



Dr. Muh. Salahuddin, M.Ag.

MAQĀSĪD AL-SYARĪ'AH DALAM FATWA EKONOMI DSN-MUI



LP2M
UIN Mataram
Jl. Pendidikan No. 35 Mataram



**MAQĀSĪD
AL-SYARĪ'AH**
DALAM FATWA EKONOMI
DSN-MUI

ISBN 602623374-6



9 786026 223746



Sarobil

PIRM-LP3M UIN Mataram
Jln. Pendidikan No. 35 Mataram,
Telp. 0370-621298 Fax. 0370-6253337
Email: lp2mia@mataram@gmail.com

Dr. Muh. Salahuddin, M.Ag

**MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH
DALAM FATWA EKONOMI
DSN – MUI**

LP2M UIN MATARAM

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

Muh. Salahuddin

Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Fatwa Ekonomi DSN-MUI

LP2M UIN Mataram, 2017

Xviii + 228 hlm; 14,8 x 21 cm

ISBN: 978=602-6223-74-6

I. Ekonomi Islam

II. Judul

Maqāṣid al-Syarī'ah dalam Fatwa Ekonomi DSN-MUI

Penulis : Dr. Muh. Salahuddin, M.Ag

Editor : Dr. Ahmad Amir Aziz, M.Ag

Layout & Desain Sampul : Muhammad Amalanif

Cetakan 1, September 2017

Penerbit:

LP2M UIN Mataram

Jln. Pendidikan No. 35 Mataram, Nusa Tenggara Barat 83125

Telp. 0370 – 621298, 625337. Fax : 625337

Hak Cipta © 2017 pada penerbit

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, tanpa izin tertulis dari penulis.

PROLOG

Ijtihad, Fatwa, dan *Maqāṣid al-Syarī'ah*
 (Kontektualisasi Berpikir Sistem dalam
 Fatwa Ekonomi DSN-MUI)

Ijtihad adalah ‘pintu’ bagi pengembangan hukum Islam. Wilayah ijtihad itu mencakup materi hukum dan metodologi yang diguna-kembangkan dalam penyimpulan hukum (*istinbāt al-aḥkām*). Kebolehan ijtihad itu didasarkan pada realitas ‘kekosongan hukum’ tentang satu perbuatan/realitas hukum tertentu. ‘Kekosongan hukum’ itu terjadi karena tidak adanya ketentuan dalam *naṣ* (dalil syara’), dan atau tidak ada relevansi ketentuan hukum dengan realitas baru dalam masyarakat. Poros berpikir dalam ijtihad adalah *maṣlaḥah*, dan berpikir *maṣlaḥah* harus dipandu melalui berpikir *maqāṣid al-syarī'ah*.

Untuk mengetahui *maqāṣid al-syarī'ah* dilakukan melalui dua metode, yaitu analisis *maqāṣid al-syarī'* (perspektif pembuat hukum) dan *maqāṣid al-'ibād* (perspektif subyek hukum/mukallaf). Untuk metode yang pertama, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *bayāni* yang lebih banyak menggunakan analisis teks-kebahasaan dalam menyimpulkan hukum. Kesimpulan hukum itulah *maṣlaḥat* yang diinginkan oleh pembuat hukum. Sementara metode yang kedua lebih menggunakan pendekatan *istiṣlāḥi* yang berbasis pada realitas konteks. Basis berpikirnya adalah pragmatism-utilitarianisme. Al-Ṭūfi sebagai pelopor dari berpikir ini mengajukan empat proposisi sebagai berikut; *pertama, istiqlāl al-'uqūl bi idrāk al-maṣālīḥ wa al-mafāsīd* (kebebasan akal alam mengidentifikasi kemaslahatan dan mudarat). *Kedua, al-maṣlaḥah dalīlun mustaqillun 'an al-nuṣūṣ* (*maṣlaḥah* adalah dalil hukum yang terlepas dari teks/naṣ). *Ketiga, majāl al-'amal bi al-maṣlaḥah huwa al-mu'āmalāt wa al-'ādāt dūna al-'bādāt wa al-muqaddarāt* (keberlakuan *maṣlaḥah* hanya dalam bidang muamalah dan social, tidak dalam wilayah ibadah dan aqidah). *Keempat, al-maṣlaḥah aqwā adillat al-syarī'i*

(*maṣlahah* adalah dalil hukum yang paling kuat). Oleh banyak ahli ushul fikih, tawaran al-Ṭūfi ini adalah tawaran yang liberal dalam pengembangan hukum Islam. Tawaran metodologis di atas, didasarkan pada aspek historis hukum Islam dan landasan teologis yang berbasis *naṣ*. Namun yang pasti, dan harus digarisbawahi adalah metodologi/sistematika hukum Islam yang harus merujuk pada alQur'an, hadis, dan ijtihad. Artinya bahwa se-liberal apapun seseorang berpikir dalam kajian hukum Islam, tetap harus terikat dengan standart akademik-moral-etis yang ada dalam nilai dasar Islam (*aqīdah, syarī'ah, akhlāq*). Itulah pentingnya kerangka pikir *maqāṣid* dalam pengembangan hukum Islam melalui ijtihad.

Berdasarkan pada hal di atas, semua ahli dalam hukum Islam menyepakati bahwa wilayah ijtihad itu hanya berlaku dalam hal *sukūt al-syārī'* (diamnya pembuat hukum), tidak adanya ketentuan hukum terkait dengan peristiwa hukum tertentu. *Sukūt al-syārī'* itu biasanya, dan banyak terjadi dalam bidang mu'amalah. Politik, ekonomi, budaya, pendidikan, dan lain-lain adalah bagian dari mu'amalah, yang oleh Rasulullah Muhammad dikatakan *antum a'lamu bi umūr dunyākum* (kalian lebih mengetahui urusan dunia). Dalam hal ini, isyarat yang diberikan Rasulullah adalah 'membiarkan' kreativitas dan inovasi yang dilakukan oleh umat dan pengikut beliau. *Raḥmatan li al-'ālamīn* adalah *stressing point* yang harus diperjuangkan. Hukum Islam bukan hanya diperuntukkan hanya untuk muslim, namun juga untuk non-muslim yang hidup bersama muslim dalam satu kesatuan wilayah hukum. Untuk itu dibutuhkan analisis yang holistik-konprehensif untuk menghasilkan hukum yang humanis-inklusif. Di sinilah letak menariknya pemikiran Jasser Auda yang menawarkan teori system sebagai pendekatan dalam analisis *maqāṣid al-syārī'ah*.

Substansinya, tawaran metodologi Jasser Auda ini adalah sebagai pelengkap metode berpikir lainnya yang pernah ditawarkan intelektual muslim lainnya. Fazlur Rahman

dengan metode *double movement*, an-Na'im dengan metode *naskh*, Syahrūr dengan teori *hudūd*, Abū Zaid dengan *al-naqd al-fikr al-'Araby* dan lain-lain adalah upaya akademik untuk menghadirkan Islam yang toleran, humanis, inklusif dan *rahmatan li al-'ālamīn*.

Buku ini adalah menyoroti tentang upaya-upaya di atas dalam konteks Indonesia, khususnya dalam bidang ekonomi syariah. DSN-MUI sebagai lembaga yang ditunjuk dan dipercaya untuk menghasilkan standar hukum praktis (fikih) ekonomi melalui fatwa. Untuk menghasilkan fatwa sebagaimana dituliskan sebelumnya, maka fatwa harus berdialog dengan system yang mengitarinya. Hukum (Islam) adalah bagian dari (sub-system) supra system, yang harus terus berdialog dengan realitas yang ada di sekelilingnya. Yang dilakukan dalam upaya rekonstruksi fikih melalui ijtihad fatwa ini adalah 'berenang di antara karang'; mendialogkan teks dengan realitas konteks, membaca keinginan Tuhan (*maqāṣid al-syārī*) dan memenuhi kebutuhan mukallaf (*maqāṣid al-mukallaf/al-'ibād*).

'*Alā kulli ḥāl*, harus penulis akui bahwa buku ini adalah upaya berpikir dan awal-mula, dibutuhkan pemikiran yang berkelanjutan untuk menghasilkan konstruksi teori yang utuh. Sebagai bahan bacaan yang masih mentah, maka buku ini disuguhkan bagi pembaca dan peneliti yang tertarik dengan kajian *maqāṣid* sebagai metodologi dalam pengembangan hukum Islam. Oleh karena itu, penulis wajib berterima kasih kepada 1). Dr. H. Mutawali, M.Ag., atas saran, diskusi, dan memberikan uraian kata pengantar dalam buku, 2). Prof. Dr. H. Abdul Qadir Gassing, guru yang mengajarkan kami ilmu hukum Islam selama ada di Makassar dan sekaligus memberikan pengantar dalam buku ini, 3). Firdaus, Jihad, Jumarim, dan teman-teman di UIN Mataram yang pernah memberikan catatan substansi untuk karya ini, 4). Dr. H. Abdillah, Lc, Dr. H. Ahmad, Lc., M.HI., Dr. Budi Rahmat Hakim, M.HI., Dr. Edi Gunawan, M.HI, dan teman-teman diskusi di Makassar yang memberikan kritikan dan saran

untuk perbaikan karya ini. Semoga Allah memberikan yang terbaik untuk kita semua. *Special thanks* untuk kedua orang tua penulis H. Abdul Malik Bakar dan Hj. Siti Uneng M. Saleh, *lovely wife* Nurhilaliati, *kindly son* Ahmad Dzaky Syujja, Ahmad Javid Lavidia, Raisa Nora Vaika, Nayla Alya, Aisyah, Imam al-Majid, Estu As-sifa, Noval, Dita, dan Duta, dan adik-adik tercinta Sam, Atun, Atin, dan Sita. Kesemuanya adalah *spirit* dalam proses penyelesaian tulisan ini.

Akhirnya, semoga karya kecil ini bermanfaat bagi semua, khususnya bagi mereka yang bergelut dalam bidang kajian hukum Islam, dan mengupayakan hukum Islam itu hadir dalam realitas hidup masyarakat Indonesia. *Wa al-Allāh a'lam.*

Ampenan Kota Tua, 06 Agustus 2017
Penulis,

Muh. Salahuddin

Maqashid Al-Syarī'ah:
Menimbang Idealisme Teks dan Realitas Konteks
dalam Pengembangan Hukum Ekonomi Syariah

Kata Pengantar
Dr. H. Mutawali, M.Ag
Rektor UIN Mataram

Banyak orang yang belum paham betul tentang hukum Islam. Terkadang ia diterjemahkan sebagai fikih, dan tidak jarang diartikan sebagai syariah. Belum lagi memposisikan fatwa, undang-undang, dan jurisprudensi Islam. Kesemuanya itu seringkali diidentikkan dengan hukum Islam. Dari realitas ini kemudian Muzhar memetakan hukum Islam dalam lima kategori, yaitu fikih, fatwa ulama, jurisprudensi, undang-undang, dan pemikiran (teori) hukum.¹ Yang utama dari kelima hal tersebut di atas adalah pemikiran (teori) hukum, yang dalam kajian hukum Islam dikenal dengan ilmu *uṣūl al-fiqh* (metodologi hukum Islam). Al-alwani mengatakan bahwa ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah *the queen of science in Islam*.² Pilihan metodologi hukum akan mempengaruhi produk hukum yang dihasilkan. Oleh karena itu, tawaran pemikiran terkait dengan metodologi hukum selalu menarik dan menjadi fokus kajian dalam hukum Islam. Hadirnya ‘hukum baru’ sebagaimana yang ditawarkan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) di Indonesia *pun* merupakan hasil olah kreativitas dalam pengembangan metodologi hukum Islam. Pilihan metodologi

¹M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta Pustaka Pelajar: 1998), h. 91-92. M. Atho Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press 1998), 245. M. Atho Mudzhar, ‘Peranan Analisis Yurisprudensi dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam, dalam Satria Efendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta Prenada Media: 2004), h. xxv.

²Dikutip oleh Akhmad Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh”, dalam *al-Jami’ah*, No.63/VI/1999, pp., 16-17

adalah sebuah keniscayaan yang berpengaruh kuat terhadap materi hukum yang akan diproduksi. Perbedaan metodologi inilah yang ‘melahirkan’ perbedaan pendapat para imam mazhab pada awal Islam hingga hari ini.³ Oleh sebagian ahli dikatakan bahwa *al-ṭarīqat ahammu min al-māddah* (metode itu lebih penting dari materi).

Dalam kajian hukum Islam, *ijtihād* adalah media yang digunakan untuk mengembangkan hukum, baik materi hukum maupun metodologinya. Khallāf menuliskan bahwa *al-ijtihād fī iṣtilāḥ al-uṣūliyyīn huwa baḥlu al-juhd li al-wuṣūl ilā al-hukmi al-syar’iy min dalīl tafṣīlī min al-adillatiha al-syar’iyyah* (ijtihad dalam istilah pakar ushul fikih adalah pengerahan daya upaya untuk sampai kepada hukum syara’ dari dalil yang terperinci dengan bersumber dari dalil-dalil syara’).⁴ Perkembangan pemikiran hukum Islam hari ini, selain mengembangkan materi hukum, juga fokus dalam mengembangkan metodologi yang diggunakan dalam menyimpulkan hukum. Teori yang muncul belakangan ini, mengacu pada kajian tentang *maqāsid al-syarī’ah* yang secara

³Didasarkan pada realitas di atas, hakekatnya hukum Islam itu adalah ilmu pengetahuan yang diproses dan diolah melalui metode ilmiah. Sebagai sebuah proses ilmiah, maka kebenaran yang ada dalam hukum Islam bersifat *ẓanniyah*, yang dapat dibantah oleh kebenaran yang lain dengan data ilmiah juga.

⁴Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo Dār al-Qalam: 1978), 216. Muhammad Khudori Bek, *Ushul Fiqh*, terjemahan Fais Al-Muttaqien (Jakarta Pustaka Amani: 2007), h. 809. Muḥammad Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi,t.t), h. 379. Eksplorasi ijtihad ini dikembangkan lagi oleh al-Būthī, dengan spesifikasi makna dan cakupan *ijtihād*. Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭi, *Hiwār Haula Musykilāt Haḍāriyyah*, (Damaskus: Dār al-Farābi, 2005), h. 194. Hanish menuliskan bahwa ijtihad adalah *scientific methodology* dalam *istinbāt al-aḥkām*. Adham A. Hanish, Ijtihad Institution: The Key To Islamic Democracy Bridging and Balancing Political and Intelktual Islam’ dalam *Richmond Journal of Global Law and Business*, Volume 9 No. 1, h. 67.

teoritis mulai dipopulerkan oleh Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syāṭibi dengan karyanya *al-Muwāfaqāt min Uṣūl al-Syarī'ah*.

Basis pengembangan teori *maqāṣid* ini adalah *maṣlahat*, yaitu sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal,⁵ atau sesuatu yang memberikan manfaat, baik dengan cara mencari kegunaan sesuatu atau menghindari keburukannya.⁶ Al-Būṭī menuliskan bahwa *maṣlahat* adalah aktivitas yang mengambil kemanfaatan dan menolak mudharat.⁷ Teori *maṣlahat* ini, secara konseptual dicetuskan oleh Imam Anas ibn Mālik, yang kemudian dipertegas lagi oleh Imam al-Ḥaramain al-Juwayni dan kemudian disempurnakan oleh Imam Abū Ḥamīd al-Gazāly dalam karya *al-Mustafā min 'Ilm al-uṣūl*. Realisasi *maṣlahat* itu oleh teoritis hukum Islam ditetapkan jika telah terpenuhinya hak agama (beragama), hak akal (intelektual), hak jiwa (asasi manusia), hak keturunan (biologis), dan hak harta (ekonomi).

Pengembangan *maqāṣid* sekarang ini, yang didasarkan pada nilai *maṣlahat*, dikembangkan oleh banyak kaum intelektual muslim. Masing-masing sesuai dengan latar belakang social, intelektual, akademik yang melatarbelakanginya. Realitas social dan varian *academic background* para intelektual muslim itu juga berpengaruh pada metodologi yang ditawarkan dan materi hukum yang dihasilkan. Dengan demikian dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah sesuatu yang terus bersentuhan dengan ranah historisitas manusia, yang terus berubah, dan tentunya perubahan itu harus didasarkan pada kemaslahatan. Nilai kemaslahatan itu sendiri adalah sesuatu yang terus berubah, dan menuntut adanya perubahan hukum dan pengembangan perangkat metodologi hukum.

⁵Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta, Rajawali Gravindo; 2013), h. 334.

⁶Muhammad Sa'īd Ramādān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-maṣlahah Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Libanon: Muassasat al-Risalah 2001), h. 27.

⁷Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 198.

Dengan logika di atas, pada hakekatnya hukum Islam itu harus terus berinteraksi dengan perkembangan masyarakat agar tidak terjadi stagnasi pemikiran hukum Islam. Oleh karena itu cukup menarik tawaran metodologis Jasser Auda terkait dengan pendekatan system dalam *maqāsid al-syarī'ah*. Dengan metodologi yang ditawarkan Auda ini menuntut hukum sebagai unit system dalam masyarakat yang berfungsi sistemik-organik, dan melihat sesuatu/realitas sebagai satu kesatuan yang utuh dengan cara pandang multi-dimensioanal. Metode ini setidaknya sudah tampak dalam fatwa ekonomi yang hari ini dikembangkan di Indonesia melalui lembaga DSN-MUI. Inilah yang diupayakan untuk dielaborasi lebih lanjut oleh penulis dalam karya ini.

Sebagai bagian dari akademisi dalam bidang ekonomi syariah di lingkup UIN Mataram, saudara Dr. Muh. Salahuddin, M.Ag. memang lebih banyak fokus dalam kajian ekonomi mikro dan *maqāsid al-syarī'ah*. Kedua elemen ini, oleh penulis buku ini dicoba untuk dirangkai menjadi kesatuan ilmu yang padu dan dijadikan sebagai kerangka berpikir dalam pengembangan hukum ekonomi syariah. Ekonomi syariah itu sendiri, sebagai ilmu yang baru muncul di awal decade 1990-an di Indonesia, masih harus terus dikawal agar memberikan kemaslahatan bagi kehidupan berbangsa-bernegara di wilayah hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Akhirnya, saya sangat mengapresiasi karya ini, yang berupaya menggabungkan teori *maqāsid al-syarī'ah* dan ekonomi syariah. Di saat ekonomi syariah berhadapan dengan ekonomi konvensional, ekonomi syariah membutuhkan 'rumah besar keilmuan' yang menaunginya, dan mapu mengcover semua unit pengembangan keilmuan bidang ekonomi syariah. Diharapkan buku ini tidak hanya sampai di sini, karena masih banyak hal yang perlu direkonstruksi terkait dengan pengembangan pemikiran dan praktek ekonomi syariah di Indonesia yang berbasis pada *maqāsid al-syarī'ah*.

PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM MELALUI FATWA

Kata Pengantar

Prof. Dr. H. Abdul Qadir Gassing MT, M.Si.

Guru Besar dalam Bidang Hukum Islam

Ketua Dewan Guru Besar UIN Alauddin Makassar

Pada dasarnya, fatwa hadir karena adanya pertanyaan/masalah dari masyarakat awam, yang jawabannya diminta dari ulama yang secara akademik-social-religious, dianggap mampu untuk memberikan jawaban dari masalah yang diajukan. Masalah yang ditanyakan masyarakat dalam fatwa meliputi banyak hal, mulai dari masalah teologi, ibadah, muamalah, politik, social, pendidikan, dan ekonomi.⁸ Aktivitas fatwa menunjukkan adanya hubungan dialogis antara masyarakat awam dengan kelompok elit masyarakat. Artinya bahwa proses dialog hukum Islam itu tidak pernah berhenti

Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam, melalui proses metodologi hukum (*uṣūl al-fiqh*) adalah sesuatu yang

⁸Uraian materi fatwa sebagaimana dimaksud dapat dilihat Tim PP Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Tanya Jawab Agama* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 1992). Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Cet. III; Yogyakarta: t.p, t.th.). Dalam lembaga NU, materi fatwa dapat dilihat *Ahkamul Fuqaha; Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU (1926-1999 M.)* (Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004). Tema fatwa yang tematik dapat dilihat dalam kumpulan fatwa MUI yang terangkum dalam beberapa buku berikut; Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang Ibadah*, (Jakarta: Emir, 2015). Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang Akidah dan Aliran Keagamaan*, (Jakarta: Emir, 2015). Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang POM dan IPTEK*, (Jakarta: Emir, 2015). Dewan Syariah MUI, *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional MUI*, (Jakarta: Erlangga 2014).

dinamis dan terus berdialog dengan realitas perkembangan social masyarakat. Implikasi dari *varian* akademik-sosial-religius di atas adalah adanya perbedaan fatwa antara satu ulama dengan ulama lainnya dalam satu hal yang sama. Perbedaan fatwa itu akibat adanya perbedaan latar akademik-sosial-religius *muffī*. Pengetahuan dan pengalaman masing-masing *muffī* secara aktif memberikan warna dan corak yang berbeda dalam fatwa. Perbedaan ini, secara historis dan metodologis dapat dibenarkan, jika dirujuk kembali pada praktek Rasulullah, para sahabat, dan tabi'in.

Menarik dipertimbangkan pendapat Qarādāwy yang menyatakan bahwa ijihad modern itu harus melalui proses ijihad akademik, ijihad fatwa, dan ijihad konstitusi. Masing-masing metode ijihad di atas bergerak dalam bidang dan spesifikasi masing-masing, namun ketiganya tidak boleh terlepas dalam satu kesatuan yang utuh dalam proses produksi hukum Islam. Hal ini bukan upaya penyeragaman, atau upaya mengkerdulkan aktivitas ilmiah, namun lebih pada memberikan jaminan kepastian hukum bagi masyarakat. Analisis obyektif-ilmiah yang dibarengi dengan religious-spiritual melalui fatwa harus dibingkai dalam legal-konstitusional dalam wilayah/Negara tertentu. Wujud hukum Islam itu tidak harus formal, namun yang lebih penting adalah substansi/nilai hukum Islam harus tercover dalam aturan dan perundangan. Aturan dan perundangan yang memuat nilai/substansi hukum Islam inilah yang kemudian dijadikan acuan praktis subyek hukum dalam masyarakat. Dalam konteks inilah sebenarnya buku karya saudara Salahuddin ini dibicarakan.

Pendekatan yang dilakukan dalam buku ini adalah *multidimensional approach* dengan bersandarkan pada teori *maqāsid al-syarī'ah*. Pada dasarnya teori ini adalah pengembangan lanjut dari teori *maṣlahat* yang secara konsisten memperjuangkan hak asasi dasar manusia yang terkait dengan agama (*al-muḥāfazat 'alā al-dīn*), jiwa (*al-muḥāfazat 'alā al-nafs*), akal (*al-muḥāfazat 'alā al-'aql*), harta

(*al-muḥāfazat ‘alā al-māl*), dan keturunan (*al-muḥāfazat ‘alā al-nasb*). Beberapa akademisi/intelektual muslim decade ini menambahkan lingkungan (*al-muḥāfazat ‘alā al-bī’ah*). Ibn Bayyah memfokuskan diri pada *maqāṣid al-iqtisādiyyah*.⁹ Chapra memfokuskan diri pada *safeguarding human self* pada pemenuhan *human need* yang merupakan muara bagi *human well being*.¹⁰ Akhirnya adalah *sustainable human development*, yang merupakan syarat bagi perkembangan masyarakat. Chapra, mengembangkan konsep maqāṣid berbasis pada *economic background*. Yang pasti bahwa Urgensi studi *maqāṣid al-syarī’ah* adalah untuk memahami al-Quran dengan pemahaman yang benar, untuk memahami hukum Islam secara umum, untuk melanjutkan gerakan ijtihad, sebagai tempat mengkonfirmasi ijtihad, dan untuk memperkuat tugas fatwa.¹¹ Penguatan teori maqāṣid ini sebenarnya adalah untuk membuka ruang dialog yang lebih luas dalam pengembangan pemikiran dan metodologi hukum Islam.

Perkembangan terakhir yang terkait dengan *maqāṣid al-syarī’ah* ditawarkan oleh Auda dengan pendekatan system.¹² Basis pengembangan teori ini adalah bahwa hukum Islam

⁹Ia menuliskan bahwa *maqāṣid al-syarī’ah* dalam bidang harta benda ada lima perkara, yaitu *rawāj* (diperjualbelikan), *wuḍūḥ* (kejelasan), *ḥifz* (penjagaan), *ṣabat* (ketetapan), dan *al-‘adl fīha* (berlaku adil dalam pengelolaannya). Ekonomi ditujukan untuk kemakmuran manusia (*human being welfare*). ‘Abd al-Allāh al-Syaikh al-Maḥfūz ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu’āmalāt wa Marāṣid al-Wāqī’āt*, (Mesir: Muassasat al-Furqān li al-Turaṣ al-Islāmi, 2010), h. 27-33.

¹⁰Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāṣid al-Sharī’ah*, (London: IIIT, 2008).

¹¹Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari dan Wan Mohd Yusuf bin Wan Chik, ‘Maqasid Shar’iyyah According to al-Qaradawi in the Book al-Halal wa al-Haram Fi al-Islam’, dalam *international Journal of Bussiness and Social Science*, Volume 2 Nomor 1 Januari 2011, h. 240-241.

¹²Jasser Auda, *Maqāshid al-Sharia as Philosophy of Islamic Law A Sistem Approach*, (London, Washington, IIIT; 2008).

adalah sebagai *sub-sistem* dari *supra system* yang mengitarinya. Hukum Islam hadir karena adanya interaksi dengan system lainnya. Produk hukum Islam itu tergantung pada interaksi hukumitu sendiri dengan system lainnya dalam masyarakat. Nampaknya, saudara Salahuddin ingin menerjemahkan pemikiran Auda itu dalam konteks Indonesia, khususnya dalam konteks hukum ekonomi melalui fatwa DSN-MUI. Secara pribadi, saya sudah memberikan catatan khusus dalam karya ini, dan saya sangat percaya bahwa karya ini diupayakan melalui proses ‘ijtihad’ yang serius selama berbulan-bulan. Dan bahkan menurut penulis sendiri, refleksi ilmiah-akademik terkait dengan penulisan karya ini telah dilakukan bertahun-tahun, sebelum penulis bertemu saya di Makassar.

Sebagai sebuah karya ilmiah, karya ini adalah karya awal yang mungkin dijadikan sebagai pemetaan (*mapping*) terkait dengan fatwa ekonomi berbasis *maqāṣid al-syarī’ah*. Sebagai karya awal tentunya harus ada *follow-up* dari karya ini, dan menjadi tanggung jawab akademik-sosial penulis.

Makassar, 06 Agustus 2017



Prof. Dr. H. Abdul Qadir Gassing, MT., M.Si

DAFTAR ISI

Prolog	i
Kata Pengantar Rektor UIN Mataram	v
Pengantar Kajian	ix
Daftar Isi	xiii
BAB I	
Fatwa DSN-MUI, Masyarakat Indonesia Modern, dan Kebutuhan Hukum Sosial-Ekonomi	1
BAB II	
Fatwa, Ijtihad, dan Pengembangan Hukum Islam.....	29
A. Konsep dan Operasionalisasi Fatwa	29
B. Konsep dan Makna Ijtihad	40
C. Fatwa & Ijtihad Sebagai Media Pengembangan Fikih	52
D. Pelembagaan Fatwa.....	64
BAB III	
Ekonomi Syariah Di Indonesia & Fatwa Ekonomi DSN-MUI	77
A. Ekonomi Syariah: Basis Konseptual-Teoritis	77
B. Ekonomi Syariah Di Indonesia: Sekilas Sejarah	85
C. Ekonomi Syariah Di Indonesia: Kegiatan Usaha	95
D. MUI: Relasi Ulama & Pemerintah	107
E. DSN-MUI: Lembaga Fatwa Ekonomi MUI	115
F. Fatwa DSN-MUI: <i>Think Globally-Act Locally</i>	145
BAB IV	
Sistem Maqāṣid al-Syarī'ah: Epistemologi Pengembangan Fatwa Di Indonesia	149
A. Memposisikan Hukum Islam	149
B. Anatomi Maqāṣid al-Syarī'ah	156

C. Fatwa Ekonomi DSN-MUI dan Sistem Maqāṣid al-Syarī'ah	189
D. Fatwa MUI: <i>From Nothing to Something</i>	208
E. Formulasi Fatwa yang Efektif	211

BAB V

Fatwa Ekonomi DSN-MUI Di Antara Dua Kutub:

Normatif-Tekstual atau Empirik-Kontekstual	219
--	-----

Daftar Pustaka	227
----------------------	-----

BAB I

FATWA DSN-MUI, MASYARAKAT MODERN, DAN KEBUTUHAN HUKUM SOSIAL-EKONOMI

Hukum Islam berkembang dan dikembangkan didasarkan atas normativitas teks, dan juga realitas-empiris perkembangan masyarakat. Setidaknya hal ini telah mendapatkan justifikasi secara teologis-rasional-empiris dalam *naş* (sumber hukum). *Pertama*, dalam alQur'an¹³ disebutkan ayat tentang *nasakh* (pembatalan/penundaan) hukum karena alasan tertentu.¹⁴ Ayat-ayat *nasakh* –dan juga beberapa hadis- adalah indikator kebolehan berubahnya hukum karena adanya kondisi tertentu (*tempus* dan *locus*) yang memungkinkan berubahnya hukum.¹⁵ *Kedua*, dialog Nabi Muhammad dengan Muaz bin Jabal ketika diutus sebagai Gubernur di Yaman.¹⁶ *Ketiga*, pada masa sahabat besar (Abu Bakar, Umar bin Khattab, Usman ibn Affan, dan

¹³Al-Baqarah/2: 106.

¹⁴Kajian tentang *nasakh* kontemporer ini dilakukan oleh Abdullah Ahmad an-Na'im yang melanjutkan pemikiran gurunya Mahmoud Mohammed Thaha dalam karyanya *The Second Massage of Islam*, (Yogyakarta, LKiS; 1997). Ide *nasakh* yang ditawarkan an-Na'im, didesain untuk menjawab 'kebuntuan' hukum Islam terkait dengan hukum Internasional dan perkembangan hak asasi manusia. Lihat Abdullah Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, terj. *Dekonstruksi Syariah*, (Yogyakarta; LkiS, 1997).

¹⁵Dari kesadaran akademik di atas, dalam kajian hukum Islam dikembangkan *al-qawā'id al-fikhiyyah*, yaitu ketentuan universal yang dijadikan sebagai 'patokan' dalam mengapresiasi hal-hal praktis yang bersifat *furū'iyah*. Lihat Imam al-Jurjāni, *at-Ta'rifāt* (Mesir: Dār al-Bāb al-Halaby; 1357), h. 76.

¹⁶Hadis Nabi yang seringkali dikutip untuk aktivitas ini dapat dilihat dalam Abu Dawud, *Sunan Abū Dāwūd*, (Mesir, Musthafā al-Bāb al-Halaby; 1952), h. 272.

