. Setelah akad *murābahah* fasakh, barang tersebut dikembalikan ke penjual dan uang dikembalikan ke pembeli. Pengembalian dapat dilakukan selama barang tersebut dapat dikembalikan ke penjual.

Adapun selesainya akad *murābahah* terjadi karena telah terpenuhinya semua hak dan kewajiban para pihak. Pemenuhan kewajiban

¹⁰³ Francis Fukuyama, *Trust Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran* terjemah oleh Ruslani (Jakarta: Dar al-Qolam, 2002), xiv.

¹⁰⁴ BNM, Guidelines *Murābahah*... 23.

para pihak meliputi: (a) penyelesaian penuh harga jual; (b) pengalihan kewajiban membayar harga jual kepada pihak ketiga (hiwalah); (c) membebaskan hak oleh penjual untuk menerima harga jual melalui potongan harga (ibra '); atau (d) *set-off* (*muqāṣah*) kewajiban hutang antara pihak-pihak yang melakukan kontrak. Akhirnya, setelah menyelesaikan kontrak *murābahah*, para pihak yang terikat akad bebas dari kewajiban kontraktual.¹⁰⁵

Dalam aplikasi prosedur *murābahah*, MPS-BNM menetapkan empat prinsip yang harus ditaati oleh pelaku perbankan syariah di Malaysia. Keempat prinsip itu, yaitu:

Prinsip 1: LKS harus menetapkan kebijakan dan prosedur internal yang komprehensif untuk memastikan transaksi *murābahah* sesuai dengan syariah dan dilakukan berdasarkan praktik yang baik serta pengaturan pengawasan yang tepat;

Prinsip 2: LKS harus mengidentifikasi dan menetapkan dokumentasi, kebijakan dan prosedur hukum untuk memastikan bahwa transaksi tersebut berlaku dan dilaksanakan sesuai dengan Syariah;

Prinsip 3: LKS harus memberikan informasi yang relevan untuk memungkinkan pemangku kepentingan terkait memahami transaksi *murābahah*;

Prinsip 4: LKS harus melembagakan dan menerapkan sistem manajemen risiko yang baik untuk mengelola risiko yang terkait dengan kontrak *murābahah* dengan efektif kebijakan manajemen risiko. Kepatuhan atas fatwa MPS-BNM diharapkan dapat menjaga LKS dari kesalahan syariah dan kerugian atas resiko keuangan.

Uraian di atas tentang *murābahah* yang diaplikasikan di DSN-MUI dan MPS-BNM dapat diringkas pada matrik No. 7 di bawah ini.

Matrik 7
Perbandingan *Murābahah* di DSN-MUI dan MPS-BNM

No	Parameter	DSN-MUI	MPS-BNM
1	Jenis <i>Murābahah</i>	<i>Murābahah</i> adiyah dan <i>murābahah lil āmir bi al-shira'</i>	<i>Murābahah lil āmir bi al-shira'</i>
2	Para Pihak	- <i>Murābahah</i> 'adiyah LKS-Nasabah - <i>murābahah lil āmir bi al-shira'</i> Nasabah-LKS (janji membeli) Suplier-LKS (jual-beli) LKS –Nasabah (jual-beli)	- <i>murābahah lil āmir bi al-shira'</i> Nasabah-LKS (janji membeli) Suplier-LKS (jual-beli) LKS –Nasabah (jual-beli)
3	Barang	Tidak boleh bertentang	Tidak boleh bertentang

¹⁰⁵ BNM, Guidelines *Murābahah*... 24

		dengan syariah Dimiliki secara prinsip oleh penjual	dengan syariah Dimiliki secara prinsip oleh penjual
4	Harga	Harga jual adalah harga perolehan+biaya- biaya+margin Boleh dibiayai semua atau sebagian	Harga jual adalah harga perolehan+biaya- biaya+margin Boleh dibiayai semua atau sebagian
5	Jangka Waktu	Tunai atau tangguh	Tunai atau tangguh
6	Sifat Akad	Jual beli mengikat; janji mengikat	Jual-beli mengikat; janji mengikat
7	<i>Murābahah</i> dengan <i>wakālah</i>	Boleh selama dilakukan terpisah	Boleh selama dilakukan terpisah
8	Uang Muka	Boleh dalam bentuk ' <i>urbūn</i> (down payment)	Boleh dalam bentuk ' <i>urbūn</i> (down payment)
9	Jaminan	Boleh	Boleh dalam bentuk hamish jiddiyah (security deposits) untuk menjamin kepastian beli
10	Diskon	Boleh dilakukan atas harga perolehan. Kesepakatan diskon dapat diawal akad atau ditengah proses pembayaran	Boleh dilakukan atas harga perolehan dan margin. Kesepakatan diskon dapat diawal akad atau ditengah proses pembayaran
11	Pelunasan Dini	Boleh ada pengurangan sesuai kebijakan	Pengurangan dengan pengurangan utang (ibra') dilakukan secara periodik
12	Sanksi	Boleh Akumulasi dana untuk badan sosial	Boleh Tapi tidak boleh diakui sebagai pendapatan
13	Denda sebagai <i>ta'wīd</i> (kompensasi)	Boleh Akumulasi dana untuk mengganti kerugian	Boleh boleh diakui sebagai pendapatan

Sumber: dari berbagai sumber setelah diolah

BAB V

DAMPAK FATWA PERBANKAN SYARIAH TENTANG *MUḌĀRABAH* DAN *MURĀBAḤAH* DI INDONESIA DAN MALAYSIA

A. Munculnya Gagasan Perbankan Syariah di Indonesia dan Malaysia

Perkembangan ekonomi dan industri keuangan syariah di Indonesia dan Malaysia tidak terlepas dari pertumbuhan industri keuangan syariah global, terutama di Timur Tengah. Lembaga keuangan syariah pertama diawali dengan terbentuknya Myt Ghamr Bank di Mesir pada tahun 1963. Menurut keterangan Umar Farouk, bank ini berdiri atas usulan dan bimbingan dari Abdul Aziz Ahmad El-Najjar dengan bantuan uang modal dari Raja Faisal Arab Saudi.¹ Myt-Ghamr Bank dianggap berhasil memadukan manajemen perbankan Jerman dengan prinsip muamalah Islam dengan menerjemahkannya ke dalam produk-produk bank yang sesuai dengan produk daerah pedesaan yang sebagian besar orientasinya adalah industri pertanian.² Namun karena persoalan politik, pada tahun 1967 Bank syariah Myt-Ghamr ditutup.³

Sejak awal berdirinya Organisasi Konferensi Islam (OKI), serangkaian konferensi Internasional mulai dilangsungkan, dimana salah satu agenda ekonominya adalah pendirian Bank syariah. Pada sidang Menteri Luar Negeri Negara-Negara Konferensi Islam di Karachi, Pakistan, Desember 1970, Mesir mengajukan proposal untuk mendirikan bank syariah, yaitu proposal mengenai studi tentang pendirian Bank syariah Internasional untuk Perdagangan dan Pembangunan (*International Islamic Bank for Trade and Development*). Proposal tersebut dikaji oleh para ahli dari delapan belas negara Islam. Inti dari proposal tersebut mengusulkan bahwa sistem keuangan berdasarkan bunga harus digantikan dengan suatu sistem kerja sama melalui skema bagi hasil keuntungan maupun kerugian (*profit and loss sharing*). Akhirnya usulan tersebut diterima. Sidang menyetujui rencana mendirikan Bank syariah Internasional dan Federasi Bank syariah.⁴ Proposal

¹Abdullah Saced, *Islamic Banking and Interest : a Study of The Prohibition of Riba and Contemporary Interpretation* (Leiden: Brill, 1996),10;Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi: Sebuah Tinjauan Islam* terjemah Ikhwan Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 228-229; A.Riawan Amin, *Menata Perbankan Syariah di Indonesia* (Jakarta: UIN Press, 2009), 66; M. Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani, 2001), 19.

²Joni Tamkin Borhan, "Sistem Perbankan Islam Di Malaysia: Sejarah Perkembangan, Prinsip Dan Amalannya *Jurnal Usuluddin*, Bil 14 [2001] 137-164 (<https://www.researchgate.net/publication/315046096>)

³Latifa M. Algaoud & Mervyin K. Lewis, *Islamic Banking*. Di terjemahkan oleh Burhan Wirasubrata, *Perbankan Syari'ah: Prinsip, praktek, prospek*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), 14-15.

⁴M. Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani, 2001), 19.

ini menjadi *aggiornamento*. *Aggiornamento* merupakan proses meodernisasi doktrin tentang bank syariah.⁵

Selain merekomendasikan penghapusan bunga dengan skema *profit and loss sharing*, diusulkan juga pembentukan badan-badan khusus yang disebut Badan Investasi dan Pembangunan Negara-Negara Islam (*Investment and Development Body of Islamic Countries*), serta pembentukan Asosiasi Bank-Bank syariah (*Asociation of Islamic Banks*) sebagai badan konsultatif untuk masalah-masalah ekonomi dan perbankan syariah.⁶ Implikasi dari beberapa rekomendasi tersebut, maka terbentuklah *Islamic Development Bank* (IDB) pada bulan oktober 1975 yang beranggotakan 22 negara Islam pendiri. Bank ini menyediakan bantuan finansial untuk pembangunan negara-negara anggotanya, membantu dalam mendirikan bank syariah di negara anggota, dan memainkan peranan penting dalam penelitian ilmu ekonomi, perbankan dan keuangan Islam. Walaupun mengalami banyak hambatan karena masalah politik di awal pembentukannya,⁷ kini bank yang berpusat di Jeddah Arab Saudi itu telah memiliki lebih dari 43 negara anggota.⁸

Pada akhir periode 1970-an sampai awal dekade 1980-an, bank-bank syariah bermuculan di mesir, Sudan, Negara-negara Teluk, Pakistan, Iran, Malaysia, Bangladesh, dan Turki. Secara garis besar, lembaga-lembaga tersebut dapat dimasukkan kedalam dua kategori. *Pertama*, Bank syariah komersil (*Islamic Comercial Bank*) seperti: Faisal Islamic Bank di Mesir dan Sudan, Kuwait Finance House, Dubai Islamic Bank, Jordan Islamic Bank for Finance and Investment, Bahrain Islamic Bank, Islamic International Bank for Investment and Development (Mesir), dan lainnya. *Kedua*, lembaga investasi dalam bentuk *International Holding Companies*, diantaranya adalah Daar al-Maal al-Islami di Jenewa, Islamic Investment Company of the Gulf, Islamic Investment Company di Bahama, Islamic Investment Company di Sudan, Islamic Investment House di Amman, dan yang lainnya.⁹ Setelah periode tersebut, usaha mendirikan bank syariah mulai menyebar ke banyak negara, beberapa negara seperti, Pakistan, Iran, dan Sudan, bahkan mengubah seluruh sistem keuangan di negara itu menjadi sistem nir-bunga, sehingga semua lembaga keuangan negara tersebut beroperasi tanpa menggunakan bunga. Dan pada akhirnya fenomena itu pun menyebar ke Indonesia.¹⁰

Di Indonesia, isu penerapan perbankan berbasis syariah muncul pada 1974 dalam penyelenggaraan seminar Hubungan Indonesia-Timur

⁵Ahmad Maulidizen,” Islamic Finance In Theory And Practice: A Critical Analysis,” dalam *Islamiconomic Jurnal Ekonomi Islam* Volume 8 No. 2 Juli - Desember 2017, 112.

⁶Zianuddin Ahmad, “The Present State of Islamic Finance Movement,” *journal of Islamic banking and Finance, Autum*, 47-48.

⁷M. Syafi’i Antonio, *Bank Syari’ah ...* 21

⁸Adiwarman Azwar Karim, *Bank Islam: Analisis Fiqh dan Keuangan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), 23.

⁹M. Syafi’i Antonio, *Bank Syari’ah ...* 21-22

¹⁰Adiwarman Azwar Karim...23

Tengah, yang dilaksanakan oleh Lembaga Studi Ilmu-Ilmu Kemasyarakatan (LSIK). Perkembangan pemikiran tentang perlunya umat Islam Indonesia memiliki perbankan Islam sendiri sejalan dengan penguatan “Islamism” pada dekade 1970-an. Upaya intensif pun dilakukan oleh para ulama dan cendekiawan muslim Indonesia untuk mendirikan bank tanpa bunga, Tokoh-tokoh yang terlibat dalam pengkajian tersebut, diantaranya adalah Karnaen A Perwataatmadja, M Dawam Rahardjo, AM Saefuddin, dan M Amien Azis. Sebagai uji coba, gagasan perbankan Islam dipraktekkan dalam skala yang relatif terbatas di antaranya di Bandung (*Bait At-Tamwil* Salman ITB) dan di Jakarta (Koperasi *Ridho Gusti*).¹¹ Sebagai gambaran, M Dawam Rahardjo dalam tulisannya pernah mengajukan rekomendasi Bank Syariah Islam sebagai konsep alternatif untuk menghindari larangan riba, sekaligus berusaha menjawab tantangan bagi kebutuhan pembiayaan guna pengembangan usaha dan ekonomi masyarakat. Jalan keluarnya secara sepintas disebutkan dengan transaksi pembiayaan berdasarkan tiga modus, yakni *mudārabah*, *mushārahah* dan *murābahah*. Prakarsa lebih khusus mengenai pendirian Bank syariah di Indonesia baru dilakukan tahun 1990.¹²

Upaya tersebut pun terus lakukan, namun ketika itu tidak ada satupun perangkat hukum yang dapat dirujuk kecuali adanya penafsiran dari peraturan yang ada bahwa perbankan dapat saja menetapkan bunga sebesar 0%.¹³ Prakarsa lebih khusus mengenai pendirian Bank syariah di Indonesia baru dilakukan tahun 1990. Pada tanggal 18-20 Agustus tahun tersebut, Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyelenggarakan lokakarya bunga bank dan perbankan di Cisarua, Bogor, Jawa Barat. Hasil lokakarya tersebut kemudian dibahas lebih mendalam pada Musyawarah Nasional IV MUI di Jakarta 22-25 Agustus 1990, yang menghasilkan amanat bagi pembentukan kelompok kerja pendirian bank syariah di Indonesia. Kelompok kerja dimaksud disebut Tim Perbankan MUI dengan diberi tugas untuk melakukan pendekatan dan konsultasi dengan semua pihak yang terkait.¹⁴

Setelah adanya rekomendasi dari lokakarya Ulama tentang Bunga Bank dan perbankan tersebut, yang kemudian diikuti dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 07 Tahun 1992 tentang perbankan yang didalamnya mulai mengkomodir istilah “ bagi-hasil”, maka berdirilah Bank Muamalat Indonesia (BMI), yang merupakan bank umum Islam pertama yang beroperasi di Indonesia. Pembentukan BMI ini diikuti oleh pendirian bank-bank perkreditan rakyat Syariah (BPRS). Namun karena lembaga ini masih dirasakan kurang mencukupi dan belum sanggup menjangkau masyarakat

¹¹ Muhammad Syafi’i Antonio.. 25

¹²Tim Kompilasi, *Kompilasi Bidang Hukum Tentang Praktik Perbankan Bagi Hasil (Mudharabah)*, (Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional KemenkumHam, 2010), 11.

¹³Zainul Arifin, *Memahami Bank Syariah – Lingkup, Peluang, Tantangan dan Prospek* (Jakarta: AlvaBet, 1999), 7.

¹⁴ Tim Kompilasi, *Kompilasi Bidang... 12.*

Islam lapisan bawah, maka dibangunlah lembaga-lembaga simpan pinjam yang disebut *Bait al Maal wat Tamwil* (BMT) atau *Bait al Qirād* menurut masyarakat Aceh.¹⁵

Kelahiran Bank syariah di Indonesia relatif terlambat dibandingkan dengan negara-negara lain sesama anggota OKI.¹⁶ Hal tersebut merupakan ironi, mengingat pemerintah RI yang diwakili Menteri Keuangan Ali Wardana, dalam beberapa kali sidang OKI cukup aktif memperjuangkan realisasi konsep bank syariah, namun tidak diimplementasikan di dalam negeri. K.H. Hasan Basri, yang pada waktu itu sebagai Ketua MUI memberikan jawaban bahwa kondisi keterlambatan pendirian Bank syariah di Indonesia karena *political-will* belum mendukung.¹⁷

Pada tahun 1997, Bank Muamalat mensponsori Lokakarya Ulama tentang Reksadana Syariah oleh PT Danareksa. Pada tahun yang sama, berdiri pula sebuah lembaga pembiayaan (*multifinance*) Syariah, yaitu BNI-Faisal Islamic Finance Company. Perkembangan lembaga keuangan Islam tersebut tergolong cepat, dan salah satu alasannya ialah karena adanya keyakinan kuat dikalangan masyarakat Muslim bahwa perbankan konvensional itu mengandung unsur riba yang dilarang oleh agama Islam.¹⁸

Perkembangan industri keuangan syariah di Indonesia dan Malaysia dapat dikatakan cepat dan membanggakan, baik itu dari segi aturan atau regulasinya maupun pertumbuhan dari segi pelaku, produk, dan asset yang dimilikinya. Berikut adalah gambaran secara umum tentang perkembangan industri keuangan syariah dan Malaysia.

B. Perkembangan Perbankan Syariah di Indonesia

Dalam hal regulasi, pada mulanya pelaksanaan industri keuangan syariah di Indonesia mulai diatur dengan adanya sisipan “bagi hasil” pada Undang-Undang Nomor 07 Tahun 1992 tentang Perbankan yang sebelumnya tidak ada perangkat hukum yang memadai untuk menjalankan industri tersebut. Istilah itu muncul pada pasal 6 Huruf i, yang menyatakan bahwa Bank Umum dapat menyediakan pembiayaan bagi nasabah berdasarkan prinsip bagi hasil sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan dalam Peraturan Pemerintah. Ditambah dengan ketentuan yang ada pada Pasal 13 huruf c, yang menyebutkan bahwa Bank Perkreditan Rakyat dapat menyediakan

¹⁵ Zainul Arifin, *Memahami Bank..* 7.

¹⁶ Sofyan S. Harahap dan Yuswar Z. Basri, “The History and Development of Islamic Banking in Indonesia 1990-2002,” dalam Bala Shanmugan, *Islamic Banking: An International Perspective* (Serdang: Universti Putra Malaysia Press), 39.

¹⁷ Sofyan S. Harahap dan Yuswar Z. Basri, “The History and Development...” 39

¹⁸ Amin Aziz, “*Mengembangkan Bank Islam di Indonesia*”, Lampiran 3: Keputusan Lokakarya Bunga Bank dan Perbankan MIU, 19-22, (Jakarta: Penerbit Bangkit, 1990), 126-144.

pembiayaan bagi nasabah berdasarkan prinsip bagi hasil sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan dalam Peraturan Pemerintah.

Setelah itu, pada tahun 1998 lahirlah Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan. Undang-Undang tersebut mengatur lebih rinci landasan hukum serta jenis-jenis usaha yang dapat dioperasikan dan dimplementasikan. Ketentuan mengenai bank syariah diatur dalam Pasal 1, Pasal 6, Pasal 7, Pasal 8, Pasal 11, Pasal 13, Pasal, Pasal 29 dan Pasal 37. Pada Pasal 6 huruf m, disebutkan bahwa Usaha Bank Umum adalah menyediakan pembiayaan dan atau melakukan kegiatan lain berdasarkan Prinsip Syariah, sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh Bank Indonesia. Kemudian dalam Pasal 13 huruf c, disebutkan bahwa Usaha Bank Perkreditan Rakyat adalah menyediakan pembiayaan dan penempatan dana berdasarkan Prinsip Syariah, sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh Bank Indonesia.

Kemudian pada tahun 1999 lahir Undang-Undang Nomor 23 Tahun 1999 tentang Bank Indonesia. Undang-Undang ini juga menetapkan bahwa Bank Indonesia dapat melakukan pengendalian moneter berdasarkan prinsip-prinsip Syariah. Keberadaan kedua Undang-Undang tersebut telah mengamanatkan Bank Indonesia untuk menyiapkan perangkat ketentuan dan fasilitas penunjang lainnya yang mendukung operasional bank Syariah sehingga memberikan landasan hukum yang lebih kuat dan kesempatan yang lebih luas bagi pengembangan perbankan Syariah di Indonesia. Yaitu dengan dikeluarkannya sejumlah ketentuan operasional dalam bentuk Peraturan Bank Indonesia.

Pada 17 Juni 2008 kemudian diundangkan Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Lahirnya UU Perbankan Syariah menandai era baru perbankan Syariah berpayung hukum jelas. Dengan UU Perbankan Syariah ini makin memperkuat landasan hukum perbankan Syariah sehingga dapat setara dengan bank konvensional. Selain itu, payung hukum ini makin menguatkan eksistensi perbankan syariah di Indonesia dan juga dapat makin memacu peningkatan peran dan kontribusi perbankan syariah dalam mengentaskan kemiskinan (*poverty alleviation*), kesejahteraan masyarakat, dan pembukaan lapangan kerja serta pembangunan nasional.¹⁹

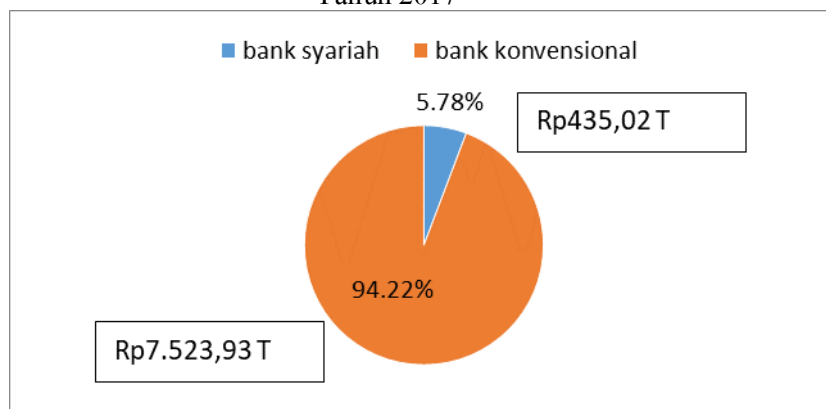
Selain undang-undang tentang perbankan di atas, terdapat pula beberapa peraturan yang mendukung terhadap perkembangan industri keuangan syariah di Indonesia, diantaranya ialah Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2004

¹⁹Abdul Ghofur Anshori, "Sejarah Perkembangan Hukum Perbankan Syariah di Indonesia dan Implikasinya bagi Praktik Perbankan Nasional," *La Riba Jurnal Ekonomi Islam* Vol. II, No. 2, Desember 2008, 159-172. DOI: <https://doi.org/10.20885/lariba.vol2.iss2.art1>

tentang Lembaga Penjamin Simpanan, Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama, Undang-Undang Nomor 40 Tahun 2007 tentang Perseroan Terbatas, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 tentang Surat Berharga Syariah Negara, Undang-Undang tentang Lembaga Pembiayaan Ekspor Indonesia, Undang-undang Nomor 8 Tahun 1995 tentang Pasar Modal (UUPM), Undang-Undang tentang Koperasi, dan undang-undang serta peraturan lainnya yang berhubungan dengan dengan sektor Industri Keuangan Syariah, baik bank maupun non bank.

Pada tahun 2017, Industri perbankan syariah Indonesia yang terdiri dari 13 BUS, 21 UUS, dan 167 BPRS. Indonesia tercatat sebagai salah satu dari 10 besar negara dengan aset perbankan syariah terbesar dunia, dengan total aset perbankan syariah mencapai Rp435,02 triliun atau US\$26 miliar di tahun 2017. Laporan Global Islamic Finance Report 2017 menyatakan bahwa Indonesia termasuk ke dalam negara-negara yang memiliki peranan penting dalam industri keuangan syariah global. Sementara *market share* aset perbankan syariah telah mencapai 5,78% dari total aset perbankan nasional. Aset Perbankan Nasional Indonesia pada tahun 2017 sebesar Rp.7.523.93 triliun. Sementara aset Perbankan Syariah yang terdiri dari 13 BUS, 21 UUS, dan 167 BPRS mencatatkan aset sebesar Rp435,02 triliun.²⁰

Grafik 1
Market Share perbankan Syariah terhadap Bank Nasional Indonesia
Tahun 2017



Sumber: Laporan Keuangan Syariah 2017

Secara kelembagaan setidaknya, terdapat 4 cara proses pendirian bank syariah, yaitu: 1) pendirian dari awal, yaitu bank syariah didirikan melalui proses dari awal untuk menjadi sebuah perusahaan berbadan hukum; 2) konversi, yaitu perubahan kegiatan usaha dari bank konvensional yang sudah ada menjadi bank syariah; 3) *spin-off*, yaitu dari membuka Unit Usaha

²⁰OJK, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah 2017* (Jakarta: Otoritas Jasa Keuangan, 2017), 12.

Syariah dari bank konvensional kemudian memisahkan diri (*spin-off*) menjadi badan hukum tersendiri menjadi Bank Umum Syariah; 4) kombinasi konversi dan *spin-off*, yaitu dengan penggabungan hasil konversi bank konvensional dengan hasil *spin-off* UUS. Menurut catatan Info Syariah Economic dan Finance, dari 13 BUS yang sudah berdiri dan beroperasi 8 BUS diantaranya adalah hasil konversi Bank Umum Konvensional (BUK), 2 BUS hasil *Spin-Off* UUS, 2 BUS kombinasi konversi bank konvensional dan *spin-off* UUS, sedang 1 BUS hasil pendirian dari awal. Berikut ini adalah daftar Bank Umum Syariah (BUS) berdasarkan cara pendiriannya.

Matrik 8
Daftar Nama Bank Umum dan Cara Pendirian Syariah di Indonesia

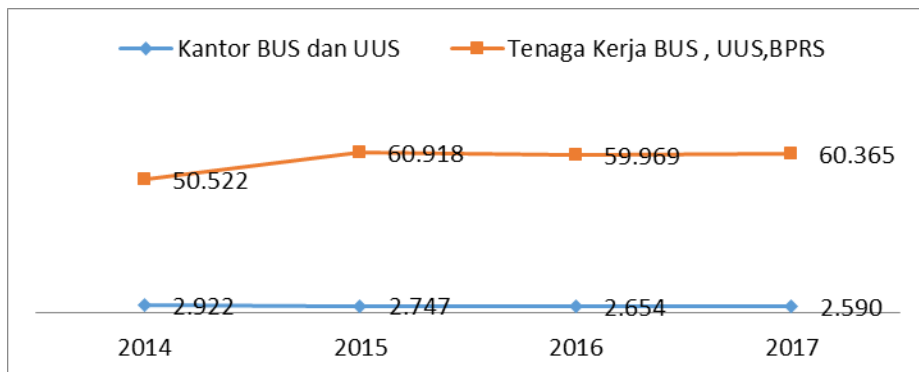
No	Nama Bank	Cara Pendirian
1	PT. Bank Muamalat Indonesia, Tbk	Pendirian dari awal
2	PT. Bank Syariah Mandiri	Konversi PT Bank Susila Bakti
3	PT. Bank Mega Syariah Indonesia	Konversi PT Bank Umum Tugu
4	PT. Bank BRISyariah	Konversi PT Bank Jasa Arta
5	PT. Bank Syariah Bukopin	Konversi PT Bank Persyarikatan Indonesia
6	PT. Bank Panin Dubai Syariah, Tbk	Konversi PT Bank Harfa
7	PT. Bank Victoria Syariah	Konversi PT Bank Swaguna
8	PT. BCA Syariah	Konversi PT Bank UIB
9	PT. Bank Jabar Banten Syariah	<i>Spin-off</i> UUS BJB
10	PT. BNI Syariah	<i>Spin-off</i> UUS BNI
11	PT. Maybank Syariah Indonesia	Konversi PT Bank Maybank Indocorp
12	PT. Bank Tabungan Pensiunan Nasional Syariah	Konversi PT Bank Sahabat Purbadanarta dan <i>Spin-off</i> UUS BTPN
13	PT. Bank Aceh Syariah	Konversi PT. Bank Aceh dan <i>Spin-off</i> Bank Aceh

Sumber : Info Syariah: Economic dan Finance²¹

13 BUS ditambah dengan bank konvensional yang memiliki unit usaha syariah dan Bank Pembiayaan Rakyat Syariah (BPRS). Sampai 2017 terdapat 21 bank konvensional yang memiliki UUS dan 167 BPRS. Perbankan syariah di Indonesia dilayani oleh 60.365 orang karyawan.

²¹<http://www.infosyariah.com/2016/10/daftar-bank-syariah-berdasarkan-cara.html>

Grafik 2
Jumlah Kantor dan Karyawan Perbankan Syariah di Indonesia



Sumber: sps OJK setelah diolah

Grafik 2 menggambarkan total kantor bank umum syariah, unit usaha syariah dan bank pembiayaan rakyat syariah dari tahun 2014-2017. Pada tahun 2017 jumlah kantor mengalami penurunan dari 2654 tahun 2016 menjadi 2590 pada tahun 2017 atau sekitar 2,07%. Namun pada saat yang sama jumlah karyawan bank syariah naik dari 59.969 pada tahun 2016 menjadi 60.365 orang pada tahun 2017 atau meningkat 0,65%.

Tabel 3
Statistik Perkembangan Kinerja Perbankan Syariah
Di Indonesia Tahun 2010-2017

Tahun	Aset (triliun IDR)	Market share	DPK (triliun IDR)	DPK share	BUS	UUS	BPRS
2010	97,60	3,24%	76,04	3,25%	11	23	150
2011	145,57	3,98%	115,41	4,14%	11	24	155
2012	199,71	4,58%	150,44	4,57%	11	24	158
2013	248,11	4,89%	187,19	5,01%	11	23	163
2014	278,90	4,85%	221,89	5,29%	12	22	163
2015	304,00	4,88%	236,02	5,24%	12	22	163
2016		5,33%	285,20	5,78%	13	21	166
2017	435,02	5,78%	341,70	6,64%	13	21	167

Sumber: Laporan OJK 2017 setelah diolah

Tabel 3 menggambarkan perkembangan kinerja perbankan syariah di Indonesia tahun 2010 sampai dengan tahun 2017. Kinerja tersebut ditunjukkan oleh total aset, market share, dana pihak ketiga (DPK), DPK share jumlah BUS, UUS, dan BPRS. Dalam satu dekade total aset perbankan syariah di Indonesia naik sebesar 352,94%. Kenaikan ini juga diikuti oleh kenaikan DPK dari 76,04 triliun pada tahun 2010 menjadi 341,70 triliun pada tahun

2017 atau sekitar 349.27%. Kenaikan DPK ini menunjukkan bahwa masyarakat masih percaya kepada kinerja bank syariah. Walaupun total aset dan DPK naik namun jika dibandingkan dengan kinerja bank konvensional market share bank syariah, sampai tahun 2017, masih diangka 5.78 sementara DPK share di angka 6.64%. Angka ini menunjukkan bahwa perkembangan bank syariah relatif konstan dibanding bank konvensional. Salah satu faktor yang mempengaruhi stagnannya perkembangan ini karena tingkat kepercayaan masyarakat terhadap bank syariah juga berjalan konstan cenderung turun. Tingkat kepercayaan ini dipengaruhi oleh produk-produk bank syariah yang dianggap belum menggambarkan kemurnian syariah.²²

Tabel 4
Perkembangan Jenis Simpanan berbasis Akad

Jenis Simpanan	2014	2015	2016	2017
Dana Simpanan Wadiah	29.073	32.532	38.361	46.888
a. Giro	16.512	17.327	20.153	24.754
b. Tabungan	12.561	15.206	18.208	22.134
Dana Investasi Non Profit Sharing	187.638	197.475	240.974	287.831
a. Giro	2.132	3.859	7.820	15.291
b. Tabungan	50.949	53.388	66.980	76.314
c. Deposito	134.556	140.228	166.174	196.226
Dana Investasi Profit Sharing	1.148	1.168	0	0
a. Giro	4	8	0	0
b. Tabungan	71	60	0	0
c. Deposito	1.072	1.101	0	0

Sumber: OJK setelah diolah

Sampai tahun 2017, DSN-MUI tidak melakukan perubahan signifikan berkaitan dengan *muḍārabah*. *Muḍārabah* pun menjadi dasar

²²Sri Fadilah, Yuni Rosdina, Mey Maemunah, Analisis Preferensi Masyarakat Akademis pada Produk-Produk Perbankan Syariah (Studi Pada Dosen Perguruan Tinggi Islam di Bandung Raya)

produk dan aktivitas perbankan untuk pendanaan (giro, tabungan, dan deposito) dan pembiayaan. Dari sisi pendanaan, sejak tahun 2014 sampai 2017 nasabah pendanaan lebih suka menyimpan dananya pada produk tabungan berbasis akad *non profit sharing* dan *wadī'ah*. Sementara, pendanaan berbasis *profit sharing* tidak digunakan sejak tahun 2016 atau setidaknya nilainya tidak signifikan

Tabel 5
Distribusi Dana Pihak Ketiga (DPK) Tahun 2017

Dana <i>Muḍārabah</i> investasi 2017	85,85%	Deposito	68,39%
		Giro	5,21%
		Tabungan	26,40%
Dana Wadiah	14,85%	Tabungan	48,80%
		Giro	51,20%

Sumber : Laporan OJK setelah diolah

Perkembangan aset, DPK, dan kelembagaan menjadi bukti bahwa perbankan syariah masih diminati oleh masyarakat.²³ Dari Tabel 6.3 terlihat bahwa *muḍārabah* masih menjadi akad dominan pada pengumpulan dana (*funding*) perbankan syariah di Indonesia. Angka 85,85 % merupakan bukti *muḍārabah* masih dipandang layak diaplikasikan pada produk-produk *funding*.

Dari sisi pembiayaan, perbankan syariah selalu berupaya untuk melakukan inovasi atau upaya pengembangan variasi produk untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Pembiayaan yang disalurkan perbankan syariah dikategorikan berdasarkan jenis akad yang digunakan, yaitu pembiayaan bagi hasil dengan akad *muḍārabah* dan *musharakah*, pembiayaan sewa-menyewa dalam bentuk *Ijārah* atau sewa beli dalam bentuk *ijārah muntahiya bittamlik* (IMBT), transaksi jual beli dalam bentuk piutang *murābahah*, *istiṣna'*, dan salam, transaksi pinjam-meminjam dalam bentuk piutang *Qarḍ*, dan transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk *Ijārah* untuk transaksi Multijasa.²⁴

Dilihat dari jenis akad yang digunakan, 88,09% dari pembiayaan yang disalurkan perbankan syariah masih didominasi 2 akad, yaitu akad *murābahah* dan *musharakah*. Akad yang paling banyak digunakan masih akad *murābahah*, namun dari tahun ke tahun porsi akad *murābahah* ini semakin lama semakin menurun, dari yang sebesar 56,78% pada tahun 2016 menjadi 53,23% pada tahun 2017. Seiring dengan penurunan dominansi akad *murābahah*, akad *musharakah* semakin diminati nasabah. Porsi akad *musharakah* tahun 2017 meningkat dari 31,10% menjadi 34,87%. Tingginya pertumbuhan akad *musharakah* terutama didorong oleh pertumbuhan akad

²³OJK, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah 2017...28*

²⁴OJK, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah 2017... 28*

mushārahah mutanāqīshah (MMQ) yang meningkat sebesar 97,67% atau sebesar Rp12,27 triliun menjadi Rp24,83 triliun.

Peningkatan akad *mushārahah* utamanya dikontribusikan oleh sektor rumah tangga yang sebesar Rp15,13 triliun, meningkat dari tahun sebelumnya yang sebesar Rp8,77 triliun. Selain itu, tingginya pertumbuhan akad *mushārahah* juga didorong oleh peningkatan penggunaan akad *mushārahah* di sektor konstruksi sebesar Rp6,7 triliun atau tumbuh sebesar 65,82% dibandingkan tahun sebelumnya yang sebesar Rp10,22 triliun. Akad *Qard* dan *Istiṣna'* juga mengalami peningkatan porsi dari yang pada tahun 2016 memiliki porsi masing-masing sebesar 1,91% dan 0,35% menjadi sebesar 2,23% dan 0,41% pada tahun 2017. Sedangkan akad *Muḍarabah* dan *Ijārah* masing-masing memiliki porsi sebesar 5,87% dan 3,15%, menurun dibandingkan tahun sebelumnya yang masing-masing sebesar 6,07% dan 3,60%. Dalam hal kualitas pembiayaan berdasarkan jenis akad yang digunakan, seluruh akad pembiayaan memiliki nilai rasio NPF terjaga di bawah *threshold* 5%. Diurutkan dari kualitas pembiayaan terbaik (rasio NPF terendah), pembiayaan dengan akad *Istiṣna'* memiliki NPF 1,19%, diikuti oleh akad *Qard* dengan rasio NPF sebesar 1,51%, akad *muḍarabah* dengan NPF sebesar 1,91%, akad *mushārahah* dengan NPF sebesar 3,79%, dan akad *murābahah* dengan NPF sebesar 4,38%. Secara umum seluruh akad pembiayaan mengalami perbaikan rasio NPF, kecuali akad *mushārahah* yg mengalami sedikit peningkatan rasio NPF sebesar 13 bps dari yang sebelumnya 1,43% pada tahun 2016. Akad *ijārah* mengalami perbaikan kualitas pembiayaan paling besar dengan penurunan NPF sebesar 526 bps, turun dari tahun 2016 yang 5,43% di atas *threshold*.²⁵ Perkembangan itu nampak dari tabel di bawah ini yang menggambarkan aplikasi pembiayaan berdasarkan akad.

Tabel 6
Prosentase Pembiayaan Berdasar Akad Perbankan Syariah Indonesia
2008-2017

Tahun	Muḍarabah	Mushārahah	Murābahah	Salam	Istiṣna'	Ijārah	Qard	lainnya
2008	15,82	19,05	59,50	0,10	1,00	1,95	2,53	0,05
2009	13,69	21,73	59,50	0,22	0,94	2,70	3,87	0,06
2010	6,53	11,14	29,37	0,03	0,28	1,77	50,84	0,04
2011	9,78	18,23	55,55	0,02	0,33	3,66	12,35	0,08
2012	7,98	18,43	60,29	0,02	0,26	4,84	8,02	0,15
2013	7,28	21,37	60,51	0,01	0,32	5,56	4,82	0,12
2014	7,20	24,75	58,88	0,00	0,32	5,83	2,99	0,03
2015	6,96	28,50	57,33	0,00	0,36	4,99	1,85	0,00
2016	6,17	31,62	57,33	0,00	0,35	3,69	1,91	0,00
2017	5,98	35,55	53,23	0,00	0,42	3,23	2,22	0,00

Sumber: statistik BI dan OJK setelah diolah

²⁵ OJK, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah 2017 ...* 37.

OJK melaporkan bahwa, pembiayaan perbankan syariah memiliki tingkat imbalan sebesar 11,50%, sedikit menurun dibandingkan tahun 2016 yang sebesar 12,08%. Dilihat dari jenis akad yang digunakan, tingkat marjin pembiayaan perbankan syariah berkisar antara 10% – 12%. Akad dengan marjin tertinggi adalah akad *murābahah* yang memiliki tingkat marjin sebesar 12,27%, diikuti oleh akad *istiṣna*²⁶ (11,86%). Sementara akad dengan tingkat marjin terendah adalah akad *qard* dan akad *ijārah*.²⁶

Dilihat dari jenis penggunaan dan kategori usaha, pembiayaan perbankan syariah yang dialokasikan untuk sektor produktif mencapai 58,22%, sedikit mengalami penurunan dari tahun sebelumnya yang sebesar 59,40%. Menurunnya porsi pembiayaan sektor produktif tersebut dilatarbelakangi oleh pertumbuhan pembiayaan konsumtif yang lebih tinggi yaitu sebesar 18,56% (*yoy*) atau naik sebesar Rp19,19 triliun dibandingkan pertumbuhan pembiayaan sektor produktif yang sebesar 12,95% (*yoy*) atau sebesar Rp19,59 triliun. Sehingga, porsi pembiayaan pada sektor produktif meningkat dari tahun 2016 yang sebesar 40,60% menjadi sebesar 41,78% pada tahun 2017. Pembiayaan produktif yang disalurkan perbankan syariah sebesar 58,22% sepanjang tahun 2017 terdiri atas 35,02% pembiayaan modal kerja dan 23,20% pembiayaan investasi. Kontribusi tersebut mengalami penurunan jika dibandingkan dengan tahun sebelumnya di mana pembiayaan modal kerja dan investasi masing-masing memiliki porsi sebesar 35,38% dan 24,02%. Sementara itu, porsi pembiayaan konsumtif mengalami peningkatan dari yang sebesar 40,60% pada tahun 2016 menjadi sebesar 41,78% pada tahun 2017.

Kualitas pembiayaan sektor konsumtif lebih baik dibandingkan kualitas pembiayaan sektor produktif yang ditunjukkan oleh rasio NPF *Gross* konsumtif yang lebih rendah dibandingkan pembiayaan produktif. Hingga akhir tahun 2017, pembiayaan modal kerja memiliki NPF *Gross* sebesar 5,45% atau menurun 51 bps (*yoy*) dibandingkan tahun 2016 yang sebesar 5,96%. Pembiayaan investasi memiliki rasio NPF 5,62%, sama dengan NPF tahun 2016. Sementara itu, pembiayaan konsumtif memiliki NPF *Gross* sebesar 1,94% atau turun 5 bps (*yoy*) dibandingkan tahun sebelumnya yang sebesar 1,99%.

Pembiayaan yang disalurkan perbankan syariah untuk kategori usaha atau sektor produktif selama tahun 2017, sebagaimana tahun sebelumnya, masih didominasi oleh golongan nasabah non-UMKM, baik di sisi modal kerja maupun investasi. Pembiayaan produktif untuk UMKM meningkat Rp4,65 triliun atau tumbuh 8,00% (*yoy*) menjadi Rp62,75 triliun pada tahun 2017, sementara pembiayaan produktif untuk non-UMKM meningkat Rp14,95 triliun atau tumbuh 16,04% (*yoy*) menjadi Rp108,11 triliun. Pertumbuhan pembiayaan untuk UMKM ini menurun dibandingkan tahun 2016 yang tumbuh sebesar 8,26% (*yoy*), sehingga porsi pembiayaan UMKM juga terus mengalami penurunan. Dari pembiayaan yang disalurkan

²⁶ OJK, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah 2017 ...* 38

pada UMKM, porsi paling besar terdapat pada skala usaha Menengah sebesar 51,83% atau sebesar Rp32,52 triliun. Skala usaha Mikro dan Kecil masing-masing berkontribusi sebesar 24,52% dan 23,65%.

Kualitas pembiayaan sektor produktif yang disalurkan pada golongan nasabah UMKM membaik di tahun 2017 dengan rasio NPF *Gross* sebesar 6,19% dengan nominal NPF sebesar Rp3,89 triliun, menurun dibandingkan tahun 2016 yang sebesar 7,39% dengan nominal NPF sebesar Rp4,30 triliun. NPF *Gross* pembiayaan untuk skala usaha Mikro, Kecil, dan Menengah pada akhir tahun 2017 masing-masing sebesar 5,41%, 7,79%, dan 5,83%. Secara umum terjadi tren penurunan tingkat marjin pembiayaan bank syariah dalam empat tahun terakhir. Margin pembiayaan perbankan syariah tahun 2017 berkisar antara 11-13%. Tingkat marjin pembiayaan tertinggi diberikan untuk pembiayaan modal kerja. Berdasarkan sektor ekonomi, porsi pembiayaan paling besar disalurkan kepada sektor konsumsi rumah tangga, yaitu sebesar 40,67%, diikuti oleh perdagangan besar dan eceran yang sebesar 11,49%, konstruksi sebesar 7,77%, industri pengolahan dengan porsi sebesar 7,51%, dan perantara keuangan dengan porsi sebesar 6,85%.²⁷

C. Perkembangan Perbankan Syariah di Malaysia

Sejarah perkembangan ekonomi syariah di Malaysia dapat dilihat dari sejarah perbankan di negara tersebut. Akar perkembangan perbankan dapat dilihat dari model-model transaksi yang disusun dengan prinsip-prinsip syariah. Mahmood Zuhdi menegaskan bahwa transaksi berlandaskan prinsip-prinsip syariah telah dipraktikkan sejak awal ke-16. Hal ini dapat dilihat dari Undang-Undang Malaka.²⁸ Abu Hasan Adam berpendapat bahwa sebelum zaman kemerdekaan, sebagian besar negara-negara bagian Malaysia dipengaruhi oleh Undang-Undang Malaka, termasuk didalamnya aturan yang mengatur transaksi berdasar prinsip syariah.²⁹ Diantara undang-undang yang tampak terpengaruh adalah Undang-Undang Johor, Undang-Undang Kedah, Undang-Undang Pahang dan Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan.³⁰ Secara praktis, undang-undang tersebut masih menjadi rujukan di negeri-negeri tersebut sampai Inggris masuk menjajah Malaysia.³¹ Undang-Undang Malaka memang tidak banyak mengatur urusan bisnis berbasis syariah, hanya

²⁷OJK, *Laporan Perkembangan Keuangan Syariah 2017 ...* 48

²⁸Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Undang-Undang Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 1997), 48.

²⁹Abu Hassan Mohd Adam, *Adakah Hukum Kanun Melaka Mempengaruhi Undang-Undang Melayu Lama?* (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Pustaka, 1973). 149-150.

³⁰M.B Hooker (Ed.), *The Law of South East Asia, Vol. I* (Kuala Lumpur: Butterworth & Co (Asia), 1998), 81.