Ali bin Abu Thalib) melakukan perubahan hukum sesuai dengan realitas sosial dan perkembangan ekonomi politik yang berkembang saat itu.¹⁷ *Keempat*, pada masa tabi'in, terlebih lagi dengan berkembangnya pemikiran hukum Islam dan terbentuknya mazhab (aliran pemikiran hukum) dikembangkan perangkat metodologi yang sekarang ini dikenal dengan istilah ilmu Ushul Fikih (*metodologi kajian hukum Islam*). Yang paling populer terkait dengan perubahan hukum adalah Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi'i dengan *qaul al-qadīm* dan *qaul al-jadīd*-nya.¹⁸ Empat hal/point di atas adalah kerangka konseptual, dan sekaligus pijakan normatif-empiris bagi kemungkinan pengembangan hukum Islam dalam masyarakat yang selalu berubah.

Dalam sejarah dituliskan bahwa hukum Islam pernah ditengarai terhenti berkembang karena kemapanan pemikiran hukum pada zaman keemasan Islam. Kemapanan pemikiran

¹⁷Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab*, (Jakarta, Rajawali Press; 1991). Umar ibn Khattab dalam kajian sejarah ushul Fikih dicatat sebagai tokoh rasional yang mengedepankan aspek masalah dalam menetapkan hukum. Berdasarkan nilai masalah ini, Umar ibn Khattab 'menentang' naş yang *qat'i*. Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. (Bandung, Pustaka; 1984), 107. Rincian contoh ijtihad sahabat yang lain dapat dilihat dalam M. Atho' Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta, Titian Ilahi Press; 1998).

¹⁸Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, (Jakarta, Raja Grafindo; 2002), h. 1-23. Imam al-Syafi'i juga dikenal sebagai pendiri ilmu ushul fikih karena kemampuannya dalam menguasai ilmu yang didapatnya dari *faqih* besar Imam Abu Hanifah, Imam Malik, dan Imam al-Laist. Ketiganya, adalah guru utama Imam al-Syafi'i. Gabungan pengetahuan dari beberapa orang gurunya inilah yang menjadikan Imam al-Syafi'i sebagai seorang yang mahir dalam memberikan fatwa, selain kecerdasannya dalam menguasai ilmu alat lain seperti logika, kedokteran, dan sejarah. Lihat Abdurrahman al-Syarqawy, *A'immat al-Fikih al-Khamsah*, terj. *Fiqh Lima Mazhab*, (Bandung, Al-Bayan; 1994), 90. Lihat juga Abū Zahrah, *Tārīkh al-mazāhib al-Islāmiyyah*, (Kairo, Dār al-Fikr al-'Araby; tt.), II, 131.

pada masa ini, baik metodologi maupun materi hukum (fikih), berimplikasi panjang terhadap perkembangan pemikiran hukum Islam. Pada hakekatnya, belum pernah terjadi kemandekan pemikiran hukum Islam karena aktivitas pengembangan pemikiran hukum selalu dilakukan setiap masa, baik metodologi maupun materi hukumnya. Paling tidak hal ini, sebagaimana dituliskan Hallaq, tampak dengan berkembangnya aktivitas fatwa setelah masa Imam Mazhab Besar (Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Hanafi, Imam Ahmad, Imam Daud, dan Imam Ja'far).¹⁹ Hal ini juga dikuatkannya dengan beberapa bukti lain tentang berkembangnya teori hukum Islam, khususnya setelah priode Imam al-Ghazali yang menawarkan konsep *mabādi' al-khams*²⁰ dalam kaitannya dengan maslahat dalam pengembangan hukum Islam. Dengan demikian, hukum Islam adalah hukum yang sejak awal konsisten dengan apa yang menjadi konsep dasarnya: elastis dan merespon setiap perubahan dalam masyarakat.

Salah satu konteks perubahan dalam masyarakat yang tak pernah terhenti adalah terkait dengan masalah ekonomi. Pada sisi lain, ketersediaan referensi (*marāji'*) teks terkait

¹⁹Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press 2004), h. 174-213.

²⁰*Mabādi' al-khams* adalah lima kebutuhan/prinsip dasar yang dipertimbangkan dalam menyimpulkan hukum; yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lihat Abdullah, 'Konsep Maqashid al-Syariah' dalam m.kompasiana.com/lismanto/ushul-fiqh-maqashid, diunduh tanggal 17April 2016. Dalam kajian hukum Islam, kajian tentang *mabādi' al-khams* ini adalah 'titik orbit' dalam mengembangkan pemikiran dan metodologi hukum. Oleh karena itu, hampir semua ulama' *ushūl al-fiqh* selalu menjadikan kajian ini sebagai kajian utama dalam referensi mereka. Dari basis pengetahuan tentang *mabādi' al-khams* ini kemudian dikembangkan teori tentang masalah, yang secara konseptual diletakkan oleh Abu Hamid al-Ghazali. Lihat Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Libanon: Muassasat al-Risālah, 2001), h. 27-38.

ekonomi sangat terbatas. Dalam konteks inilah kalimat bijak al-Syahrastany *tatanāhā al-nuṣūṣ wa lā tatanāhā al-waqā'i* (habis sudah wahyu diturunkan, akan tetapi peristiwa hukum baru datang silih berganti), harus dipahami secara kreatif untuk menjawab realitas perkembangan masyarakat.²¹ Terlebih dalam bidang ekonomi, perkembangannya saat ini begitu cepat. Ekonomi saat ini berkembang setiap saat, baik dari sisi produksi, distribusi, maupun komsumsinya. Ketiga aktivitas ekonomi ini pun terkait erat dengan politik ekonomi lokal, nasional, dan internasional. Kesalahan dalam kebijakan ekonomi akan memberikan dampak fatal bagi kehidupan ekonomi dalam masyarakat. Di sinilah Islam hadir dalam dunia modern saat ini dengan menawarkan konsep ekonomi syariah sebagai pilihan terhadap carut-marutnya kebijakan ekonomi sosialisme dan kapitalisme. Islam menawarkan *moral economy* yang selama ini diabaikan dalam aktivitas ekonomi dunia. Eksploitasi kapitalis (pemilik modal) adalah *stressing* yang diperjuangkan oleh mazhab ekonomi Islam. Pemerataan dan keadilan ekonomi masyarakat adalah sesuatu yang *concern* dikaji oleh pemikir ekonomi syariah dalam berbagai produk pemikiran yang dihasilkan.

Fakta lapangan menunjukkan bahwa spirit ekonomi masyarakat Islam saat ini begitu kuat dengan hadirnya ekonomi syariah dan variasi lembaga keuangan yang

²¹Upaya kreatif ini dalam kajian hukum Islam dikenal istilah *ijtihad*, yaitu pengerahan kesungguhan dengan usaha yang optimal dalam menggali hukum syara', (Muḥammad Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, (Kairo: Mustafā Muḥammad, tth.), IV, 89. Bandingkan juga dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Amidi, *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, (Beirut; Dār al-Fikr, 1981), III, 204. Bandingkan juga dengan definisi yang dikemukakan oleh ulama ushul fikih kontemporer. Amin Abdullah mengatakan bahwa gerakan ijtihad dan tajdid adalah sikap mental untuk selalu siap bersikap kritis-konstruktif terhadap realitas historis manusia, termasuk dalam bidang keagamaan. Lihat Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung; Mizan, 2000), h. 29.

menyertainya.²² *Animo*, kalau boleh dikatakan demikian, ekonomi syariah ini pun harus dibarengi dengan kesiapan pengetahuan (akademik), sosial, dan spiritual yang kuat. Jangan sampai potensi ekonomi ini berlalu tanpa makna karena sumber daya insani umat Islam belum disiapkan untuk berinteraksi dengan lembaga keuangan dan bisnis syariah secara baik. Pemikiran dan praktek ekonomi syariah ini tidak hanya direspon oleh negara yang penduduknya mayoritas muslim, namun juga berkembang di Inggris, Thailand, Filipina, Amerika, Australia dan Afrika. Ini juga menunjukkan bahwa ajaran Islam itu bersifat universal, tidak hanya berlaku untuk umat Islam saja.

Dalam realitas-empiris-historis Islam, Nabi Muhammad tercatat sebagai inisiator terbentuknya *bait al-*

²²Jumlah Bank Umum Syariah di Indonesia saat ini sebanyak 12 buah dengan sebaran kantor cabang sebanyak 2.151 buah. Sementara lembaga bank konvensional yang membuka Unit Usaha Syariah sebanyak 22 buah bank. Adapun Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) sebanyak 163 buah dengan jumlah kantor sebanyak 477 buah. Lihat Otoritas Jasa Keuangan, *Statistik Perbankan Syariah Islamic Banking Statistic*, www.bi.go.id/id/statistik/perbankan/syariah diunduh tanggal 19 Maret 2015. Jumlah *account* nasabah yang dikelola di lembaga perbankan *syariah* Indonesia sebanyak 12.300.000., dan total tenaga kerja yang terlibat dalam industry perbankan syariah di Indonesia diperkirakan lebih dari 42.000,- orang. Mulya, E. Siregar, 'Outlook Perbankan *Syariah* 2014', Paper, disampaikan dalam seminar akhir tahun Perbankan Syariah, Jakarta, Bank Indonesia, 16 Desember 2013. Catatan analisis Nugroho menuliskan bahwa semakin banyaknya pengembangan kantor (unit layanan) bank sayri'ah pada tahun 2008-2009 berdampak pada pertumbuhan *asset* perbankan syariah yang mencapai 47,6% dan 49,2% pada tahun 2010-2011. Angka ini terus menurun sampai 2014 yang mencapai angka 17,5%. Lihat Nugroho Joko Prastowo, 'Mendorong Akselerasi Perbankan Syariah' dalam *Republika Online*, m.republika.co.id/Koran/pareto. Jumat 20 Maret 2015. Angka ini belum lagi ditambah dengan jumlah lembaga keuangan dan bisnis *syariah* lainnya seperti; *Syariah Finance*, Koperasi Syariah, Baitul Mal wa Tamwil, Pegadaian Syariah, Lembaga Zakat, dan lembaga asuransi syariah.

māl wa al-tamwīl, yaitu lembaga keuangan yang secara fungsional saat ini setara dengan Bank Central.²³ Hal ini berarti pula bahwa dalam praktek ekonomi perbankan, Nabi Muhammad sebagai sumber inspirasi, telah meletakkan dasar bagi umatnya. Lembaga yang didirikan oleh Nabi Muhammad saw. inilah yang dikembangkan oleh khalifah Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali. Puncak perkembangannya pada masa Umar ibn Abd al-‘Azīz, di mana pemerataan dan keadilan distribusi ekonomi terjangkau secara baik. Hanya saja, seiring historisitas Islam, daya kritis terhadap dogma dan nilai ekonomi yang dibawa Nabi Muhammad telah tumpul karena tajamnya pertikaian ideologi dan fanatisme yang berlebihan terhadap kelompok dan aliran tertentu. Oleh karena itu dibutuhkan media yang menutup kebuntuan itu. *Mindset* dan *frame of thought* masyarakat muslim harus dikuatkan melalui jalur pendidikan dan penguatan ekonomi secara bersamaan.

Dalam konteks pengembangan ekonomi syariah di Indonesia, ‘langkah mesra’ ulama-pemerintah adalah kuncinya. Sejarah mencatat bahwa hadirnya lembaga perbankan syariah muncul dari diskusi ulama tentang pentingnya lembaga ekonomi-bisnis syariah, yang kemudian melahirkan Bank Mu’amalah pada tahun 1991 yang disertai dengan perubahan UU. No. 23 tahun 1992²⁴ tentang Perbankan untuk mengakomodasi lalu lintas keuangan yang

²³Hasanuzzaman, *Economic Function of an Islamic State*, (Leicester, The Islamic Foundation; 1991), h. 138.

²⁴Dalam undang-undang sebelumnya, lembaga perbankan *syariah* belum mendapatkan tempat dalam kancah lembaga keuangan nasional. Dengan adanya kata ‘bagi hasil’ dalam pasal 1 UU. No.23 tahun 1992. Undang-undang ini kemudian diperbaharui dengan diterbitkannya UU. No. 7 tahun 1998 tentang perubahan atas UU. No. 7 tahun 1992 tentang Perbankan. UU. No. 7 tahun 1998 ini *pun* dilengkapi dengan Surat Keputusan dan Peraturan Bank Indonesia di Bidang Perbankan *Syariah*. Terakhir ini dengan hadirnya UU. No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan *Syariah*.

berbasis syariah.²⁵ Hadirnya lembaga keuangan syariah di Indonesia karena adanya kesadaran (*religious*) ulama pada satu sisi, dan pada sisi lain adanya kemauan pemerintah (*political will*/kesadaran baru politik). Hal ini merupakan babak baru relasi Islam-negara di Indonesia, yang selama puluhan tahun tampak kaku, bahkan sering kontradiktif.²⁶

²⁵*Political background* munculnya bank syariah di Indonesia adalah aspek lain yang mendorong munculnya bank syariah. Lihat Muslimin H. Kara, *Bank Syariah di Indonesia Analisis Kebijakan Pemerintah Indonesia Terhadap Perbankan Syariah*, (Yogyakarta, UII Press, 2005), h. 7-9. Eksistensi perbankan syariah di Indonesia juga terlepas dari politik akomodatif Orde Baru terhadap kelompok Islam. Lihat M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta, Paramadina: 1995), x. lihat juga Bachtiar Efendi, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta, Paramadina; 1998). Sebelumnya, Islam dianggap sebagai ideologi berbahaya yang tidak boleh berkembang di Indonesia. Nurcholis Madjid, *Islam Tradisi Peran dan fungsinya dalam Pembangunan Indonesia* (Jakarta, Paramadina: 1997), h. 200-201. Apapun itu, yang pasti bahwa adanya bank syariah di Indonesia diawali dengan lokakarya oleh MUI yang kemudian merekomendasikan berdirinya bank syariah di Indonesia. Lebih lengkapnya lihat Veithzal Rivai dkk, *Bank and Financial Institution Management Conventional and Sharia Sistem*, (Jakarta, Raja Grafindo: 2007) 739-742. Lihat juga Andri Soemitra, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta, Prenada Media Group: 2009), 63-66.

²⁶Selama kurun waktu tahun 1950-1990, Islam ideologi (gerakan) selalu dihadapkan dengan negara. Akibatnya, negara selalu 'mengintip' aktivitas umat Islam, dan seringkali menjadi lawan; bak api dalam sekam. Hadirnya lembaga keuangan ekonomi syariah di Indonesia idealnya bisa mencairkan relasi Islam-negara agar Islam sebagai ideologi dan kelompok dapat memberikan sumbangan maksimal bagi pengembangan ekonomi Indonesia, dan tidak melulu dipertentangkan dengan ideologi yang berlaku di Indonesia; ideologi Pancasila. Lihat Muh. Salahuddin, *Lembaga Keuangan Syariah dan Demokratisasi Ekonomi*, (Mataram, Lentera; 2013). Jika dilihat dari sisi politik hukum, maka hadirnya lembaga keuangan syariah dan legalitas formal yang menyertainya menunjukkan

Lembaga perbankan syariah di Indonesia, adalah bagian dari perkembangan dunia yang semakin kuat untuk mencari alternatif sistem ekonomi yang selama ini dinilai tidak adil dalam proses pembangunan peradaban dunia.²⁷

Berangkat dari sini, dengan kesadaran sosial-religius-nasionalisme, ulama Indonesia mengambil peran aktif dalam mengawal laju-kembang perbankan syariah di Indonesia. Bentuk peran aktif ini adalah dengan membentuk lembaga otonom Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) pada tahun 1999 yang bertugas sebagai ‘pengawal khusus’ lembaga keuangan/perbankan syariah dan sekaligus mengeluarkan fatwa yang mendukung dan mempercepat pertumbuhan lembaga perbankan syariah.²⁸ Hebatnya lagi, lembaga fatwa DSN-MUI ini mendapat legitimasi dari Dewan Direksi Bank Indonesia. Melalui Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia No. 32/34/1999 dalam pasal 31 yang berbunyi ‘*untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan usahanya, bank umum syariah diwajibkan untuk memperhatikan fatwa DSN-MUI*’. Dalam Peraturan Bank Indonesia No. 11/2/PBI/2009 dan UU. No. 21 tentang Perbankan Syariah tahun 2008 secara tegas menetapkan Dewan Pengawas Syariah dalam masing-masing Lembaga Keuangan Syariah atas rekomendasi DSN-MUI. Pada titik ini, baik secara sosial, intelektual, politik, legal-formal, lembaga DSN-MUI adalah ‘tokoh kunci’ dalam pengembangan ekonomi dan perbankan syariah di Indonesia.

bahwa pemerintah mulai bersikap demokratis. Lihat Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta, LP3ES; 2001).

²⁷M. Umer Chapra, *Islam and Economic Challenge*, terj. Ikhwan Abidin Basri, *Islam dan Tantangan Ekonomi: Islamisasi Ekonomi Kontemporer*, (Jakarta, Gema Insani Press, 2000). Lihat juga Taqyuddin an-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, terj. *An-Nizām al-Iqtisādī fī al-Islām*, (Surabaya, Risalah Gusti; 1996), h. 1-46.

²⁸Akhir tahun 2014 total fatwa ekonomi yang dikeluarkan oleh DSN-MUI sebanyak 95 buah. icmspecialist.com/fatwa-terbaru-dsn-mui/, diunduh tanggal 31 Mei 2015.

Mengingat pentingnya posisi DSN-MUI dalam lalu lintas perbankan syariah ini, peneliti tertarik untuk mendalami fatwa ekonomi DSN-MUI karena beberapa hal :

1. Materi fatwa yang dituangkan dalam fatwa ekonomi DSN-MUI adalah yang terkait dengan masalah *ijtihādiyyah-furū'iyah-ẓanniyah*. Karena itu, kualitas fatwa DSN-MUI adalah *ẓannī* dari sisi *taḥqīq* dan *taṭbīq*-nya.
2. Materi fatwa DSN-MUI, karena sifatnya yang *ijtihādiyyah*, juga menggunakan metodologi *istinbāth al-ahkām* yang masih diperdebatkan. Dengan demikian, baik dari sisi materi dan metodologi, fatwa DSN-MUI sebenarnya masih bisa dipertanyakan, dan atau diperkuat.
3. Fatwa ekonomi DSN-MUI adalah bagian dari upaya nasionalisasi fikih. Produk hukum fikih asli Indonesia, yang keberlakuannya *pun* sebatas wilayah Indonesia. Hal ini menguatkan bahwa syariah, ketika berdialog dengan kondisi tertentu akan menghasilkan fikih yang khas.

Karya ini, mencoba untuk mengurai-analisis fatwa ekonomi DSN-MUI baik dari sisi materi maupun metodologi dengan menggunakan teori sistem *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* adalah tema penting dalam kajian hukum Islam dan menjadi semacam *'a living law'*, yang secara praktis telah diawali sejak masa awal Islam, masa Nabi Muhammad saw dan sahabat besar yang empat, walau secara teoritis baru dikembangkan pada abad V H. yang diawali dengan karya Imam al-Haramain al-Juwaini. Karenanya, kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* selalu menggelinding untuk mencari format ideal bagi terwujudnya hukum Islam yang dinamis-responsif. Terkait dengan ini, sudah ada ratusan atau bahkan ribuan yang mengupas tema ini, baik dalam buku, penelitian, jurnal, dan makalah seminar. Secara rinci kajian/penelitian tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dapat diurai sebagai berikut :

1. Hamka Haq mengkaji tentang aspek teologi yang tertuang dalam pemikiran al-Syāṭibi dalam kaitannya dengan masalah dan *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam

penelitian ini, Haq menguraikan pemikiran as-Syāṭibi, khususnya tentang pengaruh kalam (aliran teologi Islam) yang mempengaruhi corak pemikiran hukum al-Syāṭibi. Haq menyimpulkan bahwa al-Syāṭibi adalah sosok yang pemikirannya masuk dalam kategori rasional dan qadariyah (*free will and free act*). Dengan latar pemikiran kalam seperti itulah konsep-konsep hukum al-Syāṭibi dikembangkan, yang juga secara otomatis menghasilkan pemikiran hukum yang sejalan dengan pemikiran kalam yang dianutnya.²⁹

2. Ahmad Al-Mursi Husain Jauhar menulis buku tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dengan uraian yang normatif. Al-Mursi dalam tulisan ini mengupas tuntas aspek *al-kulliyat al-khams* yang didesain oleh Abū Hamīd al-Ghazālī dalam kitab *al-mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, yang mencakup kajian tentang *hiḏ al-dīn*, *hiḏ al-nafs*, *hiḏ al-'aql*, *hiḏ al-nasl*, dan *hiḏ al-māl*. Melengkapi uraiannya, al-Mursi membandingkan konsep normatif dalam *naṣ* dengan norma lain (undang-undang dan hukum positif lainnya) yang diberlakukan dan dijadikan standart dalam realitas hukum positif masyarakat saat ini.³⁰ Upaya yang dilakukan Mursi dalam karyanya ini adalah menawarkan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai bahan acuan/sandaran metodologis dalam penetapan hukum positif yang berlaku di negara-negara Islam.
3. Ahmad Imam Mawardi menggunakan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* untuk mengelaborasi dan mengembangkan konsep *al-fikih al-aqalliyāt* (fikih minoritas) yang dibangun oleh Yusuf al-Qarādāwī dan Ṭāhā Jābir al-'Alwānī. Basis realitas yang dijadikan sebagai data untuk pengembangan fikih minoritas berbasis *maqāṣid al-*

²⁹Hamka Haq, *Al-Syāṭibi Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Surabaya, Erlangga: 2007).

³⁰Ahmad al-Mursi Husain Jauhar, *Maqāṣid al-Syarī'ah fī al-Islām*, terj (Jakarta, Amzah: 2009).

syarī'ah ini adalah masyarakat Inggris dan Amerika. Masyarakat di sana membutuhkan fikih yang kontekstual sesuai dengan realitas mereka sebagai kelompok minoritas. Fikih klasik dianggap tidak relevan untuk diaplikasikan dalam masyarakat Eropa karena konteks fikih klasik adalah dalam konteks muslim sebagai mayoritas. Dalam konteks inilah Mawardi memulai penelusurannya tentang *maqāsid al-syarī'ah* dengan berpijak pada pemikiran fikih minoritas Yusuf al-Qarādāwi dan Ṭāhā Jābir al-'Alwāni.

4. Gamal Eldin Attia dengan karyanya *towards realization of the higher intents of Islamic law maqashid al-syariah: a functional approach* menguraikan tentang ijtihad dengan konsep *maqāsid al-syarī'ah* dengan pendekatan fungsioanal. Dalam karyanya, Eldin menyimpulkan bahwa indikator ijtihad dengan *maqāshid al-syariah* adalah sebagai berikut: 1) menunjukkan keutuhan hukum Islam, 2) kepercayaan diri atas kebenaran hukum Islam, 3) membuat orang lain yaqin atas perbuatan, 4) mencegah keraguan dalam hukum Islam, 5) mempertegas bahwa hadis shahih seiring dengan maslahat, 6) menjadi alat bantu untuk membandingkan, 7) alat bantu untuk mencegah *hīlah al-syar'iyah*, 8) berperan sebagai pembuka dan penutup jalan, 9) teks dan aturan hukum dipahami dalam makna hakiki, 10) integrasi nilai universal dan partikuler, 11) orientasi pengembangan masa depan, 12) memberikan ruang pengembangan hukum, dan 13) memberikan ruang untuk menjembatani *ikhtilāf*. Attia menginginkan bahwa setiap ijtihad yang didasarkan pada *maqāsid al-syarī'ah* selalu berorientasi pada 13 poin di atas.³¹ Nampaknya Attia mengupayakan bahwa setiap hasil ijtihad itu dapat dikelompokkan dalam

³¹Gamal Eldin Attia, *Towards Realization Of The Higher Intents Of Islamic Law Maqashid Al-Syariah: A Functional Approach*, (London, Washington, IIIT: 2007).

- satu unit yang fungsional yang saling mengisi, dan terkoneksi antara satu dan yang lainnya.
5. Muhammad Umar menulis tentang pembangunan ekonomi dengan berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam karyanya, peneliti menguraikan tentang pengembangan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* yang dikaitkan dengan pembangunan pada negara-negara Islam dalam bidang ekonomi dengan mengedepankan kebijakan-kebijakan yang menysasar pada terwujudnya *basic human need* yang tercermin dalam konsep *maqāṣid al-syarī'ah*.³² Nampaknya, Umar ingin menggeser konsep *hierarchy need* Abraham Maslow dengan menawarkan konsep ini dalam pengembangan pemikiran ekonomi syariah.
 6. *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang dikaitkan dengan politik, sering dilakukan oleh Halim Rane. Beberapa karyanya menginginkan adanya *civil society* dengan berlandaskan konsep *maqāṣid al-syarī'ah*.³³ Dalam kajiannya, Rane menyimpulkan bahwa *civil society* itu hanya akan mungkin diraih dengan mengedepankan aspek pemikiran *maqāṣid* yang mempertimbangkan aspek humanis dalam proses penyimpulan dan pengembangan hukum.
 7. Bakri menyusuri pemikiran al-Syāṭibi tentang *maqāṣid al-syarī'ah* dalam disertasinya. Penelitiannya ini sebatas menjustifikasi kebenaran teori Imam al-Syāṭibi dan korelasinya dengan pengembangan metodologi *istinbāt*

³²Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqashid al-Shari'ah*, (London-Washington, The International Institute of Islamic Thought; 2008).

³³Halim Rane, *Islam and Contemporary Civilization: Evolving Ideas and Transforming Relations*, (Melbourne, Melbourne University Press; 2010). Lihat juga tulisannya dalam Jurnal *Law and Religion*, Vol. XXVIII 'The Relevance of A Maqasid Approach For Political Islam Post Arab Revolutions'. Baca juga Halim Rane, 'The Impact of Maqasid Al-Shariah on Islamist Political Thought: Implications for Islam-West Relations', dalam jurnal *Law and Religion*.

al-ahkām dalam dunia modern.³⁴ Dalam simpulannya Bakri menuliskan bahwa maqāṣid al-syarī'ah dapat menjamin keberterimaan hukum Islam dalam lingkup ruang dan waktu. Yang lebih detail lagi tentang analisis *maqāṣid al-syarī'ah* ini adalah karya Khlalid Mas'ud yang juga memfokuskan diri pada pemikiran *maqāshid* Imam as-Syāthibi dengan pendekatan filsafat.

8. Syamsuddin Raja menelisik tentang falsafah hukum *maqāṣid al-syarī'ah* dalam kaitannya dengan penegakan hak asasi manusia. Dalam penelitian ini, Raja merangkai nilai hak asasi manusia dalam Islam dengan pijakan pada nilai HAM yang berlaku secara internasional. Kajian Raja mengkaitkan hak asasi manusia dengan ketentuan hukum pidana yang tertulis dalam alquran, sunnah, dan literatur fikih dengan nilai dan norma yang berlaku dalam masyarakat modern. Rangkaian nilai HAM dalam Islam, menurut Raja harus menjamin eksistensi *mabādi' al-khams* (agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta) yang merupakan *mainstream* dalam pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah*.³⁵
9. Yang mutakhir dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* adalah dilakukan oleh Jasser Auda dengan menawarkan pendekatan sistem sebagai alat bantu untuk mempertajam pisau analisis *maqāṣid*. Hukum Islam, oleh Auda dipandang sebagai bagian dari sistem yang secara struktural-fungsional saling terangkai dalam satu sistem kerja yang utuh. Oleh karenanya, hukum Islam harus didesain utuh, keterhubungan, dan kebaruan.³⁶ Tidak

³⁴Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syariah menurut al-Syatibi*. Cet. 1; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

³⁵Syamsuddin Raja, 'Pengembangan Falsafah Hukum Maqashid as-Syariah dalam Pengakuan Hak Asasi Manusia', Disertasi, UIN Alauddin, Makassar, 2008.

³⁶Jasser Auda, *Maqāshid al-Sharia as Philosophy of Islamic Law A Sistem Approach*, (London, Washington, IIIT; 2008).

terpisah dengan realitas supra sistem dan sub-sistem yang mengitarinya.

Adapun penelitian yang terkait dengan fatwa, dapat diuraikan sebagai berikut :

1. Muhammad Atho' Mudzhar meneliti tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia dengan menjadikan fatwa ulama sebagai obyek kajiannya. Dalam penelitian ini Mudzhar menguraikan factor hubungan sosial-politik fatwa-fatwa ulama dengan realitas politik Indonesia saat itu (1975-1988). Menurut Mudzhar, jalinan sosiologis ulama, masyarakat, dan pemerintah sangat mempengaruhi corak hukum (fatwa) yang diberikannya kepada masyarakat.³⁷
2. M. Asrorun Ni'am meneliti tentang Sadd al-Dzari'ah dan Aplikasinya dalam Fatwa MUI. Dalam penelitian ini Ni'am memfokuskan analisis pada aplikasi metode *sadd al-zari'ah* dalam himpunan fatwa Majelis Ulama. Dalam penelitian ini Ni'am menyimpulkan bahwa fatwa MUI, dalam banyak hal, mempertimbangkan kemaslahatan umum dengan banyak berpijak pada kaidah-kaidah ushuliyah yang mengutamakan kemaslahatan dan menghindari kerusakan (*mafsadat*).³⁸
3. Muhammad Taufiki menulis tentang ijtihad *taḥbīqī* dalam fatwa MUI. Penelitian ini lebih banyak menelisis tentang kajian metodologi hukum yang digunakan dalam ijtihad lembaga fatwa ini. Focus analisis Taufiki adalah upaya yang dilakukan oleh lembaga fatwa ini

³⁷Muhammad Atho' Mudzhar, 'Fatwa's of Council of Indonesian Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988), Ph.D. Dissertation, University of California, 1990. Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta, INIS; 1993).

³⁸M. Asrorun Ni'am, 'Sadd al-dzari'ah dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia', Disertasi (PPs. UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta; 2008).

dalam mensinkronkan realitas perkembangan masyarakat dengan *naş* yang kemudian dijadikan sebagai basis dalam fatwa dan dijadikan sebagai pegangan (referensi) oleh masyarakat dalam aktivitas keseharian mereka.³⁹ Alat analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah konsep *maqāşid al-syarī'ah* Imam al-Syāṭibi, dengan menajamkan aspek aplikatif dalam ijtihad.

4. Hasanuddin meneliti tentang fatwa ekonomi yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia yang terkait dengan pelaksanaan multi akad dalam satu transaksi. Disertasi ini hadir dari keresahan peneliti tentang aplikasi lembaga keuangan *syariah* yang menggunakan multi akad untuk satu transaksi, yang kemudian dibenarkan oleh Majelis Ulama. Dari sini Hasanuddin menyimpulkan bahwa fatwa ulama dalam kaitannya dengan penelitian adalah untuk menjaga factor *save* bagi lancarnya pembiayaan dan jaminan yang diberikan oleh nasabah dalam pembiayaan.⁴⁰ Fatwa ulama, dalam hal ini mempertimbangkan aspek realitas keamanan pembiayaan dan lalu lintas keuangan dalam membolehkan berlakunya banyak akad dalam satu transaksi.
5. Yeni Salma Barlinti meneliti tentang kedudukan fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam kaitannya dengan hukum positif yang ada di Indonesia. Dalam penelitiannya, Barlinti menyimpulkan bahwa fatwa MUI memberikan sumbangan yang besar bagi terwujudnya Undang-undang Perbankan *Syariah* dan lembaga

³⁹Muhammad Taufiki, 'Penerapan konsep Instinbath al-Syathiby dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa tahun 1997-2007. Disertai, (PPs UIN Syarif Hodayatullah, Jakarta; 2011).