³¹Abu Bakar Abdullah, *Ke Arah Pelaksanaan Undang-Undang Islam di Malaysia : Masalah dan Penyelesaiannya* (Kuala Lumpur : Pustaka Damai, 1998), 58.

5 pasal saja yang mengatur bisnis berbasis syariah yaitu pasal 29-34. Namun, pada pasal ke 30 terdapat klausula tentang larangan riba dalam jual beli dan pertukaran.³²

Disamping bukti undang-undang terdapat tradisi bisnis masyarakat Malaysia yang disinyalir berusaha melepaskan diri dari praktek riba. Praktek jual beli dengan janji akan dibeli kembali. Salleh Buang menduga keras bahwa model jual-beli ini adalah praktek jual beli yang dikenal dalam mazhab Hanafi sebagai *al-bay' wafa'*.³³ Masyarakat Melayu, terutama petani di Kedah, Perlis, utara Perak dan Kelantan, sebelum zaman penjajah telah menggunakan model bisnis ini.³⁴ Model transaksi seperti dipraktikkan karena masyarakat Melayu tidak mau terlibat dalam kegiatan pinjam meminjam yang mengandung unsur ribawi.³⁵

Tradisi transaksi jual janji model ini telah menjadi perhatian serius dari para hakim dari Inggris. Hal ini tercermin dari putusan yang dibuat oleh mereka. Seperti, dalam sengketa antara Tengku Zaharah melawan Che Yusuf, Hakim Briggs memutuskan bahwa transaksi ini adalah bukan jual-beli putus. Akan tetapi, tujuan transaksi ini adalah pemberian pembiayaan berbungkus jual beli bersyarat. Transaksi jual beli ini pada dasarnya adalah jual janji. Sehingga pembeli mendapat jaminan atas uang yang diberikannya. Model transaksi jual beli ini dimaksudkan agar para pelaku terhindar dari praktek membungakan uang yang dilarang oleh ajaran Islam.³⁶ Pertimbangan hakim Briggs juga digunakan oleh Hakim Azmi pada kasus sengketa antara Mohamed Isa melawan Haji Ibrahim. Hakim Azmi berpandangan bahwa praktek transaksi ini adalah tradisi para petani di Negeri Kedah. Pada dasarnya, transaksi ini adalah transaksi jual beli dengan janji obyek jual beli akan akan dibeli lagi. Sehingga, pembeli boleh memanfaatkan barang yang telah dibelinya. Model transaksi ini ditetapkan sebagai praktek yang legal dalam UU Agraria di Malaysia.³⁷

Tradisi anti riba dalam masyarakat Malaysia telah menjadi aktivitas keuangan yang hidup. Namun, model-model transaksi yang diaplikasikan di masyarakat belum menunjukkan sistem perbankan dalam pengertian modern

³²Hamid Jusoh, *Kedudukan Undang-undang Islam Dalam Perlembagaan Malaysia* (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Pustaka, 1992), 52.

³³Salleh Buang, "The Law of Property in Malaysia : Prospect For Islamisation," *International Islamic University Malaysia Journal*, Vol. 1(1)1992, 98.

³⁴Norhasyimah Mohd Yassin, *Islamisation / Malaynisation : A Study in the Roles of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1963-1993* (Kuala Lumpur : A.S Noordeen, 1996), 264.

³⁵Joni Tamkin Borhan, "Pelaksanaan Prinsip-Prinsip Syariah Dalam Amalan Perbankan Islam di Malaysia," dlm Abdullah Alwi Hj Hassan (Ed.), *Teori dan Aplikasi Kontemporari Sistem Ekonomi Islam di Malaysia*, (Kuala Lumpur : Utusan Publication, 2005), 42.

³⁶Norhasyimah Mohd Yasin, *Islamisation/Malaynisation...* 265.

³⁷Norhasyimah Mohd Yasin, *Islamisation/Malaynisation...* 264

apalagi sistem perbankan syariah. Model-model transaksi dalam kegiatan jual-beli, baik barang dengan uang maupun barang dengan barang (barter), merupakan tradisi yang memudahkan penerimaan sistem perbankan. Sistem perbankan sendiri, baru masuk ke Malaysia pada Abad ke-19. Sistem ini dibawa oleh para penjajah yang menguasai negeri-negeri di Malaysia. Bank pertama yang beroperasi di Malaysia adalah The Chartered Merchant Bank of India, London and China. Bank ini berdiri pada masa penjajahan Inggris pada tahun 1859. Tujuan pendirian bank ini adalah untuk membiayai aktivitas pertambangan dan perindustrian yang mulai berkembang setelah Inggris masuk ke Malaysia serta memudahkan transaksi keuangan dalam rangka menopang perdagangan internasional pada waktu itu.³⁸

Lembaga keuangan syariah pertama yang didirikan di Malaysia adalah Perbadanan Wang Simpanan Bakal-Bakal Haji yang kemudian dikenal sebagai Lembaga Tabung Haji.³⁹ Lembaga Tabung Haji merupakan lembaga keuangan yang didirikan untuk membantu calon haji di Malaysia dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip syariah. Lembaga ini diusulkan oleh Prof. Diraja Ungku Aziz dalam tulisannya yang berjudul “Rancangan Membaiki Ekonomi Bakal-Bakal Haji.”⁴⁰ Lembaga Tabung Haji didirikan pada tahun 1969. Operasional yang diusulkan merupakan pengumpulan dana haji dalam bentuk tabungan dari para calon haji dan investasi yang berlandaskan prinsip syariah.⁴¹

Ibrahim Warde telah membuktikan bahwa bahwa pendirian perbankan syariah di Malaysia merupakan pengaruh dari reformasi Islam di Timur Tengah.⁴² Proyek islamisasi perbankan semakin mendapat momentumnya setelah beberapa negara di Timur Tengah, seperti: Kerajaan Saudi Arabia, Qatar dan Mesir, dan Asia Selatan dan Afrika, seperti Pakistan dan Sudan, berhasil mengembangkan perbankan berbasis prinsip-prinsip syariah.⁴³ Pengaruh ini muncul sebagai akibat globalisasi sistem keuangan yang didukung oleh teknologi informasi yang bergerak cepat.⁴⁴ Gelombang perkembangan ini timbul karena Gelombang pembaruan yang terjadi pada abad 19-20 ini tidak hanya menyentuh aspek sosial-politik akan menyentuh

³⁸Maysami, R.C & Valarie Low, “One Country Two System : Banking in Malaysia”, *Journal in Business Law* 1998. 233.

³⁹Zamri bin Hassan, “Islamic Banking : Its Legal Impediments and Reformation With Special Reference to Malaysia,” *Law Majalla*, Jilid. 1, 2002, 96.

⁴⁰Mohd Lokman Abdul Mutalip, “Islamic Banking : Growth and Institutional Framework,” dalam M. Fazilah Abdul Samad (Ed.), *The Malaysian Financial System An Overview* (Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2006), 6.

⁴¹Joni Tamkin Borhan, “Pelaksanaan Prinsip-Prinsip Syariah... 44

⁴²Ibrahim Warde, *Islamic Finance: Keuangan Islam dalam Perekonomian Global* terjemah oleh Andriyadi Ramli (Jogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 4.

⁴³Joni Tamkin Borhan, “Pelaksanaan Prinsip-Prinsip Syariah... 44

⁴⁴Ibrahim Warde, *Islamic Finance: Keuangan Islam...1-3*

juga aspek ekonomi dan keuangan. Sehingga masyarakat menuntut agar dapat melaksanakan ajaran Islam secara kaffah, termasuk di bidang ekonomi, maka perlu dibangun lembaga keuangan islami.⁴⁵ Dorongan yang kuat dari beberapa pihak yang berkepentingan, terutama ulama di Malaysia, direspon positif oleh pemerintah Malaysia dengan disusunnya peraturan perundang-undangan yang dapat menjadi payung hukum pendirian lembaga keuangan, baik bank maun non bank di Malaysia. Diantara dorongan itu adalah rekomendasi dari Kongres Ekonomi Bumiputera pada 1980 dan Seminar Nasional “Konsep Pembangunan dalam Islam” yang diadakan di Universiti Kebangsaan Malaysia pada bulan Maret 1981. Sehingga, pada tanggal 30 Juli 1981, pemerintah Malaysia melantik YM Raja Tan Sri Mohar bin Raja Badiozaman menjadi ketua Jawatankuasa Pemandu Kebangsaan Bank syariah (Kantor Pengarah Bank syariah Nasional) untuk mendirikan perbankan Islami dan mengelola Lembaga Tabung Haji.⁴⁶ Pada bulan Juli 1982, kantor ini sudah menyelesaikan tugasnya dan menyerahkan laporannya kepada pemerintah pusat. Mereka merekomendasikan satu kerangka besar untuk sistem perbankan Islam di Malaysia, termasuk perizinan, koordinasi dan pengawasan bank syariah.⁴⁷ Proposal yang diajukan tersebut membuka jalan untuk disahkannya Akta Bank syariah 1983 (ABI) dan mula berlaku pada 7 April 1983.⁴⁸

Berdasar Akta Bank syariah tahun 1983, pemerintah Malaysia mendirikan Bank syariah Malaysia Berhad (BIMB) pada bulan Juli tahun 1983 dengan badan hukum perusahaan terbatas.⁴⁹ Tujuan utama berdirinya BIMB adalah mengakomodir umat Islam Malaysia dalam mengaplikasikan ajaran Islam dalam hal Muamalah dan memberikan alternatif sistem perbankan konvensional yang sudah berjalan sebelumnya. Sebagaimana bank

⁴⁵Mohd Lokman Abdul Mutalip, “Islamic Banking : Growth and Institutional Framework...6; diantara tokoh reformis yang pemikirannya mempengaruhi umat Islam secara global seperti Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), Muhamad Iqbal (1875-1938), Hassan al-Banna (1906-1949), Sayid Qutb (1906-1966) dan Abu A’la al-Maududi (1903-1979)

⁴⁶Joni Tamkin Borhan, “Sistem Perbankan Islam Di Malaysia... 141.

⁴⁷Zamri bin Hassan, “Islamic Banking : Its Legal Impediments ... 97

⁴⁸Sherin Kunhibava, “Islamic Banking in Malaysia” *40 International Journal of Legal Information* 191 Spring - Summer, 2012 190-201 (https://www.researchgate.net/publication/274961364_Islamic_Banking_in_Malaysia)

⁴⁹Hussin Salamon, “The Islamic Banking System in Malaysia : Concept, Operation, Challenges and Prospects,” dalam Bala Shanmugam & Vignes Perumal & Alfieya Hanuum Ridzwa, *Islamic Banking : An International Perspective* (Selangor : Universiti Putra Malaysia Press, 2004),76.

konvensional, BIMB berada di bawah pengaturan dan pengawasan Bank Central Malaysia yaitu Bank Negara Malaysia.⁵⁰

Untuk melakukan percepatan perkembangan bank syariah, pemerintah Malaysia menerapkan model *double windows*, yaitu memberikan izin kepada bank konvensional untuk memberikan pelayanan perbankan syariah dengan nama Skim Perbankan Tanpa Faedah (SPTF). Skim ini mulai disosialisasikan pada bulan Maret 1993. Untuk permulaan, terdapat tiga bank konvensional yang diizinkan untuk membuka unit syariah, yaitu Bank Bumiputera Malaysia Berhad (BBMB), United Malayan Banking Corporation (UMBC) dan Malayan Banking (Maybank). Untuk mengikuti skim tersebut, bank harus mematuhi persyaratan skema tersebut seperti mendirikan Unit Perbankan Syariah (Unit Usaha Syariah) yang dipimpin oleh seorang bankir senior yang beragama Islam, membentuk Dana Perbankan Islam, membuka rekening koran atau penyelesaian terpisah atas operasi perbankan Islam di BNM, yang mendaftar sebagai anggota tidak langsung dalam sistem pembayaran SPEEDS (RENTAS) dan terhubung dengan sistem kliring cek terpisah untuk perbankan Islam.

Berdasarkan evaluasi BNM terhadap kepatuhan syariah dari perbankan Islam yang memiliki unit perbankan Islam, maka pada 1 Desember tahun 1998 nomenklatur SPTF diganti dengan Skim Perbankan Islam (SPI).⁵¹ Perubahan nomenklatur ini tidak menyurutkan perkembangan perbankan Islam di Malaysia, sebaliknya semakin berkembang. Pada tanggal 1 Oktober 1999 berdiri lagi bank syariah baru, yaitu: Bank Muamalat Malaysia Berhad (BMMB). Bank ini lahir sebagai dari merger antara Bank Bumiputera Malaysia Berhad (BBMB) dan Bank of Commerce Malaysia Berhad. Merger dua bank baru, satu bank konvensional, yaitu: Bumiputera-Commerce Bank Berhad dan satu bank syariah, yaitu Bank Muamalat Malaysia Berhad. Bank Muamalat Malaysia Berhad adalah bank syariah kedua di Malaysia yang memperkuat sistem perbankan Islam di Malaysia dalam rangka memberikan layanan perbankan bagi peminat bank syariah baik, muslim maupun non muslim.⁵²

Demikianlah, dua model perbankan Islam *full pledge* dan *double windows* menjadi model pengembangan perbankan Islam di Malaysia. Walaupun demikian, Awang Adik Husin menkonstantir model ketiga, yaitu pasar uang antar bank syariah. Husin berpendapat bahwa pasar uang adalah

⁵⁰BNM, *Bank Negara Malaysia dan Sistem Kewangan di Malaysia Perubahan Sedekad 1989-1999* (Kuala Lumpur : Bank Negara Malaysia,1999); BNM, *Money and Banking in Malaysia*, (Kuala Lumpur : Bank Negara Malaysia,1984), 191.

⁵¹BNM. *Bank Negara Malaysia dan Sistem Kewangan...* 276.

⁵²Joni Tamkin Borhan, "Pelaksanaan Prinsip-Prinsip Syariah... 50.

entitas mandiri yang terlepas dari bank.⁵³ Pendapat ini, tidak terlalu berkembang, karena disadari bahwa pasar uang antar bank syariah tidak bisa dilepaskan dari keberadaan bank itu sendiri. Pasar uang adalah kepanjangan saja dari sisi perbankan syariah.

Perkembangan lembaga keuangan di Malaysia termasuk yang terbaik secara global. Kontribusi lembaga keuangan terhadap GDP relatif signifikan. Hal ini tergambar dari tabel 7 di bawah ini:

Tabel 7
Kontribusi Lembaga Keuangan terhadap GDP di Malaysia

Tahun	Keuangan (%)	Asuransi (%)	Total (%)
2011	5.8	1.7	7.5
2012	5.9	1.7	7.6
2013	5.9	1.9	7.8
2014	5.7	1.9	7.6
2015	5.5	1.8	7.3
2016	5.2	1.7	6.9
2017	5.0	1.7	6.8

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Secara kelembagaan, bank syariah di Malaysia bertambah seiring pertambahan kebutuhan nasabah atas layanan perbankan syariah. Hal ini dapat terlihat dari peningkatan jumlah bank syariah dari 6 di tahun 2005 menjadi 16 di tahun 2017. Penambahan itu merupakan bukti bahwa para bankir melihat potensi besar pada perbankan syariah. Perkembangan kelembagaan bank syariah dan lembaga keuangan, bank komersial dan bank investasi dapat dilihat pada tabel 8 di bawah ini:

Tabel 8
Jumlah Bank dan Bank Syariah Malaysia
Tahun 2005-2017

Lembaga Tahun	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Lembaga Keuangan	43	42	47	54	54	55	56	56	55	54	54	54	54
Bank Komersial	27	22	22	22	22	23	25	27	27	27	27	27	27

⁵³Awang Adek Husin, *Islamic Financial Landscape in Malaysia*, Makalah yang diperentasikan pada Seminar Ekonomi Islam di Abad ke-21, (Kuala Lumpur, 9-12 Agustus 2000),1.

Bank Investasi	10	10	14	15	15	15	15	13	12	11	11	11	11
Bank syariah	6	10	11	17	17	17	16	16	16	16	16	16	16

Sumber : Statistik BNM setelah diolah

Secara garis besar, Malaysia memiliki dua jenis bank yaitu bank komersial dan bank investasi. Bank syariah adalah bank komersial yang beroperasi menurut prinsip-prinsip ketentuan syariah. Pemerintah Malaysia tidak memiliki bank negeri. Namun, pemerintah mengatur dan mengawasi kegiatan perbankan berdasarkan regulasi yang ada. Pemisahan bank komersial dan bank investasi dipisahkan secara ketat. Karena itu, Malaysia tidak mengenal bank universal atau bank umum. Bank Komersial melayani jasa tabungan, deposito dan giro serta kredit dalam jangka pendek. Sementara bank investasi, yang mulai beroperasi tahun 2005, melayani jasa keuangan dalam jangka panjang serta lebih fokus pada perdagangan, perumahan, perusahaan broker dalam perdagangan saham dan sekuritas.⁵⁴ Terdapat 16 bank syariah yang melayani nasabah sampai tahun 2017. Sebagaimana terurai dalam tabel 9 dibawah ini.

Tabel 9
Daftar nama Bank syariah di Malaysia dan Kepemilikannya
Sampai Tahun 2017

No.	Bank	Kepemilikan L= lokal F= Luar Negeri
1	Affin Islamic Bank Berhad	L
2	Al Rajhi Banking & Investment Corporation (Malaysia) Berhad	F
3	Alliance Islamic Bank Berhad	L
4	AmBank syariahic Berhad	L
5	Bank syariah Malaysia Berhad	L
6	Bank Muamalat Malaysia Berhad	L
7	CIMB Islamic Bank Berhad	L
8	HSBC Amanah Malaysia Berhad	F
9	Hong Leong Islamic Bank Berhad	L
10	Kuwait Finance House (Malaysia) Berhad	F

⁵⁴ Azman bin Othman Luk, Karen Foong dan Elaine Heung, Rahmat Lim, dkk, *Banking regulation in Malaysia: Overview* dalam [https://uk.practicallaw.thomsonreuters.com/w-008-0538?transitionType=Default&contextData=\(sc.Default\)&firstPage=true&bhcp=1](https://uk.practicallaw.thomsonreuters.com/w-008-0538?transitionType=Default&contextData=(sc.Default)&firstPage=true&bhcp=1) (Diakses, 8 Mei 2018)

11	MBSB Bank Berhad	F
12	Maybank syariah Berhad	L
13	OCBC Al-Amin Bank Berhad	F
14	Public Islamic Bank Berhad	L
15	RHB Islamic Bank Berhad	L
16	Standard Chartered Saadiq Berhad	F

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Keenam belas bank syariah tersebut memiliki jaringan kantor yang cukup luas. Seiring pertambahan jumlah bank, jumlah kantor bank syariah pun bertambah cukup signifikan, dari hanya 766 kantor pada tahun 2006 sampai 2.197 kantor pada tahun 2016.

Tabel 10
Jumlah Jaringan Kantor Bank di Malaysia

Tahun	Total Jaringan Kantor	Bank Komersial	Bank Investasi	Bank Syariah
2006	2,244	2,072	19	766
2007	2,139	1,952	19	1,167
2008	2,245	1,968	120	1,272
2009	2,271	1,979	131	2,039
2010	2,298	1,999	131	2,087
2011	2,312	2,006	133	2,102
2012	2,435	2,050	133	2,147
2013	2,481	2,056	148	2,171
2014	2,479	2,029	135	2,177
2015	2,494	2,045	135	2,192
2016	2,500	2,048	119	2,206
2017	2,498	2,019	130	2,197

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Kantor-kantor tersebut digerakan oleh karyawan yang terus bertambah dan berfluktuasi setiap tahun. Semakin canggih teknologi, akan mengurangi tenaga manusia. Namun demikian sebagai bisnis keuangan berbasis kepercayaan, pelayanan berbasis manusia tetap utama. Karena itu keberadaan sumber daya manusia, tetap menjadi bagian yang penting dalam kegiatan perbankan. Dibawah ini gambaran tentang jumlah karyawan yang terlibat dalam kegiatan perbankan di Malaysia sejak tahun 2006 sampai tahun 2017.

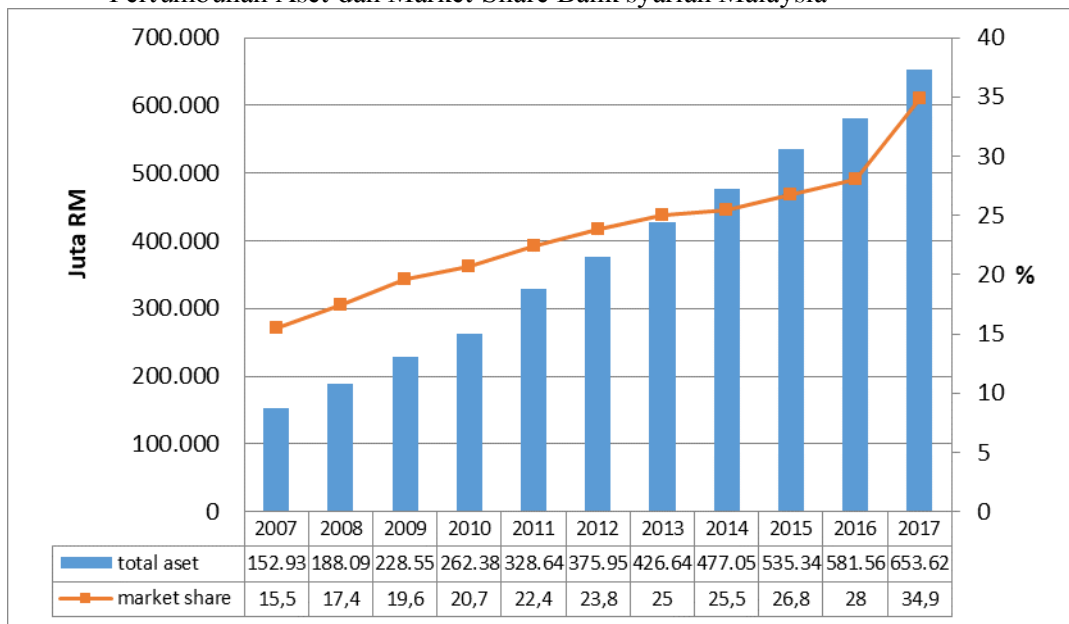
Tabel 11
Jumlah karyawan Bank di Malaysia 2006-2017

Tahun	Jenis Bank	Bank Komersial	Bank Investasi	Bank Syariah
2006		89.047	2.625	4.434
2007		91.741	3.522	5.151
2008		96.146	7.721	5.774
2009		99.593	8.561	6.702
2010		98.846	8.129	7.829
2011		103.089	8.972	8.511
2012		106.274	9.577	9.214
2013		107.541	9.610	9.751
2014		106.006	8.814	10.251
2015		106.783	9.122	9.402
2016		101.718	8.606	8.922
2017		100.089	7.959	9.060

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Aset bank syariah di Malaysia tumbuh secara menakjubkan. Dukungan pemerintah yang total terhadap bank syariah dan harapan untuk menjadikan bank syariah di Malaysia sebagai bank syariah terbesar secara global menjadi pemicu pertumbuhan ini. Hal ini terlihat dari grafik dibawah ini. Aset bank syariah dari 112 milyar ringgit (± 395 triliun Rupiah) di tahun 2006 menjadi 742 miliar ringgit (± 2.623 triliun Rupiah) pada tahun 2017. Dalam satu dekade ini, aset bank syariah di Malaysia tumbuh 662,5%. *Market share* aset bank syariah pun tumbuh dengan signifikan terhadap bank konvensional. Sampai tahun 2017, tercatat *market share* bank syariah di Malaysia sudah mencapai 28%. Angka yang jauh dengan *market share* di Indonesia yang hanya 5,78%.

Grafik 3
Pertumbuhan Aset dan Market Share Bank syariah Malaysia



Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Grafik 3 di atas menunjukkan perkembangan *market share* dan total aset perbankan syariah di Malaysia. Untuk mengetahui nilai aset dalam rupiah. Tabel 11 menggambarkan konversi nilai aset bank syariah Malaysia ke dalam rupiah.

Tabel 12
Nilai Aset Bank syariah di Malaysia dikonversi ke Rupiah

Tahun	Aset bank syariah Malaysia	Dirupiahkan (dalam juta)
	RM (Juta)	1 RM = Rp3,535
2007	152,931	540,611,085
2008	188,099	664,929,965
2009	228,550	807,924,250
2010	262,382	927,520,370
2011	328,649	1,161,774,215

2012	375,954	1,328,997,390
2013	426,641	1,508,175,935
2014	477,055	1,686,389,425
2015	535,349	1,892,458,715
2016	581,562	2,055,821,670
2017	653,622	2,310,553,770

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Keterlibatan masyarakat dalam pengembangan bank syariah di Malaysia juga cukup tinggi. Hal ini tergambar dalam data akumulasi dana pihak ketiga (DPK) yang terus bertambah setiap tahun. Pada tahun 2006 DPK tercatat 84 miliar Ringgit. Namun pada tahun 2017 angka DPS melejit menjadi 529 miliar ringgit. Hal ini menunjukkan bahwa tingkat keterlibatan dan kepercayaan masyarakat terhadap bank syariah cukup tinggi. DPK *share* Bank syariah Malaysia pada tahun 2016 sudah mencapai 31,8%. Artinya sepertiga dana perbankan nasional Malaysia tersimpan di bank syariah. Hal ini terlihat dalam tabel 13 di bawah ini.

Tabel 13
Jumlah DPK dan DPK Share Bank syariah Malaysia Tahun 2006-2017

Tahun	DPK Miliar RM	Dirupiahkan (triliun Rupiah)	DPK share (%)
2006	84	296,940	11,7
2007	127	448,945	14,7
2008	155	547,925	16,8
2009	194	685,790	18,8
2010	236	834,260	20,7
2011	278	982,730	22,6
2012	341	1.205,435	24,4
2013	386	1.364,510	25,6
2014	436	1.541,260	26,7
2015	495	1.749,825	28,2
2016	503	1.778,105	30,0
2017	529	1.870,015	31,8

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Di samping tingkat kepercayaan yang tinggi terhadap bank syariah yang digambarkan oleh DPK. Bank syariah di Malaysia juga menyalurkan dana tersebut kepada masyarakat. Prosentase pembiayaan yang digambarkan dalam financing share menunjukkan bahwa sepertiga atau 33% kredit/pembiayaan perbankan di Malaysia dikeluarkan oleh bank syariah. Ini Artinya peran bank syariah dalam pembiayaan cukup signifikan. Secara lengkap deskripsi tersebut digambarkan dalam tabel 14 dibawah ini

Tabel 14
Jumlah Pembiayaan Bank syariah di Malaysia 2006-2017

Tahun	Pembiayaan Miliar RM	Dirupiahkan (juta Rupiah)	Financing share (%)
2006	67	236.845	12,1
2007	103	364.105	16,0
2008	122	431.270	17,3
2009	150	530.250	18,9
2010	187	661.045	21,6
2011	222	784.770	22,7
2012	268	947.380	24,3
2013	315	1.113.525	25,8
2014	371	1.311.485	27,5
2015	428	1.512.980	29,2
2016	495	1.749.825	31,3
2017	550	1.944.250	33,0

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Di Malaysia berdasar UU Islamic Financial Service Act (IFSA) 2013, simpanan yang secara asetnya dijamin oleh perjanjian maka diklasifikasikan sebagai deposito. Sementara simpanan yang tidak dijamin berdasar perjanjian diklasifikasikan sebagai investasi. Giro, tabungan dan deposito berbasis *muḍārabah* secara prinsip tidak dijamin oleh perjanjian. Karena SAC tidak memperbolehkan *muḍārib* menjamin modal dan laba. Walaupun tidak dijamin secara perjanjian, namun pengelola bank syariah berusaha menjaga keuntungan *muḍārabah* selalu positif. Bahkan, SAC memperbolehkan adanya perataan keuntungan agar tidak terjadi fluktuasi laba-rugi yang ekstrim. Sejak 30 Juni 2015, Malaysia memberlakukan ketentuan IFSA secara tegas bahwa akun *muḍārabah* bukan lagi tabungan, akan tetapi diklasifikasikan sebagai investasi.⁵⁵ Karena itu, nasabah akan menanggung resiko sebagaimana produk investasi lainnya. Simpanan berbasis *muḍārabah* di bank syariah tidak lagi termasuk akun beresiko rendah

⁵⁵ Islamic bankers resource centre , Islamic Investment Product <https://islamicbankers.files.wordpress.com/2015/08/investment-account-august-2017-ibrc.pdf>

akan tetapi dikategorikan sebagai produk berisiko tinggi.⁵⁶ Simpanan yang dijamin akan menggunakan akad *wadī'ah yad damānah*, dimana bank syariah akan bertindak sebagai yang dititipi. Karena itu, bank syariah menanggung tanggung jawab untuk menjaga aset yang dititipkan. Penerapan *muḍārabah* secara ketat ini menjadikan *muḍārabah* tidak digunakan dalam produk pembiayaan di Malaysia, kana tetapi diginaukan pada produk pendanaan. Sejak aturan IFSA tentang mudrabah diterapkan dengan ketat, terjadi migrasi nasabah dari produk tabungan berbasis *wadiah*.

Tabel 15
Jumlah Simpanan berbasis Investasi dan Deposito 2008-2017
dalam juta RM

Tahun	Special Investment Deposits	General Investment Deposits	Saving Deposits	Tawarruq Fixed Deposits	Others Deposit Accepted	Total
2008	19.216,1	47.282,1	15.520,4	7.189,9	8.027,3	149.931,6
2009	27.020,6	62.808,4	17.838,1	8.362,2	10.762,8	181.877,1
2010	31.006,3	67.512,6	20.197,9	18.997,2	14.576,7	211.837,0
2011	24.081,2	82.499,7	23.410,9	34.356,2	27.484,3	261.542,2
2012	23.738,1	79.365,5	26.934,3	50.482,5	38.730,6	301.313,8
2013	36.608,0	91.079,5	29.407,3	70.829,1	30.459,7	345.888,6
2014	25.453,3	48.841,1	32.022,7	141.239,9	45.451,0	398.041,4
2015	142,2	1.746,2	33.989,3	236.045,4	34.093,5	399.320,7
2016	142,7	1.170,2	36.084,5	252.074,8	37.910,5	414.657,5
2017	119,2	757,6	38.149,9	289.952,8	45.534,2	473.376,6

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Tabel 15 menunjukkan terdapat migrasi yang signifikan dari simpanan investasi dari pada tahun 2015 ke simpanan tetap berbasis *tawarruq*. Walaupun terjadi perubahan pola simpanan namun total simpanan dari tahun 2008 ke 2017 masih relatif naik.

⁵⁶Amir Alfakh, The Mudharabah, The Deposits and The Investment Accounts <https://islamicbankers.me/2015/01/02/investment-accounts/>

Tabel 16
Jumlah Pembiayaan Berdasarkan Akad di Malaysia 2006-2017

Juta Ringgit Malaysia

Th	Bai Bithaman Ajil	<i>Ijārah</i>	<i>Ijārah</i> Thumma Al-Bai	<i>Murābahah</i>	<i>Mushārahah</i>	<i>Muḍārahah</i>	Istisna'	lain-lain	Jumlah Pembiayaan
2006	29,845.0	762.9	21,470.4	5,300.9	156.8	147.9	509.4	15,174.9	73,368.1
2007	31,630.3	1,153.5	25,806.1	9,691.7	374.4	109.8	804.1	15,818.8	85,388.6
2008	34,518.9	2,774.1	31,847.2	15,854.8	1,134.6	312.9	1,384.2	16,803.4	104,630.1
2009	42,913.6	4,033.0	38,953.3	23,108.2	2,350.3	373.6	1,486.5	20,354.4	133,572.9
2010	53,697.4	3,946.9	43,497.4	23,433.7	3,958.3	275.8	1,621.0	28,924.1	159,354.5
2011	63,211.2	4,275.7	50,981.9	30,462.3	7,397.6	251.6	1,465.2	39,181.1	197,226.6
2012	72,950.0	4,881.9	53,464.7	39,117.5	11,634.9	148.7	1,737.4	45,026.8	228,961.8
2012	74,200.4	4,922.5	54,103.9	39,999.3	11,940.1	142.2	1,584.6	46,025.9	232,918.9
2013	83,424.8	6,848.3	63,663.6	59,068.0	16,788.9	148.4	1,674.1	53,566.8	285,182.8
2014	79,784.8	8,125.4	69,236.3	84,964.2	22,733.6	77.3	1,766.9	68,696.7	335,385.1
2015	75,661.2	9,692.3	71,771.0	123,703.9	28,749.6	77.8	2,238.2	82,062.8	393,956.9
2016	69,321.4	9,845.6	70,054.0	162,368.4	40,423.6	71.4	2,060.9	82,563.0	436,708.4
2017	65,465	10,308.	71,401.4	190,543.9	48,459.5	61.0	1,951.0	93,056.6	481,247.3

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Tabel 16 menggambarkan akumulasi pembiayaan berdasarkan akad. Dari tahun ke tahun jumlah pembiayaan terus meningkat. Pengaruh fatwa berdampak signifikan terhadap jumlah pembiayaan. Hal ini terlihat dari pembiayaan berbasis *muḍārahah*. Pada tahun 2012 terdapat aturan yang memperketat aturan *muḍārahah* sehingga lebih difokuskan pada produk-produk pendanaan berbasis investasi. Mulai tahun 2014 terdapat penurunan pembiayaan berbasis *muḍārahah* 48,18%, dari 148,4 juta Ringgit pada tahun 2013 menjadi 77,3 juta Ringgit pada tahun 2014. Jumlah pembiayaan ini terus menurun sampai tahun 2017 tinggal 61,0 juta ringgit. Pengaruh fatwa juga nampak pada meningkatnya pembiayaan *murābahah* dari tahun ke tahun. Panduan *murābahah* yang diterbitkan pada tahun 2013, nampak meningkatkan jumlah pembiayaan *murābahah* dari 39,999 pada tahun 2012 menjadi 59,068 pada tahun 2013 atau 32,38%. Demikian juga pada tahun 2014 ke tahun 2015 dari 84,964 menjadi 123,703 juta Ringgit sebesar 38,109 juta Ringgit atau 30,96%.

Tabel 17
 Prosentase Pendanaan berbasis Akad *Muḍārabah* dan
 Pembiayaan Berbasis Akad *Murābahah* di Malaysia

Tahun	<i>Pendanaan Muḍārabah</i>	<i>Pembiayaan Murābahah</i>
2006	0.20	7.23
2007	0.13	11.35
2008	0.30	15.15
2009	0.28	17.30
2010	0.17	14.71
2011	0.13	15.45
2012	0.06	17.08
2012	0.06	17.17
2013	0.05	20.71
2014	0.02	25.33
2015	0.02	31.40
2016	0.02	37.18
2017	0.01	39.59

Sumber: Statistik BNM setelah diolah

Dari analisis di atas tergambar bahwa dinamika DSN-MUI relatif konstan baik secara substantif fatwa juga terhadap produk dan aktivitas perbankan syariah. Sementara, MPS-BNM mengalami perubahan secara dinamis. Bagian yang perlu digaris bawahi adalah keputusan untuk menerapkan *muḍārabah* secara konsisten sebagai akad bagi hasil. *Muḍārib* tidak memiliki kewajiban untuk menjamin keuntungan. Karena itu, LKS sebagai *muḍārib* tidak dengan juga nasabah pembiayaan sebagai *muḍārib* terbebani untuk selalu memberikan keuntungan kepada nasabah pendanaan yang menyimpan dananya dalam akun simpanan berbasis *muḍārabah* atau nasabah kepada LKS. Exit strategi BNM layak dicermati, yaitu menafikan akad *muḍārabah* dari sisi pembiayaan. Indonesia dan Malaysia adalah dua negara di Asia Tenggara yang tengah berusaha mempromosikan keuangan syariah di masing-masing negaranya. Pendekatan yang berbeda telah melahirkan hasil yang berbeda pula. Sejak Awal, Indonesia mengembangkan keuangan syariah dengan pendekatan *bottom-up* (dari bawah ke atas). Hal ini dapat terlihat dari posisi otoritas fatwa sebagai lembaga yang memiliki wewenang untuk menetapkan legalitas produk keuangan syariah. DSN MUI adalah organisasi masyarakat yang diberi otoritas oleh aturan perundang-undangan untuk menetapkan kesyariahan lembaga keuangan syariah (LKS), lembaga bisnis syariah (LBS), dan lembaga ekonomi syariah (LES). Sebagai organisasi masyarakat, DSN-MUI adalah lembaga independen. Sehingga,

fatwa yang dikeluarkan DSN-MUI tidak terikat dengan kebijakan yang disusun oleh pemerintah. Model *bottom-up* ini dipilih karena sejak awal, pemerintah Indonesia tidak memiliki kebijakan yang komprehensif tentang ekonomi syariah, lembaga keuangan, bisnis, dan keuangan yang beroperasi secara syariah dibiarkan hidup tanpa bermaksud mengembangkannya sebagai sebuah kekuatan ekonomi. Perbankan syariah dibiarkan berjalan dipandu oleh pasar (*market driven*). Tidak ada insentif-insentif sistemik yang diberikan pemerintah untuk pengembangan syariah. Karena itu, pertumbuhan perbankan syariah relatif berjalan di tempat. Hal ini terbukti dari fenomena jebakan 5%. Karena *market share* perbankan Indonesia tidak beranjak dari angka 5,78% atau sekitar 435,02 triliun rupiah pada tahun 2017. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa dinamika kelembagaan DSN-MUI, terutama kewenangannya, sejak awal didirikan tahun 1997 sampai tahun 2017 bersifat konstan. Berbeda dengan Indonesia, Malaysia menjadikan program ekonomi Islam, khususnya keuangan Islam sebagai kebijakan pemerintah. Pemerintah mengambil bagian yang besar dalam menyusun dan mengembangkan. Pemerintah Malaysia secara sadar dan terencana menyusun sejumlah target dengan harapan pada waktunya Malaysia akan menjadi pasar keuangan Islam terbesar di dunia. Hal ini dibuktikan dengan menetapkan otoritas fatwa sebagai pemegang otoritas tertinggi ada ditangan Majelis Penasihat Syariah yang menjadi bagian dari bank sentral, Bank Negara Malaysia. Bahkan, putusan MPS-BNM menjadi rujukan dalam sengketa hukum ekonomi syariah baik litigasi, di tingkat pertama, banding dan kasasi, dan non litigasi, mediasi dan arbitrase. Peran besar MPS-BNM ini ada karena model yang sejak awal dipilih oleh pemerintah Malaysia adalah *up-down* (dari atas ke bawah). Kebijakan keuangan syariah terintegrasi secara sentralistik. Dengan pola seperti ini, *market share* perbankan Malaysia dibanding bank konvensional telah mencapai 28% atau sekitar 742 miliar Ringgit Malaysia (kurang lebih 2,623 triliun rupiah). Tujuh kali lipat dibanding aset perbankan Indonesia.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Sesuai dengan batasan penelitian yang mengadaptasi kerangka perubahan sosial yang digagas oleh Eva Etzioni-Halvey dan Amitai Etzioni. Penelitian ini memahami dinamika sebagai perubahan yang meliputi sumber, substansi dan dampak. Dari ketiga hal tersebut dapat disimpulkan dinamika fatwa *muḍārabah* dan *murābahah* sebagai jawaban rumusan masalah sebagai berikut:

Pertama, sumber pembentukan fatwa tentang *muḍārabah* dan *murābahah* di Indonesia dan Malaysia berasal dari hasil ijtihad para mufti yang terhimpun dalam DSN-MUI dan MPS-BNM. DSN-MUI adalah organisasi masyarakat, bukan organ negara. Akan tetapi berdasarkan UU. NO 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, DSN-MUI memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa berkaitan dengan lembaga keuangan syariah, termasuk perbankan syariah. Sehingga fatwa-fatwa yang ditetapkan DSN-MUI menjadi bagian tidak terpisahkan dari peraturan perundang-undangan yang mengikat, seperti Peraturan Bank Indonesia (PBI) dan Peraturan Otoritas Jasa Keuangan (POJK). Sementara, fatwa-fatwa (resolusi) MPS-BNM diserap semuanya kedalam peraturan perundang-undangan *islamic banking* dan *takaful* (asuransi syariah) sesuai dengan kewenangan yang dimiliki berdasar UU No.701 tahun 2009 tentang Central Bank of Malaysia. Sumber pokok ijtihad mufti, baik DSN-MUI maupun MPS-BNM adalah Alquran dan sunah, ijma, qiyas, pendapat ulama-ulama klasik dan kontemporer. Isu-isu yang dibicarakan oleh ulama berkaitan dengan *muḍārabah* dan *murābahah* dirujuk, baik oleh DSN-MUI maupun MPS-BNM. Pilihan pendapat mufti, DSN—MUI dan MPS-BNM, adalah pendapat yang membolehkan semua aspek *muḍārabah* dan *murābahah*. Sehingga fatwa-fatwa tersebut senantiasa relevan dengan kebutuhan industri perbankan syariah baik di Indonesia dan Malaysia. Secara metodologis, penetapan fatwa di Indonesia dan Malaysia disusun dengan dengan model ijtihad yang mengakui perubahan. Walaupun tidak ada satupun dokumen resmi yang dikeluarkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM berkaitan dengan metode *iftā* (metode *istinbāḥ* dalam merumuskan fatwa). Namun dari tulisan yang disusun oleh ketua DSN-MUI dan MPS-BNM tersurat bahwa semua kegiatan industri syariah yang meliputi: keuangan, bisnis dan ekonomi syariah dikategorikan sebagai *mu‘āmalah māliyah*. Karena itu, prinsip dasar dari aturan tentang muamalah adalah boleh (*ibahah*). Untuk mendorong agar industri syariah berjalan, maka secara tersirat ditemukan pendekatan pragmatis berbasis *naṣ*. *Naṣ* dijadikan sebagai payung bahwa semua aktivitas manusia harus berujung kepada kemanfaatan global. Pendekatan ini sering kali disebut pendekatan *maṣlahah*. Dari sisi kewenangan dapat disimpulkan bahwa kewenangan MPS-BNM bergerak dari bersifat memastikan

(*ascertaining*) kepatuhan syariah pada tahun 1997 dan menjadi menetapkan kepatuhan syariah (*determining*) mulai tahun 2009 sampai sekarang. Sementara, kewenangan DSN-MUI sejak pertama didirikan tetap sebagai memastikan (*ascertaining*) kepatuhan atas ketentuan syariah

Kedua, Sampai tahun 2017, DSN-MUI telah menetapkan fatwa sebanyak 116. Sementara, MPS-BNM telah menetapkan 182 resolusi (fatwa). Fatwa DSN-MUI tentang *muḍārabah* sebanyak 13 fatwa dan MPS-BNM sebanyak 13 fatwa. Selain fatwa, MPS-BNM bersama-sama BNM menetapkan Shariah Standard on *Muḍārabah: The Principles and Practice of Shariah in Islamic Finance* tahun 2012 dan tahun 2013. Sebagai turunan dari fatwa tentang *muḍārabah*. Untuk fatwa *murābahah*, DSN-MUI telah menetapkan 11 fatwa yang secara spesifik berjudul *murābahah*. Kemudian dilengkapi dengan 3 fatwa yang melengkapi *murābahah*, yaitu tentang *wa'd*, sanksi dan ganti rugi. MPS-BNM telah menetapkan 5 fatwa tentang *murābahah*. Fatwa-fatwa ini kemudian dituangkan dalam bentuk parameter (*dawābīṭ*) *murābahah* tahun 2009 dan panduan *murābahah* tahun 2013. Subtansi fatwa *muḍārabah* dan *murābahah* yang ditetapkan DSN-MUI lebih bersifat memastikan produk dan operasional semua pihak berkepentingan, lembaga keuangan syariah dan lembaga bisnis, merujuk kepada fatwa DSN-MUI. Sementara fatwa MPS-BNM, selain memastikan kesyariah produk dan operasional, juga menjadi penentu dalam kebijakan pemerintah dan pemutus sengketa berkaitan dengan hukum ekonomi syariah. Dari analisis fatwa-fatwa *muḍārabah* dan *murābahah* dapat disimpulkan bahwa baik DSN-MUI maupun MPS-BNM lebih banyak merujuk pendapat ulama hanafiyah dalam perumusan fatwanya. Hanya dalam masalah *qismah* sebelum pengembalian modal, DSN-MUI dan MPS-BNM lebih memilih pendapat ḥanābalah dan zaydiyah yang membolehkan *qismah* sebelum pengembalian modal. MPS-BNM dengan lugas meninggalkan mazhab shafi'iyah dalam hal *muḍārabah*-kan modal *muḍārabah*. Shāfi'iyah melarang model *muḍārabah* ini. Mereka berargumen bahwa pola ini menyalahi *qiyās*. Namun hanafiyah, dan mālikiyah membolehkan dengan izin dari pemilik modal. Perbedaan *muḍārabah* di Indonesia dan Malaysia terlihat pada penerapan produk berbasis *muḍārabah*. Indonesia mengaplikasikan *muḍārabah*, baik untuk pendanaan dan pembiayaan. Sementara Malaysia hanya mengaplikasikan *muḍārabah* untuk pendanaan dan tidak direkomendasikan digunakan untuk pembiayaan. Dalam konteks *muḍārabah*, MPS-BNM berusaha lebih konsisten mengaplikasikan prinsip *muḍārabah* sebagai akad investasi yang fluktuatif. Karena itu, *muḍārabah* dibangun sebagai akun investasi yang berisiko tinggi, bukan akun simpanan yang berisiko rendah. Perubahan ini menjadikan *muḍārabah* lebih original. Karena, hal tersebut menghilangkan keharusan adanya jaminan bagi *muḍārib* dan perataan laba. Untuk akad berbasis *murābahah*, semua parameter diambil pendapat yang membolehkan, seperti dalam hal *wa'd* yang mengikat, komponen harga, adanya sanksi dan ganti rugi atas keterlambatan bayar. Argumen yang mendominasi fatwa itu

adalah hukum asal dari *mu'amalah māliyah*, yaitu *ibāḥah* dan *maṣlahah*. Kaidah ini terbukti diimplementasikan ketika menetapkan fatwa-fatwanya. Pilihan pendapat, berkaitan dengan kasus-kasus dalam *muḍārabah* dan *murābahah* diambil pendapat yang cenderung membolehkan. Kebolehan ini didasarkan atas alasan kebutuhan (*al-ḥājah*) dan melahirkan kemaslahatan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa model fatwa yang dikembangkan oleh DSN-MUI dan MPS-BNM lebih bercorak fatwa yang longgar dengan mengikuti tuntutan industri keuangan syariah.