⁴⁰Hasanuddin, 'Konsep Akad dan Standart Multi Akad dalam Fatwa Dewan *Syariah* Nasional Majelis Ulama Indonesia', Disertasi, (PPs, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta; 2008).

keuangan *syariah* lainnya, dan mempengaruhi sistem hukum di Indonesia, termasuk di dalamnya adalah yang terkait dengan kewenangan lembaga peradilan agama untuk menyelesaikan sengketa-sengketa ekonomi syariah yang muncul dalam transaksi ekonomi masyarakat.⁴¹ Penelitian ini adalah penelitian yang komprehensif terkait dengan fatwa DSN-MUI dalam konteks pengembangan hukum nasional.

6. Muhammad Suhufi meneliti tentang metode ijtihad di lembaga fatwa yang ada di Indonesia. Studi yang dilakukan oleh Suhufi meliputi lembaga fatwa Bahstul Masail Nahdlatul Ulama, lembaga tarjih Muhammadiyah, dan lembaga fatwa Majelis Ulama Indonesia. Penelitian ini sangat luas, sehingga tidak focus, detail, tajam dan belum memberikan uraian yang utuh secara metodologis.⁴² Jangkauan yang sangat luas mencakup tiga lembaga besar keagamaan di Indonesia. Penelitian ini bersifat meluas, tidak mendalam. Spesifikasi fatwa dari masing-masing lembaga keagamaan dikaji secara sekilas. Penelitian ini hanya sekedar berupa *mapping* dan identifikasi metodologi lembaga fatwa yang masyhur di Indonesia.
7. Muhtadin Dg. Mustafa menyoroti tentang metodologi penetapan dan penerapan fatwa ulama di Indonesia. Dalam penelitian ini, kajian fatwa yang dilakukan kelihatan *ambigu*, karena pokok masalah yang diangkat adalah metode penetapan dan penerapan fatwa. Dalam paparannya, peneliti tidak memilah dengan baik mana

⁴¹Yeni Salma Barlinti, 'Kedudukan Fatwa Dewan *Syariah* Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia, Disertasi, (PPs. Universitas Indonesia, Jakarta; 2010). Disertasi ini telah diterbitkan dengan judul yang sama (Jakarta: Badan LITBANG dan DIKLAT KEMENAG RI 2010).

⁴²Muhammad Suhufi, 'Metode Ijtihad Lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis Terhadap Implementasi Metodologi Keagamaan di Indonesia)', Disertasi, (PPs. UIN Alauddin, Makassar; 2011).

fatwa yang masuk dalam kategori penetapan dan mana penerapan. Bacaan peneliti terhadap penelitian Mustafa ini masih umum, baik dari cakupan penelitian maupun materi kajian masih belum menjangkau kajian yang holistik tentang fatwa. Aspek pemikiran fatwa adalah sesuatu yang *debateable* yang samapai hari ini masih mencari format, dan aspek penerapan adalah hal lain lagi yang lebih *complex*. Mustafa dalam hal ini menggabungkan keduanya, melihat dan menempatkannya dalam posisi yang sama. Di sinilah letak kerancauan dalam tulisan ini.⁴³

8. Ali Jum'ah menulis tentang fatwa dan metodologi fatwa di Mesir. Dalam karya ini menekankan pada mekanisme fatwa yang semestinya sistemik-mekanik dalam menjawab permasalahan hukum masyarakat. Oleh karena itulah ia memberikan judul bukunya dengan kata *shinā'ah*, agar fatwa bekerja dan dibuat secara sistematis-mekanik untuk kepentingan dan kemasalahatan masyarakat.⁴⁴ Yang menarik dalam karya ini adalah keberanian metodologis yang ditawarkan penulis dalam berfatwa. Lompatan metodologis inilah yang menjadi nilai *plus* dalam karya ini dari karya yang lainnya. Lembaga fatwa idealnya menjadi 'mesin' yang terus memproduksi hukum yang sesuai dengan perkembangan masyarakat.
9. Burn dan Qadri meneliti tentang pengaruh fatwa terhadap pelaku terror dan bunuh diri. Burn mengkhususkan dirinya pada analisis fatwa yang ada di media *on-line*, sementara Qadri menguak teks nash yang terkait dengan perilaku terror dan bunuh diri. Keduanya menyimpulkan hal yang sama, bahwa dalam

⁴³Muhtadin Dg. Mustafa, 'Menyoroti Produk Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (Kajian Metodologis Penetapan dan Penerapan Fatwa Ulama), Disertasi, (PPs. UIN Alauddin, Makassar; 2012).

⁴⁴Ali Jum'ah, *Shinā'at al-Iftā'*, (Mesir, Nahdlat Mesir; 2008).

ajaran Islam yang murni tidak membenarkan untuk melakukan aksi teror. Aksi terror yang ada saat ini adalah aksi kriminal yang mengatasnamakan agama.⁴⁵ Fatwa yang dikeluarkan melalui media *on-line* terkait dengan jihad adalah upaya pendangkalan Islam dan penistaan dengan *modus* ‘menegakkan syariat’. Sebenarnya ada banyak kepentingan (pribadi dan kelompok) di balik penafsiran radikal-tradisional teks *naş*.

10. Peterson menulis tentang peran *dār al-Iftā’ Mesir* dalam memberikan fatwa bagi masyarakat Mesir. Dalam penelitian ini Petersen mengurai tokoh dan perkembangan metodologi fatwa Mesir yang berbasis di Universitas Al-Azhar. Selain suguhan tokoh dan metodologinya, Peterson juga menghadirkan beberapa contoh fatwa mufti Mesir yang terkait dengan kehidupan sosial dan politik masyarakat Mesir.⁴⁶ Penelitian ini cukup mewakili perkembangan fatwa di Mesir, terutama yang terkait dengan faktor sosiologis-politis yang mengitari dan mempengaruhi fatwa.
11. Fawaizul Umam dalam penelitian disertasinya menulis tentang fatwa MUI tentang praksis kebebasan beragama. Fokus tulisan ini adalah untuk melihat dampak fatwa MUI tentang pengharaman kelompok dan aliran tertentu dalam masyarakat dalam kaitannya dengan praksis kebebasan beragama dalam masyarakat, yang dampaknya adalah hadirnya tindak kekerasan yang mengatasnamakan agama (*sacred violence/veiled violence*). MUI memainkan fatwa sebagai instrumen

⁴⁵Muhammad Tahir ul-Qadri, *Introduction to the Fatwa on Suicide Bombings and Terrorism*, (London, Minhaj Publication; 2010). Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, online Fatwas and Cyber Islamic Environment*, (London, Pluto Press; 2003).

⁴⁶Jacob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State Mufti’s and Fatwa’s of Dar al-Ifta’* (London, Brill; 1997).

diskursif, yang berfungsi sebagai pretensi menyeragamkan keyaqinan, merefleksikan konteks sosial dan personal, meneguhkan eksistensi MUI di ruang publik, mewujudkan kuasa pengetahuan melalui tindak diskursif, dan melangsungkan relasi kuasa yang berlatar kepentingan dan dibangun atas ideologi pengetahuan tertentu dalam kerangka menundukkan ideologi pengetahuan lain.⁴⁷

Dari uraian kajian pustaka yang di paparkan dalam penelitian ini, penelitian yang terkait dengan penelitian ini dapat dipetakan sebagai berikut :

1. Kajian *maqāsid al-Syarī'ah*
 - a. Kajian tokoh, yaitu penelitian yang mengeksplorasi pemikiran seseorang terkait dengan *maqāsid al-syarī'ah*. Biasanya, yang dikaji adalah dalam sub-tema tertentu dalam pemikiran tokoh.
 - b. Kajian tematik, yaitu penelitian yang mengambil tema tertentu dan menjadikan *maqāsid al-syarī'ah* sebagai pisau/alat analisis.
 - c. Penelitian pengembangan, yaitu penelitian yang mengkonstruksi ulang konsep *maqāsid al-syarī'ah* dengan cara menambahkan alat analisis tertentu dalam membaca realitas.
2. Kajian Fatwa

Sementara dalam penelitian/kajian fatwa, penelitian dapat dipetakan sebagai berikut :

- a. Kajian lembaga fatwa, yaitu penelitian yang mengkaji lembaga fatwa baik dari sosial, politik, dan budaya yang mengitarinya. Biasanya, penelitian yang seperti ini dilakukan ketika terjadi *gap* yang sangat kuat antara lembaga fatwa dengan pemerintah.

⁴⁷Fawaizul Umam, *Kala Agama Tak Lagi Merdeka Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, (Jakarta: Prenada Media 2015), h. 272.

- b. Kajian Tematik, yaitu penelitian yang mengambil tema tertentu dalam fatwa dan menganalisisnya. Menyesuaikan fatwa dengan realitas masyarakat, memverifikasi, dan menjustifikasi fatwa.
- c. Kajian Metodologi, yaitu penelitian yang mengkritisi metodologi yang digunakan oleh lembaga fatwa dalam *istinbāt al-ahkām*.

Dari uraian di atas, orisinalitas karya ini dapat terletak pada keinginannya untuk menyatukan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* pada satu sisi dengan kerangka *iftā'* (memberikan fatwa) pada sisi lain. Baik *maqāṣid* maupun *iftā'*, dalam kajian metodologi hukum Islam adalah metodologi yang seringkali dipisahkan secara *a-partial*. Kedua konsep tersebut akan digunakan untuk menyibak fatwa ekonomi Dewan *Syariah* Nasional Majelis Ulama Indonesia, dalam kontek gerakan ijtihad yang terus dilakukan oleh DSN-MUI dalam pembaharuan fatwa ekonomi di Indonesia.

Ijtihad merupakan ruh yang menjadi wasilah dalam menjawab permasalahan yang dihadapi umat Islam. Redefinisi, reformulasi, dan reformasi hukum (pemikiran) Islam adalah sebuah keniscayaan, karena ia 'hidup' dalam lingkup yang terus bergerak dan berubah, yang selalu menuntut pada proses adaptasi agar hukum tidak tampak 'mengegang' bagi pelakunya (*mukallaf*). Bahkan sebaliknya, hukum Islam seharusnya memberikan warna dan turut serta dalam mengembangkan, membangun, dan memberdayakan masyarakat melalui perangkat yang ada di dalamnya.

Dalam konteks ini, bisa jadi Islam 'tampil' dalam wujud *multi face*, tergantung siapa yang memberi 'warna' dalam Islam itu sendiri. Hukum Islam menjadi ranah historis kemanusiaan; empiris, sosiologis, dan antropologis. Konsekuensinya, hukum Islam harus bersifat *skeptis*, siap diuji dan dikaji ulang dan tidak kebal kritik.⁴⁸ Konsep yang

⁴⁸Abdul Wahhab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Teori dan Praktek*, (Bandung, IAIN Sunan Gunung Djati; 1991), h. 5.

dikembangkan bahwa *al-ijtihād lā yuzālu bi al-ijtihād* ('kebenaran' ijtihad yang dihasilkan seseorang atau kelompok orang masih dapat dibantah oleh realitas 'kebenaran' ijtihad orang/kelompok lain.). Perbedaan hasil ijtihad seseorang/kelompok orang adalah karena adanya perbedaan latar sosial-intelektual-kultural serta beragamnya metode dan teori yang digunakan dalam menilai dan menganalisis suatu masalah hukum tertentu.⁴⁹ Keragaman latar inilah yang 'mencipta' keragaman hukum.

Proses 'mencipta' (menyimpulkan) hukum ini dikenal dengan istilah *ijtihād*, yaitu upaya berpikir secara optimal dalam menggali dan menyimpulkan hukum *syara'* dari sumbernya untuk memperoleh jawaban terhadap permasalahan aktual yang muncul dan dihadapi dalam masyarakat.⁵⁰ Dalam Islam, kerangka ilmu yang digunakan 'memayungi' aktivitas ijtihad ini adalah ilmu *ushūl al-fikih*,⁵¹ yang oleh Imam al-Ghazālī diumpamakan sebagai sebuah

⁴⁹Mu'allim Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta, UII Press; 1999), h. 33. Menurut al-Syātibī, ijtihad adalah pengerahan kesungguhan dengan upaya yang optimal dalam menggali hukum *syara'*. Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt min Ushūl al-Syarī'ah*, (Kairo, Musthafa Muhammad, t.th.), h. 89. Abū Zahrah menuliskan bahwa ijtihad adalah mencurahkan segala kemampuan dalam *istinbāth* hukum (materiil) dan penerapan hukum (formil). Muhammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fikih*, (Damaskus, Dār al-Fikr; tt), h. 379. Amin Abdullah menuliskan bahwa gerakan ijtihad adalah sikap mental untuk selalu siap bersikap kritis-konstruktif terhadap realitas historis manusia, termasuk di dalamnya adalah dalam masalah keberagamaan. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung, Mizan; 2000), h. 29

⁵⁰Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Ushūl al-Fikih*, (Kairo, Dār al-Qalam; 1978) h. 216.

⁵¹Ushul Fikih adalah ilmu yang mengkaji tentang kaedah dan metode penggalan hukum *syara'* yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya terperinci. Dalam bahasa yang sederhana, ushul fikih adalah kaedah yang menjelaskan metode untuk menyimpulkan hukum dari sumbernya (dalil *syara'*). Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih*, (Jakarta, Kencana Prenada Media; 2009), h. 4-5.

pohon besar dengan buahnya yang rimbun. Buah itu adalah tujuan (*maqāshid*) ditanamnya pohon. Sementara batang, dahan, ranting dan daun adalah penopang bagi buah yang ada di pohon itu. Batang, dahan, ranting dan daun ini adalah materi tekstual yang memungkinkan hasil (buah).⁵² Letak penting manusia dalam mempertahankan dan mengembangkan buah pohon ini adalah tergantung pada tingkat kreatifitas dan inovasi yang dilakukan. Kreativitas dan inovasi dimaksud adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat secara benar dan baik. Di sinilah letak peran akal/ijtihad, dengan menggunakan dan mengembangkan teori yang sudah ada.

Konsep *ijtihad* muncul karena adanya persentuhan antara ajaran Islam (teks agama; Qur'an dan Sunnah) di satu pihak dengan tuntutan perubahan dalam realitas kehidupan ummat manusia di lain pihak.⁵³ Setidaknya, dialog antara Mu'āz ibn Jabal dan rasulullah ketika beliau mempercayakan Mu'āz ibn Jabal⁵⁴ sebagai hakim/gubernur di wilayah Yaman adalah sumber inspirasi yang memungkinkan umat Islam untuk selalu inovatif dan kreatif dalam merespon perubahan yang ada dalam masyarakat. Mungkin ini pula

⁵²Abū Hamīd Muhammad al-Ghazāly, *al-Mustashfā min 'ilm al-Ushūl*, (Kairo, Al-Mathba'ah al-Amiriyyah; 1986), I, h. 8-9.

⁵³Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta, Titian Ilahi Press; 1997), h. 22.

⁵⁴Dialog antara Nabi Muhammad dan Mu'ādz ibn Jabal adalah sebagai berikut; 'Dengan apa engkau memutuskan perkara yang datang kepadamu? Mu'ādz ibn Jabal menjawab, 'saya akan putuskan dengan Kitab Allah'. Rasululllah bertanya lagi, 'Jika engkau tidak dapati dalam Kitab Allah? Mu'ādz ibn Jabal menjawab, 'saya akan putuskan dengan sunnah rasululllah'. Rasululllah bertanya, jika engkau tidak temukan dalam sunnah rasululllah? Mu'ādz ibn Jabal menjawab, 'saya berijtihad dengan segenap kemampuanku dan saya tidak akan ragu. Lalu rasululllah mengusap dadanya seraya berkata, 'segala puji bagi Allah yang telah membimbing utusan rasululllah pada putusan yang menyenangkan rasululllah'.

yang mengilhami Minhaji untuk selalu menekankan penelitian hukum Islam yang bersifat induktif, yaitu suatu upaya proses penelitian hukum Islam (fikih) yang berbasis pada realitas empiris dan historis kemanusiaan.⁵⁵ Pendekatan ini juga bermakna sebagai upaya untuk menerjemahkan bahasa agama dalam bahasa yang dapat dipahami (realitas) manusia.⁵⁶ Dengan demikian agama tidak *melulu* terkait dengan urusan yang ‘melangit’ namun lebih merespon realitas, dan agama diharapkan hadir sebagai solusi bagi masalah baru yang selalu muncul di tengah masyarakat.

Logika berpikir seperti di atas, menuntut agama untuk tetap memberikan *spirit* dalam kehidupan riil masyarakat. Agama tidak seharusnya didudukkan secara kaku, dan dipahami hanya sebatas teks. Jika pemahaman agama hanya sebatas teks, maka yang akan terjadi adalah kebuntuan pemikiran yang sekaligus berdampak pada pengerdilan hukum Islam. Oleh karenanya, analisis teks dengan dibantu dengan membaca realitas adalah sebuah kebutuhan mutlak dalam mengkaji dan menyimpulkan masalah keIslaman di era sekarang ini.⁵⁷ Dengan cara ini, Islam akan tampil dengan

⁵⁵Akh.Minhaji, ‘Reorientasi Kajian Ushul Fikih’, dalam *Al-Jāmi’ah*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.

⁵⁶Apa yang dilakukan oleh Umar tersebut kemudian dijadikan dalil oleh banyak ahli dalam metodologi hukum sebagai acuan dalam penetapan hukum Islam. Di antaranya adalah Mālik ibn Anas, Abū Hamīd al-Ghazālī, Najmuddin al-Ṭūfī dan Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syāṭibi. Bahkan al-Thūfī adalah ulama yang sangat ekstrim dalam menerapkan dalil *maslahah*. Ia mengatakan bahwa jika ada *nash* yang bertentangan dengan nilai kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia tersebut harus didahulukan dan *nash* ditinggalkan. Lihat Muhammad Khalid Mas’ud, *Filsafat Hukum Islam ,terj.* (Bandung, Pustaka; 1999). Lebih detail lagi baca Qamaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Bandung, Mizan; 1997).

⁵⁷Harus diakui bahwa tradisi teks dan pengaruh mutakallimin dalam kajian ushūl al-fikih sudah mendarah daging. Bahkan teori *maqāsid* yang ditawarkan al-Ghazālī dan al-Syāṭiby yang lahir 500 tahun setelah pricode *a’immat al-madzhah* pun masih ‘terikat’ dengan tradisi teks. Hanya saja,

terus mempertimbangkan setiap perubahan yang terjadi dalam masyarakat; keterkikian dan keterdisinian.

Tugas utama manusia (ulama) dalam aktivitas *ijtihad* adalah mensinkronkan nilai-nilai teks yang tertuang dalam alQur'an dan Sunnah dengan realitas kehidupan manusia; pendidikan, seni, politik, teknologi, ekonomi, dan lain-lain. Tujuan aktivitas *ijtihad* ini adalah memberikan *maslahah* (kesejahteraan) bagi kelangsungan hidup manusia dan kemanusiaan. Apapun metode yang digunakan kemaslahatan

Imam al-Syātibī menambahkan analisis pada maksud Allah yang paling dasar dalam menetapkan hukum. Al-Syātibī tidak menawarkan perubahan paradigma, hanya melengkapi yang sudah ada. Amin Abdullah, 'Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fikih dan Dampaknya Pada Fikih Kontemporer', dalam Riyanta (ed), *Neo Ushul Fikih: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta, Fakultas Syariah Yogyakarta Press; 2004), 138. Hallaq menyebut pembaharu uşūl al-fikih dengan metode di atas sebagai *religious utilitarianism*. Sementara tokoh seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Al-Jabiri, An-Na'im dan lain-lain adalah sebagai tokoh pembaru *religious liberalism*; yaitu para tokoh pembaharu pemikiran Islam yang menawarkan konsep/teori baru yang di luar tradisi baku uşūl al-fikih. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fikih*, (Cambridge, Cambridge University Press; 1987). Rahman misalnya menawarkan teori *double movement* untuk memahami Islam secara utuh. Beberapa Karya Rahman menunjukkan hal tersebut. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. (Bandung, Pustaka; 1997). *Tema Pokok AlQur'an* (Bandung, Pustaka; 1996), *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung, Pustaka; 1997). Demikian pula an-Na'im yang mengatakan bahwa kebuntuan pemikiran hukum Islam/fikih saat ini adalah karena kemandulan metodologinya (ushul fikih). Dan dia *pun* menawarkan reformasi teori *naskh* melanjutkan pendapat gurunya Mahmoud Mohammed Thoha. Lihat Abdullah Ahmad an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, terj. (Yogyakarta, LKiS; 1997). Lihat juga Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj., (Yogyakarta, LKiS; 2012). Kesemua karya pembaru ini pada intinya mencoba mengurai agama (*syariah*) sebagai sesuatu yang sakral, dan pemikiran keagamaan sebagai sesuatu yang profane (wilayah historis kemanusiaan). Lihat Amin Abdullah, 'At-Ta'wil al-'ilmi: Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci', dalam *Al-Jāmi'ah*, vol. 39, 2, 2001, h. 359-91.

adalah muara yang dituju hukum Islam. Jika hukum tidak memberikan kemaslahatan, maka itu bukan dari tujuan dari diturunkannya hukum. Teori yang akhir-akhir ini seringkali dikembangkan dalam *ijtihad* adalah teori *maqāshid as-syarī'ah*,⁵⁸ yang dikenalkan pertama kali oleh Abū Hamīd al-Ghazāly, dan diteruskan oleh Imam Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syātibī dalam kitab *al-Muwāfaqāt min Ushūl al-Syarī'ah*. Belakangan, teori ini dikembangkan lagi oleh Jasser Auda dengan pendekatan teori sistem dalam karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*.⁵⁹

Secara sederhana, teori *maqāshid al-syarī'ah* adalah upaya yang dilakukan untuk mengetahui hakekat tujuan diturunkannya hukum (syari'at) Allah. Menurut al-Syātibī, *syariah* yang diturunkan Allah kepada manusia dengan tujuan untuk *qiyām maṣālihihim fī al-dīn wa al-dunyā ma'an*

⁵⁸Definisi *maqāshid al-syarī'ah* tidak dijelaskan betul oleh Imam Al-Gazāli dan Imam al-Syātibī. Secara umum, Imam Ghazāli menuliskan bahwa *wa maqṣūd al-syara' min al-khalq khamsatun huwa an yaḥfaza 'alaihim dīnahum wa nafsahum wa 'aqlahum wa naslahum wa mālahum fa kulla mā yataḍammanu hiḍḥ hāzihi al-ushūl al-khamsah fa huwa maṣlahah* (tujuan hukum bagi hamba adalah lima, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Segala upaya yang terkait dengan menjaga yang lima itu maka di situ ada nilai maṣlahah). Imam Syātibī pun demikian, walau dijuluki 'bapaknya maqāshid' beliau tidak mendefinisikan secara ketat kata *maqāshid al-syarī'ah*. Ulama ushul Fikih belakangan ini yang kemudian mencoba mendefinisikan kata *maqāshid al-syarī'ah*. 'Ilāl al-Fāsy misalnya, menuliskan bahwa *maqāshid al-syarī'ah* adalah tujuan adanya hukum, dan rahasia yang diletakkan oleh pembuat hukum dalam setiap hukum yang ditentukannya (*wa al-murād bi maqāshid al-syarī'ah al-ghāyah wa al-asrār al-laty waḍa'ahā al-syāri'* 'inda kulli hukmin min ahkāmīha). Lihat Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāshid al-Syarī'ah wa 'Alāqātuhā bi al-adillat al-syar'iyyah*, (Saudi Arabia, Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa at-Tauzī'; 1998), 34-37. Lihat juga Wahbah az-Zuhaili, *Ushūl al-Fikih al-Islāmy*, (II Damaskus, 1986), II, Cet. h. 1017

⁵⁹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

(mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat).⁶⁰ Beban kewajiban (*taklīf*) oleh Allah kepada manusia adalah bagian dari mewujudkan kemaslahatan. Dengan demikian, kemaslahatan itu dapat dilihat dari dua sisi; Syāri' (Tuhan) dan *mukallaf* (hamba); *top-down* dan *button-up*. Sementara, Jasser Auda melengkapi teori ini dengan pendekatan sistem yang lebih detail, sistematis, dan holistik. Artinya, bahwa penyimpulan hukum (*ijtihād/istinbāṭ al-ahkām*) harus berbasis pada teks dan realitas. Hukum/fikih, bagaimanapun adalah sub-sistem dari sebuah kehidupan global. Karena ia bagian dari kehidupan yang global, maka fikih sebagai sub-sistem seharusnya sejalan-seiring dengan sistem inti yang mengitari, mengendalikan, dan mempengaruhinya.⁶¹ Dengan cara ini, hukum/fikih dapat dan selalu didesain untuk menjawab dan sekaligus sebagai solusi dalam kehidupan masyarakat. Bukan sebaliknya, selalu menjadi masalah dan penghalang seseorang/kelompok orang untuk melakukan yang terbaik (*maslahah*) bagi masyarakat luas. Oleh karena itu tidak salah jika an-Na'im meyakini bahwa kemandulan fikih Islam *vis a vis* realitas modern ini terletak pada kelemahan metodologis yang kaku, tidak responsive, yang tidak memisahkan wilayah 'sakral' dan profane (historis kemanusiaan).

Untuk 'menampung' perubahan hukum karena adanya perubahan sosial, disediakan fatwa sebagai wadah. Tentunya, dengan dibantu metodologi ijtihad yang sudah tertuang dalam kajian metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*). Fatwa adalah hak yang diberikan kepada ulama yang secara akademik, sosial, dan spiritual dianggap memiliki kapasitas untuk merespon dan menjawab perubahan hukum karena adanya perubahan sosial.

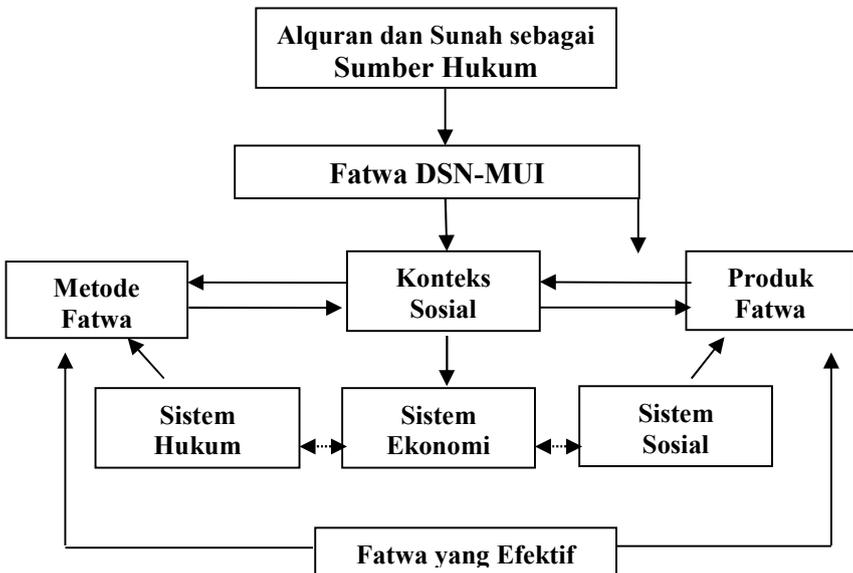
Fatwa dikembangkan berbasis pada perubahan sosial dalam masyarakat. Hal ini juga menyatakan bahwa fatwa

⁶⁰ Asy-Syāṭibi, II, hal. 6.

⁶¹ Winardi, *Pengantar Tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem*, (Bandung, Mandar Maju; 1999).

sebagai produk hukum terikat dan terkait erat dengan realitas sosiologis yang ada dalam masyarakat. Fatwa sebagai hasil ijtihad ulama adalah upaya kreatif mereka dalam mendialogkan hukum Islam dengan realitas perkembangan yang ada dalam masyarakat. Hanya saja dalam banyak hal fatwa, khususnya di Indonesia, menyisakan masalah/polemik dalam masyarakat. Bukan semata karena sensitifnya masalah yang difatwakan, namun juga ‘melawan’ tradisi/praktek hukum yang dilakukan oleh masyarakat. Boleh jadi memang fatwa itu benar secara materi hukum, namun metode yang digunakan untuk menyampaikan fatwa mungkin belum tepat. Oleh karenanya, teori *maqāsid al-syarī'ah* pendekatan sistem dibutuhkan sebagai basis metodologi dalam penetapan fatwa. Dengan metode fatwa diharapkan bekerja dalam konteks *wholeness* dan melihat dirinya sebagai bagian dari sistem yang meliputinya.

Dalam skema yang sederhana, dengan berbasis pada teori *maqāsid al-syarī'ah*, upaya ijtihad saat ini dapat digambarkan sebagai berikut :



Skema kerangka berpikir di atas menunjukkan bahwa fatwa itu hadir ketika teks alQuran dan hadis tidak memberikan penjelasan terkait hal baru yang ada/muncul dalam masyarakat. Oleh karena, fatwa selalu dihadapkan pada konteks sosial tertentu yang menuntut (kearifan) metodologi, yang juga akan berdampak pada (kearifan) produk fatwa. Dalam konteks sosial itu pun terpecah dalam sistem yang beragam; politik, hukum, sosial, ekonomi, pendidikan, dan seterusnya. Oleh karena itu, aktivitas fatwa harus arif melihat realitas (sistem yang bekerja dan mempengaruhi fatwa) yang ada di sekelilingnya. Jika kembali pada teori Ibn al-Qayyim, maka fatwa harus berdialog dengan realitas; waktu dan tempat. Dengan kerangka berpikir seperti ini, fatwa akan memainkan posisi sentral dalam pengembangan hukum Islam. Artinya bahwa fatwa sebagai norma (pemikiran manusia) hukum Islam mesti didudukkan sebagai kebenaran sementara yang terus berdialog dengan sistem yang mengitarinya. Selain itu, dengan model yang ditawarkan di atas, fatwa dapat memberikan sumbangan signifikan dalam pengembangan hukum secara nasional dalam ranah sosial dan historis kemanusiaan.

BAB II

FATWA, IJTIHAD, DAN PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM

A. Konsep dan Operasionalisasi Fatwa

Fatwa, dalam kamus besar bahasa Indonesia diartikan sebagai jawab (keputusan dan pendapat) yang diberikan oleh mufti tentang suatu masalah. Fatwa juga diartikan sebagai nasehat orang alim, pelajaran yang baik, dan petunjuk.⁶² Setiawan menuliskan bahwa fatwa adalah pendapat ulama tentang hukum Islam yang diberikan atas pertanyaan tentang suatu benda, peristiwa, atau kegiatan dilihat dari pandangan agama.⁶³ Sementara Mujib menuliskan bahwa fatwa adalah nasehat dari orang yang lebih tinggi tingkatan ilmu, usia, dan kewibawaannya kepada orang yang lebih rendah.⁶⁴ Kata fatwa itu sendiri berasal dari bahasa Arab *aftā* yang berarti *bayyana* atau menjelaskan. Dalam Ibn Mandzur, *aftā* diartikan sebagai ‘menjelaskan hukum dan memutus perkara atas hukum tersebut’ (*aftā al-rajul fī al-mas’alah*).⁶⁵ Hilāl menuliskan bahwa fatwa adalah sesuatu yang diterangkan oleh faqīh atau muftī tentang hukum syara’ dari suatu perkara/kejadian yang ditanyakan (*al-fatwā mā yubayyinuhu al-muftī au al-faqīh min hukmin syar’iyyin li al-wāqi’ah al-mas’ūl ‘anhā*).⁶⁶

⁶²Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka; 2003), h. 314.