Ketiga, dampak fatwa terhadap perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia dapat dilihat dari aplikasi akad *muḍārabah* dan *murābahah*. Di Malaysia setelah ketentuan *muḍārabah* dibuat lebih ketat, perkembangan produk pembiayaan dan pendanaan berbasis *muḍārabah* cenderung turun. Sementara, fatwa *murābahah* yang dibuat longgar lebih berhasil mendorong produk-produk pembiayaan berbasis *murābahah* lebih berkembang. Disertasi ini membuktikan akad pendanaan berbasis *muḍārabah* di Malaysia hanya 61 juta Ringgit atau 0,01% pada tahun 2017 bergeser ke simpanan *tawarruq* sebesar 289.952.8 juta ringgit atau 61,25%. Sementara pembiayaan berbasis akad *murābahah*, yang terus disesuaikan dengan tuntutan pasar, mengalami peningkatan dari 7,23% pada tahun 2006 menjadi 39,59% pada tahun 2017. Di Indonesia, akad pembiayaan berbasis *muḍārabah* cenderung turun 15,82% pada tahun 2008 menjadi 5,98 pada tahun 2017. Sementara untuk akad pendanaan akad *muḍārabah* masih dominan dengan 85,85% dibanding wadiah yang hanya 14,85%. Akad pembiayaan *murābahah* terus bergerak turun dari 59,50% pada tahun 2008 menjadi 53,23% pada tahun 2017. Ketika akad pembiayaan *muḍārabah* dan *murābahah* menurun, akad *mushārahah* mengalami peningkatan dari 19,05 di tahun 2008 menjadi 35,55% ditahun 2017.

B. Saran

Penelitian ini masih menyimpan banyak lakuna yang belum dikaji, seperti dinamika hubungan fatwa dengan peraturan perundang-undangan. Sehingga dapat diurai lebih tajam dampak fatwa terhadap aspek hukum. Isu subtansi lain adalah fatwa tentang *mushārahah*, *bay' inah*, *tawarruq*, *bay' dayn* dalam hubungannya dengan produk dan aktivitas lembaga keuangan syariah di Indonesia dan Malaysia. Ini perlu dikaji lebih lanjut, tidak seperti di Malaysia yang secara eksplisit membolehkan tida akad tersebut, Indonesia tidak pernah mengeluarkan larangan akad-akad tersebut. Namun, beberapa produk keuangan di Indonesia, secara tersirat disinyalir, menggunakan akad tersebut seperti pada kasus pasar uang antar bank berdasar prinsip syariah (PUAS), sertifikat investasi *muḍārabah* antar bank, dan pengalihan utang.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik dan Karim, M. Rusli. *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1989.
- Abu Bakar Abdullah, *Ke Arah Pelaksanaan Undang-Undang Islam di Malaysia : Masalah dan Penyelesaiannya*. Kuala Lumpur : Pustaka Damai, 1998.
- Adams, Wahidudin. *Pola Penyerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-Undangan 1975-1977*. Disertasi: UIN Jakarta, 2000.
- Abu Hassan Mohd Adam, *Adakah Hukum Kanun Melaka Mempengaruhi Undang-Undang Melayu Lama?*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Pustaka, 1973.
- ‘Afanah, Hisamudin Musa. *Bay’ al-Murābahah lil Āmir bi al-Shira’: Dirasatan Tatbiqiyatan di Dha’i Tajribah Shirkah Bayt al-Mal al-Filistin al’Arabi*. Palestina, Bayt al-Mal Al-Filistin al-‘Arabi, 1996.
- Ahmad, Ashfaq., Kashif-ur-Rehman and Asad Afzal Humayoun, “Islamic banking and prohibition of Riba/interest,” *African Journal of Business Management* Vol. 5(5), pp. 1763-1767, 4 March, 2011 Available online at <http://www.academicjournals.org/AJBM>.
- Al-Amin, Hassan Abdullah, *Shari’ah Ruling (Hukm) on Contemporary Banking Transactions with Interest*. Jeddah: Islamic Research and Training Institue Islamic Development Bank, 2000.
- al-Albani, Muhammad Nashir al-Din *Shaḥīḥ wa Ḍa’īf al-Jāmi’ al-Ṣaghīr wa Ziyādah*. Beirut: Maktabah al-Islāmī, t.th.
- al-Albani, Muhammad Nashir al-Din, *Sīfah Ṣalāh al-Nabiyy: min al-Takbīr ilā al-Tasfīm Kaannaka Tarāha*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma’arif, 1410.
- Algaoud, Latifa M. & Mervyin K. Lewis, *Islamic Banking*. Di terjemahkan oleh Burhan Wirasubrata, *Perbankan Syari’ah: Prinsip, praktek, prospek*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Al-Hakim, Sofyan Perkembangan Regulasi Perbankan Syariah di Indonesia” *Ijtihad Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 13 No. 1 Juni 2013.
- ‘Ali, Attabiik dan ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Jogyakarta: Yayasan Ali Maksu, t.th.

- Ali, Muchtar. "Prospek Fatwa Sebagai Hukum Positif di Indonesia Suatu Tinjauan Historis dan Yuridis." Disertasi, UIN Syahid Jakarta, 2009.
- Amidi, Muhammad al-. *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām* Juz I. Riyāḍ: Dār al-Ṣami'i, 2003.
- Amin, Ma'ruf. *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam*. Jakarta: elSAS, 2008.
- Amin, Ma'ruf *Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia: Kontribusi Fatwa DSN MUI dalam Peraturan Perundang-Undangan*. Malang: UIN Malang, 2017.
- Amin, A.Riawan *Menata Perbankan Syariah di Indonesia*. Jakarta: UIN Press, 2009.
- Amin, HasanAbdullah al-. "al-Istithmar al-Laribawi fi Nitaq 'Aqd *al-murābahah*," *Majallah Al-Muslim Al-Muasir* Nomor 35 (1983), http://almuslimalmuaser.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=238:alethtsmar-al-la-rabawe&Itemid=125
- Amuri, Mahmud Fahd Ahmad al-. *Al-Wa'ad al-Mulzīm fi Ṣiyag al-Tamwīl al-Maṣrāfi al-Islāmi*. Tesis, Jamiah Wadi Nil , Yordan , 2004.
- Anonimous. *Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang tentang Perbankan Syariah* 2007. Jakarta:SetjenDPR,2007.
- Anonimous, *Strategic Plan For Islamic Banking Industry in Pakistan* diunduh dari <http://www.sbp.org.pk/departments/pdf/StrategicPlanPDF/Appendix-C%20-Shariah%20Compliance.pdf>. (diakses 11Februari 2016).
- Anshori, Abdul Ghofur "Sejarah Perkembangan Hukum Perbankan Syariah di Indonesia dan Implikasinya bagi Praktik Perbankan Nasional," *La Riba Jurnal Ekonomi Islam* Vol. II, No. 2, Desember 2008, 159-172. DOI: <https://doi.org/10.20885/lariba.vol2.iss2.art1>
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001
- Anwar, Muhammad. "Islamic Banking in Iran and Pakistan: A Comparative Study" dalam Ataul Huq Pramanik, *Islamic Banking How Far Have We Gone*. Kuala Lumpur: Research Centre IIUM,2007.
- Arfa, Faisar Ananda. *Sejarah Pembentukan Hukum Islam; Studi Kritis tentang hukum Islam di Barat*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

- Arifin, Zainul. *Memahami Bank Syariah – Lingkup, Peluang, Tantangan dan Prospek*. Jakarta: AlvaBet, 1999
- Arifin, Busthanul. "Segi Hukum yang Terlupakan", dalam, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Satria Effendy. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Ascarya. *Akad & Produk Bank Syariah*. Jakarta: Rajawali Press, 2007.
- Asshiddiqie, Jimly. dan Ali Safaat, *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum*. Jakarta: Setjen & Kepaniteraan MK-RI, 2006.
- Ashqarī, Muḥammad Sulaiman Abdullah al-. *al-Futyā wa Manāhij al-Iftā: Bahth al-Uṣūlī*. Kuwait; Maktabah al-Manār al-Islāmiyah, 1986.
- Ashqarī, Muḥammad Sulaiman al- *Bay' al-Murābahah kaa Tajrihi al-Masarif al-Islamiyah*. Amman: Dār al-Nafāis, 1995.
- Asni, Fathullah Al Haq Muhamad & Jasni Sulong, "The Model of Istibat by the Shariah Advisory Council of Central Bank of Malaysia." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8(1), 13.
- Asqālanī, Ibn Hajar al-. *Bulūḡ al-Marām min Adillah al-Aḥkām*. Kairo: Dār al-Salam, 2008.
- ‘Ayni, Ahmad al-, *Al-Bināyah fī Sharḥ al-Hidāyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1990., Juz VII.
- Ayyyob, Mohammed (ed.), *The Politic of Islamic Resurgence*. London: Croom Helm, 1981.
- Ayyub, Hasan *Fiqh al-Mu’āmalāt al-Māliyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Salam, 2003.
- Ayyubi, Nazih N. "State Islam and Communal Plurality" in *Annual of American academy of Political Science* Vol. 524, Political Islam (Nov. 1992), 79-91 <http://www.jstor.org/stable/1046707>
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1995.
- Aziz, Amin. "Mengembangkan Bank Islam di Indonesia", Lampiran 3: Keputusan Lokakarya Bunga Bank dan Perbankan MIU, 19-22, Jakarta: Penerbit Bangkit, 1990.
- Badran, Ibn. *al-Madkhal ilā Madhhab al-Imām Aḥmad*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.

- Bagader, Abu Bakar A., terj. *Peran Ulama dalam Negara-negara Bangsa Muslim Modern*. Bandung: Pustaka, 2007.
- Baghdadī, Al-Khaṭīb al-. *Al-Fāqih wa al-Mutafaqih* Jilid II. Riyād: Dār ibn al-Jauwzī: 1996.
- Bakar, Mohd Daud Abu. “Developing Modern Islamic Financial System Via Ijtihad: an Overview dalam Mohd Daud Bakar dan Enku Rabiah Adawiyah Engku Ali (Ed.), *Essential Reading in Islamic Finance*. Kualalumpur: CERT Publication Sdn.Bhd, 2008.
- Baqi, Muhammad Fuad Abd al-. *Al-Lu’lu wa al-Marjan Fīmā ittafaqa Alayhi al-Shaikhani Imam al-Muhadithīn* Jilid II. Kairo: Dār al-Ihyā al-‘Arabiyah, 1949.
- Barlinti, Yeni Salma. “Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia.”, Disertasi, UI Jakarta, 2010.
- Bārah, ‘Umar Nūh ‘Umar. *Qā’idah al-Hukm Yadūr ma’a ‘Illatih Wujūdan wa ‘Adaman: Dirasah Ta’šīliyah Taṭbīqiyah* (Madinah: Jāmi’ah al-Madinah al-‘Alamiyah, 2013). <http://www.feqhup.com/uploads/1382295428591.pdf>
- Bayhaqi, Ahmad Ibn al-Husain Ibn ‘Ali Ibn Musa Abu Bakr al- *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā Juz VII*. Makkah:Maktabah Dār al-Bāz, 1994.
- Borhan, Joni Tamkin “Sistem Perbankan Islam Di Malaysia: Sejarah Perkembangan, Prinsip Dan Amalannya *Jurnal Usuluddin*, Bil 14 [2001] 137-164 (<https://www.researchgate.net/publication/315046096>)
- Borhan, Joni Tamkin. “Pelaksanaan Prinsip-Prinsip Syariah Dalam Amalan Perbankan Islam di Malaysia,” dlm Abdullah Alwi Hj Hassan (Ed.), *Teori dan Aplikasi Kontemporari Sistem Ekonomi Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Utusan Publication,2005.
- Bowen, John R. You May Not Give it Away: How Social Norms Shape Islamic Law In Contemporary Indonesian Jurisprudence. *Islamic Law and Society*, Vo. 5 No. 3, The Islamic Inheritance System (1998). Brill. <http://www.jstor.org/stable/3399265>. Diakses 3/11/2011.
- Bonderman, David. “Modernization and Changing Perception of Islamic Law.” *Harvard Law Review*, Vol. 81, No. 6 (Apr.,1968). The Harvard Law Review Association.
- Buang, Salleh. “The Law of Property in Malaysia : Prospect For Islamisation,”*International Islamic University Malaysia Journal*, Vol. 1(1)1992, 98

- Burhanudin, Jajat. "Ulama dan Politik Pembentukan Umat: Sekilas Pengalaman Sejarah Indonesia" dalam *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*. Peny. Jajat Burhanudin dan Ahmad Baedowi. 1-39. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Cammack, Mark, E. "Islam and Nationalism in Indonesia: Forging an Indonesian Madhhab," dalam *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel. 175-190. Massachusetts: Harvard University Press. 2005.
- Chaer, Abdul. *Morfologi Bahasa Indonesia : pendekatan proses*. Jakarta: Rineka Cipta, 2008.
- Chapra, Umer *Masa Depan Ilmu Ekonomi: Sebuah Tinjauan Islam* terjemah Ikhwan Abidin Basri. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Comte, Auguste. "The progress of Civilization through Three States" dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change: Sources, Patterns, Consequences*. New York: Basic Book, 1973.
- Coulson, Noel J. *The History of Islamic Law*. London: Edinburgh University Press, 1964.
- _____. "The State and the Individual in Islamic Law", *International and Comparative Law Quarterly*, 6 (1957), 57.
- Dahlan, Abdul Azis. (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam* jilid I. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2000.
- Dardakah, Yasin Ahmad Ibrahim. *Nazariyah al-Gharār fi al-Shariah al-Islamiyah Dirāsah Muqāranah* Juz I. Kairo: Wuzārah al-Awqāf wa Syu'un, 1973.
- Ḍarīr, Shadiq Muhammad al-Amin al-. "Al-Murābaḥah lil Āmir bi al-Shira", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2)
- Dawud, Abu, *Sunan Abī Dāwud* Juz III. Beirut: Dār al-Fikr, 2007.
- Dawis, Muḥammad dan Hāmid Ṣādiq, *Mu'jam Lughat al-Fuqahā*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1985.
- Djamil, Fathurahman. *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos, 1995.
- Diwany, El, Tarek. Terj. *Membongkar Konspirasi Bunga Bank*. Jakarta: PPM, 2008.

- Dusuki, Asyraf Wajdi (ed.) *Sistem Keuangan Islam : Prinsip dan Operasi*. Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2015.
- Esposito, John L. terj., *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan, 2001.
- Esposito, John L. "Islam's South East Asia Shift, a Success that Could Lead Renewal in Muslim World", *Asia Week* April, 4 1997.
- Etzioni-Halevy, Eva dan Amitai Etzioni. *Social Change: Sources, Patterns, and Consequences*. New York: Basic Book, 1973.
- Farid, Muhammad "Murābahah dalam Perspektif Fikih Empat Mazhab," *Episteme* 8, No. 1 (2013), 131-132. <http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/epis/article/view/40> Doi. 10.21274/epis.2013.8.1.113-134
- Farida Indrati Soeprapto, Maria. *Ilmu Perundang-Undangan*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Fatah, Rohadi Abdul. *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fikih Islam*. Jakarta: PT Bumi Askara, 2006.
- Feener R. Michael. "Indonesian Movements for the Creation of a National Madhhab." *Islamic Law and Society*, Vol.9, No.1 (2002). Brill. <http://www.jstor.org/stable/3399202>. diakses 3/11/2011
- Firkah, Ibn al-. *Sharh al-Waraqat Al-Haramain Al-Juwaini*. Kuwait: Dar al-Absyair al-Islamiyah, 1997.
- Form, William & Nico Wilterdink, "Social Change" dalam *Encyclopaedia Britannica* On line, Entry Social Change <https://www.britannica.com/topic/social-change>
- Freeman, M.D.A. *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*. London: Sweet & Maxwell. Ltd., 1994.
- Friedmann, W. . *Teori dan Filsafat Hukum, Idealisme Filosofis dan Problema Keadilan*. Jakarta: Rajawali, 1990.
- Funk, Meena Sharify- "Pervasive Anxiety About Islam: A Critical Reading of Contemporary 'Clash' Literature" *Religion* 4 (2013), 443-468 doi:10.3390/rel4040443
- Gadamer, Hans-George "Foreword to the Second Edition" *Truth and Method*. London & New York: Continuum. 1989.
- Garas, Samy Nathan Chris Pierce, "Shari'a supervision of Islamic financial institutions", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, Vol.

18 Issue: 4 (2010), pp.386-407,
<https://doi.org/10.1108/13581981011093695>

- Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣul*. Beirut: Dār al-Kutub al-Amaliyah, 2010
- Ghazālī, Abu Ḥamid al-. *Iḥyā Ulūm al-Dīn* jilid I. Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th.
- Ghazali. al, *al-Mankul*. Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.
- Gibson, Barry. “Systems Theory” dalam *Encyclopaedia Britannica* On line, Entry sosiologi <https://www.britannica.com/topic/systems-theory>
- Goldziher, Ignaz. *The Zāhiris: Their Dokctrine and Their History a Contribution to History of Islamic Theologi*. Leiden: Brill,1971.
- Hākīm, Abd al-Hamīd. *Al-Bayān*. Jakarta: Sa’adiyah Putra, t.th.
- Hakim, Atang Abd .*Fiqh Perbankan Syariah: Transformasi Fiqh Muamalah ke dalam Peraturan Perundang-Undangan*. Bandung: Rafika Aditama, 2011.
- Hallaq, Wael B. “From Fatwas to Furu: Growth and Change In Islamic Subtantive Law,” dalam *An Anthology of Islamic Studies* Vol II, ed. Howard M. Federspiel,167-197.Montreal: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.
- _____. terj, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Ushul fikih mazhab Sunni*. Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- _____. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2005.
- _____. “Ifta and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A developmental Account” dalam *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers, 33-44. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- _____. “Can the Sharia be Restored?” dalam *Islamic Law and Challenge of Modernity*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser. 21-54. Maryland: AltaMira Press. 2004.
- _____. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambride University Press, 2004.
- Hanna, Sarah, Abdul Manap, Fareeda Siththi, She Long, Assoc Prof Dr Aishah Muneczah, “Poverty Alleviation via Microfinance using the Concept of Mudharabah,” dalam *Shariah Journal*, Vol. 23, No. 2

(2015) 325-342 <https://doi.org/10.18646/2056.43.17-013>
<http://ijmar.org/v4n3/17-013.html>

- Hamsin, Muhammad Khairudin. "Fatāwa al-Majāmi al-Fiqhiyah al-Indūnisiyah: Taḥlil wa Dirāsah Uṣūliyah." Disertasi, Jāmi'ah Umm Dirmān al-Islāmiyah, Khartum, 2008.
- Hasbi ash-Shiddiqy, Teungku Muhammad. *Pengantar Ilmu Fiqh*, PT. Semarang: Pustaka Rizki Putra 1997.
- Hejazziy, Djawahir. "Politik Hukum Nasional Tentang Perbankan Syariah di Indonesia." Disertai: UIN Syahid Jakarta, 2010.
- Harahap, Sofyan S. dan Yuswar Z. Basri, "The History and Development of Islamic Banking in Indonesia 1990-2002," dalam Bala Shanmugan, *Islamic Banking: An International Perspective*. Serdang: Universti Putra Malaysia Press.
- Harder, Nelly van Doorn, "Reconsidering Authority: Indonesian fikih Text about Women," dalam *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*, ed. R. Michael Feener and Mark E Cammack, 27-43. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- Hasabalaha, Ali. *Uṣūl al-Tashrīḥ*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1959.
- Hasan, Fuad. *Pengantar Filsafat Barat*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1996.
- Hasan, Muhammad Tholhah, *Islam dalam Perspektif Sosio Kultural*, Jakarta: Lantobara Press, 2004.
- Hasan Rusni bin., dkk. "A Comparative Analysis of Sharī'ah Governance in Islamic Banking Institutions Across Jurisdictions." (Kualalumpur: Isra Research Paper No 5. 2013), 1 (<http://law.uui.ac.id/images/Jurnal/Publikasi/agustriyanta/isra-reserach-paper-no-50-tahun-2013.pdf>)
- Hasanudin, *Konsep dan Standar Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI)*. Disertasi Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Hichem, Hamza, "Sharia governance in Islamic banks: effectiveness and supervision model," dalam *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, Vol. 6 Issue: 3 2013, 226-237
- Homudi, Haider Ala "The Death Islamic Law," *Ga J Int Comparative Law* 38 (No.2 Winter 2010): 334-335.