⁶³B. Setiawan, dkk. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, V, (Jakarta: Cipta Adi Pustaka), h. 264.

⁶⁴M. Abdul Mujieb, dkk., *Kamus Istilah Fiqih*, (Jakarta Pustaka Firdaus; 1994), h. 77

⁶⁵Ibn Mandzur, *Lisān al-‘Arab*, (Mesir, Dār al-Hadist; 2003), IX, h. 22. Lihat juga Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap* (Surabaya; Pustaka Progresif, 1997), h.1034.

⁶⁶Haişam Hilāl, *Mu’jam Muşţalah al-Uşūl*, (Beirut: Dār al-Jail 2003), h. 232.

Dalam kamus Collin English Dictionary, fatwa diartikan sebagai *a-non binding judgment on a point of Islamic law given by recognized religious authority*.⁶⁷ Dalam Random House Dictionary dituliskan bahwa fatwa adalah *an Islamic religious decree issued by the ulama*.⁶⁸ Kabbani meluruskan dalam kesalahpahaman orang Amerika dalam memahami fatwa dengan menjelaskan bahwa fatwa adalah *an Islamic legal pronouncement issued by an expert in religious law, pertaining to a specific issue, usually at the request of individual or judge to resolve an issue where Islamic jurisprudence is unclear*.⁶⁹ Hallaq mendefinisikan fatwa sebagai *the term for the legal opinion or learned interpretation that the syeikhul Islam, a qualified jurist or mufti, can give on issues pertaining to the Islamic law*.⁷⁰

Orang yang mengeluarkan fatwa disebut *muftī*, yang oleh Ma'lūf diartikan sebagai orang yang memberikan fatwa, dan masalah yang difatwakannya terkait dengan masalah-masalah syariah/hukum Islam.⁷¹ Al-Zuhaily mendefinisikan fatwa sebagai aktifitas *tabyīn al-musykil min al-aḥkām* (menjelaskan sesuatu yang sulit dari hukum), dan mengaitkan kata fatwa ini dengan dengan *al-fatā* (anak muda), yaitu semangat 'muda/yang berapi-api' untuk menjelaskan makna

⁶⁷Diunduh dari [http:// dictionary.reference.com](http://dictionary.reference.com). William Collins, *Collins English Dictionary-Complete and Unabridged*, Digital Edition, Wiliam Collins Sons and Co. Ltd, 2012.

⁶⁸Diunduh dari [http:// dictionary.reference.com](http://dictionary.reference.com) tanggal 23 Agustus 2015.

⁶⁹Shaikh Muhammad Hisham Kabbani, 'What is Fatwa', diunduh dari www.Islamicsupremecouncil.org tanggal 23 Agustus 2015.

⁷⁰Wael B.Halaq fatwa, dalam. *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*. Encyclopedia.com. lihat juga <https://en.wikipedia.org/wiki/Fatwa> diunduh tanggal 23 Agustus 2015.

⁷¹Louis Ma'lūf, *al-Munjid Fī al-Lughah wa al-A'lām*, (Damaskus, Dār al-Kutub; 1978), h. 105-6.

hukum yang sulit.⁷² Dalam ensiklopedia hukum Islam, fatwa didefinisikan sebagai penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah hukum atas pertanyaan seseorang atau kelompok orang atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum.⁷³ Orang yang dimintakan darinya adalah mujtahid/faqih yang jawabannya bersifat tidak mengikat.⁷⁴ Syarifuddin menuliskan bahwa *iftā'* adalah usaha memberikan penjelasan tentang hukum syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya.⁷⁵

Mas'ud menuliskan fatwa sebagai *an issue arising about law and religion, explained in answer to questions received it*.⁷⁶ Sementara Macdonald menuliskan bahwa fatwa adalah *a formal legal opinion given by mufti or canon lawyer standing, in answer to a question submitted to him either by judge or by a private individual. On the basis of such opinion a judge may decide a case, or an individual may regulate his personal life*.⁷⁷

Dari uraian di atas ada beberapa point yang didapat dari aktivitas fatwa sebagai berikut :

1. Fatwa muncul dari pertanyaan, masalah, dan realitas hukum Islam yang ada di lapangan (masyarakat).

⁷²Wahbah al-Zuhaily, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, II, (Damaskus, Dār al-Fikr al-'Araby; 1986), 156. Lihat juga Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta, Universitas YARSI; 1999), h. 212.

⁷³Tim Penyusun, *Ensiklopedia Hukum Islam*, I, (Jakarta, Ichtiar Baru van Hoeve; 1996), h. 326-327.

⁷⁴Tim Penyusun, *Ensiklopedia Hukum Islam*, h. 328.

⁷⁵Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta, Rajawali Gravindo; 2013), h. 429.

⁷⁶Muhammad Khalid Mas'ud, 'Fatwa', dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, II, (New York: Oxford University Press 1995), h. 8.

⁷⁷DB. Macdonald, 'Fatwa', dalam M.Th. Houtsma, *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam 1913-1936*, III, (Leiden New York: E.J. Brill 1993), h. 92

2. Fatwa adalah aktivitas penjelasan hukum syara' yang sulit, atau suatu masalah baru yang tidak dijelaskan dalam alQur'an, Sunnah, dan kitab fiqh.
3. Aktivitas fatwa hanya diperbolehkan untuk kalangan ulama mujtahid/fuqaha.
4. Fatwa dari ulama bersifat masukan bagi penanya yang sifatnya tidak mengikat.

Dari uraian di atas juga dipahami bahwa aktivitas fatwa melingkupi komponen-komponen sebagai berikut :

1. Aktivitas fatwa (*al-iftā'*)
2. Orang yang memberikan fatwa (*al-muftī*)
3. Orang yang meminta fatwa (*al-mustaftī*)
4. Peristiwa yang dimintakan fatwa (*al-mustaftī fīhi*)
5. Jawaban hukum atas pertanyaan yang diajukan oleh *al-mustaftī* (fatwa).

Amin menuliskan ada dua hal penting yang harus digarisbawahi dalam aktivitas fatwa, yaitu⁷⁸ :

1. Fatwa adalah reaksi dari aksi yang berupa pertanyaan dari seseorang kepada seorang *muftī*. Oleh karenanya fatwa adalah respons, yang bisa jadi pertanyaan yang diajukan itu ditolak, didiamkan, dan atau ditolak untuk dijawab oleh *muftī*. Dalam hal ini, *muftī* tidak mempunyai kewajiban untuk menjawab.
2. Dari segi kekuatan hukum fatwa tidak mengikat. Seseorang boleh saja meninggalkan fatwa yang diberikan kepadanya.

Dalam al-Qur'an dituliskan *yastaftūnaka 'an an-nisā' qul li al-Allāh yuftikum fihinna*, dan *yastaftūnaka fī al-kalālah*

⁷⁸Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: eLSAS 2008), h. 20-21.

qul li al-Allāh yufīkum fī al-kalālah. Selain kata *yastaftūn*, dalam al-Qur'an digunakan kata *yas'alūn*.⁷⁹ Kedua kata di atas menunjuk pada satu aktivitas aktif tentang ketidaktahuan seseorang/kelompok orang tentang suatu hal. Ayat-ayat inilah yang kemudian dijadikan sebagai basis pengembangan fatwa sebagai metodologi dalam hukum Islam. Dalam ayat yang dijadikan fondasi fatwa ini tampak jelas bahwa masalah yang diajukan bersifat kasuistik dan ada tingkat kesulitan tertentu yang dihadapi dalam menjawab. Oleh karenanya, seseorang yang memberikan fatwa dituntut secara intelektual, sosial, dan spiritual memenuhi kriteria/syarat untuk itu. Selain itu, aktivitas fatwa ini mendapat justifikasi kebenaran dari QS. Al-'Ashr yang memuat anjuran tentang himbauan untuk saling berwasiat dalam kebenaran dan kesabaran (*wa tawāṣau bi al-ṣabri ta tawāṣau bi al-haq*).

Aplikasi fatwa sebagai sebuah metodologi hukum Islam, menurut Qarāḍāwi harus memperhatikan aspek-aspek sebagai berikut⁸⁰:

1. Tidak fanatik dan tidak taqlid. Sikap taqlid adalah perbuatan orang fanatik dan tolol.⁸¹ Melepas diri sikap fanatik ini adalah cara untuk menghormati para Imam terdahulu. Yang diikuti bukan orangnya, tetapi *manhaj* dan metode mereka dalam memberikan fatwa (pendapat hukum). Mengikuti *manhaj* para Imam berarti *mufīī* diminta untuk merujuk langsung kepada sumber, yaitu alQuran dan Sunnah.
2. Permudah, jangan dipersulit. Hakekatnya hukum Allah ini memberikan kemudahan bagi manusia. Dalam banyak ayat Allah menyatakan hal ini dengan kalimat yang tegas

⁷⁹QS. Al-Baqarah/2; 189, QS.Al-Baqarah/2; 219, QS.Al-Nisa/4; 176.

⁸⁰Yusuf Qarāḍāwi, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, terjemahan As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press 1996), h. 21-51.

⁸¹Yusuf Qarāḍāwi, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, h. 21.

dan jelas. Tidak peluang untuk menafsirkan yang lain dari ayat-ayat yang menjelaskan tentang kemudahan-kemudahan yang diberikan Allah bagi hamba-hambanya. Firman Allah *mā yurīdu al-Allāhu li yaj’ala ‘alaikum min ḥaraj walākin yurīdu li yuṭahhirakum wa li yutimma ni’matahu ‘alaikum la’allakum tasykurūn* (Allah tiada hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmatnya bagimu supaya kamu bersyukur).⁸² Dalam ayat lain Allah katakan, *yurīdu al-Allāh bikum al-yusrā wa lā yurīdu bikum al-‘usrā* (Allah menghendaki bagi kalian kemudahan, dan tidak menghendaki bagi kalian kesulitan).⁸³ Allah berfirman, *wa mā ja’ala ‘alaikum fī al-dīni min ḥaraj* (dan Dia Allah sama sekali tidak menjadikan untuk kamu dan beragama suatu kesempitan).⁸⁴ Dan masih banyak lagi ayat lain yang menunjukkan pada adanya kemudahan dalam beragama. Hadis Nabi sebagai penjelasan alQur’an *pun* menuliskan *yassirū wa lā tu’assirū wa bassyirū wa lā tunaffirū* (permudahlah jangan dipersulit, gembirakanlah dan jangan ditakut-takuti/membuat orang takut akan hukum Allah).

3. Berbicara pada manusia dengan bahasa zamannya. Kesadaran pada point no 2 di atas didasarkan pada realitas yang terus berubah (waktu dan tempat). Materialisme, individualisme, dan pragmatisme adalah realitas yang dihadapi oleh manusia modern sekarang ini. Ketiga *isme* di atas didesain secara sistematis dan terencana dalam kehidupan manusia modern. Oleh karenanya, sudah seharusnya fatwa mengedepankan aspek *rukhsah* agar umat Islam tetap mempertahankan agamanya. Mengutip pendapat Imam al-Šauri, Qarādāwi

⁸²QS. Al-Māidah/5: 6.

⁸³QS. Al-Baqarah/2: 185.

⁸⁴QS. Al-Hajj/22: 28

menuliskan bahwa orang alim adalah yang menjaga *rukhsah* bagi hamba Allah.⁸⁵ Hal ini juga yang menuntut setiap *mufī* untuk kritis terhadap realitas sosial dan dituntut untuk berkomunikasi dengan bahasa yang dipahami oleh masyarakat, rasional, tidak menggunakan istilah yang sulit dimengerti, dan mengemukakan hukum yang disertai dengan hikmah dan *'illat*.⁸⁶

4. Berpaling dari sesuatu yang tidak bermanfaat. Dalam konteks ini *mufī* harus selektif menjawab pertanyaan yang diajukan kepadanya. Karena tidak semua masalah yang ditanyakan harus dijawab. Adakalanya masalah yang ditanyakan dijawab dengan tulisan dan adakalanya masalah yang ditanyakan harus dijawab langsung dengan lisan, bertemu dan berdiskusi dengan penanya. Hal ini untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami hukum Allah dan agar tidak terjadi salah tafsir atas jawaban *mufī*, khususnya dalam masalah-masalah yang terkait *aqā'id rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah*.⁸⁷
5. Bersikap pertengahan antara memperlonggar dan memperketat. Ada dua titik ekstrem yang berkembang saat ini. *Pertama*, kelompok yang diperbudak oleh perubahan zaman yang menafsirkan hukum alQur'an dan hadis dengan cara yang sangat bebas yang berdampak pada upaya menghalalkan apa yang telah diharamkan dan mengharamkan apa yang telah dihalalkan. Kelompok ini oleh Aziz sebagai kelompok *ifrāti*, yaitu yang menetapkan fatwa karena semata-mata adanya kebutuhan dan tidak dilandaskan pada dalil.⁸⁸ *Kedua*, kelompok yang kaku dalam berfatwa dan menilai segala sesuatu yang

⁸⁵Yusuf Qarādāwi, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, h. 26.

⁸⁶Yusuf Qarādāwi, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, h. 28-29.

⁸⁷Yusuf Qarādāwi, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, h. 32-36

⁸⁸Husain bin Abdul Aziz Alu Syaikh, *Kaidah Kaidah Fatwa Kontemporer*, (Jakarta: Darussunnah 2010), h. 31.

baru dari perkembangan ilmu pengetahuan modern sebagai sesuatu yang haram; koperasi haram, asuransi haram, bank haram, musik haram, photography haram, televisi haram, dan seterusnya. Kelompok kedua ini oleh Aziz dikatakan sebagai kelompok yang gegabah (*tafīṭi*).⁸⁹ Baik kelompok pertama maupun kelompok kedua adalah salah dalam menilai dan menyimpulkan hukum Allah. Seorang *mufīṭī* adalah mereka yang tidak berada dalam dua titik ekstrem ini. *Mufīṭī* hadir sebagai pemberi jawaban yang solutif, tidak mengekang dan juga tidak melepas hamba Allah dari ikatan iman dan Islam.⁹⁰

6. Memberikan hak fatwa yang berupa keterangan dan penjelasan. Fatwa tidak hanya sekedar menjustifikasi sesuatu itu *halāl*, atau *harām*, atau *makrūh* atau *mubāḥ*. Hal paling penting yang harus disertakan dalam fatwa adalah *pertama*, dalil yang menyertai kesimpulan yang diberikan. *Kedua*, tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) yang mengungkap tentang hikmah dan *'illat*. *Ketiga*, membandingkan sesuatu yang ada dalam diri (hukum Islam) dengan sesuatu yang di luar diri (hukum yang lain). Dengan demikian seseorang mendapat melihat perbedaan segala sesau. *Kecmpat*, memberikan pengantar terhadap masalah yang ditanyakan kepadanya. *Kelima*, menghubungkan realitas (ketentuan) dengan realitas yang lain.⁹¹

Pendapat Qarāḍāwī di atas merupakan penjabaran dari pendapat Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Menurut Ibn al-Qayyim, fatwa adalah media yang memungkinkan terjadinya

⁸⁹Husain bin Abdul Aziz Alu Syaikh, *Kaidah Kaidah Fatwa Kontemporer*, h. 32.

⁹⁰Yusuf Qarāḍāwī, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, 36-41. Untuk realitas Indonesia mungkin dapat dicontohkan aktivitas Jaringan Islam Liberal sebagai kelompok yang pertama, dan kelompok kedua dapat dicontohkan Front Pembela Islam yang berpegang teguh pada berpikir jumud tekstual.

⁹¹Yusuf Qarāḍāwī, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, I, 42-48.

perubahan hukum Islam. Qayyim menuliskan bahwa *fi tagayyur al-fatwā wa ikhtilāfihā bi ḥasbi al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl wa al-niyyāt wa al-‘awā'id* (Perubahan fatwa itu harus didasarkan pada lima pertimbangan; waktu, tempat, situasi, niat, dan adat).⁹²

Mengingat hal sebagaimana tertulis di atas, para ulama mensyaratkan kualifikasi seorang *mufī* dengan beberapa hal berikut⁹³ :

1. Seorang yang sudah mukallaf, yaitu seorang muslim dewasa dan sempurna akalnya.
2. Seseorang yang mengetahui seluk-beluk ijihad, yaitu orang mengetahui tentang dalil, baik dalil naqli maupun naqli. Seseorang yang mengerti al-Qur'an dan sunnah serta mengetahui tujuan diturunkannya hukum syara' (*'illat, hikmah, dan maqāsid al-syarī'ah*).
3. Sebagai panutan masyarakat, seorang *mufī* dituntut adil dan dapat dipercaya.
4. Seorang *mufī* adalah seseorang yang bersikap tenang, tidak gegabah, mempunyai niatan yang baik bagi masyarakat, kuat pendirian dan dikenal luas oleh anggota masyarakatnya.

Melengkapi kualifikasi di atas, Yahya dan Rahman menuliskan bahwa *mufī* harus memiliki sikap berikut⁹⁴ :

1. Kuat niatnya. Aktivitas fatwa yang dilakukan semata mata karena Allah, bukan untuk mendapatkan imbalan material dari siapapun.

⁹²Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an rabb al-Ālamīn, III*, (Berūt: Dār al-Fikr t.th), h. 14.

⁹³Mardani, *Ushul Fiqh*, h. 376.

⁹⁴Muhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif 1993), h. 404-407.

2. Berpengetahuan, sabar, penuh hormat kepada orang lain dan tenang. Berpengetahuan adalah yang utama. Kesabaran, rasa hormat kepada orang lain, dan sikap tenang adalah yang menopang kepintaran seorang *mufī*. Untuk seorang *mufī* tidak cukup hanya pintar, namun juga dibutuhkan aspek batin yang mengarahkan kepintarannya tersebut.
3. *Mufī* secara ekonomi harus berkecukupan. Maknanya di sini *mufī* tidak menggantungkan hidupnya dari tangan orang lain. Ia harus mandiri secara ekonomi agar tidak menjadi bahan hinaan dan cercaan masyarakat.
4. Seorang *mufī* harus kuat terhadap apa yang dikuasai dan diketahuinya. Dalam kata lain, seorang *mufī* harus berpengetahuan luas dengan mengembangkan pola pikir yang holistik dan konprehensif. Tidak berpikir *linear*, hitam di atas putih, dan tidak kaku.
5. *Mufī* harus mengenal masyarakat secara luas. *Mufī* yang tidak peduli dengan realitas masyarakatnya tidak akan pernah memberikan fatwa yang baik (memberikan maslahat) bagi masyarakat. Ini juga artinya bahwa seorang *mufī* harus memahami ilmu sosial yang melingkupi seluruh aktifitas sosial kemasyarakatan yang dalam wilayahnya.

El-Fadl menuliskan bahwa seorang *mufī* sama posisinya dengan pemimpin yang dipercaya oleh rakyatnya, dan oleh karena itu seorang *mufī* dalam setiap fatwanya harus menawarkan sesuatu yang menyejukkan masyarakat. Untuk itu, seorang *mufī* dituntut untuk memiliki kejujuran intelektual (*honesty*), kemampuan untuk mengendalikan diri (*self-restraint*), memiliki ketulusan dan kesungguhan

(*diligence*), kemampuan melihat sesuatu secara utuh (*comprehensiveness*), dan harus rasional.⁹⁵

Sebuah fatwa dikeluarkan harus memenuhi beberapa syarat tertentu sebagai berikut⁹⁶ :

1. Fatwa harus seiring dengan hukum yang tertuang dalam alQuran dan hadis.
2. Fatwa dilakukan oleh seseorang yang memiliki ilmu pengetahuan yang luas dan memiliki hati yang tulus.
3. Harus terbebas dari kepentingan pribadi dan terlepas dari tekanan politis.
4. Fatwa harus disesuaikan/diselaraskan dengan kebutuhan dunia kontemporer.

Dengan berkembangnya sistem pemerintahan/negara saat ini, masing-masing negara menggunakan hukum dan sistemnya sendiri dalam memberikan fatwa, baik melalui ulama maupun lembaga resmi pemerintahan. Oleh karenanya, setiap negara memiliki ulama yang khusus memberikan fatwa kepada masyarakat. Mesir, Tunisia, Malaysia, Saudi Arabia, Yaman, Indonesia dan lain-lain negara Islam memiliki lembaga otonom yang secara fungsional digunakan untuk membantu pemerintah dalam menjawab kebutuhan hukum masyarakat yang terkait dengan Islam. Fatwa, terkadang sekaligus sebagai undang-undang/peraturan dalam suatu negara tertentu, dan pada negara lain fatwa hanya berfungsi sebagai otoritas moral yang bersifat himbauan.⁹⁷ Dalam

⁹⁵Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in Gods's Name: Islamic Law Authority and Women*, (oxford: Oneworld Publication 2003),23-30.

⁹⁶<https://cn.wikipedia.org/wiki/Fatwa> diunduh tanggal 24 Agustus 2015.

⁹⁷Di Singapura mufti diangkat berdasarkan SK. Presiden yang secara *ex officio* adalah anggota Majelis Uagama Islam Singapura (MUIS).Tugas utama *mufti* adalah memberikan saran kepada Presiden Singapura yang berhubungan dengan agama Islam.Di Eropa didirikan *European Council for Fatwas and Research* pada tanggal 30 Maret 1997 dan berpusat di

konteks ini, Kaptein menuliskan bahwa fatwa adalah sumber yang penting dalam studi Islam sekarang ini, bukan hanya untuk kalangan muslim, namun juga dibutuhkan oleh kalangan non-muslim.⁹⁸ Bagaimanapun fatwa memiliki cakupan yang amat luas yang meliputi beragam konteks sosial dan hubungan (personal, sosial, pemerintah, dan lainnnya).⁹⁹

B. *Konsep dan Makna Ijtihad*

Akar kata *ijtihad* berasal dari kata *al-juhd*, yang berarti *al-tāqah* (daya, kemampuan, kekuatan) atau dari kata *al-jahd* yang berarti *al-masyaqqah* (kesulitan, kesukaran). Dari sini, maka makna ijtihad secara bahasa adalah *baḍl al-wus’i wa al-majhūd fī ṭalab al-maqṣūd wa nailihi* (pengerahan daya dan kemampuan dalam mencapai sesuatu yang diinginkan dan dicapainya).¹⁰⁰

Di dalam Alqur’an, kata *jahd* dapat ditemukan pada lima tempat, yaitu QS. Al-Māidah/6: 53, QS. Al-An’ām/6: 109, QS. Al-Nahl/16: 38, Qs. Al-Nūr/24: 53, dan QS. Fāṭir/35: 42, sedangkan kata *al-juhd* disebutkan sekali saja, yakni pada QS.al-Taubah/9: 79. Menurut Muhammad Fuad Abdul Baqi, seluruh ayat tentang *jahd* menunjukkan pada arti pencurahan, pengerahan kemampuan dan bekerja/upaya keras.¹⁰¹

Dulbin.Di Amerika pada tahun 1980 didirikan *The Fiqh Council of North America*. Di Australia, dikenal *Grand Mufti* yang membawahi urusan keagamaan (Islam) di Australia. Lihat Rifyal Ka’bah, ‘Lembaga Fatwa di Indonesia’, artikel diunduh dari Islamic-law-in-indonesia.blogspot.com tanggal 1 Aril 2015.

⁹⁸Nico J.G. Kaptein, ‘Acceptance, Approval, and Agression: Some Fatwas Concerning the Colonial Administration in the Duchth East Indies’, dalam *Al-Jāmi’ah*, Vol. 38 Nomor 2 tahun 2000, h. 300.

⁹⁹Nico J.G. Kaptein, ‘Acceptance, Approval, and Agression.....’, h. 304.

¹⁰⁰Ibn Mandzur, *Lisān al-‘Arab*, vol.5, (Beirut: Dār as-Ṣādir, t.t), h. 133

¹⁰¹Muḥammad Fuad ‘Abd al-Bāqi, *al-Mufahras li Alfāz al-Qurān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Hadīs, 1996), h. 224.

Inti dari aktivitas ijtihad, jika ditilik dari sisi kebahasaan mencakup dua unsur pokok, yaitu kemampuan, daya, atau *power* dan obyek yang sulit yang membutuhkan daya, kemampuan, dan *power*. Ijtihad digunakan ketika menghadapi masalah yang pelik dan sulit, belum ada sebelumnya, dan atau terjebak pada banyak pilihan.¹⁰²

Secara terminologi, para pakar ushul memberikan definisi ijtihad dengan redaksi yang beragam.¹⁰³ Khuḍari Bek mendefinisikan ijtihad sebagai upaya pencurahan kemampuan

¹⁰²Ibn Hazm, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz VIII, (Beirut: Dār Āfāq al-Jadīdah, tt.), h. 133.

¹⁰³Dalam hal ini, al-Kafrawi dalam bukunya, menyebutkan hingga 27 definisi, baik dari pakar ushul klasik maupun kontemporer. Namun, al-Kafrawi memberikan catatan berikut: *pertama*, pada dasarnya ulama ushul dalam mendefinisikan ijtihad dari berbagai sudut, sehingga melahirkan redaksi yang berbeda-beda. Ada yang menggunakan istilah *baḥlu al-juhd* atau *istifrāḡ al-wuṣ'ī*, karena melihat ijtihad sebagai aktivitas penalaran. Adapula yang menggunakan istilah *al-malakah* atau *al-quḍrah li istinbāth al-aḥkām*, karena melihat ijtihad sebagai sifat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. *Kedua*, ulama ushul juga berbeda dalam mendefinisikan ijtihad dari segi hukum yang hendak dicapai melalui ijtihad. Ada yang mendefinisikannya untuk memperoleh hukum-hukum *syar'īyyah far'īyyah*, adapula yang hanya dengan menggunakan kata yang bersifat umum, misalnya untuk mendapatkan hukum, atau untuk memperoleh yang diinginkan. Demikian halnya, mereka berbeda, apakah hukum tersebut cukup sampai pada *zan* (dugaan kuat) atau harus dengan *'ilm* (pasti). Kelompok pertama dipelopori al-Amidi dalam *al-Iḥkām*, as-Subki dalam *Jam'u al-Jawāmi'*, Syekh Zakariyā dalam *Lubb al-Uṣūl*, Ibn Abdu al-Syākūr dalam *Muslim at-Ṣubūt*, Ibn Nujaim dalam *Fath al-Ghifār* dan Ibn al-Humām dalam *al-Tahrīr*. Sementara kelompok kedua, diwakili oleh al-Ghazālī dalam *al-Mustaṣfā*, Ibnu Qudamah dalam *Rauḍ al-Naẓir* dan al-Bukhārī dalam *Kasyf al-Asrār*. *Ketiga*, bagaimanapun pakar ushul mendefinisikan ijtihad mengarah pada dikotomi substansi ijtihad itu sendiri, yakni ada *ijtihād tam* (sempurna) dan *ijtihād naqis* (tidak sempurna). Kesan dikotomi ini dapat dilihat dari definisi al-Ṭūfī dalam *Syarah Mukhtaṣar al-Rauḍah*. Lebih jelas, lihat al-Kafrawi, *al-Istidlāl 'ind al-Ushūliyyīn*, (Kairo: Dār al-Salām 2002), h. 301-305.

seorang faqih dalam menggali pengetahuan yang berkaitan dengan hukum syara'.¹⁰⁴ Zahrah mendefinisikan ijtihad sebagai aktivitas ahli hukum Islam (*faqīh*) semaksimal mungkin dalam mengistinbatkan hukum praktis dari dalil-dalil yang terperinci.¹⁰⁵ Aktivitas ijtihad ini, menurut Zahrah tidak hanya sebatas rekonstruksi teori/produk hukum, namun juga pada level aplikasi yang langsung bersentuhan dengan kebutuhan riil masyarakat.¹⁰⁶ Dalam kajian ushul fikih biasa dikenal dengan istilah *taṭbīq al-manāṭ* (membentuk hukum baru) dan *tahqīq al-manāṭ* (menerapkan hukum baru).¹⁰⁷

Definisi ijtihad yang ditawarkan Abdul Wahhab Khallaf juga senada dengan definisi yang dikemukakan oleh Abu Zahrah. Ia menuliskan, *al-ijtihād fī iṣṭilāḥ al-uṣūliyyīn huwa baḥṭu al-juhd li al-wuṣūl ilā al-hukmi al-syar'iy min dalīl tafṣīlī min al-adillatiha al-syar'iyah* (ijtihad dalam istilah pakar ushul fikih adalah pengerahan daya upaya untuk sampai kepada hukum syara' dari dalil yang terperinci dengan bersumber dari dalil-dalil syara').¹⁰⁸ Daud Ali menuliskan bahwa ijtihad adalah usaha yang sungguh-sungguh dengan mempergunakan segenap kemampuan yang ada, dilakukan oleh orang (ahli hukum) yang memenuhi syarat untuk

¹⁰⁴Muhammad Khudori Bek, *Ushul Fiqh*, terjemahan Fais Al-Muttaqien (Jakarta Pustaka Amani: 2007), h. 809.

¹⁰⁵Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi,t.t), h. 379.

¹⁰⁶Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*,....h. 384.

¹⁰⁷Secara bahasa, *tahqīq* berarti ketetapan, pemantapan, identifikasi, penelitian, penyelidikan, penggalian, sedangkan *al-manāṭ* berarti tempat bergantung. Jadi, *tahqīq al-manāṭ* berarti penerapan atau realisasi hukum-hukum syar'i pada realitas dan hubungan-hubungan parsialnya pada tataran praktis. Lihat, Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būṭi, *Hiwār Haula Musykilāt al-Haḍāriyyah*, (Damaskus: Dār al-Fārābi, 2005), h. 220. Lihat juga Satria Efendi, *Ushul Fikih*, (Jakarta Kencana: 2008), h. 246.

¹⁰⁸Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo Dār al-Qalam: 1978), 216.

merumuskan hukum yang belum jelas atau tidak ada ketentuannya di dalam alQuran dan sunnah.¹⁰⁹

Yang perlu digaribawahi adalah bahwa ijtihad adalah aktivitas ilmiah yang didasarkan pada dugaan/hipotesa (*ẓan*), yang tingkat kebenarannya adalah relatif. Oleh karena itu al-Syaukāni mendefinisikan ijtihad ini dengan upaya seorang ahli hukum (*faqīh*) untuk sampai pada dugaan (kebenaran) hukum syara' (*istifrāḡ al-faqīh al-wus'a li taḥṣīli ẓan bi hukmin syar'iyyin*).¹¹⁰ Al-Baiḍāwī *pun* demikian, ia mencoba mendefinisikan ijtihad sebagai upaya/proses ilmiah dengan mendefinifikannya sebagai upaya untuk mengerahkan segala kemampuan secara maksimal untuk mendeteksi hukum-hukum syar'i (*istifrāḡ al-juhd fī dark al-ahkām al-syar'iyyah*).¹¹¹ Al-Syarafi menuliskan ijtihad adalah upaya keras seorang ahli fikih untuk sampai pada hipotesa terhadap hukum syara'.¹¹²

¹⁰⁹Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo 2007), h. 116.

¹¹⁰Muhammad ibn Ali al-Syaukāni, *Irsyad al-Fuhūl ilā taḥqīq al-haq min 'Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikr tth), 251.

¹¹¹Ibn Umar al-Baiḍāwī, *Minhāj al-Ushūl ilā 'Ilm al-Ushūl* (Beirut: Muassasah al-Risālah, tt.), h. 124. Al-Būṭi mengomentari definisi yang dikemukakan al-Baiḍāwī di atas, beliau membedakan antara ijtihad dalam arti luas dan arti khusus, yakni seluruh upaya mengerahkan tenaga untuk menghasilkan sesuatu yang ingin dicapainya. Misalnya, para pakar kanun, lembaga peradilan (*qudhāt*) yang mengerahkan segala kemampuannya dalam mencari hukum-hukum untuk memutus perkara yang dihadapinya. Atau para pakar sosiologi, ekonomi, sejarah yang dengan mengerahkan kemampuan maksimalnya untuk menggali pengetahuan sesuai dengan kompetensinya masing-masing. Kesemuanya itu, berbeda dengan ijtihad dalam arti khusus, yakni berupa aktivitas menggali hukum-hukum syar'i dari dalil-dalilnya. Lihat, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi, *Hiwār Haula Musykilāt Haḍāriyyah*, (Damaskus: Dār al-Farābi, 2005), h. 194.

¹¹²Abul Majid as-Syarafi, *Ijtihad Kolektif*, terjemahan Syamsuddin TU, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar 2002), h. 10.

Pada dasarnya aktivitas ijtihad tidak hanya dikhususkan dalam wilayah fikih saja, namun mencakup seluruh aspek keilmuan. Pembatasan ijtihad dalam ranah fikih (hukum sebagaimana dipahami masyarakat umum) saat ini adalah bagian dari distorsi sejarah dan pengkerdilan terhadap makna dan *scope* ijtihad. Menurut Umar Syihab, sebagaimana dikutip Kutbuddin Aibak terlalu jauh melangkah dari pengertian atau makna ijtihad sesungguhnya, sebab pengkajian yang dilakukan oleh para mujtahid dalam disiplin ilmu hukum tidak berbeda jauh berbeda dengan pengkajian yang dilakukan dalam disiplin ilmu lain. Mereka juga membutuhkan pengerahan daya upaya (daya pikir) untuk mendapatkan hasil kajian yang mapan dan benar, sebagaimana yang dibutuhkan oleh ulama-ulama yang bergerak di bidang ilmu hukum Islam. Oleh karena itu, sebaiknya pengertian ijtihad dikembalikan kepada pengertian etimologisnya, yakni bahwa segala daya upaya yang mengarah pada pengkajian, baik dalam ilmu hukum maupun ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu kalam atau ilmu tasawwuf, yang semuanya itu dikategorikan sebagai bentuk ijtihad. Harun Nasution juga menuliskan bahwa ijtihad adalah upaya pengerahan kemampuan dalam berbagai lapangan ilmu; filsafat tasawuf, kalam, fikih, ekonomi dan lain-lain.¹¹³ Tidak heran kemudian Minhaji yang menuliskan bahwa *ushul al-fiqh is the queen of science in Islam*.¹¹⁴ Al-Alwani juga menulis

¹¹³Harun Nasution, 'Ijtihad Sumber Ketiga Hukum Islam', dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri, *Ijtihad dalam Sorotan*, (Jakarta: Paramadina 1995), h. 108-109.

¹¹⁴Akhmad Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam *Al-Jami'ah*, No.63/VI/1999, h. 16-17. Oleh karena itu, Minhaji menawarkan konsep pengkajian yang utuh dalam proses penyimpulan hukum. Secara ilmiah, sebaiknya hukum Islam itu dikaji melalui proses *doktriner-normatif-deduktif* dan *empiris-historis-induktif*. Akh. Minhaji, 'Reorientasi Kajian',...h. 15. Hal ini juga senada dengan tawaran al-Raisuni yang menghendaki aktivitas ijtihad tertumpu pada tiga aspek, yaitu *naş* (teks), *maşlahah* (*utility*/nilai guna), dan *al-wāqi'* (realitas). Muhammad al-

bahwa *usul al-fiqh is rightly considered to be most important methode of research ever devised by muslim thought. Indeed, as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, usul al-fiqh not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectuall enrichment of the world civilization as a whole.*¹¹⁵ Dengan demikian, orang yang bergelut dalam pengkajian ilmu apapun, dan mengerahkan kemampun/daya pikirnya untuk memecahkan masalah, juga dapat dikategorikan sebagai mujtahid.¹¹⁶ Hanish menuliskan *ijtihad is not just a 'technical term in Islamic law'. Conventional wisdom sees it as the third source of Islamic Law. In fact, ijtihad is a philosophy of pursuing development through knowledge both in the sciences and humanities. It is a scientific methodology that refers to the process of reasoning and which 'essentially consists in a deduction (istinbat) which represents a probability (zann)'. Ijtihad bukan sekedar istilah teknis dalam hukum Islam. Orang bijak (ahli hukum konvensional) mengkategorikannya sebagai sumber hukum Islam yang ketiga. Pada kenyataannya, memang ijtihad adalah metodologi yang digunakan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan baik dalam bidang *science* dan kemanusiaan (sosial). Ijtihad ini adalah metodologi ilmiah yang menggunakan akal yang selalu melalui proses deduksi (*istinbāt*) dan hipotesis (*zan*).¹¹⁷ Pada hakekatnya, seruan kembali pada gerakan ijtihad pada era sekarang ini adalah karena adanya realitas adanya anggapan kelompok masyarakat yang mengatakan hukum Islam itu*

Raisūni, *Al-ijtihād al-Naṣ al-Maslahah, wa al-Wāqi'*, (Damaskus Dār al-Fikr: 2002).

¹¹⁵Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought 1994), h. xi.

¹¹⁶Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2008), h. 27.

¹¹⁷Adham A. Hanish, *Ijtihad Institution: The Key To Islamic Democracy Bridging and Balancing Political and Intelktual Islam'* dalam *Richmond Journal of Global Law and Business*, Volume 9 No. 1, h. 67.

adalah hukum yang statis, sesuai dengan yang termaktub dalam alQuran dan hadis.¹¹⁸

Aktivitas ijtihad pada masa awal kenabian adalah sesuatu yang bersifat dinamis, dan sangat terbuka. Rasulullah berfungsi sebagai tempat konfirmasi atas aktivitas ijtihad yang dilakukan oleh para sahabatnya. Pada masa itu pun aktivitas ijtihad dikenal dengan ra'yu. Hampir tidak ada masalah hukum pada masa rasulullah yang tidak terpecahkan. Dalam hal-hal tertentu bahkan Nabi Muhammad terkesan 'melepas' sahabatnya untuk berpendapat sesuai dengan realitas. Salah satu sabda beliau dalam konteks ini adalah antum a'lamu bi umūri dunyākum (anda lebih mengetahui urusan dunia kalian). Ini artinya bahwa Nabi Muhammad memberikan peluang untuk mencipta hukum baru berbasis pada pengetahuan dan pengalaman yang dialami/dilakoni oleh umatnya. Dalam konteks inilah Rahman menawarkan konsep sunnah yang hidup (a living tradition). Ia menempatkan sunnah sebagai bagian dari historis, dan umat Muhammad dapat mencipta sunnah baru yang sesuai dengan tradisi yang ada dan hidup di sekeliling mereka.¹¹⁹

¹¹⁸Sherman A. Jackson, *Shari'ah, Democracy, and the Modern Nation-State: Some Reflections on Islam, Popular Rule, and Pluralism*, (New York: Fordham Int'l L.J. 2003), h. 88-90.

¹¹⁹Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terjemahan Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka 1994), h. 1-4. Teori yang dikembangkan oleh Rahman adalah teori gerak ganda (*double movement*), yaitu upaya rekonstruksi sejarah masa lampau yang diadaptasikan sesuai dengan konteks kekinian. Gerakan pertama dalam teori ini menghendaki adanya pemahaman makna alQuran dalam konteks kesejarahan baik secara spesifik di mana kejadian itu berlangsung (mikro), maupun secara global bagaimana kondisi sekitar kejadian itu pada umumnya (makro). Dengan demikian dapat ditangkap konteks normatif dan historis sebuah teks yang mendorong pada nilai hukum (*legal specific*) dan nilai universal (*legal universal/moral idea*). Sementara gerak kedua adalah upaya untuk menerapkan prinsip dan nilai sistematis pada *makro level* dalam konteks penafsiran kehidupan modern (*micro level*). Oleh karenanya tiga

Aktifitas ijtihad ini pada masa sahabat dan tabi'in dilakukan dengan ijmā' maṣlahah dan qiyās, walau para sahabat belum merumuskan metodologi itu secara tegas.¹²⁰ Pada masa sahabat, hanya dikenal istilah al-ra'yu untuk menunjuk pada aktivitas pengembangan hukum Islam sebagaimana hadis Nabi ajtahidu ra'yī; jawaban Mu'āz ibn Jabal dalam hadis tentang ijtihad.¹²¹ Baru pada masa tabi'in dilakukan kodifikasi metodologi hukum Islam dengan merumuskan secara sistematis-akademik.¹²²

Ijtihad adalah aktivitas intelektual yang dalam sejarah hukum Islam tercatat baik sebagai bukti bahwa hukum Islam adalah hukum yang dialogis, dan merespon perkembangan masyarakat pada abad III hijriyah. Karena adanya hal lain yang tidak murni akademik--aspek politik, budaya lokal, dan lainnya di luar akademik--, aktifitas ijtihad ini menjadi tumpul.¹²³

Terlepas dari itu, diakui atau tidak, memang aktivitas ijtihad hukum Islam (*fiqh*) di kalangan umat memiliki keunikan tersendiri dibanding dengan upaya-upaya pencerahan kemampuan di dalam disiplin ilmu pengetahuan

pendekatan yang ditawarkan Rahman, *historical, contextual, dan sociological background*. Lihat Sri Lum'atus Saadah, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2012), h. ix. Untuk lebih lengkapnya tentang teori ini dalam bidang hukum Islam dapat dibaca beberapa karya Rahman, di antaranya yang utama adalah *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press 1979), h. 30-117.

¹²⁰Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syariah*, alih Bahasa Ahmad Suaedi, (Yogyakarta: LKiS 1997), h. 54.

¹²¹Nādiyah Syarīf al-'Umri, *Al-Ijtihād fī al-Islām*, (Beirut: Muassasat al-Risālah 1986), h. 86. Lihat Juga Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syariah*, h. 54.

¹²²Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Raja Grafindo 2013), h. 12-15. Lihat A. Basiq Jalil, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana 2010), h. 16-21.

¹²³Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press 1964), h. 80-83.

lainnya. Itu sebabnya, fikih sebagai produk ijtihad dianggap salah satu epistemologi ilmu kewahyuan yang paling konkret bersentuhan langsung dengan realitas.¹²⁴ Karena pijakan fikih tidak semata otoritas normatif yang melangit, tetapi juga penghayatan terhadap realitas objektif yang membumi. Dengan demikian, ijtihad adalah penggalian hukum dari teks-teks keagamaan baik berupa dari Alquran maupun hadis. Aktivitas ijtihad merupakan upaya kerja keras yang bermodalkan intelektualitas dan kepiawaian metodologis dalam memahami interpretasi teks ajaran baik secara literal maupun kontekstual dengan menggunakan kaidah kaidah universal yang disesuaikan dengan prinsip-prinsip dasar syariah yang sering di sebut dengan *maqāṣid al-syarī'ah*.

*Imam al-Ḡazāli menuliskan bahwa ijtihad itu hanya dibolehkan dalam hal/sesutau yang tidak memiliki dalil qat'i (kullu ḥukmin syar'iyyin laisa fīhi dalīlun qat'iyyun).*¹²⁵ Senada dengan al-Ḡazāli, al-Zuhaili juga menuliskan bahwa ijtihad itu dilakukan dalam ranah *ḡanniyah*.¹²⁶ Selanjutnya Zaidan

¹²⁴Pada satu sisi memang ada kesadaran masyarakat Islam tentang pentingnya ilmu Ushul Fikih sebagai metodologi hukum, dan pada sisi lain meragukan kemampuan mereka sendiri untuk mengaplikasikan kemampuan mereka untuk menggunakan/mengapliaksikan ilmu metodologi yang mereka pelajari. Menurut Posner, hal ini terjadi karena hukum adalah sesuatu yang bersifat ilmiah, namun lebih pada sesuatu yang bersifat teologis-metafisis. Lihat Richard A. Posner, *The Problems of Jurisprudence*, (Camridge: Harvard university Press 1990), h. 62-67. Azizy menguatkan dengan statemennya bahwa ushul fikih hari ini menjadi ilmu yang dihapal, bukan ilmu yang diaplikasikan. Akibatnya, belum ada pencerahan yang bersifat kreatif-dinamis-masiv dalam kajian dan kehidupan kita sekarang. Lihat A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-mu keIslaman*, (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam DEPAG RI 2003), h. 11.

¹²⁵Abū Hamīd Muḥammad al-Ḡazāli, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (IV, Bagdād: Al-Musanna 1970), h. 18.

¹²⁶Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (II, Damaskus: Dār al-Fikr 1986), h. 1053.

menambahkan bahwa wilayah *ijtihad* itu juga termasuk masalah-masalah praksis yang secara teknis tidak disebutkan dalam al-Quran dan *sunnah*.¹²⁷ Sementara al-Qarāḍāwī membatasi wilayah *ijtihad* sekarang ini hanya dalam bidang ekonomi dan keuangan dan perkembangan ilmu pengetahuan (*science*) dan dunia kedokteran.¹²⁸ Yang menarik adalah pandangan al-Būṭi yang menuliskan bahwa *ijtihad* itu dilakukan untuk menjawab atas permasalahan baru yang belum dibahas dalam fikih klasik (ulama salaf), atau merekonstruksi ulang hukum yang ditetapkan ulama salaf karena adanya dinamika realitas sosial yang mengharuskan hukum (fikih) itu berubah.¹²⁹

Uraian di atas menunjukkan bahwa ada perkembangan yang signifikan dalam pemetaan wilayah *ijtihad*. Pada masa klasik wilayah *ijtihad* hanya terbatas pada ranah teks sebagai konsekuensi dari penggunaan metodologi bayāni dalam *istinbāṭ* hukum. Sementara pada masa modern, sudah ada pergeseran paradigma dengan melibatkan realitas sebagai basis melaksanakan *ijtihad*. Bahkan al-Būṭi memberanikan diri untuk membongkar fikih lama untuk direkonstruksi menjadi fikih baru sebagai acuan masyarakat modern dengan berbasis pada teori/nilai masalah yang dirasa oleh masyarakat.¹³⁰ Pergeseran ini juga bermakna bahwa wilayah *ijtihad* adalah sesuatu yang terus berkembang, beriring dengan perkembangan masyarakat Islam.

Aktifitas *ijtihad* ini hanya dibolehkan bagi mereka yang memiliki kemampuan akademik untuk menjawab

¹²⁷ Abd al-Karīm Zaidan, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*, (Damaskus: Muassasat al-Risālah 1987), h. 406.

¹²⁸ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Al-Ijtihād Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt al-Tahfiliyyah Fī al-Ijtihād al-Muāṣir*, (Kuwait, Dār al-Qalam 1996), h. 102-104.

¹²⁹ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi, *Qaḍayā al-Fiqhiyyah al-Mu'āṣirah*, (Damaskus: Dār al-Farabi 2009), h. 7.

¹³⁰ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Damakus: Dār al-Fikr 2005), h. 83-121.

masalah yang akan diijtihadi. Kemampuan akademik yang dimaksud adalah pengetahuan akan hukum Islam secara menyeluruh yang tertuang dalam alQuran, sunnah, ijma' dan qiyas serta penguasaan bahasa Arab yang kuat sebagai media untuk memahami sumber hukum. Imam Syaūkani mensyaratkan pengetahuan tentang *naskh wa mansūkh* sebagai syarat ijtihad. Imām al-Syaṭibi menambahkan pengetahuan tentang *maqāsid al-syarī'ah* sebagai syarat ijtihad.¹³¹ Zein mengurai detail beberapa syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid sebagai berikut¹³² :

1. Menguasai makna yang dikandung oleh ayat-ayat hukum dalam alQuran baik secara bahasa maupun istilah.
2. Menguasai makna yang dikandung oleh ayat-ayat hukum dalam alQuran baik secara bahasa maupun istilah dalam pemakaian syara'.
3. Mengetahui hadis dan ayat yang sudah di-*mansūkh* dan ayat hadis penggantinya.
4. Mengetahui ijma' yang telah dilakukan oleh ulama', baik dari sisi materi dan tempat dilakukannya ijma'.
5. Mengerti tentang qiyas.
6. Menguasai ilmu bahasa Arab dan ilmu bantu lainnya yang berhubungan.
7. Mengerti dan menguasai ilmu ushul fikih.
8. Mengetahui *maqāsid al-syarī'ah*.

Sementara Khudori Beik mensyaratkan seorang mujtahid harus orang yang adil dan menguasai sumber hukum. Adapun kompetensi yang harus dimiliki mujtahid adalah mengetahui dalil, mengetahui bahasa Arab dan tata bahasanya (*ṣarīh-zāhir, khāṣ-‘ām, muqayyad-muṭlaq, haqīqat-majāz*, dan lain-lain), mengetahui *nāsikh-mansūkh*, dan mengetahui riwayat (hadis).¹³³ Sementara Ali menawarkan

¹³¹Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Rajawali 2013), h. 356.

¹³²Satria Efendi Zein, *Ushul Fiqh*, II(Jakarta: Kencana 2008), h. 254.

¹³³Muhammad Khudori Beik, *Ushul Fiqh*, terjemahan Fais Al-Muttaqien, (Jakarta: Pustaka Amani 2007), h. 810-813.

beberapa kompetensi yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid;¹³⁴ *pertama*, mengetahui bahasa Arab sebagai media untuk memahami hukum (*nas/sumber hukum*). *Kedua*, mengetahui isi dan sistem al-Quran. *Ketiga*, mengetahui hadis-hadis hukum, ilmu hadis, dan ilmu yang terkait dengannya. *Keempat*, mengetahui sumber hukum Islam dan metode menarik hukum (*istinbāḥ al-aḥkām*) dari sumbernya. *Kelima*, mengetahui dan menguasai kaidah fikih. *Keenam*, mengetahui tentang ilmu *maqāṣid al-syarī'ah*. *Ketujuh*, seorang mujtahid harus jujur dan ikhlas. *Kedelapan*, mengetahui dan menguasai ilmu-ilmu sosial. *Kesembilan*, dilakukan secara kolektif bersama dengan para ahli disiplin ilmu yang lain. Yang perlu menjadi catatan penting dalam aktivitas ijtihad adalah bahwa aktivitas ijtihad ini harus selalu dalam bimbingan akal dan tidak terjebak pada kehendak hawa-nafsu, yang berbasis pada kepentingan.¹³⁵

Bagi penulis, syarat dan kompetensi ijtihad ini adalah batasan yang diberikan/ditawarkan oleh ilmuan/intelektual Islam bersifat nisbi/relatif. Syarat dan kompetensi yang ditawarkan ini bisa jadi berkurang dan bertambah. Pengurangan dan atau penambahan syarat ijtihad ini akan ditentukan oleh kebutuhan praktis akan hukum Islam. Namun yang pasti bahwa ijtihad adalah aktivitas intelektual yang harus dibarengi oleh kekuatan spiritual dan kapasitas sosial-emosional.

Metode ijtihad adalah qiyas, ijma', masalah, istihsan, istishab, adah/al-'urf, syar'u man qablanā, dan lainnya.¹³⁶ Kesemua metode ini adalah hasil kreativitas ilmiah ulama

¹³⁴Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*,...,h. 118.

¹³⁵'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmy Fīmā lā naṣṣa fīhi*, (Kuwait: Dār al-Qalam 1972), h. 6.

¹³⁶Abdul Karim al-Khatib, *Ijtihad Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam*, (Jakarta: Gema Media Pratama 2005), h. 77-129. Lihat juga Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*,...,h. 124.

Islam priode awal yang secara teoritis dapat dikembangkan lebih dalam oleh ulama sekarang ini.

Aktivitas ijtihad dapat dihukumi ijtihad *wājib ‘ain*, atau *wājib kifāyah*, atau *mandūb*, dan atau *harām*. Ijtihad menjadi wajib ‘ain bagi orang yang bertanggung jawab atas suatu kasus hukum yang terjadi dan khawatir kehilangan momentumnya, begitu juga ketika suatukasus tertentu sudah terjadi pada seseorang secara pribadi dan ia ingin mengetahui hukumnya. *Wājib kifāyah* bagi orang yang bertanggung jawab atas suatu kasus hukum yang tidak khawatir kehilangan momentum tersebut dan bagi mujtahid lainnya. Apabila semua mujtahid mengabaikan kasus tersebut maka semua berdosa. Namun jika ada satu orang, cukuplah dia mewakili yang lainnya. Ijtihad dihukumi *mandūb* jika yang dilakukan untuk merumuskan hukum suatu kasus yang belum terjadi, baik hukum kasus tersebut diminta pertanggungjawaban ataupun tidak. Ijtihad itu haram dilakukan bagi orang yang tidak memiliki kompetensi dalam merumuskan hukum (*istinbāt al-ahkām*), baik intelektual maupun moral.¹³⁷

C. *Fatwa dan Ijtihad sebagai Media Pengembangan Fikih*

Tradisi ijtihad adalah tradisi ilmiah yang ‘bibit’-nya disemai oleh Rasulullah dengan berbagai contoh langsung yang dilakukan oleh beliau, baik melalui dirinya sendiri maupun sahabatnya. Pada awal Islam, ijtihad dikenal dengan istilah *ray* (akal). Rasulullah sebagai mujtahid menawarkan beberapa metode yang oleh ‘Asyūr tercatat sebanyak 12 metode, termasuk di dalamnya adalah fatwa.¹³⁸ Namun sekali lagi, apapun metode yang digunakan, selama itu

¹³⁷Muhammad Khudori Beik, *Ushul Fiqh*,h. 809-810. Lihat juga Abdul Halim Uways, *Fiqh Statis Fiqh Dinamis*, (Bandung: Pustaka Hidayah 1998), h. 189-193.

¹³⁸Muhammad Tāhir ibn ‘Asyūr, *Maqāsd al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, (Malaisia: Darul Fajar 1999), h. 3. Fathurahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos 1995), h. 46-47.

menggunakan akal dalam menyimpulkannya, maka ia masuk dalam kategori ijtihad.

Dalam kajian ilmu ushul fikih, ada tiga pola metode ijtihad yang dikembangkan, yaitu *ijtihād bayāni*, *ijtihād ta'fili/qiyāsī*, dan *ijtihād istiṣlāhi/maqāsidi*.¹³⁹ Ijtihād bayāni adalah metode analisis hukum dengan menggunakan pendekatan/analisis kebahasaan (semantik). Perintah, larangan, dan anjuran hukum dipahami dari bunyi teks dengan berbagai pendekatan kebahasaan. Nalar bayāni, demikian para ahli mengistilahkan upaya proses penyimpulan dari teks dan menjadikannya sebagai otoritas untuk mendapatkan pengetahuan.¹⁴⁰ Dalam konteks kajian metodologi hukum Islam (*ilm uṣūl al-fiqh*), teks yang dimaksud adalah alQuran dan Sunnah melalui petunjuk (*dalīl/dalālah*) yang mengkaji tentang makna lafaz, maknanya, dan beberapa hal yang mengitarinya. Mazhab Hanafiyah menawarkan empat model analisis kebahasaan, yaitu :

1. *Ibārat al-naṣ*, yaitu makna langsung dari *naṣ* yang disimpulkan dari keterangan teks yang tegas dan jelas. Contoh kasus dalam aplikasi metode ini adalah dalam kaitannya dengan QS. Al-Nisā'/4: 3 tentang pembatasan poligami. Bunyi teks ayat tersebut adalah sebagai berikut : *'wa in khiftum allā tuqsiṭū fī al-yatāmā fa ankihū mā ṭāba lakum min al-nisā masnā wa sulāsā wa rubā' fa in khiftum an lā ta'dilū fa wāḥidatan au mā malakat*

¹³⁹Muhammad Ma'rūf al-Daulibi, *Al-Madkhal ilā 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Ttp: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1965), h. 419.

¹⁴⁰Nalar bayāni adalah metodologi umum yang digunakembangkan dalam menyimpulkan hukum. Pada era sekarang ini, khususnya pasca terkuaknya karya Imam al-Syātībī dengan al-Muwāfaqāt-nya, beberapa intelektual muslim menawarkan beberapa metodologi baru yang lebih mengedepankan nalar burhāni dan irfāni dalam menyimpulkan hukum. Agus Moh. Najib, 'Kecendrungan Irfani dalam Hukum Islam: Pemikiran Mahmud Muhammad Taha', dalam M. Amin Abdullah, dkk, *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press 2000), h. 314.

aimānukum zālīka adnā allā ta'ūlū (nikahilah perempuan yang baik di antara kalian dua, tiga, atau empat orang, dan jika engkau khawatir tidak mampu berlaku adil maka satu itu cukuplah bagimu). Dari teks di atas, secara eksplisit ditangkap beberapa hal sebagai berikut :

- a. Adanya perintah menikah dengan perempuan yang baik.
 - b. Kebolehan untuk menikahi lebih dari seorang perempuan (poligami).
 - c. Batasan maksimal dalam poligami adalah dengan empat orang istri.
 - d. Pengutamakan beristri hanya satu, karena dikhawatirkan akan merusak kehidupan rumah tangga karena adanya aspek ketidakmampuan seseorang untuk berlaku adil di antara para istri.
2. *Isyārat al-naş*, adalah menangkap makna di balik teks. Bunyi teks yang tertuang tidak menuntut untuk melakukan, dan atau meninggalkan suatu perbuatan. Namun makna di balik teks itu menuntut untuk dilakukannya sesuatu yang baru akibat dari adanya bunyi teks itu. Contoh kasus adalah QS. al-Syūra/42: 38 dan Āli 'Imrān/3: 159 yang berbunyi *'wa al-lazīna istajābū lirabbihim wa aqāmū al-şalāta wa amruhum syūrā bainahum... fa'fu 'anhum wa istagfir lahum wa syāwir hum fī al-amr*. Ayat di atas bercerita tentang pentingnya untuk melakukan musyawarah dalam menjawab/menyelesaikan masalah yang dihadapi oleh umat Islam. Isyarat makna yang ditangkap dari balik teks itu adalah bahwa umat Islam diperintahkan untuk mendirikan lembaga/organisasi yang memungkinkannya terjadi aktivitas musyawarah itu.
3. *Dalālat al-naş*, adalah makna yang diperoleh dari analisis semangat dan alasan hukum. Oleh karenanya pengembangan analisis ini seringkali menggunakan analogi (*qiyās*) yang menekankan pada kajian *'illat* (causa hukum) dibebankannya seseorang pada

kewajiban/larangan tertentu. Makna yang didapat dari teks adalah petunjuk yang termuat dalam petunjuk lafaz (*dalālat li dalālat al-lafz*).¹⁴¹ Contoh kasus adalah dalam QS. al-Isrā'/17: 23 yang berbunyi *'wa lā taqul lahumā uffin* (dan janganlah engkau mengatakan kepada kedua orang tua kata *uffin*). Ayat ini menunjuk pada satu perbuatan yang tidak menyenangkan yaitu membantah kedua kata orang tua. Bentuk perbuatan yang tidak menyenangkan orang tua tentu banyak, baik dalam perkataan maupun perbuatan. Ayat ini menunjukkan jenis perbuatan yang paling ringan dari perilaku yang tidak menyenangkan kedua orang tua. Dari ayat ini disimpulkan bahwa perilaku menghardik, mengucilkan, menelantarkan, menyakiti hati, mengambil hartanya dengan cara illegal, adalah perilaku yang tercakup dalam larangan ayat di atas, walaupun perilaku itu tidak disebutkan secara jelas-tegas dalam teks ayat. Perbuatan yang tidak menyenangkan kepada orang tua yang tidak disebutkan dalam teks *naṣ* itu adalah dikembangkan sesuai dengan petunjuk *naṣ* melalui proses analogis karena adanya *'illat* yang sama dalam satu kasus tertentu. Hal ini sama kasusnya dengan larangan *khamr*. Walaupun ganja, sabu, *wine*, bir, anggur, dan hal lain yang memabukkan tidak disebutkan secara detail dalam teks *naṣ*, namun keharaman benda-benda di atas dinisbatkan kepada kata *khamr* yang diklaim sebagai sumber dari aktivitas mabuk. Larangan pada benda-benda yang tidak disebutkan itu didasarkan pada adanya *'illat* yang sama dengan kata *khamr*. Inilah inti dari *dalālat al-naṣ*, mengurai sesuatu yang tidak disebutkan dalam *naṣ* dan mengembangkannya dengan konteks kekinian berdasarkan persamaan kasus dan *'illat* hukum yang menyertai kasus yang muncul.

¹⁴¹ Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Nasyr al-Islāmiyyah 1993), h. 359. Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, I, h. 353.

4. *Iqtidā' al-naṣ*,¹⁴² yaitu *naṣ* tidak mengatakan apapun, namun harus dilakukan sesuai dengan konteks perbuatan yang dibutuhkan dari kalimat sebelumnya. Sebagai contoh adalah kalimat dalam QS. an-Nisā'/4: 22 yang berbunyi *'hurrimat 'alaikum ummahātukum wa akhwātukum* (diharamkan atasmu ibumu dan saudara perempuanmu). Dalam ayat di atas tidak disebutkan haram untuk apa, namun dipahami dalam pelaksanaannya adalah haram untuk dinikahi. Sama halnya dengan bunyi teks dalam QS. al-Mā'idah/5: 3 yang berbunyi *'hurrimat 'alaikum al-maitatu wa al-dammu wa laḥm al-khinzīr* (diharamkan atasmu bangkai, darah dan daging babi). Dalam konteks ini adalah diharamkan untuk dikonsumsi, atau mengedarkannya untuk dikonsumsi orang lain. Dalam konteks ini, kajian tentang *iqtidā' al-naṣ* sebenarnya terletak pada analisis perbuatan yang dibutuhkan oleh teks, walaupun teks tidak menyebutkan perbuatan yang dikehendaki secara spesifik.

Ijtihad *ta'fili* adalah sebuah metodologi dalam aktivitas penyimpulan hukum dengan cara memperluas keberlakuan hukum dari kasus *aṣl* (disebutkan jelas dalam teks/*naṣ*) dengan kasus yang belakangan terjadi (tidak disebutkan dalam *naṣ*) karena adanya kesamaan *'illat* (kausa).¹⁴³ Metode ini adalah upaya menemukan kebuntuan hukum atas sesuatu kasus baru yang tidak disebutkan dalam teks *naṣ*. Fokus metode ini adalah pada kajian/analisis *'illat* hukum. Oleh karenanya, mayoritas ulama *uṣul al-fiqh* menganggap metode ini adalah metode yang *urgen* dalam proses penyimpulan hukum, dan relatif 'aman' dalam menetapkan hukum. Bahkan

¹⁴²Mohammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996), h.164. 159-176.