- Hooker, M.B. *Indonesian Syariah: Defining National School of Islamic Law*. Singapore: Institute of South Asian Studies, 2008.
- _____, terj. Islam mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial. Jakarta: eraju, 2003.
- Hooker, M.B (Ed.), *The Law of South East Asia, Vol. 1*. Kuala Lumpur: Butterworth & Co. Asia. 1998.
- Hosen, Ibrahim. *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta, UI Press: 1996.
- Husain, Mohammad Azam, Ruzni Hassan, Aznan Hasan, “Analysis on The Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia” dalam *Shariah Journal*, Vol. 23, No. 2. 2015.
- Ibrahim, Muhammad. *al-Hiyal al-Fiqhiyah fi Muāmalāt al-Māliyah*. t.tp: Dār al-Arabiyyah lilkutub, 1978.
- Ilieva, Jana., Natasha Ristovska, and Saso Kozuharov. “Banking without Interest,” *UTMS Journal of Economics* 8 (2): 131–139 (<http://www.utmsjoc.mk/files/Vol.%208%20No.%202/UTMSJOE-2017-0802-07-Ilieva-Ristovska-Kozuharov.pdf>)
- Imām, Muḥammad Kamaluddin. *Naẓariyah al-Fiqh fi al-Islām: Madkhal Manhaji*. Beirut: Muassasah al-Jāmiyah Lidirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1998.
- Ismuha, “Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah,” dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, ed. Taufik Abdullah, 1-110, Jakarta: CV. Rajawali, 1983.
- Ishak, Othman. “The Making of Fatwa in Malaysia,” *Islamic Studies* Vol. 27 No.4. Winter 1989. Published by: Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/20839973>
- Iqbal, Zamir. and Abbas Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance Theory and Practice*. Singapore: John Wiley and Sons, 2007.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, terjemah Osman Raliby. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Ḥazm, Ibn al-Andulisi al-Zāhiri, *al-Muḥalla* Juz I. Kairo: al-Imām, t.th.
- _____. *Al-Iḥkām fi Uṣūl Al-Aḥkām* jilid V. Beirut; Dār al-Āfāq al-Jadidah, t.th

- Hamid Jusoh, *Kedudukan Undang-undang Islam Dalam Perlembagaan Malaysia* (Kuala Lumpur : Dewan Bahasa Pustaka, 1992).
- Homod, Sami Hasan Ahmad. *Taṭwīr al-A'māl al-Maṣrafiyah bimā Yattaḥiq wa al-Shari'ah al-Islāmiyah*. Kairo: Maktabah al-Sharq wa Maktabatuha, 1982.
- al-Jazri, Abdul Karim. *al-Shāfi fī Sharh Musnad al-Shāfi'i*. Riyād: Maktabah al-Rushd, 2005.
- Al-Jurzani, *al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Ka'bah, Rifyal. *Hukum Islam Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*. Jakarta: Yarsi, 1999.
- Kaptein, Nico, "Fatwa as a Unifying Factor in Indonesian History," dalam *Islam in The Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, ed. Johan Meuleman, 99-110. Jakarta: INIS, 2001.
- Karim, Adiwarman A. *Bank Islam Analisis Fiqih dan Keuangan*. Jakarta: Rajawali Pers, 2007.
- Karim, Adiwarman A. . "Economic Outlook 2012," *Republika*, Senin 10 Oktober 2011. <http://esharianomics.com/opinion/artikel-ekonomi-syariah/economic-outlook-2012>.
- Karni, Asrori S. . "Problem Konseptual Otoritas Kepatuhan Syariah (*Shariah Compliance*) dalam Regulasi Perbankan Syariah. Tesis: UI, 2010.
- Al-Kasānī al-Ḥanafī, *Badā'i al-Ṣanāi' fi Tartīb al-Sharāi'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1986.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. New York: Russel & Russel, 1945.
- Kerawala, Minaz. *Islam: monolith or mosaic?* **Error! Hyperlink reference not valid.** 20 Mosaic%20-%20M%20Kerawala-Ismaili%20UK%20Dec%202006 -1334485870.pdf
- Khalaf, Abdul Wahab. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah Shabab al-Azhar, 1968.
- Kridalaksana, Harimukti (red.) *Kamus besar bahasa Indonesia* Edisi Kedua. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Kushidayati, Lina. "Hermeneutika Gadamer dalam Kajian Hukum" *Jurnal Yudisia* Vol. 5 (1) 2014, 64-82.

- Laffan, Michael. "The Fatwa Debated? Shura in One Indonesian Context." *Islamic Law and Society*. Vo. 12. No. 1. Fatwas In Indonesia (2005). Brill. <http://www.jstor.org/stable/3399294>. Diakses 3/11/2011.
- Lewis, Mervyn K. dan Latifa M. Algaoud, *Perbankan Syariah : Prinsip, Praktik, Prospek*. Jakarta : Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Lombardi, Clark B. *State Law as Islamic Law In Modern Egypt The Incorporation of Sharia into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: Brill, 2006
- Mahfud, Moh, MD. *Politik Hukum di Indonesia*. Jakarta:LP3ES, 2001.
- Maḥmaṣāni, Subḥī *Falsafat al-Tashrī al-Islāmī*.Beirūt: Dār al-Miliyyin, 1961.
- Majah, Ibn. *Sunan Ibn Majah* Jilid II. Kairo: Dar al-Ihya al-kutub al-Arabiyah, t.th.
- Majid, Mahmood Zuhdi Abdul *Undang-Undang Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 1997.
- Maksum, Muhammad. *Fatwa Ekonomi Syariah di Indonesia, Malaysia dan Timur Tengah*. Jakarta: badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013.
- Mannan, M.A. *Islamic Economics, Theory and Practice*. Lahore:Houder and Stoughton, 1975.
- Manan, Bagir. *Dasar-Dasar Perundang-Undangan Indonesia*. Jakarta: Ind. Hill. Co, 1992.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-‘Arab* Juz 11. Beirut: Dar al-Ṣādir, t.th.
- Maqrizi, Al-, *Kitab al-Awzān wa al-Akyāl al-Shar’iyyah* . Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyah, 2007.
- Markom, Mohd Izzat Amsyar Mohd Arif Ruzian. "Peranan dan Kedudukan Majlis Penasihat Shariah untuk Memperkasakan Sistem Kewangan Islam di Malaysia," dalam *Jurnal Pengurusan* 38.2013.
- Marx, Karl. "Historical Materialism Summarized" dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change : Sources, Patterns, Consequences*. New York: Basic Book, 1973.
- Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi Philosophy of Islamic Law: An Analytic Study of Shatibi’s Concept of Maslaha in relation to His Doctrine of Maqāṣid al-Sharia with Particular Reference to the Problem of the Adaptability of Islamic Legal Theory to Social Change*. Disertasi Ph.D, The Faculty of Graduate Studies and Research Mc Gill University, 1973.

- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick, David S. Powers. "Muftis, Fatwa, and Islamic legal Interpretation," dalam *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, David S. Powers, 3-32. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- Masud, Muhammad Khalid. terj. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Surabaya:Al-Ikhlash,1995.
- Maleong, Lexi J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta:Rajawali Press,1991.
- Maulidizen, Ahmad. "Islamic Finance In Theory And Practice: A Critical Analysis." *Islamiconomic: Jurnal Ekonomi Islam* Volume 8 No. 2 Juli - Desember 2017, h.111 – 140 <https://www.researchgate.net/publication/321348093>
- Maulidizen, Ahmad, "Literature Study on *Murābahah* Financing in Islamic Banking in Indonesia," *Economica: Jurnal Ekonomi Islam* 9, No. 1 (2018), 25 – 49 DOI: <https://dx.doi.org/10.21580/economica.2018.9.1.2411>
- Māwardi, Al-. *al-Hāwī al-Kabīr fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shāfi'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- Maysami, R.C & Valarie Low, "One Country Two System : Banking in Malaysia", *Journal in Business Law* 1998. 233
- Messick, Brinkley. "Madhhab and Modernities" dalam *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel. 159-174. Massachusetts: Harvard University Press. 2005.
- Miṣri, Rafiq Yūnus al-, *Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyah*. Damaskus: Dār al-Qolam, 2007.
- Miṣri, Rafiq Yunus Al- *Bay' al-Murābahah Lil Āmir al-Shira'* . *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2)
- Miṣri, Rafiq Yunus Al- "Book Reviewed Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Interest and its Contemporary Interpretation." *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, Volume 17 no.2 (2004): 35-38. https://iei.kau.edu.sa/Files/121/Files/153885_IEI-VOL-17-2-08E-ALMasri.pdf
- Miṣri, Rafiq Yunus al-. "Bay' al-Taqsit; Tahlil Fiqhi wa Iqtishadi," *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* No. 6 (1), 185-234 pada 221. shamela.ws/browse.php/book-8356/page-8081page-8102

- Miskam , Surianom. *"Reference To The Shariah Advisory Council In Islamic Banking And Finance Cases: The Effect Of The Central Bank Of Malaysia Act 2009"*, diunduh dari <http://www.globalresearch.com.my/main/papers/icber/PAPER106ShariahAdvisory.pdf>. (diakses pada 12 Februari 2012).
- Miskam, Surianom dan Muhammad Amrullah Nasrul, "Shariah Governance In Islamic Finance: The Effects Of The Islamic Financial Services Act 2013 dalam *Proceeding of the World Conference on Integration of Knowledge*. WCIK 2013. 25-26 November 2013, Langkawi, Malaysia.
- Misanam, Munrokhim. dkk., *Ekonomi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Mubarak, Jaih. *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Mubarak, Jaih. *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia*. Bandung:Pustaka Bani Quraisy, 2005.
- Mubarak, Jaih dan Hasanudin, "Dinamika Fatwa Produk Keuangan Syariah," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* Vol. 13 No. 1 Juni 2013.
- Mubarak, Jaih, *Taqnin Ahkam* . Bandung: Sahifa, 2014.
- Mubarak, Jaih dan Hasanudin, *Fikih Muamalah Maliyah: Prinsip-Prinsip Perjanjian* . Bandung: Simbiosia, 2017.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin,1998.
- Muhamad. *Lembaga-Lembaga Keuangan Umat Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press,2000.
- Muhammad, *Manajemen Bank Syariah*. Yogyakarta : UPP AMP YKPN, 2002.
- Mudzhar, Atho. *Penerapan Pendekatan Sejarah Sosial dalam Pemikiran Hukum Islam*, Pusat Pengkajian Islam Unisba 8 Januari 1992.
- _____. Muhammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Sebuah Studi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: 1975 -1988*. Jakarta: INIS, 1993.
- _____. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Pustaka Pelajar,1998

- _____. “Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi” dalam Amin Abdullah, *Antologi Studi Islam Teori & Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- _____. “The Ulama, The Government, and Society in Modern Indonesia,” dalam *Islam in The Era of Globalization: Muslim Attitudes Towards Modernity and Identity*, ed. Johan Meuleman, 315-326. Jakarta: INIS, 2001.
- Mohd Lokman Abdul Mutalip, “Islamic Banking : Growth and Institutional Framework,” dalam M. Fazilah Abdul Samad (Ed.), *The Malaysian Financial System An Overview* . Kuala Lumpur : Universiti Malaya, 2006).
- Nadwī, Aī Ahmad al-. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyat: Maḥmūhā, Nash'atuhā, Tathawwuruhā, Dirāsāt Muallifatihā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Tatbīqatuhā*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1994.
- Naḥisīn, Ya'qūb bin Abd al-Wahab al-, *Qā'idah al-'Ādah al-Muhakkamah; Dirāsatan Nadzaritan Ta'silīyatan Tathbīqiyatan*. Riyāḍ: Matkabatah Ibn Rushd, 2012.
- Nahrawi, Ahmad Yusuf al- Abd al-Salam. *al-Imām al-Shāfi'ī fi Madhhab al-Qadīm wa al-Jadīd*. Kairo: Dār al-Kutūb, 1994.
- Noor, Zainul Bahar. *Bank Muamalat Sebuah Mimpi, harapan dan Kenyataan Fenomena kebangkitan Ekonomi Islam*. Jakarta: Bening Publishing, 2006.
- Napoleoni Loreta., dan Claudia Segre, “ Dalla Finanza islamics Proposte e Idee per l'Occidente in Crisi: I Meccanismi Alternativi di Credito Basati su un Codice Etico,” *L'Osservatore Romano*, 4 Maret 2009. (http://www.vxp.it/index.php?option=com_content&view=article&id=87:il-vaticano-ha-mostrato-una-via-per-uscire-dalla-crisi-globale-utilizzare-il-sistema-bancario-islamico-&catid=57:osservatorio-geopolitico&Itemid=85)
- Narwoko, J Dwi dan Suyanto, Bagong, ed. *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1988.
- Nasohah, Zaini. “Undang-Undang Penguatkuasaan Fatwa di Malaysia.” *Islamiyat* 27 Vol 1 2005.
- Nasution, Lahmuddin. *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi'i*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

- Nathan Garas, Samy., Chris Pierce, "Shari'a supervision of Islamic financial institutions", *Journal of Financial Regulation and Compliance*, Vol. 18 Issue: 4 (2010), pp.386-407, <https://doi.org/10.1108/13581981011093695>
- Al-Nawāwī, *Adab al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1988.
- Noer, Deliar, terj. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta:LP3ES,1988.
- Ni'am, M. Asrorun. "Sadd Dzariah dan Aplikasinya Dalam Fatwa MUI." Disertasi, UIN Syahid, 2008.
- Nurdeng, D., "Review Article Lawful and unlawful foods in Islamic law focus on Islamic medical and ethical aspects," dalam *International Food Research Journal* 16: 469-478 (2009) ([http://www.ifrj.upm.edu.my/16%20\(4\)%202009/02%20IFRJ-2009-09%20Nurdeng%20Malaysia%20Rev%20Article%202nd%20proof.pdf](http://www.ifrj.upm.edu.my/16%20(4)%202009/02%20IFRJ-2009-09%20Nurdeng%20Malaysia%20Rev%20Article%202nd%20proof.pdf))
- Nujaim, Ibn . *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Pareto, Vilfredo. "The Circulation of Elites" dalam Eva Rtzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change: Sources, Patterns, Consequences*. New York: Basic Book, 1973.
- Petersen, Jacob Skovgaard, "A Typology of States Muftis", dalam *Islamic Law and Challenge of Modernity*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad and Barbara Freyer Stowasser. 81-98. Maryland: AltaMira Press. 2004.
- Piscatory, James P. (ed.), *Islam in The Political Process*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Powers, David S. "Fatwas as Source for Legal and Social History: a Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth Century Fez" dalam *An Anthology of Islamic Studies* Vol II, ed. Howard M. Federspiel, 198-233. Montreal: McGill Institute of Islamic Studies, 1996.
- Qaraḍāwī al. *Al-Fatwā bayna al-Indibāt wa Taṣayyub*. Kairo: Dār al-Aṣaḥwah li al-Nashr Wa al-Tawzī, 1992.
- _____. *Al-Ijtihād Fi al-Sharīah al-Islāmiyah ma'a Nazariyah Tahliiyah fi al-ijtihad al-mu'asir*. Kairo: Dar al-Qolam 1992.
- _____. *Kayfa Nata'āmalu ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah Ma'ālim wa Dawabiṭ*. Virginia: Dar al-Wafa, 1993.

- _____. *al-Siyāsāt al-Shar'iyah fī Daī Nuṣūṣ al-Shar'iyah wa Maqāṣiduhā*. Kairo: Maktabah al-Wahbah, 1998.
- _____. *Mūjibāt Taghayur al-Fatwāfi 'Aṣrina*. Kairo: Maktabah al-Amanah al-'Ammah, 2007.
- Qaradawi, Yusuf *Murābahah lil Āmir bi al-Shira' kamā Tajrihi al-Maṣārif al-Islāmiyah*. Kairo: Nashr Maktabah wa Hibah, 1987.
- Al-Qarafi, *Al-Ihkām fī Tamyīz al-Fatāwā wa 'an al-Ahkam wa al-Taṣarrufāt al-Qādi wa al-Imām*. Beirut, Dār al-Baṣāir al-Islamiyah, 1995.
- Qoyyim, Ibn Al-Jawziyah, *I'lām al-Muwaq'īn 'an Rabb al-Ālamīn* Juz IV. Kairo: Maṭba'ah al-Sa'ādah, 1955.
- Qudamah, Ibn. *Al-Mugnī*. Riyāḍ: Dār 'Ālam al-Kutub, t.th., Juz IV,
- Rafdi, Nurauliani Jamlus. Surianom Miskam, Noor Aimi Mohamad Puad, "Reference to Shari'ah Advisory Council in Islamic Finance: Effect of Changes to Stake Holders" pada *First International Conference on Economics and Banking 2015 (ICEB-15)* dipublikasikan oleh Atlantis Press.
- Razi, Fakhruddin al-. *Al-Maḥṣūl fī Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: al-Muassasah al-Risālah, t.th.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. Terj. *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana, 2010.
- Rosly, Saiful Azhar *Critical Issues on Islamic Banking and Financial Market*. Kuala Lumpur: Dinamas Publishing, 2007.
- Rayner, S.E. *The Theory of Contracts in Islamic Law: a Comparative Analysis With Particular reference to Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and The United Arab Emirates*. London: Graham & Trutman, 1991.
- Rushd, Ibn. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1415. Juz III.
- Saeed, Abdullah *Islamic Banking and Interest : a Study of The Prohibition of Riba and Contemporary Interpretation*. Leiden: Brill, 1996.
- Saeed, Abdullah. *Menyoal Bank Syariah; Kritik atas inteprestasi Bunga Kaum Neo-Revivalis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Salus, Ali Al-. "Al-Murābahah lil Āmir bi-Shira'", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami* Nomor 5 (2)
- Sam, Ichwan dan Hasanuddin. *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*. Jakarta: Intermedia, 2003.

- Sam, Ichwan. dkk, *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Nasional Nasional MUI*. Jakarta: Erlangga, 2014.
- Sarakhsi, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Sahl al-. *Uṣūl al-Sarakhaṣī* Juz I. Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Şāwi, Şalāh al-. *al-Thawābit wa al-Mutaḡayirāt*. Jeddah: Dar Andalūs al-Hadra, 2004
- Seahcht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1965.
- _____. *The Origin Muhammadan Jurisprudence* London: Oxford University Press, 1959.
- Siddiqi, M. Nejatullah S. *Banking Without Interest*. London: Leicester, 1983.
- Siddiqi, M. Nejatullah. *Issues in Islamic Banking* London: Leicester, 1983.
- Silmi, ‘Iyaḡ bin Nami al-. *Uṣūl al-Fiḡh alladhi lā Yassa’u al-Faqīh Jahluhu*. Riyāḡ: Kuliyah al-Sharia’ah, t.t.
- Soekanto, Soerjono, Prof.DR., S.H., M.A., *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Perkasa, 2010.
- Shāfi’i, Muhammad bin Idris al-. *Al-Umm, di-taḡqīq oleh Rif’at Fawzi ‘Abd al-Muthalib*. Kairo: Dār al-Wafa’, 2001. Juz IV.
- Shairazi, Al-. *Muhadhdhab fī Fiḡh al-Imam al-Shāfi’i*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 1995.
- Shaukati, Mughees *General Preception of Fatwa and Its Role in Islamic Finance*. Kualalumpur: INCIEF, 2009.
- Shawkānī, Al-. *al-Sayl al-Jarrār al Mutarrafiq ‘alā Hadāiq al-Azhār*. Beirut: Dar Ibn Ḥazm, 2004.
- Shawkani, Al-. *Irshād al-Fuḡūl ilā Taḡqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Shahrastani, Aḡmad Al- *al-Milal wa al-Niḡal* Juz I. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1993.
- Shātibi, Al-. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī’ah* jilid IV. Kairo: Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, t.th.
- Shaybānī, Muḡammad bin Ḥasan al-. *al-Makhārij fī al-Ḥiyal*. Kairo: Maktabah Thaḡāfah al-Dīnīyah, 1999.
- Spencer, Herbert. “The Evolution of Societies.” dalam Eva Ritzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change : Sources, Patterns, Consequences*. New York: Basic Book, 1973.

- Suhartono, “Harmonisasi Peraturan Perundang-Undangan dalam Pelaksanaan Anggaran Belanja Negara.” Disertasi; Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2011.
- Sopa, “Sertifikasi halal MUI: Studi Halal MUI terhadap produk makanan, obat-obatan dan kosmetika. Disertasi, UIN Syahid Jakarta, 2008.
- Spengler, Oswald “The Life Cycle of Cultures” dalam dalam Eva Ritzioni-Halevy & Amitai Etzioni, *Social Change : Sources, Patterns, Consequences*. New York: Basic Book, 1973
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Sugono, Dendi. (red.), *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Sula, Muhammad Syakir, AAIJ, FIIS, *Asuransi Syariah Konsep Dan Sistem Operasional*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Surakhmad, Winarno. *Metode Penelitian*. Bandung:Tarsito, 1990.
- Suwalem, Sami al-, *Hedging In Islamic Finance*. Jeddah: Islamic Development Bank, 2006.
- Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al Nazair fi Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'iyah*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1959.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh Jilid II*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 201.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales sampai James*. Bandung: Rosda Karya, 1990.
- Taufiki, Muhammad. “Penerapan Konsep Ijtihad Taṭbiqī dalam Fatwa MUI: Kajian Terhadap Fatwa 1997 – 2007. Disertasi, UIN Syahid, 2008.
- Taymiyah, Ibn. *Al-Qawā'id al-Nurānīyah al-Fiqhiyah*. Kairo: Dār ibn al-Jauzi, t.th.
- Taymiyah, Ibn. *Majmu' al-Fatawa* Juz 29. Maḍīnah: Mujammi' Fahd Li Ṭibā'ah al-Mushaf al-Sharīf, 2004.
- Tijani ‘Abd al-Qadir Ahmad, Al- “Ḍaman al-Muḍārib Li ra’s al-Māl fi al-Wada’i al-Mashrafiyah” dalam *Majallah Jamiah al-Malik Abd Al-Aziz Al-Iqtisihad al-Islami*. Vol. 16 No. 1. Hal. 61-72 (1424/2003)
- Tobibatusa’adah, “Fatwa-Fatwa MUI 2005: Otoritas Keagamaan Versus Liberalisasi Pemikiran Islam Pasca Orde Baru.” Disertasi,UIN Syahid Jakarta, 2009.
- Vogel, Frank E. and Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finance; Religion, Risk and Return*. The Hague: Kluwer Law International,1998.

- Wāḥidi, Ahmad al- al-Naysabūrī, *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.th.
- Warde, Ibrahim. Islamic Finance: Keuangan Islam dalam Perekonomian Global terjemah oleh Andriyadi Ramli. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Weber, Robert Philip. *Basic Content Analysis*. California: Sage, 1990.
- Weiss, Bernard. “The Madhhab in Islamic Legal Theory,” dalam *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress*, ed. Peri Bearman, Rudolph Peters, Frank E. Vogel. 1-9. Massachusetts: Harvard University Press. 2005.
- Widjaya, Gunawan dan Ahmad Yani, *Jaminan Fidusia* (Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2005.
- Winarno Surakhmad, *Metode Penelitian*. Bandung: Tarsito, 1990.
- Wuzārah al-Awqāf wa al-Shu’un al-Islamiyah al-Kuwait, *al-Mawsū’ah al-Fiqhiyah* Juz 32. Kuwait: Dār al-Ṣawāh, 1995.
- Wuzarah al-Awqaf wa al-Shu’un al-Islamiyah, *al-Mawsu’ah al-Fiqhiyah* (Kuwait: Dar al-Shafwah, 1998
- Yosephius, L. Sinuor. *Etika Bisnis: Pendekatan Filsafat Moral terhadap Perilaku Pebisnis Kontemporer*. Jakarta: Obor, 2010.
- Yassin, Norhasyimah Mohd *Islamisation / Malaynisation : A Study in the Roles of Islamic Law in the Economic Development of Malaysia 1963-1993*. Kuala Lumpur : A.S Noordeen, 1996.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Zaibārī, ‘Āmir Sa’id al-. *Mabāhith fi Aḥkām al-Fatāwa*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1995.
- Zaid, Bakar bin Abdullah Abu. *Al-murābahah* lil Amir bi al-Shira Bay’ al-Muwa’adah Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islami Nomor 5 (2)
- Zaila’i,. Jamaludin Abdullah bin Yusuf al-. *Nashb al-Rāyah fi Takhrīj Ahādith al-Hidayah*. t.t.: Dār al-Hadīth, 1995.
- Zamri bin Hassan, “Islamic Banking : Its Legal Impediments and Reformation With Special Reference to Malaysia,” *Law Majalla*, Jilid. 1, 2002, 96
- Zarqā, Muḥammad al-. *Sharh al-Qawāid al-Fiqhiyah*. Damaskus: Dar al-Qolam, 1989.