¹⁴³Biasa juga dikenal istilah ijtihad *qiyāsi*, yaitu upaya untuk menetapkan hukum Islam (fikih) yang tidak terdapat dalam *naṣ* dengan cara menganalogikannya dengan kasus hukum baru karena adanya kesamaan *'illat* hukum. Lihat Abdul Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmi Fīmā lā naṣṣa Fīh*, (Kuwait: Dār al-Qalam 1979), h. 19.

hampir semua penulis dalam bidang ushul fikih menuliskan bahwa metode *ta'fili* sebagai metode utama ijtihad dengan menggunakan akal (*ra'y*).¹⁴⁴ Hal ini didasarkan pada dalil teologis dan rasional sekaligus.

Metode *ta'fili* ini seringkali identik dengan aplikasi *qiyās*, *istihsān*, *sadd al-zarī'ah* dan *al-'urf*. Namun tepatnya, metode *ta'fili* ini adalah aplikasi *qiyās* karena *qiyās* adalah kajian yang fokus dalam menggali '*illat*¹⁴⁵ untuk dua kasus yang serupa tapi tidak sama. Ijtihad *istiślāhi* adalah upaya menemukan hukum berbasiskan pada nilai kemaslahatan yang mungkin dirasakan oleh masyarakat secara umum.¹⁴⁶ Dalam konteks ini posisi mujtahid adalah bukan lagi sebagai *man discovered law* akan tetapi lebih pada *man made law*.¹⁴⁷ Sikap seperti inilah yang dibutuhkan untuk menghidupkan *spirit* hukum Islam di tengah masyarakat. Sebagai contoh riil adalah dalam masalah haji. Jika hanya berpatokan pada ketentuan fikih saja, tanpa mengembangkan hukum lain yang dibuat manusia, maka ada kemungkinan pelaksanaan haji itu

¹⁴⁴ Abd al-Wahāb Khallāf, *Maṣādir al-Tasyrī' fī mā lā Naṣa Fih*,..... h. 19

¹⁴⁵ '*illat* adalah suatu keadaan atau sifat yang jelas, dapat diukur dan mengandung relevansi sehingga kuat dugaan dialah yang menjadi alasan penetapan suatu ketentuan hukum. Lihat Abu Bakar, 'Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya', dalam Juhaya S. Praja, *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*, (Bandung: Rosdakarya 1991), h. 179. '*Illat* dapat diketahui melalui bunyi teks *naṣ*, *ijmā'* dan penelitian ilmiah. Dari metode ini muncul kaidah ushuliyah '*al-ḥukm yadūru ma'a al-'illat wujūdān wa 'adaman* (hukum itu berlaku bersamaan dengan berlakunya '*illat*). Lihat Muhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, al-Ma'arif, Bandung: Al-Ma'arif 1986), h. 550.

¹⁴⁶ Azhar Basyir menuliskan bahwa ijtihad *istiślāhi* adalah metode penalaran hukum yang mengumpulkan ayat yang umum guna menciptakan prinsip universal untuk mendatangkan kemaslahatan. Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Pokok pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press 2000), h. 20.

¹⁴⁷ A. Qodri A. Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media 2004), h. 34.

saat ini akan selalu menimbulkan banyak korban jiwa. Oleh karena itu dibutuhkan ketentuan lain yang mengatur agar haji itu benar-benar memberikan nilai maslahat bagi pelakunya, bukan sebaliknya; membawa mudarat. Dengan demikian, hukum Islam dan kajiannya tidak *melulu* berupa pengulangan dan membenaran terhadap yang telah ada. Namun yang lebih penting adalah mencipta hal/hukum baru, sekalipun itu tidak dinyatakan di dalam *naş* untuk membentuknya. Inilah yang oleh Hasan dimaksud sebagai ijtihad, yaitu penafsiran atas hukum di dalam menjawab masalah/persoalan baru yang muncul dalam masyarakat.

Ketiga metode ijtihad sebagaimana ditulis sebelumnya (*bayāni, ta'fili, istişlāhi/maqāsidi*), dengan berbagai modifikasi yang telah dilakukan di dalamnya, adalah pola utama yang diguna-kembangkan dalam proses menyimpulkan hukum (*istinbāţ al-ahkām*) dan membentuk peradaban (hukum) dalam masyarakat Islam sepanjang waktu dan masa, baik dalam bentuk fikih, perundang-undangan (*qānūn*), yurisprudensi, dan fatwa. Karena itu, hukum Islam sampai hari ini belum mampu untuk memposisikan eksistensi dirinya secara pasti dalam mengembangkan metodologi (hukum). Sebagaimana yang ditulis Coulson, hal ini adalah sumber konflik dan ketegangan dalam kajian hukum Islam.¹⁴⁸ Oleh karena itu, Fuad menawarkan tiga level aksi dalam rekonstruksi fikih, yaitu pembaharuan metodologis, pembaharuan etis, dan pembaharuan filosofis.¹⁴⁹

Dalam hal ini, 'Umar al-Qāđi menuliskan bahwa sumber hukum itu adalah alQur'an, sunnah, dan *ijtihad*.¹⁵⁰ Ia

¹⁴⁸Noel J. Coulson, *Conflict and Tension....*, 62.

¹⁴⁹Mahsun Fuad, 'Hukum Islam dan Sosial', dalam *Al-Risalah*, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Alauddin, Makassar, Volume 11, No. 2 Edisi November 2011, h. 381.

¹⁵⁰ Lihat juga Harun Nasution yang menuliskan hal yang sama. Akal adalah motor yang menghidupkan alQur'an dan sunnah. Lihat Harun Nasution, *Ijtihad Sumber Ketiga,...*, h. 108-114. Lihat juga Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan 1996), h. 195-200.

menyarankan untuk mengikuti para imam madzhab secara *manhajī*, karena pada hakekatnya para imam madzhab secara aktif berdialog dengan realitas zamannya untuk sampai pada satu pemikiran hukum.¹⁵¹ Keberlakuan statemen di atas hanya dalam konteks mu'amalat, dan atau ibadah yang terkait dengan perubahan waktu, geografis, sosiologis, dan kultural. Selanjutnya al-Qādi menuliskan sebagai berikut¹⁵² :

المعاملات والجنايات والاحوال اشخصية والمواريث فكل هذه الاحكام لها صفة القانون ولكن واقع الامران هذه الاحكام ليست مستندة استنادا مباشر للقران و السنة من هذه الاحكام يغلب عليها طابع الاجتهاد العقلي كنتاج للفكر الانساني للفقهاء القدامى الذين اعملوا عقولهم في مراعاة مصالح مجتمعهم مستترين في ذلك بالارشادات العريضة العامة والخاصة في القران والسنة

Ijtihād adalah *the only way* untuk reaktualisasi hukum Islam. Bertahan pada aturan hukum/fikih yang lama itu sama halnya mengkerdilkan hukum Islam itu sendiri. Yang perlu dikembangkan adalah *spirit* untuk menangkap tujuan dari diturunkannya hukum, bukan 'pendewaan' (*taqḍīs al-fikr*) terhadap aturan praktis yang dikembangkan oleh pikiran manusia. Dalam kerangka ini, Mudzhar menawarkan penyelarasan fikih dengan realitas dengan tiga syarat, yaitu; *pertama*, adanya tingkat pendidikan dan keterbukaan yang tinggi dari kalangan masyarakat Islam, *kedua*, adanya keberanian dari umat Islam untuk mengambil pilihan non-konvensional, dan *ketiga*, memahami sosio-kultural dan politik yang melatarbelakangi hadirnya produk hukum.¹⁵³

¹⁵¹Umar Mukhtār al-Qādi, *Ihyā al-Ijtihād fī al-Ṣaḡāfah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah, 1993), h. 38-39.

¹⁵²Umar Mukhtār al-Qādi, *Ihyā al-Ijtihād fī al-Ṣaḡāfah al-Islāmiyyah*, h. 48

¹⁵³M. Atho' Mudzhar, 'Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam', dalam Budi Munawar Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin dan Ajaran Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 375-376.

Dengan mengikuti perkembangan sosial masyarakat yang ada, Qarādāwī menawarkan tiga model ijtihad sebagai berikut¹⁵⁴ :

1. Ijtihad Konstitusi. Pada hakekatnya pemikiran fikih pada masa awal Islam adalah juga sekaligus sebagai undang-undang/aturan hukum yang berlaku dalam masyarakat. Oleh karena itu, karya fikih pada masa awal Islam menjadi karya monumental dan sampai hari ini selalu menjadi rujukan praktis dalam praktek/amaliah hidup masyarakat. Seiring dengan runtuhnya kekuasaan/pemerintahan Islam, maka hukum Islam (fikih) itu semakin melemah dan tidak mendapatkan tempat yang baik dalam masyarakat. Fikih mulai dikedirikan, dan hanya menyentuh aspek teologis-spiritual masyarakat. Setelah lepas dari cengkeraman penjajah, beberapa masyarakat Islam mulai bangkit dengan pemikiran hukum Islam (fikih) dalam masyarakat modern. Dengan mengikuti perubahan sistem politik dan sistem hukum dalam masyarakat. Oleh karena itu, mulailah pemikiran fikih yang masih tertuang dalam kitab pemikiran ulama klasik dituangkan dalam bentuk undang-undang/aturan hukum bagi masyarakat. Aturan hukum ini pun dikembangkan sesuai dengan konteks masyarakat Islam itu sendiri. Oleh karenanya, hukum Islam (konsitusi) Mesir, Yaman, Oman, Saudi Arabia, Malaysia, Indonesia, dan beberapa negara Islam lainnya masing-masing berbeda dalam menentukan dan mempraktekkan hukum Islam bagi masyarakatnya. Walau diakui bahwa hukum yang telah masuk wilayah konstitusi masih sebatas hukum privat dan sebagian kecil hukum perdata. Sebagian kecil saja masyarakat Islam yang mengembangkan hukum pidana Islam. Tapi apapun itu, bahwa media yang ditawarkan Qaradawi adalah

¹⁵⁴Yūsuf al-Qarādāwī, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, (Mesir: Dār al-tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994), h, 41-5.

konstitusional, untuk merealisasikan hukum Islam. Tanpa media ini, hukum Islam hanya akan sekedar tumpukan hasil pemikiran tanpa ada praktek yang nyata. Ijtihad konstitusi adalah mutlak dibutuhkan, walau untuk saat ini masih berhadapan dengan banyak kendala dan tantangan, baik dalam lingkup lokal, nasional, dan internasional.¹⁵⁵

2. Ijtihad melalui aktivitas akademik dan penelitian. Media penelitian adalah sebagai ‘pembuka’ bagi pengembangan ijtihad konstitusi. Dengan berbasis pada hasil penelitian di berbagai perguruan tinggi, dan kemurnian ide pemikiran pada intelektual muslim dan *jurist* Islam, hukum Islam dapat dikembangkan. Dari lembaga penelitian inilah ide ijtihad konstitusional itu mungkin diwujudkan. Lembaga inilah yang mempertahankan kemurnian ide dan mempertemukannya dengan kebutuhan praktis masyarakat.
3. Ijtihad melalui lembaga fatwa, yaitu upaya menjawab masalah kebutuhan hukum masyarakat yang dilakoni oleh para cendekia dan akademisi yang memiliki kemampuan dalam berbagai bidang ilmu. Fatwa ini terkadang dikeluarkan secara personal oleh seseorang yang memiliki kapasitas keagamaan dan akademik yang diakui oleh masyarakat serta memiliki pengaruh luas dalam masyarakat.¹⁵⁶ Terkadang jugafatwa dikeluarkan oleh lembaga/organisasi yang diberikan tugas/mandat untuk menjawab permasalahan yang baru muncul, dan atau ditanyakan kepada mereka.¹⁵⁷

¹⁵⁵Untuk saat ini, hukum pidana Islam masih dihadapkan dengan masalah Hak Asasi Manusia dan demokrasi.

¹⁵⁶Contoh tulisan dalam bidang fatwa adalah karya Yusuf Qarādawi, *Fatwa Fatwa Kontemporer...* Abul Asybal Ahmad bin Salim al-Mishri, *Fatwa fatwa Terlengkap Seputar Terorisme, Jihad, dan Mengkafirkan Muslim*, terj. Muhammad Iqbal Amrullah, (Jakarta Darul Haq; 2006).

¹⁵⁷Contoh fatwa seperti ini dapat dilihat dalam kumpulan fatwa lembaga Dār al-Iftā Mesir, Riyāsah al-Iftā’ Saudi, Majlis majma’ al-Fiqh lembaga

Syahrur, dalam konteks membangun hukum Islam modern menawarkan seperangkat syarat yang harus dipenuhi sebagai berikut¹⁵⁸ :

1. Memahami bahasa Arab sebagai bahasa yang terbebas dari adanya sinonim. Setiap naş baik yang berasal dari al-Kitāb maupun bukan, harus dipahami menurut akal.¹⁵⁹
2. Pembuat hukum (regulator/mufti) hendaknya selalu memperluas wawasan keilmuan sesuai dengan ketentuan zamannya.
3. Memperluas aturan hukum dalam bidang ekonomi dan sosial menurut konteks zaman.
4. Melibatkan para ilmuwan murni (ilmu alam) sebagai mitra dalam aktivitas pembuatan hukum.
5. Melakukan qiyas hanya terhadap dua hal yang sama-sama nyata (konkrit).
6. Tidak terikat oleh mazhab fikih.
7. Mengedepankan asas kebebasan dan kebolehan sebagai asas fundamental dalam fikih (hukum Islam) dan manusia.¹⁶⁰

otonom di organisasi Rabiṭah al-Ālam al-Islāmi, lembaga Fatwa MUI, Majelis Tarjih, Dewan Hisbah, Bahstul Masail dan masih banyak lembaga lainnya.

¹⁵⁸Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qurʿān Qirāʿah Muwāʿashirah*, (Damaskus: Al-Ahab li al-Ṭibāʿah li al-Nasyr wa al-Tauzīʿ 1992), h. 583-585.

¹⁵⁹Pendapat ini sejalan dengan pendapat Qamaruddin Hidayat yang mengatakan bahwa bahasa alQurʿan adalah bahasa yang berdialog dengan masyarakat. Lihat Qamaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Bandung: Mizan 1993).

¹⁶⁰Agar tidak salah menafsirkan pendapat Syahrūr ini, ada baiknya dituliskan kaidah ushūl yang berbunyi *al-aşl fī al-ibādah al-taḥrīm hatta yadulla al-dalīl ʿala ibāḥatihā wa al-aşl fī al-muʿamalah al-ibāḥah hatta yadulla al-dalīl ʿala taḥrīmihā* (pada dasarnya pengembangan dalam hal ibadah itu dilarang, sampai ada dalil yang membolehkannya, dan pada dasarnya pengembangan dalam bidang muamalah itu dibolehkan sampai ada dalil yang menunjuk pada pelarangannya). Dalam konteks ini, kebebasan dan kebolehan yang ditawarkan Syahrur terbatas dalam

8. Islam adalah agama yang *hanīf*. Jika dijumpai ketentuan hukum Islam yang membelenggu kemajuan masyarakat dan keadilan maka wajib disesuaikan tanpa harus keluar dari *hudūd* (batasan) yang ditetapkan Allah.

Dari beberapa point yang disampaikan oleh para cendekiawan Islam, ada beberapa penekanan yang dapat ditampilkan dalam melakukan aktivitas ijtihad sebagai berikut :

1. Para mujtahid/mufti adalah mereka yang secara sadar harus mengasah instink keilmuan mereka berbasis pada realitas sosial yang mengitari mereka. Oleh karenanya, mereka dituntut secara simultan untuk mengembangkan kemampuan/kapasitas mereka baik secara ilmiah-akademik, maupun personal-sosial. Hal ini adalah sebagai referensi moral dan sekaligus intelektual masyarakat terhadap seseorang/lembaga fatwa yang dimintakan pendapat dalam suatu kasus yang ditanyakan kepadanya.
2. Aktivitas ijtihad harus dilakukan melalui aktivitas ilmiah-akademik yang berbasis pada metodologi ilmiah. Oleh karenanya aktivitas ijtihad ini tidak melulu proyek para ahli hukum Islam. Aktifitas ijtihad harus melibatkan ilmuan lain (sosial dan alam) untuk merumuskan fikih yang holistik-konprehensif.
3. Aktivitas ijtihad dilakukan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi seluruh lapisan masyarakat, dan bukan hanya untuk kelompok tertentu saja. Hal ini dimaksudkan untuk menunjuk pada universalitas Islam, dan membuktikan bahwa Islam adalah agama yang *hanīf* yang tak lapuk oleh waktu dan tidak terikat oleh tempat.
4. Terkait dengan tiga point di atas, ijtihad akademik, ijtihad sosial, dan ijtihad religius harus menyatu-padu dengan ijtihad konstitutif. Aturan hukum agama harus

muamalah saja. Dengan demikian, spirit hukum Islam yang dinamis, elastis, dan adaptis, dapat ditangkap dan dikembangkan untuk kemajuan hidup masyarakat.

dijadikan sebagai bagian dari hukum positif yang berlaku dan ditaati oleh masyarakat. Islam, secara teoritis tidak mengajarkan pembedaan dan pemisahan hal yang bersifat dunia-akhirat. Konsep ‘asli’ Islam adalah bahwa apapun aktivitas apapun yang dilakukan oleh hamba di dunia adalah ditujukan untuk kebahagiaan hidup di akhirat. Fatwa diarahkan untuk kepentingan pemenuhan hajat hidup di dunia dan kebahagiaan hidup di akhirat.

Ijtihad adalah mekanisme yang harus dilalui dalam proses fatwa. Ijtihad adalah metode, dan fatwa adalah *output* dari penggunaan metodologi. Baik metodologi yang digunakan, akan berpengaruh pada *output* yang akan dihasilkan. Dalam konteks ini Kamali menuliskan bahwa *ijtihad and fatwa are used interchangeably, the main difference between them being that ijtihad has a greater juridical substance which explains its own evidential basis, where fatwa often consists of a verdicts or opinion that is given in response to a particular question. It is not a requirement of fatwa to explain its evidential basis and it may be either very brief or in greater depth and detail.*¹⁶¹

D. Pelembagaan Fatwa

Pada awalnya, aktifitas fatwa adalah aktifitas personal yang dilakukan secara natural dalam masyarakat Islam. Aktifitas inilah yang kemudian dikenal dengan ijtihad *fardi* (ijtihad individual), yang pada awal Islam dikenal dengan *ra’y*. Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal Islam kebutuhan akan (hukum) agama adalah kebutuhan inti manusia. Oleh karenanya, wajar saja setiap orang mencari jawaban spiritual atas apa yang dibutuhkan oleh dirinya dalam hal beragama. Masalahnya, dalam ajaran Islam semua aktivitas adalah agama (bagian dari keagamaan/ibadah) seseorang. Dengan demikian fatwa yang dimintakan tidak

¹⁶¹Mohammad Hashim Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld 2008), h. 152.

hanya sebatas masalah ketuhanan, namun juga mencakup hubungan kemanusiaan yang meliputi masalah politik, budaya, ekonomi, pendidikan, seni, dan lain-lain.¹⁶²

Sesorang yang dianggap memiliki kapasitas keilmuan dengan kriteria yang telah ditetapkan oleh kesepakatan dalam masyarakat dijadikan sebagai sumber dari aktivitas fatwa. Oleh karenanya tertulis dalam sejarah jika banyak ulama Islam yang terpaksa harus masuk penjara, atau bahkan dihukum mati karena aktifitas fatwanya.¹⁶³ Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Hanafi, Imam Ahmad, Imam Ja'far, Imam Daud, dan tokoh pendiri mazhab fikih awal pada dasarnya adalah seorang mufti yang kemudian merumuskan fatwa-fatwanya sebagai sebuah metodologi yang sekarang ini dikenal dengan istilah ilmu *ushūl al-fiqh*.¹⁶⁴ Pendapat mazhab adalah upaya menghadirkan hukum Islam berbasis pada realitas sesuai dengan konteks zaman saat itu. Hal ini, jika

¹⁶²Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta, Rajawali Gravindo; 2013), h. 388. Lembaga fatwa Mesir, *Dār al-Iftā'* mengkodifikasi 100.000 lebih fatwa dalam 23 jilid buku yang meliputi aspek ibadah, teologi, politik, seni, ekonomi, pendidikan, dan lain-lain. www.hidayatullah.com diakses tanggal 17 November 2015.

¹⁶³Putusan hukuman mati atas kasus fatwa Yusuf Qaradlawi yang menyampaikan fatwa tentang penentangan terhadap rezim pemerintah Husni Mubarak adalah salah satu kasus terbaru terkait dengan aktivitas ulama dengan fatwanya. Fatwa yang dikeluarkan Qaradlawi pada hakekatnya bukan menentang Husni Mubarak, namun menentang kepalsuan dan ketidakadilan. Oleh pemerintah Mesir dia dimasukkan sebagai salah satu ulama yang harus dihukum mati oleh karena fatwa yang dikeluarkannya. Lihat mirajnews.com diunduh tanggal 21 November 2015.

¹⁶⁴Mayoritas ulama sepakat bahwa desain pemikiran awal ilmu ushul fikih adalah Imam Syafi'i dengan karya monumentalnya Al-Risalah dan Al-Ummu. Namun Hallaq, dengan berbasis penelusuran ilmiah yang dilakukannya, menuliskan bahwa karya Imam Syafi'i pada hakekatnya adalah transkrip tentang hasil ijtihad manusia sebelumnya yang kemudian dijadikan dasar sebagai fikih. Lihat Wael B. Hallaq, *Tārikh al-Nazarīyyat al-Fiqhiyyah fī al-Islām al-Muqadimah fī Uṣūl al-Fiqh al-Sunni*, terj Ahmad Mushelly, (Beirūt: Dār al-Madār al-Islāmi 2007), h. 57.

kembali kepada definisi fatwa, maka aktivitas fikih (hukum) Islam itu adalah aktivitas yang terus berlangsung dan berkembang. Selama realitas sosial itu masih ada dan berkembang, selama itu pula aktivitas fatwa/ijtihad itu selalu *exist* dan dibutuhkan bagi keberlangsungan hidup umat Islam.¹⁶⁵ Dalam konteks ini, agar fatwa tidak bersifat liar dibutuhkan metode ijtihad *jama'ī* (kelompok) yang melibatkan banyak orang dari berbagai disiplin ilmu untuk menjawab permasalahan umat yang semakin rumit dan kompleks.

Ijtihad *jama'ī* adalah kesepakatan yang diperoleh dari 2 ulama atau lebih dalam menentukan hukum syariah dengan cara deduksi dari sumbernya. Sebagian ulama menyamakan ijtihad *jama'ī* ini sama dengan aplikasi metode *ijma'* dalam kajian literature/kajian ushul fikih.¹⁶⁶ Kehadiran ide tentang ijtihad *jama'ī* ini adalah karena adanya realitas kebutuhan sosial yang semakin kompleks dan harus dianalisis dari berbagai sudut pandang secara holistik-konprehensif.¹⁶⁷ Seorang mujtahid saja, belum tentu cukup untuk menjawab permasalahan umat sekarang ini. Terlebih lagi jika mujtahid dimaksud hanya menguasai ilmu fikih saja, tanpa dibekali ilmu lain (*sosial* dan *science*) sebagai kacamata/alat analisis dalam melakukan penyimpulan hukum. Yang harus disadari betul adalah gejolak pemikiran hukum (fikih) Islam itu selalu

¹⁶⁵Hallaq menuliskan bahwa fikih dan ushul fikih adalah dua terma penting yang ‘menghidupkan’ hukum Islam di tengah masyarakat. Hubungan baik keduanya selalu memberikan ruang untuk dinamisasi hukum Islam (fikih) dengan realitas., Wael B. Hallaq, *Tārikh al-Nazariyyat al-Fiqhiyyah fī al-Islām...*, h. 217-230.

¹⁶⁶Aznan Hasan, ‘An Introduction to Collective *Ijtihad (Ijtihad Jama'ī): Concept and Applications*’, *The American Journal of Islamic Sosial Sciences* 20:2, h. 35. Lihat juga J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press: 1959), h. 47-48

¹⁶⁷Demikian jelas Yusuf Qaradāwi ketika *interview* dengan majalah Al-Ummat, Qatar sebagaimana yang dikutip oleh Nadirsyah Hoscin, ‘Nahdlatul Ulama.....’, h. 6.

diawali dengan adanya aktivitas yang ada di luar fikih itu sendiri. Oleh karenanya fikih tidak mungkin bergerak sendiri tanpa adanya ilmu lain yang membantunya. Masalah sosial hanya mampu dijawab dengan pendekatan sosial dalam analisis hukumnya, demikian pula dalam *science*, jawaban fikih harus berupaya menjawab dengan pendekatan *scientific*. Dengan demikian, inilah alasan logis ijtihad *jamā'i* itu dibutuhkan.

Landasan teologis ijtihad *jamā'i* ini adalah konsep *syūrā* yang tertulis dalam QS. Ali Imrān/3: 159 dan QS. Al-Syūrā./42: 38.¹⁶⁸ Secara ontologis, ijtihad *jamā'i* adalah istilah baru dalam kajian hukum Islam. Walau demikian, secara praktis pada hakekatnya ijtihad *jamā'i* ini bisa disandingkan dengan konsep *ijmā'* yang ada dalam kajian ushul fikih.¹⁶⁹ Namun apapun itu, yang pasti bahwa aplikasi konsep ijtihad *jamā'i* tidak mungkin ada tanda diawali oleh adanya ijtihad individual. Oleh karenanya, dua hal ini tidak harus dihadapkan, namun saling memperkuat dan menguatkan dalam konteks pengembangan hukum (ijtihad) Islam.¹⁷⁰

Dalam konteks di atas, Hasan menawarkan kerangka teoritik ijtihad *jamā'i* sebagai berikut :¹⁷¹

¹⁶⁸Nadirisyah Husen, 'Nahdlatul Ulama and Collective *Ijtihad*', dalam *New Zealand Journal of Asian Studies* 6, 1 (June, 2004), h. 6. Lihat juga 'Abd al-Nasir Tawfiq al-'Attar, 'Al-Ta'rīf bi al-Ijtihād al-Jamā'i,' dalam *Conference on al-Ijtihad al-Jama'i fi al-A'lam al-Islami*, (UAE: United Arab Emirates University, 1996), 1:32

¹⁶⁹Contoh praktek *ijma'* sahabat ini dapat dibaca dalam M. Atho Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press 1998), h. 155.

¹⁷⁰Syekh Muhammad al-Ghazali, *al-Ghazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, terj. Muhammad Tohir dan Bau Laila, (Bandung: Mizan 1998), 156-157.

¹⁷¹Aznan Hasan, 'An Introduction to Collective *Ijtihad (Ijtihad Jama'i)* Concept and Applications', dalam *Jurnal The American Journal of Islamic Sosial Sciences*, Volume 20 Nomor 2, h. 37-38 .

- a. Otoritas ijthad *jamā'i*, secara metodologis harus diletakkan di bawah konsep *ijmā'* dan di atas ijthad individual. Dengan klasifikasi di atas, pada sisi praktis dapat diklasifikasi *ijma* secara realistis.
- b. Peran ijthad *jamā'i* bagi masyarakat keberlangsungan masyarakat muslim adalah penting. Metode ini adalah cara yang mampu mengakomodasi seluruh umat Islam (secara partikular), organisasi sosial Islam, dan otoritas (penguasa) yang menjawab kebutuhan kehidupan dan masalah manusia modern.
- c. Anggota lembaga fatwa/ijthad *jamā'i* adalah mereka yang memiliki kapasitas untuk ijthad sesuai dengan ketentuan dalam ilmu ushul fikih dan para peneliti yang terkait dengan masalah yang difatwakan. Dalam lembaga ijthad ini harus dijamin kecukupan ilmuan/professional agar hukum (fikih) yang dihasilkan memberi kemaslahatan dan berkaitan dengan kebutuhan masyarakat. Pergeseran syarat mujtahid perlu dilakukan sesuai dengan konteks kebutuhan ijthad sekarang ini. Atau, paling tidak para mujtahid dalam ijthad *jamā'i* melibatkan para praktisi dan akademisi terkait dengan masalah yang dihadapinya (ekonomi, politik, pendidikan, budaya, sosial, seni, dan lain-lain). Kehadiran mereka ini adalah sebagai tempat *sharing*, diskusi, dan timbang pendapat. Dengan demikian, *man made law* yang didasarkan metode *istiṣlāhi* mungkin dilakukan.

Ketika ijthad dilakukan secara kolektif, maka harus ada otoritas yang mengatur dan bertanggung jawab atas fatwa yang dihasilkan. Di beberapa negara otoritas fatwa ini langsung di bawah presiden/pemimpin negara. Karena posisinya yang ada di bawah presiden langsung, tidak jarang fatwa langsung berlaku sebagai aturan negara. Di negara lain, seperti Indonesia, Mesir dan Malaysia, lembaga fatwa adalah lembaga yang terpisah dari sistem pemerintahan. Bahkan di Indonesia terdapat banyak lembaga fatwa yang dibentuk oleh organisasi kemasayarakatan Islam seperti Bahtsul Masail

Nahdlatul Ulama, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Dewan Hisbah PERSIS, dan lain-lain. Masing-masing lembaga ini berperan untuk memberikan fatwa bagi 'warga'-nya dan terkadang sebagian fatwa itu tidak sejalan dengan yang difatwakan oleh pemerintah. Dalam konteks inilah fatwa harus didesain untuk mengikat masyarakat secara utuh melalui hukum positif yang berlaku di masing-masing Negara. Fatwa semestinya didesain untuk memberikan kesejukan bagi masyarakat, bukan sebaliknya menggiring masyarakat pada pertikaian dan konflik. Dibutuhkan keterlibatan penguasa sebagai pengatur dan pengontrol dalam lalu lintas fatwa. Ia harus masuk dalam sistem pemerintahan agar fatwa tidak hanya berlaku secara partikuler, dan menjadi bagian dari proses pembangunan dan pemberdayaan masyarakat seutuhnya.