- Zarqā, Mustafā Aḥmad al-. *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām* Juz II. Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.
- Zarqa, Muhammad Anas. “Shariah Compatible Shares: A Suggested Formula and Rationale” dalam Mannan, M.A. (ed.) *Seminar Proceeding of Financing Development in Islam*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank (1416): 21-35.
- Zuhaili, Wahbah al-. *Uṣul al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- Zuhaili, Wahbah al-. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, Jilid IV. Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.
- Zulqarnain, *Analisis Perbandingan Keputusan Dewan Syariah Nasional, Majelis Ulama Indonesia Dan Majelis Penasihat Syariah, Suruhanjaya Sekuriti Malaysia Berkaitan Isu-Isu Pasaran Modal Islam*. Disertasi, Akademik Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2016.

Peraturan Perundang-Undangan dan Fatwa

- Fatwa DSN-MUI No 1 sampai dengan 116
- UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah
- UU No. 759/2013 tentang Islamic Financial Service Act
- Peraturan BI nomor 32/10/PBI/2008 tentang Komite Perbankan Syariah.
- Peraturan BI nomor 11/3/PBI/2009 tentang Bank Umum Syariah.
- Undang-Undang Malaysia Akta 701 tentang Akta Bank Negara Malaysia 2009.
- Bank Negara Malaysia, *Resolusi Syariah Dalam Keuangan Islam*, Edisi Kedua. Kualalumpur: Bank Negara Malaysia, 2010.
- Keputusan Dewan Syariah Nasional No 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia
- UU No 3 tahun 2006 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.
- UU No. 25 Tahun 2000 tentang Program Pembangunan Nasional (Propenas) tahun 2000-2004.
- BNM, *Shariah Resolution in Islamic Finance* Second Edition. Kualalumpur: BNM, 2010.
- BNM Shariah Requirements, Optional Practices and Operational Requirements of Muḍārabah, 2015.

GLOSARIUM

- A** *Accrual Basis* Asas Akrual. Sistem penentuan biaya dan pendapatan yang mengakui seluruh pendapatan dan biaya pada tahun buku tertentu meskipun realisasinya baru terjadi dalam tahun buku selanjutnya
- Agunan** jaminan tambahan, baik berupa benda bergerak maupun benda tidak bergerak yang diserahkan oleh pemilik Agunan kepada Bank Syariah dan/atau UUS, guna menjamin pelunasan kewajiban Nasabah Penerima Fasilitas.
- Akad** Perjanjian tertulis yang memuat ijab (penawaran) dan qabul (penerimaan) antara Bank dengan pihak lain yang berisi hak dan kewajiban masing-masing pihak sesuai dengan prinsip syariah.
- Akad yang tidak sah** Akad yang terdapat kekurangan pada rukun dan syarat-syaratnya, sehingga seluruh akibat hukum akad itu tidak berlaku dan tidak mengikat pihak-pihak yang berakad
- Akad yang sah** Akad yang telah memenuhi rukun dan syarat-syaratnya
- Akad yang sempurna untuk dilaksanakan** Akad yang dilangsungkan dengan memenuhi rukun dan syaratnya dan tidak ada penghalang untuk melaksanakannya
- Aqad Tabarru'*** Semua bentuk akad yang dilakukan dengan tujuan kebajikan dan tolong-menolong, bukan untuk tujuan komersial. Termasuk dalam *aqad tabarru'* adalah qard al-hasan, hibah, infaq dan wakaf
- Aqad Tijarah*** Akad perdagangan; mempertukarkan barang dagangan dengan mata uang menurut cara yang ditentukan; Mempertukarkan harta dengan harta menurut cara yang telah ditentukan dan bermanfaat serta dibolehkan oleh *syara'*. Semua bentuk akad yang dilakukan untuk tujuan

komersial, yaitu akad yang ditujukan untuk memperoleh keuntungan. Termasuk dalam akad *tijārah* adalah :

1. akad yang mengacu pada konsep bagi hasil, diantaranya *muḍārabah* dan *mushārahah*;
2. akad yang mengacu pada konsep jual-beli, diantaranya *bay‘ bi thaman ājil*, *murābahah*, salam dan *istiṣnā‘*;
3. akad yang mengacu pada konsep sewa, diantaranya *Ijarah* dan *Ijarah muntahiyah bi al-tamlik*;
4. akad yang mengacu pada konsep titipan, diantaranya *wadī‘ah yad al-amānah* dan *wadī‘ah yad dāmanah*

Akta Kesepakatan	Dokumen tertulis yang memuat kesepakatan yang bersifat final dan mengikat bagi nasabah dan bank
Aktiva	Suatu item atau milik yang dipunyai oleh perorangan atau perusahaan yang mempunyai nilai uang (asset)
Aktiva Produktif	Penanaman dana Bank Syariah baik dalam rupiah maupun valuta asing dalam bentuk pembiayaan, piutang, qardh, surat berharga syariah, penempatan, penyertaan modal, penyertaan modal sementara, komitmen dan kontinjensi pada transaksi rekening administratif serta sertifikat <i>wadī‘ah</i> Bank Indonesia
‘Āriyah	Pinjaman; meminjamkan suatu barang dari seseorang kepada orang lain secara cuma-cuma. Para fuqaha’ mendefinisikan ‘ <i>āriyah</i> sebagai pembolehan oleh pemilik akan miliknya untuk dimanfaatkan oleh orang lain dengan tanpa ganti (imbalan)
Aṣīl	Satu pihak dalam akad <i>kafālah</i> yang pada dasarnya mempunyai kewajiban yang harus dilaksanakan kepada seseorang atau pihak, namun kemudian kewajibannya itu ditanggung oleh pihak lain; ia disebut juga dengan <i>makfūl ‘anhu</i>
B Bay‘	Jual beli
Bay‘ Dayn	Akad penyediaan pembiayaan untuk jual-beli barang dengan menerbitkan surat utang dagang atau surat berharga lain berdasarkan harga yang

telah disepakati terlebih dahulu. Pembiayaan ini bersifat jangka pendek (kurang dari satu tahun) dan hanya mencakup surat-surat berharga yang memiliki nilai rating investasi yang baik.

Bait al-Māl lembaga negara yang mengelola penerimaan dan pengeluaran negara yang bersumber dari zakat, kharaj, jizyah, fa'i, ghanimah, kaffarat, wakaf, dan lain-lain dan ditasyarufkan untuk kepentingan umat.

Bank badan usaha yang menghimpun dana dari masyarakat dalam bentuk Simpanan dan menyalurkannya kepada masyarakat dalam bentuk kredit dan/atau bentuk lainnya dalam rangka meningkatkan taraf hidup rakyat

Bank Indonesia Bank Sentral Republik Indonesia sebagaimana dimaksud dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945

Bank Negara Bank Sentral Malaysia

Malaysia

Bank Konvensional Bank yang menjalankan kegiatan usahanya secara konvensional dan berdasarkan jenisnya terdiri atas Bank Umum Konvensional dan Bank Perkreditan Rakyat.

Bank Syariah Bank yang menjalankan kegiatan usahanya berdasarkan Prinsip Syariah dan menurut jenisnya terdiri atas Bank Umum Syariah dan Bank Pembiayaan Rakyat Syariah.

Baṭal Kondisi dimana sebuah perbuatan hukum tidak lengkap rukun dan syarat iniqadnya

C

D ***Ḍarūrāh*** Keadaan terpaksa, keadaan kritis atau *mashaqqah*

Ḍarūriyāt al- Lima kebutuhan pokok dalam Islam, yaitu pemeliharaan agama (iman), kehidupan, akal, harta

	<i>Khamsah</i>	dan keturunan. <i>Dharūriyāt al-khamsah</i> disebut juga dengan <i>maqāsiḍ al-sharīah</i> .
	Dinar	Mata uang emas, dengan berat 71 ½ s'ir atau kurang lebih 4,68 gram
	Dirham	Mata uang perak, dengan berat 2,295 gram
	Deposito	Investasi dana berdasarkan Akad <i>muḍārabah</i> atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah yang penarikannya hanya dapat dilakukan pada waktu tertentu berdasarkan Akad antara Nasabah Penyimpan dan Bank Syariah dan/atau UUS.
E		
F	Faqir	Orang yang tidak memiliki harta dan penghasilan. Termasuk orang yang berhak menerima zakat (mustahiq).
	Fatwa	Pendapat ahli hukum Islam tentang sesuatu yang ditanyakan
	<i>Fāsīd</i>	Kondisi dimana sebuah sebuah perbuatan hukum tidak lengkap syarat sahnya.
G	Giro <i>Wadī'ah</i>	Simpanan atau titipan pada bank syariah yang penarikannya dapat dilakukan setiap saat (<i>wadī'ah</i> demand deposit)
	Giro Wajib Minimum (<i>statutory reserve</i>) atau GWM	simpanan minimum yang harus dipelihara oleh Bank dalam bentuk saldo rekening giro Bank Indonesia yang besarnya ditetapkan oleh Bank Indonesia sebesar persentase tertentu DPK
	<i>Ghanīmah</i>	Harta rampasan perang; harta rampasan yang diperoleh melalui peperangan
	<i>Gharar</i>	Transaksi yang mengandung tipuan dari salah satu pihak sehingga pihak yang lain dirugikan
	<i>Gharīm</i>	Orang-orang yang berhutang; orang yang berhutang karena untuk kebaikan yang bukan maksiat dan tidak sanggup membayarnya dan termasuk salah satu golongan yang berhak

	menerima zakat (mustahiq zakat)
Giro	Simpanan berdasarkan Akad <i>wadī'ah</i> atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah yang penarikannya dapat dilakukan setiap saat dengan menggunakan cek, bilyet giro, sarana perintah pembayaran lainnya, atau dengan perintah pemindahbukuan.
H	
<i>Hawālah</i>	Akad pengalihan hutang dari satu pihak yang berhutang kepada pihak lain yang wajib menanggung (membayar) nya.
<i>Ḥaq al-Intifā'</i>	Hak memanfaatkan suatu benda yang telah tersedia untuk kepentingan umum
<i>Haram</i>	Terlarang; tindakan yang tidak dibenarkan untuk dilakukan menurut syariah
<i>Harga Berdasarkan Biaya</i>	Harga dari suatu produk yang hanya dapat menutupi biaya produksi dan distribusinya tanpa adanya marjin keuntungan (cost price / BEP price)
<i>Harga Dasar</i>	Harga yang digunakan sebagai dasar untuk menghitung harga barang yang diperjualbelikan (basic price)
I	
<i>Ijārah</i>	Perjanjian sewa menyewa suatu barang dalam waktu tertentu melalui pembayaran sewa
<i>Iftā</i>	Ijtihad dalam menetapkan fatwa
<i>Ijārah wa iqtina</i>	Akad sewa menyewa barang antara bank (muajjir) dengan penyewa (mustajir) yang diikuti janji bahwa pada saat yang ditentukan kepemilikan barang sewaan akan berpindah kepada mustajir.
<i>Istiṣnā'</i>	Perjanjian jual-beli barang dalam bentuk pemesanan pembuatan barang dengan kriteria dan persyaratan tertentu yang disepakati antara pemesan dan penjual
<i>Ijtihād</i>	Usaha keras untuk mendapat ketentuan hukum syara yang bersumber dari Alquran dan sunah.

<i>Ihtiyāṭ</i>	Prinsip kehati-hatian (<i>Prudential management</i>)
<i>Ṭijab</i>	Pernyataan pihak pertama dalam suatu akad yang menunjukkan kehendaknya untuk melakukan akad
<i>Ijārah Muntahiya Bial-tamlik</i> (IMBT)	adalah <i>Ijārah</i> dengan janji (wa'ad) yang mengikat pihak yang menyewakan untuk mengalihkan kepemilikan kepada penyewa
Infak	Sedekah, nafkah; pemberian harta (selain zakat wajib) untuk kebaikan. Infaq menjadi salah satu pintu masuk cara pendistribusian kekayaan dalam ajaran Islam
Insider Trading	Menyebarkan informasi yang menyesatkan atau memakai informasi orang dalam untuk memperoleh keuntungan transaksi yang dilarang
Investasi	Penyertaan dalam bentuk modal atau pinjaman untuk mendapatkan hasil dalam jangka waktu tertentu
Issuer	Entitas yang mengeluarkan efek
Investasi	dana yang dipercayakan oleh Nasabah kepada Bank Syariah dan/atau UUS berdasarkan Akad <i>muḍārabah</i> atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah dalam bentuk Deposito, Tabungan, atau bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu.
J <i>Ja'alāh</i>	Memberi imbalan atau bayaran kepada seseorang sesuai dengan jasa yang diberikannya kepada kita
<i>Jizyah</i>	Pajak yang dibayar oleh kalangan non muslim sebagai kompensasi atas sosial ekonomi, layanan kesejahteraan, serta jaminan keamanan
K <i>Kafālah</i>	Akad penjaminan yang diberikan oleh penanggung (kafil) kepada pihak ketiga untuk memenuhi kewajiban pihak kedua atau yang ditanggung (makful 'anhu, ashil)

<i>Kafil</i>	Pihak yang memberikan jaminan untuk menanggung kewajiban pihak lain dalam akad <i>kafālah</i> Kantor Cabang Kantor bank yang secara langsung bertanggung jawab kepada kantor pusat bank yang bersangkutan, dengan alamat tempat usaha yang jelas dimana kantor cabang tersebut melakukan usahanya
Kantor Cabang Syariah	Kantor cabang dari bank konvensional yang melakukan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah
Kantor Kas	Kantor di bawah Kantor Cabang yang kegiatan usahanya membantu Kantor induknya kecuali melakukan penyaluran dana
Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah	Kegiatan usaha perbankan yang dilakukan berdasarkan Prinsip Syariah sebagaimana dimaksud dalam UU Perbankan Syariah No. 21 tahun 2008
Kesepakatan	Persetujuan bersama antara nasabah atau perwakilan nasabah dengan bank terhadap suatu upaya penyelesaian sengketa
Kesulitan Pendanaan Jangka Pendek	Keadaan yang dialami Bank Syariah yang disebabkan oleh terjadinya arus dana masuk yang lebih kecil dibandingkan dengan arus dana keluar (mismatch)
<i>Khiyār</i>	Hak memilih atau hak menentukan pilihan diantara dua hal
<i>Khiyār al-‘Aib</i>	Hak untuk membatalkan atau melangsungkan jual beli bagi kedua belah pihak yang berakad, apabila terdapat suatu cacat pada obyek yang diperjualbelikan, dan cacat itu tidak diketahui pemiliknya ketika akad berlangsung
<i>Khiyār al-Majlis</i>	Hak pilihan ketika dalam majlis: Hak menentukan pilihan bagi kedua belah pihak, antara penjual dan pembeli untuk melangsungkan jual beli atau membatalkannya selama masih di tempat (majlis) jual beli. Apabila keduanya telah berpisah dari majlis akad tersebut, maka hilanglah hak khiyar ini sehingga perubahan tidak dapat dilakukan lagi

<i>Khayār al-Syarat</i>	Hak pilih yang ditetapkan oleh salah satu pihak yang berakad atau keduanya atau bagi orang lain untuk meneruskan atau membatalkan jual beli, selama dalam tenggang waktu yang ditentukan
Klaim	Tuntutan pemenuhan hak atau permintaan ganti rugi (claim)
Kliring	Perhitungan uang piutang antara para peserta kliring secara terpusat di satu tempat dengan cara saling menyerahkan surat-surat berharga dan surat-surat dagang yang telah ditetapkan untuk dapat diperhitungkan (clearing)
L Lembaga Keuangan Syariah	Institusi yang bergerak di bidang keuangan syariah. Lembaga keuangan syariah disingkat LKS memiliki dua varian besar bank dan non bank. Non bank termasuk pasar modal, pembiayaan syariah, asuransi, dan dana pensiun.
M <i>Mudārabah</i>	kerjasama antara dua pihak dimana shahibul maal menyediakan modal sedangkan mudharib menjadi pengelola dana dimana keuntungan dan kerugian dibagi menurut kesepakatan di muka.
Madaarat	Risky business, usaha yang berisiko; akad kerja sama usaha antara pihak pemilik dana (shahib al-mal) dan pihak pengelola dana (mudharib). Dalam usaha ini, keuntungan dibagi sesuai nisbah yang disepakati, sedangkan kerugian ditanggung pemilik dana (modal. Aplikasi dalam perbankan dari sisi penghimpunan dana berbentuk tabungan dan deposito berjangka, sedangkan dari sisi pembiayaan berbentuk pembiayaan modal kerja dan investasi. Istilah lain dari <i>muḍārabah</i> adalah muqaradhah dan qiradh.
<i>Māl</i>	<i>properties, wealth, assets</i> (istilah akuntansi); sumber ekonomi yang diharapkan memberikan manfaat dalam usaha. Assets dapat ditunjukkan dengan nilai uang. Bentuknya bisa berwujud (memiliki bentuk fisik) atau tidak berwujud (seperti goodwill atau hak paten). Kekayaan atau harta yang dimiliki seseorang atau badan usaha yang dapat berfungsi sebagai barang konsumsi, modal kerja, modal usaha, atau modal investasi.

<i>Mafsadah</i>	Kerusakan, kerugian, yang bersifat fisik dan non-fisik. Akronim dari kata manfaat
<i>Muḍārabah</i>	kerjasama antara dua pihak dimana shahibul maal menyediakan modal dan memberikan kewenangan penuh kepada mudharib dalam menentukan jenis dan tempat investasi, sedangkan keuntungan dan kerugian dibagi menurut kesepakatan dimuka
<i>Mutlaqah</i>	
<i>Muḍārabah</i>	kerjasama antara dua pihak dimana shahibul maal menyediakan modal dan memberikan kewenangan terbatas kepada mudharib dalam menentukan jenis dan tempat investasi, dimana keuntungan dan kerugian dibagi menurut kesepakatan di muka.
<i>Muqqayadah</i>	
<i>Muḍārib</i>	Pelaku usaha ; pihak yang mengelola modal
<i>Murābahah</i>	suatu perjanjian yang disepakati antara Bank Syariah dengan nasabah, dimana Bank menyediakan pembiayaan untuk pembelian bahan baku atau modal kerja lainnya yang dibutuhkan nasabah, yang akan dibayar kembali oleh nasabah sebesar harga jual bank (harga beli bank + margin keuntungan) pada waktu yang ditetapkan.
<i>Mushārahah</i>	perjanjian pembiayaan antara Bank Syariah dengan nasabah yang membutuhkan pembiayaan, dimana Bank dan nasabah secara bersama membiayai suatu usaha atau proyek yang juga dikelola secara bersama atas prinsip bagi hasil sesuai dengan penyertaan dimana keuntungan dan kerugian dibagi sesuai kesepakatan di muka
<i>Mu'āmalah</i>	Interaksi sosial di masyarakat, termasuk kegiatan bisnis
<i>Mukhābarah</i>	kerja sama pengolahan tanah pertanian antara pemilik lahan dan penggarap
<i>Musāqah</i>	akad kerja sama dalam pengolahan pertanian antara pemilik lahan dan penggarap. Pemilik lahan memberikan lahan pertaniannya kepada si penggarap untuk ditanami dan dipelihara dengan imbalan tertentu berdasarkan nisbah yang disepakati dari hasil panen yang benihnya berasal dari pemilik lahan. Aplikasi dalam lembaga keuangan syariah, musaqah merupakan produk khusus yang dikembangkan di sektor pertanian atau agribisnis. Si penggarap hanya bertanggung

	Mustahik	jawab atas penyiraman dan pemeliharaan orang yang berhak menerima zakat
	<i>Mushārahah</i>	Perjanjian antara pemilik dana/modal untuk mencampurkan dananya pada suatu usaha tertentu, dengan pembagian keuntungan di antara pemilik dana/modal berdasarkan nisbah yang telah disepakati sebelumnya.
	<i>Muzārah</i>	akad kerja sama pengolahan pertanian antara pemilik lahan dan penggarap. Dalam kerja sama ini, pemilik lahan menyerahkan lahan pertaniannya kepada si penggarap untuk ditanami atau dipelihara dengan imbalan tertentu (nisbah) dari hasil panen yang benihnya berasal dari pemilik lahan. Jika di aplikasikan dalam lembaga keuangan syariah, muzara'ah merupakan produk khusus yang dikembangkan di sektor pertanian atau agribisnis.
	Mufti	Orang yang berfatwa
	<i>Mustafti</i>	Orang yang meminta fatwa
	<i>Mustafta fih</i>	pertanyaan
N	Nisbah	bagian keuntungan usaha bagi masing-masing pihak yang besarnya ditetapkan berdasarkan kesepakatan
	Nasabah	pihak yang menggunakan jasa Bank Syariah
	Nasabah Penyimpan	Nasabah yang menempatkan dananya di Bank Syariah dan/atau UUS dalam bentuk Simpanan berdasarkan Akad antara Bank Syariah atau UUS dan Nasabah yang bersangkutan.
	Nasabah Investor	Nasabah yang menempatkan dananya di Bank Syariah dan/atau UUS dalam bentuk Investasi berdasarkan Akad antara Bank Syariah atau UUS dan Nasabah yang bersangkutan.
	Nasabah Penerima Fasilitas	Nasabah yang memperoleh fasilitas dana atau yang dipersamakan dengan itu, berdasarkan Prinsip Syariah

O

- P Perbankan Syariah Pembiayaan** segala sesuatu yang menyangkut tentang Bank Syariah dan Unit Usaha Syariah, mencakup kelembagaan, kegiatan usaha, serta cara dan proses dalam melaksanakan kegiatan usahanya. penyediaan dana atau tagihan yang dipersamakan dengan itu berupa:
1. transaksi bagi hasil dalam bentuk *muḍārabah* dan *mushārahah*;
 2. transaksi sewa-menyewa dalam bentuk *Ijārah* atau sewa beli dalam bentuk *Ijārah muntahiya bi al-tamlik*;
 3. transaksi jual beli dalam bentuk piutang *murābahah*, *salam* dan *istiṣnā'*;
 4. transaksi pinjam meminjam dalam bentuk piutang *qarḍ*; dan
 5. transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk *Ijārah* untuk transaksi multijasa
- Q Qarḍ** Akad pinjaman dari bank (Muqridh) kepada pihak tertentu (Muqtaridh) yang wajib dikembalikan dengan jumlah yang sama sesuai pinjaman. Muqridh dapat meminta jaminan atas pinjaman kepada Muqtaridh. Pengembalian pinjaman dapat dilakukan secara angsuran ataupun sekaligus.
- Qarḍ al-ḥasan** Akad pinjaman dari bank (Muqridh) kepada pihak tertentu (Muqtaridh) untuk tujuan sosial yang wajib dikembalikan dengan jumlah yang sama sesuai pinjaman
- R Rahn** menjadikan barang yang mempunyai nilai harta (nilai ekonomis) sebagai jaminan hutang, hingga pemilik barang yang bersangkutan boleh mengambil hutang. Ar-Rahn berarti juga pledge atau pawn (gadai), yaitu kontrak atau akad penjaminan dan mengikat saat hak penguasaan atas barang jaminan berpindah tangan. Dalam kontrak tersebut, tidak terjadi pemindahan kepemilikan atas barang jaminan. Atau dengan kata lain, merupakan akad penyerahan barang dari nasabah kepada bank sebagai jaminan sebagian atau seluruhnya atas hutang yang dimiliki nasabah. Dengan demikian, pemindahan kepemilikan atas barang hanya terjadi dalam kondisi tertentu sebagai efek atau akibat dari

		kontrak.
	<i>Ra'as al-Māl</i>	modal; sejumlah dana yang digunakan untuk menjalankan kegiatan usaha
	Riba	Tambahan, pengambilan tambahan dari harta pokok (modal) secara bathil. Tambahan (ziyadah), tumbuh dan berkembang (usury).
S	<i>Salam</i>	pembiayaan jual beli dimana pembeli memberikan uang terlebih dahulu terhadap barang yang dibeli yang telah disebutkan spesifikasinya dengan pengantaran kemudian
	<i>Ṣāhib al Māl</i>	Pemilik modal dalam kerja sama <i>muḍārabah</i>
	<i>Ṣarf</i>	Akad jual-beli suatu valuta dengan valuta lainnya
	Sadakah	pemberian sesuatu dari seseorang kepada orang lain karena ingin mendapatkan pahala. Shadaqah berasal dari kata shadaqa, yang berarti benar. Menurut istilah agama, pengertian shadaqah sama dengan pengertian infak, termasuk hukum dan ketentuan-ketentuannya. Hanya saja, jika infak berkaitan dengan materi, shadaqah memiliki pengertian yang lebih luas, yang menyangkut hal yang bersifat materi dan non-materi
	Simpanan	dana yang dipercayakan oleh Nasabah kepada Bank Syariah dan/atau UUS berdasarkan Akad <i>wadī'ah</i> atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah dalam bentuk Giro, Tabungan, atau bentuk lainnya yang dipersamakan dengan itu.
T	<i>tijārah</i>	business, trade, perdagangan, bisnis; kegiatan usaha untuk memperoleh laba
	Tabungan	Simpanan berdasarkan Akad <i>wadī'ah</i> atau Investasi dana berdasarkan Akad <i>muḍārabah</i> atau Akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah yang penarikannya hanya dapat dilakukan menurut

		syarat dan ketentuan tertentu yang disepakati, tetapi tidak dapat ditarik dengan cek, bilyet giro, dan/atau alat lainnya yang dipersamakan dengan itu
U	Ujrah	Imbalan yang diberikan atau yang dimintakan atas suatu pekerjaan yang dilakukan
V		
W	Wadī'ah	titipan dari suatu pihak ke pihak lain baik individu maupun golongan yang harus dijaga dan dikembalikan setiap saat bila pemilik menghendakinya
	Wadī'ah Yad adh-Dhamanah	<i>wadī'ah</i> dimana si penerima titipan dapat memanfaatkan barang titipan tersebut dengan seizin pemiliknya dan menjamin untuk mengembalikan titipan tersebut secara utuh setiap saat, saat si pemilik menghendakinya.
	Wadī'ah Yad al-Amānah	<i>wadī'ah</i> dimana si penerima titipan tidak bertanggungjawab atas kehilangan dan kerusakan yang terjadi pada barang titipan selama hal ini bukan akibat dari kelalaian atau kecerobohan penerima titipan dalam memelihara titipan tersebut
	Wakālah	akad perwakilan antara kedua belah pihak (bank dan nasabah) dimana nasabah memberikan kuasa kepada bank untuk mewakili dirinya melakukan pekerjaan atau jasa tertentu
X		
Y		
Z	Zann	Praduga yang berbasis data tapi kesimpulannya belm pasti benar

INDEKS

- ‘*adāt*, 44
 ‘*illah*, 33, 68, 116, 117, 165
 ‘*urf*, 88, 128, 208
ādil wa thīqah, 57
 abadi, 1, 14, 25, 27, 39, 40, 42, 43
 Abbasiyah, 39
 Abi Hasan al-Ṭabari, 55
 absolut, 25, 29, 40, 42, 208
 Abu Dawud al-Zahiri, 32
 Abu Ḥanīfah, 136, 137, 138, 142, 143, 145, 166
 Abu Ishāk al-Isfarayini, 55
 Abu Ishaq, 67
 Abu Zahrah, 53, 63, 65, 66, 90
 Abū Ḥanifah, 89, 92, 155
 Abū Yūsuf, 89
 adaptabilitas, 2, 26, 40, 41, 43
adaptable, 12, 27
 adat, 33, 35, 44, 84, 85, 86, 92, 127, 145, 157, 158
 Aḥmad bin Ḥanbal, 55
 Al-Āmidi, 41, 49, 52, 56, 57, 61
al-aḥkām al-shar‘iyyah, 41
 Al-Aḥwāl al-syakhsiyah, 45
 Albani, 62, 83, 135, 249
 Al-Ghazali, 44, 54, 55, 56, 57, 255
al-ḥaraj, 112
al-hirṣ ‘ala al-maṣālih, 113
 al-Laithi, 87
al-mashaqqah, 112
 Al-Nawāwi, 49, 50, 55, 58, 59, 63, 71, 263
 Al-Qaffal, 55
 al-Qarāfi, 72, 90
 Al-Qasimi, 67
al-ṣarf, 11
 Al-Shāfi‘i, 60, 134, 135, 149, 158, 159, 171
al-shāri, 41, 68
 al-Shātibi, 26
 Al-Shawkāni, 53, 152
al-tafriq bayn al-ḥalāl wa al-ḥarām, 114
al-taysīr al-manḥaji, 112
 al-Zaybari, 37
Al-Zayla’, 133
 Amitai Etzioni, 13, 78, 79, 245, 253, 254, 260, 263, 266
 Antony Giddens, 80
aql, 57
 Arnold Toynbee, 79
 Asrorun Ni’am, 17
 Atho Muzhar, 16
 Auguste Comte, 77, 78
 Bahrain, 5, 7, 8, 9, 93, 129, 137, 213, 218, 264
 Bank Syariah, 3, 9, 94, 102, 104, 176, 190, 192, 219, 223, 235, 236, 250, 251, 261, 265, 269, 271, 272, 273, 276, 278, 281, 283, 286
 Barirah, 31
 batin, 44
bay‘ ‘īnah, 10, 12
bay‘ dayn, 10
bay‘ murābahah, 10
bay‘ bi thaman ājil, 122, 203, 270
bayāni, 21, 109
 Bayhaqi, 133, 134, 169, 252
burhāni, 21
 C.S. Hurgonje, 25
Central Bank of Malaysia Act 2009, 6
ḍarūrah, 36, 37, 96, 182
 dalil, 32, 33, 34, 37, 38, 50, 52, 54, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 68, 73, 91, 92, 108, 113, 163, 171, 177, 197, 203, 214
Daruqūṭnī, 133, 134
 David S. Power, 15, 46
 deskriptif, 18, 24

- Dewan Pengawas Syariah, 2, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 179
- dinamis, 1, 2, 8, 14, 27, 28, 42, 43, 71, 72, 80, 82, 98, 128, 243
- dinamisator, 2, 27, 46
- Djawahir Hejazziy, 20
- Emile Durkheim, 79
- Eva Etzioni, 13, 78, 245
- fard kifāyah*, 63
- fard ‘ain*, 63
- Ferdinand Tönnies, 78
- fikih, 3, 7, 15, 19, 21, 28, 30, 32, 41, 42, 43, 45, 47, 57, 62, 66, 69, 71, 72, 75, 76, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 98, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 133, 149, 197, 206, 255, 256
- Frank E. Vogel, 8, 36, 253, 260, 267
- Friedrich Engels, 78
- fundamental norm*, 28
- furū*, 15, 46, 51, 72
- Gadamer, 25, 26, 255, 259
- general theory of contract*, 39
- ghair mustaqil*, 61
- gharar, 114, 140, 165, 203
- Ḥanafiyah, 89, 92, 136, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 147, 155, 166, 169
- Ḥanbali, 30, 50, 69, 158
- ḥanafiyah, 32, 35, 55
- Haider Ala Hamoudi, 25, 39
- hajjah*, 182
- Hans Kelsen, 3, 27, 251
- Hasan Ayyub, 153, 154, 155
- Hasanudin, 1, 2, 20, 173, 174, 175, 186, 257, 261
- Heraklitos, 82
- Herbert Spencer, 78, 80
- hermeneutika, 25
- hilah, 37, 164, 168, 172, 173, 174, 175
- hiyal*, 37, 172, 175
- hukum Islam, 1, 2, 4, 5, 7, 14, 15, 17, 24, 26, 27, 25, 26, 28, 29, 30, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 51, 62, 64, 68, 70, 71, 119, 120, 127, 162, 165, 251, 274
- Hukum māliyah wa iqtishādiyah*, 45
- i‘ādah al-naẓar*, 112, 116
- ibadah, 33, 34, 38, 43, 44, 69, 74, 108
- ibadāt*, 44
- ibdha, 143
- Ibn ‘Abd al-Bar, 168
- Ibn Ḥajar al-Asqālani, 134, 152
- Ibn Ḥazm, 25, 31, 32, 51, 86, 133, 152, 166, 167, 171, 265
- Ibn Hazm, 25, 37
- Ibn Mas‘ūd, 135, 153
- Ibn Qoyyim, 8, 26, 33, 34, 54, 165, 172
- Ibn Ṣālah, 61
- Ibn Suraij, 55
- Ibn Taymiyah, 30, 32, 33, 34, 37, 115, 128, 151, 264
- Ibnu Abi Zaid Al-Qairawāni, 87
- Ibnu Abidin, 69, 85
- ibnu al-Ḥasan al-‘Anbari, 51
- ifraṭh*, 76
- iftā*, 26, 28, 46, 47, 48, 50, 53, 63, 65, 66, 70, 245
- ihtikar*, 165
- ijārah*, 10, 13, 22, 96, 138, 141, 191, 196, 201, 203, 209, 227, 228
- ijma*, 31, 32, 37, 51, 57, 60, 91, 117, 133, 139, 155, 169, 197, 245
- ijtihad, 15, 19, 21, 27, 36, 65, 109, 120, 126, 128, 164, 171, 245
- ijtihad intiqa’i*, 36
- illah*, 32, 33, 34, 58, 68, 95, 116, 117, 128, 165
- Immanuel Wallerstein, 79
- immutable*, 12, 14, 25, 27, 39

- inferensi, 25, 28, 42, 57
insha' al-aḥkām, 68
intermediary, 9, 39, 189
iqrad, 143
Iran, 5, 7, 9, 218, 250
istidānah, 142
istiftā, 26, 28, 49, 54, 70
istiḥsān, 37, 128
istinbāt, 19, 28, 42, 47, 56, 58, 59, 61, 62, 67, 68, 88, 117, 126, 129, 130, 245
istinbāt, 19, 28, 42, 47, 56, 58, 59, 61, 62, 67, 88, 117, 126, 129, 130, 245
istinbatī, 14, 42
istiḥāb, 33, 49
istiḥlāhī, 21
istiṣna', 22, 191, 201
Jaih Mubarak, 83, 173, 174, 175, 186
Jakob Skovgaard-Petersen, 16, 17
Jināiyah, 45
jizāf, 154
Joseph Schacht, 25, 38, 39
ju'alah, 22
Karl Marx, 78
kehendak ilahi, 25
kolonialisme, 18
Komite Perbankan Syariah, 4
Komite Syariah, 119, 123, 124, 125
konservatif, 12
lembaga keuangan syariah, 1, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 36, 37, 39, 93, 94, 98, 101, 102, 118, 119, 120, 123, 124, 126, 175, 180, 182, 189, 195, 198, 202, 243, 245, 246, 247, 281, 282
lil āmir bi al-shira', 150, 158, 160, 161, 162, 165, 167, 171, 172, 176, 177, 200, 205, 209, 211, 216
Linant de Bellefonds, 26, 43
M.B. Hooker, 18, 19
Ma'ruf Amin, 1, 26, 112, 113, 114, 117
Mālikiyah, 32, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 169, 171
Madāniyah, 45
Majallah al-Aḥkām al-'Adliyah, 84
maqāsid al-sharīah, 21, 56, 58
maṣlahah mursalah, 128
Max Weber, 79
mazhab, 8, 10, 15, 16, 18, 19, 30, 32, 35, 36, 41, 49, 50, 51, 55, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 69, 70, 75, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 108, 109, 122, 127, 141, 143, 144, 151, 153, 155, 156, 157, 158, 166, 170, 177, 193, 203, 230, 246, 255, 257
moderat, 30, 35, 36, 75, 76, 94, 116
Mohd Daud Bakar, 20, 21, 129, 252
Mohd. Daud Bakar, 26, 127, 128
monarki konstitusional, 6
mu'āmalah, 44
mu'āmalah māliyah, 45
Mughtar Ali, 17, 18
muḍarabah, 9, 11, 13, 22, 23, 24, 28, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 159, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 195, 196, 201, 219, 226, 227, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 270, 273, 276, 279, 283, 285, 286
Muḍarābah thunāiyah, 143
muḍarabah, 23, 24, 25, 26, 27, 135, 227
muḍayyiqūn, 30

- muffī*, 1, 7, 28, 39, 46, 48, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 69, 73, 74, 75
- Muhammad Abduh, 69, 232
- Muhammad al-Shaibāni, 89
- Muhammad Iqbal, 65, 67, 68
- Muhammad Khairudin Hamsin, 19
- Muhammad Khalid Masud, 25, 39, 60, 63, 72, 255, 260
- Muhammad Maksum, 10, 21, 23, 202
- Muhammad Rāshīd Riḍa, 69
- muhlikāt*, 44
- munjiyāt*, 44
- murābahah*, 13, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 176, 177, 191, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 227, 228, 242, 245, 246, 247, 250, 267, 270, 283
- Murāfaāt*, 45
- mushārahah*, 9, 11, 22, 183, 187, 191, 196, 201, 219, 227, 247, 270, 283
- mushtarak*, 44
- Muslim Melayu, 127
- Mustafa al-Zarqa, 90
- mustaftā fih*, 26, 28, 49
- mustaftī*, 1, 26, 28, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 62, 63, 70, 71, 73, 74
- mustaqil*, 59, 61
- mutagayirāt*, 28
- mutawasitūn*, 30, 35
- muwa‘dah, 166, 169, 170
- muwassi’ūn*, 30
- N.J. Coulson, 25, 38
- Nadhrah*, 34
- naṣ*, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 50, 51, 53, 57, 58, 62, 66, 76, 112, 117, 245
- Naṣr bin al-Qāsim, 134
- nomodynamics*, 27
- nomostatics*, 27
- orisinalitas, 19
- Oswald Spengler, 79
- otoritas kepatuhan syariah, 3, 4, 20
- Pakistan, 5, 7, 93, 217, 218, 232, 250
- Peraturan Bank Indonesia, 4, 102, 106, 221, 245
- Perbankan Syariah, 1, 3, 4, 13, 20, 72, 102, 104, 105, 124, 190, 192, 196, 217, 220, 221, 222, 224, 225, 228, 230, 233, 245, 249, 250, 255, 258, 259, 268, 278, 283
- prediktif, 18
- preskriptif, 18
- progresif, 12
- Qānūn*, 72, 73
- qānun*, 28, 43
- qabd*, 11
- qaḍā*, 28, 71, 72, 166
- Qaḍā*, 72, 73
- qarḍ*, 11, 113, 131, 132, 139, 172, 174, 175, 176, 191, 204, 228, 283
- qaṭ’ī*, 68, 84, 163, 171
- qawl jadīd*, 87
- qawl qadīm*, 87
- qiyās*, 25, 32, 33, 34, 37, 58, 60, 84, 128, 144, 197, 246
- qiyās mu’tabar*, 32
- Quraish Shihab, 47
- Rafiq Yunus al-Miṣri, 113, 114
- raqm*, 156
- riba, 21, 50, 117, 140, 149, 159, 165, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 200, 201, 204, 212, 213, 214, 219, 220, 230, 231
- Robert Philip Weber, 25

- şarf*, 22
Sadd dhari'ah, 17
salam, 22, 96, 163, 191, 201, 227, 270, 283
 Sami Hasan Ahmad Hamoud, 159
 shāfi'iyah, 10, 32
 sirkulasi elit, 79
 Siti Aisyah, 31
siyāsah al-shar'iyah, 21
Siyāsah dawliyah, 45
Siyāsah dustūriyah, 45
 Sopa, 19, 266
 Sulaiman Ashqari, 161
surplus unit, 9, 39, 189
 Syaikh Muhammad Ulaisy, 69
ta'alluq, 10
ta'fīlī, 21
ta'zim al-Maşālih, 113
Tājal-Din al-Subki, 61
tafrith, 76
taḥqiq al-manāṭ, 117
 Tan Sri Sheikh Ghazali Abdul Rahman, 129
taqlid, 27, 50, 51, 55, 59, 75, 91
taşarufāt, 38
tashrī, 14, 42
taṭbiq, 28
taṭbiqi, 14, 19, 26, 42
tawaruq, 10, 24, 174, 202, 242, 247
thawābit, 14, 28, 43
 Tobibatusa'adah, 16, 267
 Umar bin Baştām, 134
 Umar Ibn Abd al-'Aziz, 89
 Umar Ibn Khattab, 84
Umum al-balwa, 96
uqiyah, 31
urf tijāri, 11, 206, 207, 208
uşul al-fiqh, 15, 46, 51, 56, 58, 62
wa'd, 11, 23, 114, 166, 170, 176, 209
wadīah, 11, 136
 Wael B. Hallaq, 2, 14, 15, 26, 46, 60, 62
 Wahbah al-Zuhaili, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57
 Wahidudin Adam, 17
 Yasin Dardakah, 35
 Yeni Salma Barlinti, 20, 102, 196
 Yoseph Schacht, 14
 Yusūf Qarāḍāwi, 26
ẓanni, 51, 68, 84, 171
zāhir naş, 33
 zahir, 44, 153
 Zulqarnain, 21, 126, 268

Tentang Penulis



Dr. Sofian Al-Hakim, M.Ag. merupakan dosen tetap pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Gunung. Penulis menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Syari'ah IAIN Bandung bidang studi Perdata Pidana Islam pada tahun 1996. Di perguruan Tinggi yang sama, ia menyelesaikan program magister (S2) untuk bidang studi Hukum Islam dan Pranata Sosial pada tahun 2003. Pada tahun 2019, penulis berhasil menyelesaikan program doktoral (S3) bidang studi Syariah di UIN Syahid Jakarta.

Pria kelahiran Bandung 26 Juli 1974 ini cukup sering mengisi pelatihan, seminar, maupun workshop. Kegiatan-kegiatan tersebut antara lain: Panelist pada kegiatan *International Seminar on Sharia-Based Economy in The Global Economic System Experiences, Challenges and Opportunities* (2011); Narasumber pada kegiatan Seminar Nasional Ekonomi Syariah (SNES)Islamic Studies of Economics Group (ISEG) Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Padjadjaran (2012); Narasumber pada kegiatan Perancangan dan Penyusunan Kurikulum Hukum Ekonomi Syariah (muamalah) dalam Upaya menghasilkan Lulusan yang Unggul dan Memiliki Daya Saing (2017); Narasumber pada kegiatan *The second Upi International Coonference on Sociology and Education (ICSE) Sharia Compliance Model in Development of Tourism Industry In Indonesia* (2017); Narasumber pada kegiatan *The 1st International Conference on Islamic Economics, Business, and Philanthropy (ICIEBP) "Institutionalization Of Sharia Finance In Indonesia;* dan sebagainya.

Selain itu, penulis juga pernah dan sedang memangku jabatan baik pada institusi tempat mengajar maupun pada organisasi lainnya. Di antara jabatan tersebut adalah: Editor Jurnal Asy-Syariah: Forum Studi Hukum dan Pranata Sosial (2003-2008); Sekretaris Jurusan Muamalah Fakultas Syariah IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (2003-2007); Ketua Laboratorium Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Gunung Djati Bandung (20057-2015); Ketua Prodi Hukum Ekonomi Syariah (Muamalah) UIN Sunan Gunung Djati Bandung (2014-2019); Ketua Departemen Pendidikan dan Latihan MES (2016-2020); Direktur Divisi Riset Tijari Institute (2010-2015); Wakil Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Jawa Barat (2016-2020); Bendahara Yayasan Transformasi Masyarakat Madani Bandung (1999 – sekarang); Sekretaris Koperasi Bina Baraya Fakultas Syariah dan Hukum (2016-2020); dan sebagainya.

Di sela-sela kesibukannya sebagai dosen dan kegiatan lainnya, penulis juga telah menghasilkan banyak karya tulis, baik yang dipublikasikan dalam bentuk buku maupun jurnal. Karya tulis yang diterbitkan dalam bentuk buku antara lain: *Pendampingan UMKM Syariah oleh Mahasiswa dan Dosen Muamalah, Manajemen Bisnis Syariah*, dan sebagainya. Sementara dalam bentuk jurnal antara lain: Prospek Hukum Islam di Indonesia (*Jurnal Forum Studi*); Karakteristik Pemikiran Hukum Muhammd bin Idris Al-Syafi'i (*Jurnal Asy-Syari'ah*); Pengaruh Logika Aristoteles terhadap Pemikiran Ushul Fikih al-Syafi'i (*Jurnal Asy-Syari'ah*); Metodologi Aliran Ahnaf; Kajian Metodologi Ahl Ra'y dan Pola Induktif dalam Perumusan Qaidah Ushuliyah (*Jurnal Madzhab*); Pranata Hukum Islam di Masa Nabi dan Khulafa al-Rasyidin (*Jurnal 'Adliya*); Dinamika Regulasi Perbankan Syariah di Indonesia (*Jurnal Al-Ijtihad*); Reinterpreting the Ratio Legis of the Prohibition of Usury (*Middle-East*

Journal of Scientific Research); Kerangka Penyelesaian Sengketa Bisnis Syariah (*Jurnal At-Taradi*); dan lain-lain.

Saat ini penulis tinggal di Jalan Neglasari I No. 21 A Ujung Berung Bandung 40617. Beliau bisa dihubungi melalui telp (022) 7800890 atau HP 08122413692, dan email: sofyanalhakim@uinsgd.ac.id.