Secara historis, ijtihad *jama'ī* dapat dirujuk dari masa Rasulullah ketika beliau memberi saran kepada Ali ibn Abu Thalib untuk mengumpulkan ulama dalam memberikan keputusan pada kasus yang alQuran dan sunnah tidak membicarakannya.¹⁷² Para sahabat mengikuti pola ini

¹⁷²Dialog Rasulullah dengan Ali ibn Abu Thalib adalah sebagai berikut, '*qultu yā rasūl al-Allāh al-amr yunzalu binā wa lam yanzilu fīhi al-Qurʿān wa lam tamḍl fīhi minka al-sunnah, qāla ijmaʿū lahu al-ālimin min al-muʿminin fa ijʿalū syūrā bainakum wa lā taqḍū fīhi bi raʿyin wāḥidin.* (Saya berkata [Ali], telah datang kasus/masalah kepada kita, dan sementara alQuran belum diturunkan dan sunnah juga belum ada. Rasulullah bersabda, kumpulkan ulama dari orang mu'min dan adakanlah musyawarah di antara kalian dan jangan engkau putuskan masalah itu dengan hanya menggunakan satu pendapat saja). Maḥmūd Syaṭṭ, *Al-Islām Aqīdah wa Syarīʿah*, (Kairo: Dār al-Syurūq 2001), h. 302. Untuk lebih jelasnya tentang konsep syurā ini, dapat dibaca karya Taufiq al-Syawi, *Syuro Bukan Demokrasi*, terj. Djamaluddin ZS., (Jakarta: Gema Insani Press 1997), h. 1-50. Lebih dalam lagi Rahman menguraikan Ijma'-process, recommended the substitution of the Hadith for the twin principles of Ijtihad and Ijma and relegated these to the lowest position and, further, severed the organic relationship between the two, This seemed to put an end to the creative process but for the fact that Hadith

(musyawarah) yang digunakan dalam menentukan kebijakan dan menjalankan roda pemerintahan.¹⁷³ Oleh karenanya, dalam kajian ushul fikih, *ijmā'* sahabat dijadikan sebagai sumber dalam membentuk/menjustifikasi perbuatan hukum (fikih).¹⁷⁴

Tradisi *ijmā'* ini dalam literatur fikih dituliskan terus berlanjut, dan bahkan dijadikan sebagai metodologi dalam menyimpulkan hukum. Hanya saja, tradisi *ijmā'* ini 'tertutup' oleh fanatisme mazhab yang berlebihan dan hanya mengakui

itself began to be created. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Pakistan: Islamic Research Institute 1988), h. 30.

¹⁷³Beberapa ijtihad Umar ibn Khatab yang bersifat individual pada hakekatnya adalah ijtihad kolektif (*jamāi*). Auda menuliskan, *'the significance of Umar's ijtihad (personal reasoning) is that it could, traditionally, be considered as a 'collective ijtihad' carried out by (a large number of) the Companions. This ijtihad has its significance in fiqh (Islamic Jurisprudence), regardless of the 'authority' of a Companion's opinion, which is a matter of difference of opinion within traditional schools of the law'*. Lihat Jasser Auda, 'Purposes of the Islamic Law', dalam www.readingIslam-com_servlet_satelite_52jglcw4_pdf. Diunduh tanggal 13 Juni 2015.

¹⁷⁴Dalam tradisi fatwa dikenal fatwa *al-Qaḍā'* dan fatwa *al-diyān* (fatwa yang terkait dengan hukum dan agama). Disebut *qaḍā'i* karena fatwa dikeluarkan oleh lembaga peradilan yang bersifat mengikat dan terkait dengan urusan dunia. Dalam konteks ini *mufti/qaḍi* memutuskan berdasarkan bakta dan bukti yang disodorkan kepadanya. Oleh karenanya, kaidah yang berlaku adalah hadis Nabi yang mengatakan *nahnu nahkumu bi al-zawāhir wa al-Allāh yatawallā bi al-sarāir* (kami hanya menghakimi berdasarkan pada hal yang tampak, dan Allah yang mengurus urusan yang rahasia hati). Fatwa keagamaan adalah fatwa yang terkait dengan dimensi ukhrawi, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan; lahir dan batin. Fatwa dengan model seperti ini tidak hanya dikeluarkan oleh *qaḍi*, namun juga bisa dikeluarkan oleh seseorang yang mampu secara intelektual-sosial-spiritual. Namun sekarang ini, lembaga fatwa maupun peradilan berdiri di atas kakinya masing-masing. Jarang ada koordinasi dalam hal fatwa. Akibatnya, susah memilah antara yurisprudensi hakim dan fatwa ulama.

satu aliran fikih tertentu saja.¹⁷⁵ Sikap inilah yang menyebabkan kemandegan berpikir dalam pengembangan hukum Islam. Tidak hanya hukum, tetapi seluruh bangun kebudayaan Islam.¹⁷⁶ Dampak utama yang terlihat dari sikap *taqlid* ini adalah pro status quo, anti kritik, dan stagnasi peradaban. Akibatnya adalah keterbelakangan, kemiskinan, dan kebodohan, sebagai bagian dari rangkaian sikap yang tertutup terhadap perubahan.

Realitas di atas menyadarkan beberapa tokoh Islam untuk kembali menyerukan ijtihad sebagai wasilah (media) perubahan masyarakat muslim yang lebih baik. Gerakan ijtihad ini mengarah pada dua *maistream* utama yaitu ijtihad kultural dan ijtihad politis. Ijtihad yang pertama adalah bertujuan untuk pembenahan internal umat Islam¹⁷⁷, dan

¹⁷⁵Fanatisme terhadap satu kelompok mazhab inilah yang kemudian dikenal dengan *taqlid*, yaitu mengikuti pendapat seseorang tanpa mengetahui sumber dan metode. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: Al-Maarif 1993), h. 409. Mardani menuliskan bahwa *taqlid* adalah mengikuti perkataan orang lain yang perkataannya bukan hujjah (*ittibā'u man laisa qauluhu hujjatan*). Lihat Mardani, *Uhsul Fiqh*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada 2013), h. 368. Keberlanjutan *ijmā'* sebagai metodologi ini dapat dilihat dalam Jasser Auda, "Purposes of the Islamic Law", dalam www.readingIslam.com/servlet/satelite/52jglcw4.pdf. Lihat juga Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab*, (Jakarta, Rajawali Press; 1991). Basis pengembangan hukum Islam yang demikian itu adalah dengan menggunakan model pendekatan masalah. Lihat Atho' Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta; Titian Ilahi Press 1998), h. 42.

¹⁷⁶Jika merujuk kembali kepada definisi ijtihad, sebagaimana dituliskan oleh al-Alwani, maka sikap *taqlid* dalam dunia Islam telah menyebabkan kebuntuan intelektual yang menyebabkan mandeknya peradaban, termasuk dalam bidang hukum.

¹⁷⁷Harus disadari bahwa untuk merubah sikap *taqlid* dalam diri umat Islam adalah upaya yang sulit karena telah terbentuk dalam runtun waktu yang ratusan tahun. Oleh karenanya, yang dilakukan dalam hal ini adalah rekonstruksi pemikiran dan metodologis dalam kajian-kajian keIslaman

ijtihad yang kedua adalah pembenahan di luar diri umat Islam.¹⁷⁸ Ijtihad yang disarankan oleh banyak ulama sekarang ini adalah gerakan ijtihad secara kolektif (*ijtihād jamā'i*). Ahmad Zarqā menuliskan *iza urīda i'ādat al-ḥayawīyyah li fiqh al-syarī'ah bi al-ijtihād al-wājib istimrāruhu syar'an wa al-lazī huwa al-sabīl al-wahīd li muwājahat al-musykilāt al-zamaniyyah al-kašīrah bi ḥulūl syar'iyyatin ḥukmiyyatin 'amīqat al-baḥṣ matīnat al-dalīl ba'īdatun 'an al-syubḥāt wa al-raib wa al-maṭa'in wa tahzamu ārā'a al-'uqūl al-jāmidah wa al-jaḥidah 'alā al-sawā'i fa al-wasīlah al-wahīdah hiya al-lujū' li al-ijtihād al-jamā'i badīlan 'an al-ijtihād al-fardī wa ṭarīqat zālīka ta'sīs majma' li al-fiqh yaḍummu asyharu fuqahā' al-'ālam al-islāmi* (revitalisasi fikih Islam melalui ijtihad adalah cara untuk menghadapi problematika zaman yang semakin kompleks dengan sulosi syara' yang bijak, kajian yang mendalam, dalil yang kuat, melawan pendapat yang kaku. Satu-satunya jalan adalah menghidupkan kembali ijtihad kolektif sebagai ganti ijtihad individu, dengan cara membentuk lembaga fikih [riset dan fatwa] dan

yang berbasiskan pada spirit ijtihad. Oleh karenanya, beberapa karya dalam kajian hukum Islam belakangan ini banyak yang mengedepankan aspek ijtihad dalam pembahasan. Yusuf al-Qaraḍwi, Muḥammad Salām Mazkūr, Aḥmad Muḥammad Syākir, Muḥammad Yūsuf Mūsa, Muḥammad Ṭāhir ibn al-Asyūr, Ṭāha Jābir al-'Ulwāni, Naṣr Hāmid Abū Zaid, Abdullah Ahmed an-Na'im, Jamāl al-Dīn 'Aṭīyyah, Mustafā Aḥmad al-Zarqā, Harun Nasution, KH. Ali Yafic, Amin Abdullah, Akh Minhaji, adalah beberapa nama (nasional dan internasional) yang sering menulis tentang pentingnya ijtihad dalam menjawab permasalahan yang dihadapkan umat Islam saat ini.

¹⁷⁸Ijtihad yang kedua ini adalah mungkin dilakukan jika sudah ada sifat keterbukaan (*open minded*) dari kelompok umat Islam akan pentingnya ijtihad. Sikap ini penting agar umat Islam dapat melihat rangkaian kehidupan yang membelit umat Islam saat ini. Umat Islam harus lepas dari penguasaan asing yang sangat kuat dalam kehidupan ekonomi, budaya, politik, dan pendidikan umat Islam saat ini. Lihat Said Aqil Husein al-Munawar, *AlQur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press 2005), h. 289.

menyatukan/mengumpulkan pemuka ahli fikih di seluruh dunia).¹⁷⁹ Menguatkan statemen di atas, Yusuf Qarādāwi menuliskan bahwa *fa ra'y al-jamā'ah fī al-gālib aqrab li al-ṣawāb min ra'y al-fard* (pendapat jamaah –pada umumnya– lebih mendekati kebenaran dari pada pendapat pribadi).¹⁸⁰ Sadzali menuliskan bahwa untuk menjawab masalah modern sekarang ini yang dibutuhkan adalah aplikasi pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah* yang didasarkan pada kesadaran kerja kolektif.¹⁸¹

Kebutuhan akan ijtihad *jamā'i* didasarkan perkembangan masyarakat modern yang semakin kompleks dalam setiap bidang kehidupan. Bisa dikata bahwa perubahan yang terjadi hampir setiap, di hampir semua bidang kehidupan yang kesemuanya saling terkait-terhubung. Masalah sosial muncul akibat dari masalah ekonomi. Ketidakstabilan ekonomi bersumber dari masalah politik. Kekacauan politik muncul dari pelaku politik yang labil (kejiwaan). Masalah kejiwaan muncul dari masalah perkembangan teknologi, dan seterusnya. Semua masalah ini terjalin-kelindan saling ikut-ikat dalam ranah kehidupan manusia/masyarakat modern. Oleh karenanya, ijtihad individual tidak lagi cukup untuk menjawab masalah yang secara sistemik terbentuk dalam masyarakat. Dibutuhkan lembaga, yaitu kekuatan yang lebih besar yang mendorong untuk terbentuknya hukum masyarakat yang didasarkan pada nilai etis-teologis yang bersumber dari Rasulullah/agama.

Haddade mengidentifikasi sepuluh urgensi ijtihad kolektif ini, yaitu *pertama* sebagai media untuk menerapkan konsep/prinsip *syūrā* yang tertulis dalam alQuran. *Kedua*,

¹⁷⁹Dikutip oleh Abdul Wahid Haddade, *Ijtihad Kolektif Pertautan Antara Keniscayaan Modernitas dan Kewajiban Agama*, (Makassar: Alauddin University Press 2012), h. 34-35.

¹⁸⁰Yūsuf al-Qarādāwi, *Al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, h. 183.

¹⁸¹Lihat Munawir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina 1997), h. 53.

secara *output* (fikih/hukum yang dihasilkan) diproses melalui upaya yang serius, seksama, dan akurat. *Ketiga*, ijtihad kolektif adalah aplikasi dari konsep/metode *ijmā'* dalam kajian hukum Islam. *Keempat*, ijtihad kolektif adalah ijtihad prosedural yang tidak bertentangan dengan hukum negara. *Kelima*, dengan adanya ijtihad kolektif upaya untuk menghidupkan tradisi ijtihad dalam masyarakat akan membuka rasa saling 'terbuka', tidak merasa terintimidasi dengan ijtihad orang lain. *Keenam*, ijtihad kolektif adalah solusi bagi permasalahan yang baru muncul dalam masyarakat. *Ketujuh*, ijtihad kolektif adalah media untuk menyatukan umat. *Kedelapan*, ijtihad kolektif adalah ijtihad yang dihasilkan dari proses saling melengkapi kemampuan dan pengetahuan di antara mujtahid di dalam kelompok. *Kesembilan*, ijtihad kolektif adalah pemetaan pemikiran hukum dalam satu wilayah dan waktu tertentu. *Kesepuluh*, ijtihad kolektif adalah media untuk mengurai hubungan manusia-Tuhan, manusia-manusia, dan manusia-lingkungan.¹⁸²

Dengan logika berpikir di atas, umat Islam membentuk lembaga fatwa untuk menjawab permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam itu sendiri, baik di level internasional, nasional, dan regional. Kehadiran lembaga fatwa, substansinya adalah muncul dari masalah yang bersifat local-temporal dan secara konsensus diduga sebagai masalah yang harus diselesaikan pada masing-masing levelnya. Pada level internasional, dikenal lembaga *Oraganisasi Konfrensi Islam ((Organization of Islamic Conference)* dan *Rabiṭah al-Ālam al-Islāmi*. Pada level nasional dikenal lembaga *dār al-iftā'* di Mesir,¹⁸³ di Malaysia ada Mufti Commite yang diangkat oleh

¹⁸²Kesepuluh point di atas ditambahkan lagi kalimatnya oleh penulis agar lebih 'mengena' dengan realitas. Lihat Abdul Wahid Haddade, *Ijtihad Kolektif....*, h. 63-101.

¹⁸³*Dār al-iftā'* adalah lembaga fatwa pertama dalam dunia Islam. Lembaga ini didirikan pada tahun 1895 berdasarkan surat keputusan dari Khedive

Negara¹⁸⁴, European Council for Fatwa and Research di London,¹⁸⁵ *Fiqh Council of North America*,¹⁸⁶ Lembaga Fatwa

Mesir Abbas Hilmi yang ditujukan kepada Nidzarah Haqqaniyah No 10 tanggal tanggal 21 November 1895. Pada awalnya, lembaga ini adalah salah satu lembaga yang berada di bawah naungan Departemen Kehakiman Mesir. Pada kelanjutannya, lembaga ini banyak mengambil peran penting dalam pengembangan hukum dan disetarakan eksistensinya dengan Lembaga Pendidikan Al-Ahar Mesir dan Kementrian Wakaf. Hal ini dikarenakan peran lembaga fatwa ini yang tidak hanya sebatas menjawab pertanyaan masyarakat Mesir, namun juga masyarakat Islam seluruh dunia. Secara metodologis, lembaga ini bersifat *tawassuṭ* dalam memberikan fatwa; tidak melulu tekstual, namun juga kontekstual. Hingga hari ini lembaga ini memproduksi 100.000,- (seratus ribu) lebih fatwa, yang kemudian pada masa Syekh Ali Jum'at dikodifikasi dalam 23 jilid fatwa. Lihat www.hidayatullah.com. Sampai hari ini, lembaga dār al-iftā' ini telah dipimpin oleh 19 orang syekh, yang kesemua mereka adalah alumni Universitas Al-Azhar, dan sebagian mereka pernah menjabat sebagai Syekh al-Azhar. Lihat www.darulifta.com.

¹⁸⁴Untuk lebih jelasnya tentang peran fatwa di Malaysia dapat dibaca dalam Muhammad Ifzal Mahmoed, dkk. 'Islamic Concept of Fatwa, Practice of Fatwa in Malaysia and Pakistan: The Relevance of Malaysian Fatwa Model for legal system of Pakistan', dalam *International Research Journal of Sosial Sciences* Vol. 4(9), September (2015), h. 46-51

¹⁸⁵Lembaga ini adalah bukan lembaga pemerintah yang didirikan atas prakarsa Federasi Organisasi Islam Eropa pada tanggal 30 Maret 1997 yang beranggotakan ulama dari berbagai penjuru Eropa dan belahan dunia Arab. Tujuan didirikan lembaga ini adalah memberikan solusi yang baik dan benar berdasarkan konsep syara' bagi kelompok minoritas muslim yang ada di belahan dunia Eropa terkait dengan hukum Islam (fikih). Dengan adanya lembaga ini mereka dapat mengaplikasikan fikih dalam wadah satu visi-satu misi untuk menjalankan syariat Islam di Eropa. Dari sinilah hadir pemikiran tentang *al-fiqh al-aqalliyāt* (fikih minoritas) yang dikembangkan oleh Yusuf Qarādāwī. Mawardi menganalisis realitas *al-fiqh al-aqalliyāt* dengan berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah*. Lihat Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LkiS 2010).

¹⁸⁶Lembaga ini adalah sebuah lembaga fatwa yang berdiri pada tahun 1980. Lembaga ini berasal dari *Religious Committee* dari *The Muslim Students' Association of US and Canada* pada tahun 1986. Kemudian

(*Legal Commite*) yang ditunjuk oleh Majlis Ulama Islam Singapura berdasarkan undang-undang,¹⁸⁷ Australia pun mengenal lembaga fatwa yang saat ini dipimpin oleh *Grand Mufti* Fahmi Naji al-Imam,¹⁸⁸ dan di Indonesia ada Komisi Fatwa dan Hukum yang ada di dalam tubuh/lembaga Majelis Ulama Indonesia (MUI). Kesemua lembaga yang disebut di atas, sebaiannya adalah bagian dari sistem pemerintahan, dan sebagian lainnya adalah di luar sistem pemerintahan yang terkadang dalam satu waktu bersikap *vis a vis* dengan pemerintah.

Di Indonesia, selain lembaga fatwa yang ada dalam MUI, dikenal juga beberapa lembaga fatwa independent yang dimiliki oleh lembaga organisasi kemasyarakatan seperti lembaga Bahstul Maasail milik Nahdlatul Ulama, Majlis Tarjih dan Tajdid milik lembaga Muhammadiyah, Dewan Hisbah milik lembaga Persatuan Islam (PERSIS), dan lain-lain. Masing-masing lembaga ini memiliki kaedah dan metodologi sendiri dalam melakukan penyimpulan hukum Islam (fikih). Terkadang *output* fikih dari masing-masing lembaga sama antara yang satu dengan yang lainnya, namun seringkali berbeda. Atau bisa jadi fikih lembaga independent ini sama, namun berbeda dengan fikih (fatwa) Majlis Ulama Indonesia, dan seterusnya. Fatwa, dalam konteks Indonesia terkadang seringkali belum memberikan ketenangan dan kepastian. Malah sebaliknya, membawa pada pertikaian dan konflik.

setelah berdirinya, ISNA, The Religious Committee menjadi the Fiqh Council of North Amerika. Lembaga ini beranggotakan ulama-ulama terkenal di Amerika Utara dan beberapa negara muslim. Lihat <http://www.fiqhcouncil.org/AboutUs/tabid/72/Default.aspx>.

¹⁸⁷Dapat diakses dalam http://statutes.agc.gov.sg/nonversion/cgi-bin/cgi_getdata.pl?actno=1999, diunduh tanggal 13 Juli 2015.

¹⁸⁸Untuk keterangan lebih lanjut tentang lembaga fatwa di Australia dapat dibaca karya Black Ann dan Nadirsyah Hoscin, 'Fatwas: Their role in contemporary secular Australia', dalam Jurnal *Griffith LawReview*, Vol 18 No. 2 tahun 2009 h. 205-427.

BAB III

EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA DAN FATWA EKONOMI DSN-MUI

A. Ekonomi Syariah: Basis Konseptual-Teoritis

Sejak tahun 1940-an, para cendekiawan muslim dunia mengkaji secara intensif tentang ekonomi Islam, baik dari sisi sosial, politik, tafsir, fikih, sejarah, filsafat dan lain-lain.¹⁸⁹ Namun hingga hari ini, kesepakatan tentang ekonomi syariah itu masing ‘mengambang’. Iqbal menuliskan; ‘*the debate on ‘nature’ of and ‘need’ for Islamic economics and finance as an alternative paradigm is not settled yet*’.¹⁹⁰ Walau demikian, secara praktis ekonomi syariah terus berjalan sambil mencari

¹⁸⁹Secara historis, konsep ekonomi syariah ini diambil akar akademiknya dari zaman abad pertengahan Islam, dan secara praktek dapat ditarik dari praktek Nabi Muhammad dan para sahabat. Lihat Afzalurrahman, *Muhammad Sebagai Seorang Pedagang*, (Yogyakarta: Yayasan Bhakti Wakaf, 1999). Praktek inti yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad adalah dengan mendirikan bait al-māl. Lihat Hasanuzzaman, *Economic Function of an Islamic State*, (Leicester, The Islamic Foundation; 1991), 138. Lihat juga Taqyuddin an-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, terj. (Surabaya, Risalah Gusti; 1996), 253-64. Lihat juga M.A. Manan, *Islamic Economic Theory and Practice*, (New Delhi, Idarat-I Delhi; 1980), 78. Lihat juga A. Djazuli dan Yadi Janwari, *Lembaga-lembaga Perekonomian Umat*, (Jakarta, Raja Grafindo; 2002), 11. Pasca Nabi Muhammad, beberapa ulama yang merumuskan konsep ekonomi adalah Imam Al-Mawardi, Imam al-Gazali, Ibn Rusyd, Ibn Maskawaih, dan lain-lain dengan berbagai macam teori yang ditawarkannya. Lihat Euis Amalia, *Keadilan Distributif dalam Ekonomi Islam Penguatan Peran LKM dan UKM di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2009), h. 103-104.

¹⁹⁰M. Syed Ali Iqbal dan Muljawan, D. (2007), ‘Advances in Islamic Economics and Finance’, *Proceedings of 6th International Conference on Islamic Economics and Finance*, IRTI, h. 4.

pola dan model yang tepat untuk mencapai tujuan-tujuan ekonomi.¹⁹¹

Masalah ekonomi adalah masalah yang kompleks, yang oleh karena itu tidak dapat diselesaikan oleh ekonomi itu sendiri. Karena kompleksnya, ekonomi membutuhkan alat bantu kaji lain untuk mencapai tujuan. Dalam bahasa ilmiah, dikenal istilah multidisiplin, intra-disiplin, antar-disiplin, integrasi-interkoneksi, integrasi keilmuan, dan seterusnya. Dalam konteks ilmu ekonomi Islam, yang dibutuhkan adalah pengetahuan tentang agama (hukum islam/fikih), ilmu hukum, ilmu sosial, ilmu politik, ilmu ekonomi itu sendiri, dan ilmu lain yang berkenaan langsung maupun tidak dengan masalah ekonomi. Dengan logika berpikir seperti ini berarti setiap orang yang berpikir dan mengembangkan ekonomi Islam adalah mereka yang berpikir secara sistemik instutisional karena beberapa hal sebagai berikut¹⁹²; yaitu, *Pertama*, secara teoritik upaya pencarian konsep ekonomi Islam ini adalah upaya pemenuhan kebutuhan dasar manusia yang berasas pada naluri dasar (fitrah) kemanusiaan yang didasarkan pada nilai-nilai Tuhan yang ada di dalam dirinya. *Kedua*, dalam kerangka di atas dibutuhkan rekonstruksi dan restrukturisasi yang koheren, konsisten, kenprehensif, dan holistis untuk sampai pada ‘titik’ kebenaran dan membenaran. *Ketiga*, upaya di atas membutuhkan integrasi berbagai lini untuk membentuk kekuatan dan mewujudkan keunggulan

¹⁹¹Ada dua pola pengembangan ekonomi syariah di dunia Islam, yaitu *pertama* desain pola ideal dengan rencana strategi jangka panjang tentang sistem ekonomi yang holistis-konprehensif. *Kedua*, pola pragmatis yaitu pola yang dilakukan dengan mengembangkan salah satu aspek ekonomi dari ekonomi syariah. Lihat Euis Amalia, *Keadilan Distributif dalam Ekonomi Islam...*, h. 113.

¹⁹²M. Dawam Rahardjo, ‘Rancang Bangun Ekonomi Islam’, dalam <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:nlapwrekasJ:htp://ekonomisyariah.org/download/artikel/Arsitektur%2520Ekonomi%2520Islam.pdf%2Brancang+bangun+ekonomi+islam+dawam+rahardjo&hl=c n&&ct=clnk>, diunduh tanggal 2 Februari 2016.

dalam konteks aplikasinya. Dalam kata lain, bahwa ekonomi Islam harus dikembangkan berbasis ontologi yang jelas, epistemologi yang kuat, dan dalam kerangka axiologis yang mungkin dapat dirasakan oleh semua orang, bukan hanya kelompok Islam.¹⁹³ *Mayor idea* hadirnya ekonomi Islam adalah *rahmat li al-‘ālamīn* yang didasarkan pada nilai ketuhanan yang ada di dalam diri manusia.

Baqir al-Shadr menuliskan bahwa ekonomi Islam adalah bukan ilmu ekonomi, namun mazhab ekonomi.¹⁹⁴ Ekonomi Islam dihadapkan dengan sistem (mazhab) kapitalisme, sosialisme dan komunisme atas kegagalannya dalam mewujudkan kesejahteraan bagi umat manusia.¹⁹⁵ Al-Shadr dalam karyanya ini memberikan kerangka moral-etis dalam aplikasi ekonomi Islam, dan sekaligus perlawanan teologis atas konsep yang tidak bersumber dari Islam.

Secara sederhana, Mannan menulis bahwa ilmu ekonomi Islam adalah ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah yang terkait dengan ekonomi masyarakat yang diilhami oleh nilai Islam.¹⁹⁶ Definisi yang dituliskan di atas mencakup banyak hal yang sangat luas terkait dengan aktivitas dan teori ekonomi. Dalam konteks ini, definisi yang dikemukakan Mannan belum memberikan ciri khas dalam pemikiran ekonomi Islam. Implikasi yang paling nyata dari definisi di atas adalah bahwa teori dan

¹⁹³Dalam konteks inilah Rahardjo memetakan ekonomi Islam dalam ranah teoritis, sistem, aktivitas ekonomi. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, (Jakarta: LSAF, 1999), h. 3-4.

¹⁹⁴Syahid Muhammad Baqir ash-Shadr, *Islam and Schools of Economics*, terj. *Mazhab Ekonomi Islam*, M. Hashem, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 140.

¹⁹⁵Syahid Muhammad Baqir ash-Shadr, *Islam and Schools of Economics*,...h. 18-32, 58-86.

¹⁹⁶Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economic Theory and Practice*, terj. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, M. Nastangin, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1993), h. 19.

praktek ekonomi Islam dapat menjiplak, atau memodifikasi praktek dan teori ekonomi dari manapun dengan menambahkan aspek nilai yang bersumber dari Islam (otoritas ketuhanan). Mannan menuliskan bahwa ada potensi ketuhanan (nilai) yang lepas dari aktivitas ekonomi modern sekarang ini. Inilah yang membedakan ekonomi Islam dari konsep ekonomi lainnya.¹⁹⁷ Kerangka ontologis, epistemologis, dan aksiologis ekonomi Islam dibangun dari proses deduksi *naş* dan sekaligus dari proses induksi melalui ijtihad dalam sebuah sistem sosial tertentu, yang darinya dapat dikonklusi model, pola, dan konsep ekonomi yang tetap dan selalu bersandar pada realitas ketuhanan.¹⁹⁸ Dalam hal ini, Manan tidak menawarkan *a distinct concept* (konsep yang khas) dari ekonomi Islam, namun memberikan warna dan jiwa dalam aktivitas ekonomi secara universal, sebagaimana layaknya diketahui dan dipraktekkan secara umum oleh masyarakat dengan memasukkan nilai Islam.

S.M. Hasanuz Zaman menuliskan bahwa ekonomi Islam adalah ilmu pengetahuan, praktek dan hukum. Selengkapnya, ia menuliskan berikut ini, '*islamic economic is the knowledge and applications and rules of the shariah that prevents injustice in the requisition and disposal of material resources in order to provide satisfaction to human being and enable them to perform they obligations to Allah and the society*'.¹⁹⁹ Dari definisi yang dikemukakan Zaman di atas, ada upaya strukrisasi ilmu ekonomi Islam baik dari sisi ontologis, epistemilologis, dan aksiologis. Walaupun dia tidak secara tegas menunjuk mana aspek ontologi, epistemologi, dan aksiologi ekonomi Islam. Aktivitas ekonomi ini oleh zaman harus dikaitkan dalam kerangka ketundukan hamba kepada Tuhan.

¹⁹⁷Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economic*,... h. 20

¹⁹⁸Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economic*,...h. 15-16, 23-24.

¹⁹⁹Dikutip dari Siti Nur Fathoni, *Pengantar Ilmu Ekonomi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014), h. 156.

M.N. Shiddiqi menuliskan bahwa ekonomi Islam adalah *the moslem thinker response to the economic challenge of their times. In this endeavour they were aided by the Quran and the sunnah as well as by reason and experience.*²⁰⁰ Definisi yang dikemukakan oleh Shiddiqi ini adalah definisi ekonomi Islam yang bersifat sosiologis. Tidak ada *point* ekonomi yang ada di dalamnya, hanya menggambarkan bahwa ekonomi Islam itu hadir karena kegelisahan pemeluknya akan lemahnya sistem ekonomi dunia yang dianut sekarang ini. Dari kegelisahan itulah hadir para pemikir muslim untuk memberikan jawaban ekonomi, yang disandarkan pada kesadaran nilai moral yang bersumber daripada alQuran dan sunnah.

Chapra lebih menekankan pada aspek keadilan produksi, distribusi, dan konsumsi dalam kajian ekonomi Islam.²⁰¹ Ia menuliskan ekonomi Islam sebagai cabang ilmu pengetahuan yang dengan itu membantu mewujudkan kesejahteraan manusia melalui alokasi sumber daya yang terbatas yang masih dalam konfirmasi ajaran Islam tanpa pengekangan individu untuk menciptakan keseimbangan ekonomi dan kelangsungan ekologi (*islamic economics was defined as that branch of knowledge which helps relize human well-being through an allocation and distribution of scarce resources that is in comfirmity with islamic teaching without unduly curbing individual freedom or creating continued macro economic and ecological imbalances*). Basis analisisnya adalah kegagalan ekonomi sistem kapitalisme dan sosialisme, dan kemudian menganalisis kegagalan tersebut dengan menggunakan teori *maqāṣid al-syarī'ah*,²⁰² khususnya teori yang dikembangkan oleh Imam Abū Ḥamīd al-Gazāli

²⁰⁰Dikutip dari Siti Nur Fathoni, *Pengantar Ilmu Ekonomi*, h. 157.

²⁰¹M. Umer Chapra, *Islam and Economic Challenge*, terj. *Islam dan Tantangan Ekonomi*, Ihkwan Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 3-4.

²⁰²M. Umer Chapra, *Islam and Economic Challenge*,h. 1, 7-9,

dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah.²⁰³ Dengan demikian, sama halnya dengan Mannan, Chapra belum menawarkan pemikiran yang utuh dalam bidang ekonomi Islam. Hanya saja ia memberikan tawaran yang baik, yang membedakan sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi lainnya, yaitu bahwa ekonomi Islam berbasis pada nilai ketuhanan (*tauhid*), *khilāfah* (perwakilan), dan *'adālah* (keadilan). Ketiganya ini adalah basis teoritis yang harus dikembangkan secara baik untuk memenuhi tujuan-tujuan ekonomi.²⁰⁴ Rahardjo menuliskan bahwa ilmu ekonomi Islam adalah pengetahuan dan penerapan, perintah dan tata cara (*rules*) yang ditetapkan syariah yang mencegah ketidakadilan dalam penggalian dan penggunaan sumber daya material guna memenuhi kebutuhan manusia yang memungkinkan mereka melaksanakan kewajiban kepada Allah dan masyarakat.²⁰⁵ Kemakmuran masyarakat dalam konsep ekonomi Islam hanya mungkin didapat melalui *tauhid*, kekeluargaan (*brotherhood*), kebersamaan (*cooperation*), kerja (*work*), produktivitas (*productivity*), kepemilikan (*ownership*), dan keadilan (*justice*).²⁰⁶

Peta pemikiran ekonomi Islam ini dapat dikelompokkan dalam empat aliran, yaitu *pertama*, mereka yang berupaya untuk menghadirkan sistem ekonomi Islam sebagai sistem alternatif bagi kegagalan sistem kapitalisme dan sosialisme dalam mewujudkan kesejahteraan dunia (*human welfare*).²⁰⁷ Aliran ini memilih gerakan/perubahan

²⁰³Mengenai teori *maqāṣid al-syarī'ah* ini akan dikaji lebih lanjut dalam bab kajian berikutnya.

²⁰⁴M. Umer Chapra, *Islam and Economic Challenge*,...h. 201-215.

²⁰⁵M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Tranformasi*..., h. 10. Lihat juga Euis Amalia, *Keadilan Distributif*..., h. 115-116.

²⁰⁶Euis Amalia, *Keadilan Distributif*..., h. 107.

²⁰⁷Taqiyuddin an-Nabhani adalah salah satu tokoh muslim yang meyakini aliran ini. Pemikiran ekonominya melanjutkan pemikiran Abu a'la al-Maududi yang dominan atas 'pemaksaan' atas hadirnya sistem ekonomi

radikal dari sistem yang sudah ada. *Kedua*, yaitu aliran yang mengakui bahwa sistem ekonomi Islam adalah sistem ekonomi yang berbeda dengan sistem ekonomi yang sudah ada, namun mereka belum yakin betul untuk menghadirkan sistem ekonomi alternatif yang bersifat komprehensif. Oleh karenanya, gerakan perubahan yang ditawarkannya reformasi bertahap (*gradual*) terhadap model dan sistem ekonomi konvensional. *Ketiga*, aliran ketiga yaitu mereka yang menilai bahwa tidak ada bedanya sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi sebelumnya (kapitalisme dan sosialisme). Aliran ini melihat bahwa dogma dan nilai yang tertulis dalam *nas* mencakup tentang prinsip-prinsip ekonomi modern yang sejalan dengan asumsi modern dalam teori ekonomi neoklasik.²⁰⁸ Oleh karenanya, aliran ini cenderung untuk tidak menawarkan apapun dalam kajian ekonomi Islam, kecuali menambahkan *item* nilai dan etika yang melandaskan praktek ekonomi modern yang berbasiskan pada *nas*.²⁰⁹ *Kempat*,

alternatif yang menggantikan posisi kegagalan kapitalisme dan sosialisme dalam mensejahterakan ekonomi dunia. Lihat Taqiyuddin an-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Pespektif Islam*, terj. An-Nizām al-Iqtisādī fī al-Islām, Moh. Maghfur Wachid, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 1-47.

²⁰⁸Kegiatan ekonomi, di mana-mana tempat sama saja. Yang membedakannya adalah moral ekonomi para pelakunya. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Etika Ekonomi dan Manajemen*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1990), h. 1.

²⁰⁹Konsep *homo-economicus* Adam Smith adalah sama dengan *homo-islamicus* sebagaimana yang tertuang dalam konsep Islam. Lihat Bill Maurer, *Mutual Life Limited Islamic Banking Alternative Currencies Lateral Reason* Princeton University Press, 2005), h.36. Dalam realitas sejarah *pun* tercatat bahwa Nabi Muhammad adalah seorang *entrepreneur* sebagai simbol kebebasan individu, dan turut serta aktif dalam menentukan pasar. Inilah yang dalam teori Adam Smith dikenal sebagai *the invisible hand*. Hanya saja, praktek bisnis Nabi diikat oleh kesadaran yang kuat antara potensi kemanusiaan dan tanggungjawab ketuhanan. Lihat Afzalurrahman, *Muhammad as Trader*, terj. *Muhammad Sebagai Scorang Pedagang*, (Yogyakarta: Yayasan Bhakti Wakaf, 1995), 1-35.

mereka yang selalu melakukan kritik terhadap sistem ekonomi Islam yang beranggapan bahwa ekonomi Islam tidak mempunyai potensi/peluang untuk mendapat bentuk/pola keilmuan yang jelas. Ekonomi Islam, menurut aliran ini hanyalah ‘lanjutan’ dari kapitalisme *plus* zakat atau sosialisme *plus* agama (nilai ketuhanan). Ekonomi Islam adalah sebuah gerakan kultural-teologis *vis a vis* budaya/ekonomi barat. Ekonomi Islam hanyalah gerakan budaya, bukan murni untuk pengembangan ilmu ekonomi itu sendiri.

Pola pengembangan ekonomi Islam, saat ini setidaknya dapat dipolakan dalam beberapa model berikut ini, yaitu *pertama*, konsep dan teori ekonomi Islam didorong oleh kekuatan ideologis yang berbasis pada kalam suci. Pendekatannya adalah holistis-doctrin. *Kedua*, konsep dan teori ekonomi Islam oleh cendekiawan muslim yang mendapat ‘polesan’ pendidikan Barat. Upaya yang dilakukan adalah dengan upaya rekonstruksi pemikiran dengan melakukan analisis fundamental-revolusioner-filosofis terhadap teks. *Ketiga*, melakukan rekonstruksi terhadap kaidah dan materi hukum (*qawā'id al-ahkām*) dalam bidang fikih mu'amalat. *Keempat*, upaya mencari pembenaran etis-teologis atas praktek ekonomi Islam.²¹⁰ Inilah yang

²¹⁰M. Dawam Rahardjo, *Perspektif Deklarasi Mekkah Menuju Ekonomi Islam*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 103-105. Bandingkan dengan Mohammed Aslem Haneef, *Contemporary Islamic Thought A Selected Comparative Analysis*, (Kuala Lumpur: S. Abdul Mejeed & co., 1995), h. 12. Karim menuliskan bahwa mazhab ekonomi Islam sekarang ini terbagi dalam 1). Mazhab iqtishaduna yang dipelopori oleh Baqir al-Sadr. Mazhab ini adalah mazhab yang tidak sejalan dengan ilmu ekonomi, baik teori, konsep, dan prakteknya. Oleh karenanya mazhab ini menggantikan konsep *iqtiṣād* yang konsep dan nilainya berasal dari alQuran dan sunnah. 2). Mazhab *mainstream* IDB, yaitu mazhab ekonomi yang sejalan seiring dengan konsep ekonomi sekarang ini yang mengatakan bahwa masalah ekonomi muncul karena sumber daya yang terbatas yang berhadapan dengan keinginan manusia yang tak terbatas. 3). Mazhab alternatif kritis

diupayakan melalui pengembangan metodologi hukum Islam sebagaimana tertulis di *point* ketiga di atas dan melalui fatwa-fatwa yang terkait dengan ekonomi syariah, yang menjadi kajian dalam penelitian ini.

B. Ekonomi Syariah di Indonesia: Sekilas Sejarah

Ekonomi syariah hari ini adalah ‘buah’ dari pengkajian pemikiran cendekiawan muslim Indonesia dan praktek ekonomi sejak Islam itu hadir di bumi nusantara ini. Dalam sejarah pun tercatat bahwa kehadiran Islam di Indonesia melalui jalur ekonomi dan perdagangan,²¹¹ dengan pendekatan dakwah kultural yang dimulai daerah pesisir sebagai aktivitas kegiatan masyarakat saat itu. Islam masuk nusantara ini dengan damai yang dimulai dari Sumatra, Jawa, Kalimantan, dan Sulawesi. Islam ‘menyusup’ dalam urat nadi masyarakat nusantara dengan cara yang sangat indah, tanpa ada perlawanan dari masyarakat pribumi.²¹² Dari sinilah Islam

yaitu mazhab ekonomi yang konsisten untuk selalu kritis terhadap realitas perkembangan ekonomi. Proposisi dan teori yang diajukan oleh ekonomi Islam harus selalu diuji kebenarannya sebagaimana yang juga dilakukan dalam ekonomi konvensional. Lihat Adiwarmar Karim, *Ekonomi Mikro Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2011), h. 29-33.

²¹¹Ada tiga teori tentang masuknya Islam di Indonesia, yaitu teori Mekkah, teori India, dan teori Benggali. Azyumardi Azra, ‘Islam di Asia Tenggara PengantarPemikiran’, dalam Azyumardi Azra, *Perspektif Islam Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor 1989), h. xii-xiii. Walaupun ada tiga teori tentang masuknya Islam di Indonesia, namun kesepakatan dari tiga teori itu bahwa Islam masuk melalui jalur ekonomi dan perdagangan. Lapidus juga menguatkan simpulan di atas. Lihat Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, alih bahasa A. Ghufuron A. Mas’adi, (Jakarta: Raja Grafindo 1999), h. 720.

²¹²Ada dua hal yang perlu dicatat tentang masuknya Islam di Indonesia. *Pertama*, masyarakat Indonesia sebelum masuknya Islam adalah masyarakat apatis terhadap agama. *Kedua*, Islam yang datang ke Indonesia menawarkan *equity* dan *equality* bagi semua anggota masyarakat sehingga nilai yang ditawarkan Islam itu bisa menggeser kebudayaan Hindu-Budha yang telah melekat pada masyarakat Indonesia

mulai masuk dalam pusat pemerintahan, mempengaruhi, dan memainkan peran dalam pembentukan hukum dan ekonomi. Islam tidak hadir dalam wajahnya yang formal, tapi lebih pada memberi nilai dan mewarnai tradisi dan budaya lokal dalam masyarakat.²¹³ Oleh karenanya, Islam Indonesia hari ini adalah Islam pelangi dengan identitas lokal masing-masing yang melekat padanya. Dalam tradisi masyarakat Minang dikenal istilah ‘adat bersendikan syara’, syara’ bersendikan kitabullah’. Di Makassar, Goa, Bone, Tallo, Bima, Banten, Cirebon, dan beberapa daerah Jawa *pun* mengenal istilah yang senada dengan masyarakat Minang dalam bahasa dan kalimat yang berbeda. Intinya bahwa ada semacam pengakuan kultural masyarakat Nusantara bahwa Islam adalah bagian dari hukum masyarakat. Hallaq menuliskan bahwa hukum Islam adalah keunikan fondasi kultural yang melingkupi psikis masyarakat muslim. Hukum Islam bukan hanya sekedar hukum, tapi melekat erat dalam nadi masyarakat Islam.²¹⁴

Dalam kaitannya dengan ekonomi, masyarakat nusantara sudah lama dikenalkan dengan materi fikih yang terkait dengan *mu’āmalat* (hubungan sesama manusia) yang di dalamnya tertuang tentang materi ekonomi (*bāb al-bai’*,

sebelumnya. Dalam konteks ini, Islam adalah agama pembebas masyarakat dari sistem kasta dalam tradisi Hindu. Lihat Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, (Jakarta: Bharata Karya Aksara 1983), h. 9.

²¹³Budaya *sirri* dalam tradisi Makassar adalah sebagai salah satu bagian dari *hifz al-nafs* yang dikembangkan berbasis pada nilai *al-ḥayā’*, dengan mempertimbangkan harga diri *hifz al-‘ird*, dan *hifz al-nasl*. Lihat Sirajudi Ismail, ‘Sirri Na Pacce: Prinsip Dasar Sistem Perkawinan Orang Makassar, dalam Abdul Kadir Ahmad, *Sistem Perkawinan Di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat*, (Makassar: Indobis 2006), 35-114. Baca juga M. Fachrillahman, *Sistem Perkawinan Masyarakat Bima*, (Mataram: LEPPIM 2008).

²¹⁴Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic law*, (Cambridge: Cambridge University Press 2005), h. 1

bāb al-‘aqd, bāb al-rahn, bāb al-zakāh, bāb al-salam, bāb al-muḍārabah, bāb al-murābahah, bāb al-muzārah dan lain-lain). Bahkan di beberapa kerajaan/kesultanan nusantara dikenal lembaga baitul mal yang secara fungsional kelembagaan mengikuti pola baitul mal di masa khilafah.²¹⁵ Bahkan di beberapa basis masyarakat Islam Nusantara, dana baitul mal dijadikan sebagai sumber dana perjuangan untuk melawan/mengusir penjajah Belanda.²¹⁶ Demikian pula halnya dengan pembubaran Majelis Ulama A’la Indonesia (MUI) pada masa penjajahan Jepang, karena adanya upaya lembaga tersebut dalam menggalang dana zakat masyarakat melalui baitul mal yang didirikannya.²¹⁷ Pada masa pergerakan kemerdekaan Indonesia tercatat Syarikat Dagang Islam sebagai organisasi dagang yang didirikan oleh *entrepreneur* muslim pada tahun 1911.

Perkembangan pemikiran ekonomi Islam selanjutnya dituangkan oleh Bung Hatta dalam konstek nasionalisme Indonesia. Ia menawarkan koperasi, yaitu konsep yang berbasis kebersamaan dan tolong-menolong yang bercirikan ke-Indonesia-an.²¹⁸ Pengembangan ide ini kemudian

²¹⁵Untuk lebih detailnya tentang ini dapat dibaca dalam B. Wiwoho dkk., *Zakat dan Pajak*, (Jakarta, Bina Rewa Pariwara; 1992).

²¹⁶Muhammad Daud Ali, *Sistem Ekonomi Islam Zakat dan Wakaf*, (Jakarta: UI Press 1988), h. 32. Karena potensi zakat yang besar inilah kemudian pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan *Bijblad* Nomor 1892 tanggal 4 Agustus tahun 1893 dan *Bijblad* Nomor 6200 tanggal 28 Februari 1905 tentang zakat. Lihat Suparman Usman, *Hukum Islam; Asas-asas Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta:Gaya Media Pratama 2001), h. 164. Muhammad Daud Ali, *Sistem Ekonomi Islam....*, h. 33.

²¹⁷Lembaga ini dibubarkan oleh pemerintah Jepang pada tanggal 24 Oktober 1943. Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqih Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1997), h. 20.

²¹⁸Penelusuran yang dilakukan oleh Sritua Arif, pemikiran ekonomi Hatta dicetuskan dalam majalah Daulat Rakjat No. 84 tanggal 10 Januari 1934. Istilah yang pertama beliau kemukakan adalah ekonomi kerakyatan,

dikembangkan oleh Muhammad Yunus yang menulis karya tentang ekonomi Islam dalam bingkai ke-Indonesia-an dengan konsep ‘bersamaisme’. Tentunya ide ini berasal dari perkembangan pemikiran yang terjadi di Timur Tengah saat itu yang mencoba untuk mencari format untuk ‘memerdekakan’ diri dari kungkungan dunia Barat; politik, sosial, dan ekonomi.

Ideologi ekonomi Bung Hatta tertuang rapi dalam Undang-undang Dasar 1945 sebagai ideologi resmi ekonomi Indonesia.²¹⁹ Walau demikian, secara praktis Indonesia jauh dari ideologi ini. Indonesia, termasuk juga negara berkembang

kemudian menggelinding menjadi sosialisme Indonesia, sosialisme religius, dan kemudian ekonomi Pancasila. Istilah tersebut kemudian sering diucapkan kembali oleh Bung Karno dalam berbagai acara kenegaraan. Suharto juga pernah menggunakan istilah tersebut dalam kerangka pengembangan ekonomi Pancasila pada awal tahun 1970-an. Bahkan hingga saat ini *jargon* ekonomi kerakyatan selalu menjadi materi kampanye politik untuk mengambil hati rakyat. Lihat Sri Esi Swasono, ‘Ekonomi Indonesia: Sosialisme Religius’, dalam Sri Edi Swasono dkk, *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, (Jakarta, UI Press; 1988), 1.

²¹⁹Lihat pasal 33 UUD 1945. Dalam pasal tersebut dinyatakan secara tegas bahwa 1. *perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan*, 2. *cabang produksi yang penting bagi negara dan menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara*, 3. *bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan digunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat*. Makna kata ‘disusun’ artinya bahwa ekonomi/perekonomian direncanakan oleh perangkat lembaga negara, bukan tersusun dengan sendirinya. Perekonomian tidak dibiarkan ‘bebas’, tapi di bawah kendali pemerintah. Pasal ini mempertegas bahwa mazhab ekonomi Indonesia adalah tidak berpihak kepada mazhab ‘*free market, invisible hand*’, anti kapitalis-liberalis, anti kapitalisme global, dan anti imperialisme ekonomi. Bung Hatta mengungkapkan bahwa kapitalisme telah menggrogoti Indonesia melalui jalur feodalisme. Jika di Barat kapitalisme tumbuh subur *vis a vis* feodalisme, namun di Indonesia kapitalisme ‘menggandeng’ feodalisme sebagai alat untuk menguasai produksi masyarakat seluruhnya. Mohammad Hatta, *Membangun Ekonomi Indonesia*, (Jakarta, Inti Idayu Press; 1987).

lainnya terjebak pada kapitalisme ekonomi dan *laissez faire*.²²⁰ Sebagai negara merdeka, sejak awal Indonesia ditegakkan atas nama kebersamaan, integralisme, dan konsensus sosial.²²¹ Oleh sebab itu, kepentingan masyarakat banyak yang harus diutamakan, bukan orang per orang. Walau demikian, martabat seseorang tetap dan harus dihormati dan dilindungi.²²² Pemikiran moral-etis dalam ekonomi disampaikan oleh Bung Hatta sejak tahun 1934.²²³

²²⁰Menurut Edi Swasono, ada lima kali gerakan pemikiran yang telah dilakukan untuk melawan *laissez-faire*. Namun setiap kali itu pula, selalu ada adaptasi perspektif ekonomi yang dilakukan oleh kelompok pembela pasar bebas. Globalisasi, juga salah satu kreasi positif pasar bebas untuk mengelak dari neo-mazhab ekonomi. Lima tahap gerakan pemikiran sebagaimana disebutkan di atas adalah sebagai berikut; *pertama*, tahun 1926 dilakukan oleh Keynes sebagai tokoh utamanya. *Kedua*, tahun 1944 disuarakan oleh Polanyi. *Ketiga*, tahun 1957 disuarakan kembali oleh Myrdal dan Galbraith. *Keempat*, tahun 1991 dikemukakan oleh Kuttner dan beberapa tokoh lainnya dari negara dunia ketiga. *Kelima*, tahun 2007 disuarakan oleh Hurwicz, Maskin dan Myerson (penerima hadiah nobel ekonomi) yang menegaskan kegagalan pasar bebas (*the end of laissez-faire*). Sri Edi Swasono, "Ekonomi Islam dalam Ekonomi Pancasila", makalah seminar, Mataram, tanggal 1 Agustus 2009.

²²¹Revrisond Baswir, "Strategi Membangun Ekonomi Kerakyatan", dalam *Politik Ekonomi Indonesia Baru*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar; 2000), h. 6.

²²²Revrisond Baswir, "Strategi Membangun Ekonomi Kerakyatan", h. 6.

²²³Penelusuran yang dilakukan oleh Sritua Arif, pemikiran ekonomi Hatta dicetuskan dalam majalah Daulat Rakjat No. 84 tanggal 10 Januari 1934. Istilah yang pertama beliau kemukakan adalah ekonomi kerakyatan, kemudian menggelinding menjadi sosialisme Indonesia, sosialisme religius, dan kemudian ekonomi Pancasila. Istilah tersebut kemudian sering diucapkan kembali oleh Bung Karno dalam berbagai acara kenegaraan. Suharto juga pernah menggunakan istilah tersebut dalam kerangka pengembangan ekonomi Pancasila pada awal tahun 1970-an. Bahkan hingga saat ini *jargon* ekonomi kerakyatan selalu menjadi materi kampanye politik untuk mengambil hati rakyat. Lihat Sri Edi Swasono, 'Ekonomi Indonesia: Sosialisme Religius', dalam Sri Edi Swasono dkk, *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, (Jakarta, UI Press; 1988), 1.

Penolakan Hatta yang kuat terhadap *self-interest* dan *homo economicus*-nya Adam Smith kemudian dilanjutkan oleh beberapa tokoh politik-ekonomi Indonesia seperti Mubiyarto, Sri Edi Swasono, Dawam Rahardjo, Amin Rais, Sritua Arif, Ichsanuddin Norsy, Rizal ramli dan seterusnya. Secara bersama, kelompok 'penerus Hatta' ini mengawal perekonomian Indonesia.

Hakekatnya nilai moral-etis sebagaimana yang dimaksud dalam pemikiran Hatta tertuang dalam pasal 33 UUD 1945. Inti dari pasal itu adalah praktek ekonomi yang didasarkan pada persaudaraan dan kebersamaan. Untuk merealisasikan nilai persaudaraan itu dibutuhkan lembaga yang sering disebut koperasi.²²⁴ Koperasi ini adalah sebagai wadah/sarana masyarakat untuk mendapatkan kesejahteraan ekonomi secara bersama. Dalam koperasi, semua anggota masarakat terlibat dalam kepemilikan, pengelolaan, dan pengawasan usaha. Masing-masing memiliki kedaulatan untuk mengendalikan dan mengembangkan usaha dalam koperasi. Kata kunci dalam pengembangan ekonomi koperasi adalah kedaulatan masing-masing anggota dalam mengembangkan usaha dalam wadah koperasi dan keterbukaan koperasi dalam menampung aspirasi ekonomi masyarakat. Inilah hakekat ekonomi pancasila,²²⁵ aktivitas

²²⁴Prinsip dasar yang membedakan koperasi dengan bentuk perusahaan lainnya adalah dihapuskannya konsep buruh-majikan dalam organisasi. Buruh juga dapat diikutsertakan dalam kepemilikan modal koperasi. Koperasi adalah tempat berkumpulnya pekerja untuk keperluan bersama. Mohammad Hatta, *Kumpulan Karangan*, (Jakarta, Balai Pustaka; 1954), 203.

²²⁵Ekonomi Pancasila menurut Mubiyarto mempunyai ciri berikut; *pertama*, roda perekonomian digerakkan oleh rangsanagn ekonomi, moral dan sosial. *Kedua*, kehendak kuat dari seluruh masyarakat ke arah keadaan pemerataan sosial (egaliterianisme) yang sesuai dengan asas kemanusiaan. *Ketiga*, prioritas kebijakan ekonomi adalah penciptaan perekonomian nasional yang tangguh yang berarti nasionalisme menjiwai setiap kebijakan ekonomi. *Kecmpat*, koperasi merupakan *soko guru*

ekonomi yang diselenggarakan secara demokratis, didirikan, diselenggarakan, diawasi, dan dinikmati secara bersama. Kesejahteraan ekonomi yang diharapkan adalah kesejahteraan bersama.

Diakui atau tidak, hakekatnya konsep ekonomi Indonesia diilhami oleh paham sosialisme-marxisme. Hanya saja, ada proses filterisasi dan pemaknaan nilai sosialisme-marxisme dalam konteks budaya masyarakat Indonesia. Hatta sebagai konseptor pasal 33 UUD 1945 menguraikan beberapa hal berikut: *pertama*, sosialisme Indonesia muncul karena suruhan agama. Nilai agama yang mendorong pada persaudaraan dan saling tolong-menolong adalah *embrio* sosialisme. Dalam hal ini ada 'pertemuan' cita sosial demokrasi Barat dengan Islam yang kemudian menghasilkan sosialisme *khas* Indonesia. Sosialisme di sini bermakna sebagai panggilan jiwa, bukan sebagai hasil dialektika dengan paham Marxisme. *Kedua*, sosialisme adalah jiwa pemberontak rakyat Indonesia yang memperoleh perlakuan yang tidak adil dari penjajah. Kezaliman, ketidakadilan, dan penghinaan penjajah selama ratusan tahun adalah *spirit* munculnya sosialisme Indonesia. *Ketiga*, para pemimpin

perekonomian dan merupakan bentuk konkret dari usaha bersama. *Kelima*, adanya imbalan yang jelas dan tegas di tingkat nasional dengan desentralisasi dalam pelaksanaan kegiatan ekonomi untuk menjamin keadilan. Sedangkan Sri Edi Swasono menyatakan ciri ekonomi pancasila sebagai berikut; *pertama*, diberlakukannya nilai moral-etis yang didasarkan pada nilai Ketuhanan dalam aktivitas ekonomi masyarakat. *Kedua*, kehidupan ekonomi yang beradab. Anti pemerasan, penghisapan, humanistik, dan tidak mengenal riba. *Ketiga*, aktifitas ekonomi didasarkan pada sosio-nasionalisme Indonesia, kebersamaan, kekeluargaan, gotong-royong, kerjasama yang *mutualis*; bukan didasarkan pada persaingan-kompetitif mematikan! *Keempat*, perekonomian didasarkan pada demokratisasi ekonomi, mengutamakan hajat orang banyak, kedaulatan ekonomi, dan ekonomi rakyat sebagai dasar perekonomian nasional. *Kelima*, kemakmuran rakyat yang utama, berkeadilan dan berkemakmuran. Sri Edi Swasono, *Ekonomi Islam*..15-16.

Indonesia yang tidak menerima Marxisme-sosialisme mencari sumber sosialisme lain dari dalam masyarakat sendiri. Sosialisme adalah tuntutan jiwa yang bertujuan untuk mendirikan masyarakat yang adil dan makmur bebas dari segala penindasan. Sosialisme, dengan semangat budaya kolektif yang ada dalam suku-bangsa Indonesia sesungguhnya telah hidup dalam masyarakat adat Indonesia, tinggal mbingkainya dalam wadah ke-Indonesia-an.²²⁶ Inilah cita dasar demokrasi ekonomi Indonesia. Mengadaptasikan nilai revolusi sosialisme Barat dengan cita-rasa Indonesia, yang kemudian tertuang secara tegas dan sistematis dalam Undang-undang Dasar 1945 Republik Indonesia.²²⁷ Dari sinilah sebenarnya *spirit* ekonomi syariah Indonesia itu dikembangkan. Mempertahankan cita rasa Indonesia dalam keragaman sistem dan mazhab ekonomi. Sebagai mayoritas,

²²⁶Secara lebih panjang dapat dibaca dalam Mohammad Hatta, *Persoalan Ekonomi Sosialis Indonesia*, (Jakarta, Djambatan; 1963), 1-29. Pembelaan terhadap sosialisme sebenarnya juga dilakukan oleh beberapa negara Islam dengan melakukan adaptasi kultural dan konseptual dengan pendekatan agama. Irak, Iran, Saudi Arabia, Maroko, Yordania adalah beberapa negara Islam yang pro terhadap sosialisme (*isyirāqīyyah*). Lihat M. Amin Rais, 'Kritik Islam Terhadap Kapitalisme dan Sosialisme', dalam Sri Edi S., *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, (Jakarta, UI Press; 1988), 10-11.

²²⁷Walau dalam perjalanannya, konsep ideal ini dikalahkan oleh kapitalisme yang 'menjelma' dalam berbagai wujud. Yang terjadi adalah kapitalisme kolusif yang dilakukan oleh Konglomerat dan Birokrat. Hal ini menyebabkan Indonesia kehilangan idealisme dalam pembangunan ekonomi. Akibatnya, 54% lebih asset negara dikuasai tidak lebih dari 200 orang konglomerat, 24% sisanya dikuasai BUMN/BUMD, dan sisanya dipegang oleh usaha kecil dan menengah. Konsentrasi kekayaan hanya terjadi di beberapa titik, yang akibatnya adalah kesenjangan, bukan hanya antar kaya-miskin, kota-desa, bahkan pelaku ekonomi sendiri terjadi kesenjangan yang menyebabkan pada keterpurukan ekonomi Indonesia yang berkepanjangan. A. Tony Prasetyantono, 'Ekonomi Rakyat dan Pasar Bebas', dalam Kiswondo dkk, *Politik Ekonomi Indonesia Baru*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar; 2000). Lihat juga Revrisond Baswir, *Agenda Ekonomi Kerakyatan*, (yogyakarta, Pustaka Pelajar; 1997).

pilihan masyarakat Indonesia adalah sistem yang secara teologis, ideologis, dan sosiologis dekat dengan masyarakat Indonesia; ekonomi syariah.

Geliat ekonomi syariah di Indonesia dimulai dengan berdirinya BMT Salman di Bandung pada tahun 1970-an, yang kemudian diikuti dengan diskusi kecil berkelanjutan, yang kemudian direspon oleh MUI dan ICMI saat itu dengan menggelar sarasehan dan seminar tentang ekonomi syariah. KH. Ali Yafie saat itu sebagai motor penggerak kegiatan ini berhasil melakukan lobi ke pemerintah yang akhirnya menghadirkan Bank Muamalat Indonesia, dan merubah kebijakan perbankan Indonesia dengan memasukkan istilah bagi hasil dalam undang-undang Nomor 2 tentang Perbankan tahun 1992. Selanjutnya undang-undang ini disempurnakan dengan undang-undang Nomor 21 tahun 1998 tentang perbankan. Eksistensi perbankan syariah di Indonesia semakin mapan dengan hadirnya UU. No. 21 tentang Perbankan Syariah tahun 2008. Dengan adanya payung hukum yang jelas, perbankan syariah dan lembaga ekonomi-bisnis lainnya yang berbasis syariah berkembang secara luas; asuransi syariah, syariah finance, pasar modal syariah, syariah micro finance, koperasi syariah, dan lain-lain.²²⁸

²²⁸Walau demikian, masih banyak kritikan yang ditujukan bagi eksistensi lembaga keuangan syariah saat ini. Kritik yang paling menggelitik adalah bahwa bank syariah itu sama saja dengan bank konvensional. Perbedaannya hanya pada nama, tapi spiritnya masih sama dengan sistem perbankan konvensional. Bank syariah dan konvensional masih di bawah cengkeram kapitalisme sehingga sulit untuk mewujudkan menjadi dirinya sendiri. Bank syariah dalam mengamankan produk yang ditawarkannya berlindung di bawah akad yang secara fikih diakui dan dibenarkan. Namun spirit akad belum mampu diperjuangkan dengan baik. *Hasil wawancara dan diskusi bersama tim dosen di Fakultas Syariah dan ekonomi Islam IAIN Mataram tanggal 16 September 2015.* Sebagai catatan pribadi penulis, untuk membandingkan perbankan syariah dan perbankan konvensional saat ini adalah bukanlah waktu yang tepat. Perbankan

Berbasis pada realitas di atas, MUI merespon geliat ekonomi syariah ini dengan mendirikan Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) di penghujung Desember 1999, yaitu lembaga khusus yang bekerja secara otonom untuk mengolah dan memproduksi fatwa ekonomi yang mungkin diguna-kembangkan untuk kepentingan kemajuan ekonomi syariah di Indonesia. Lembaga ini secara aktif memberikan fatwa ekonomi kepada masyarakat sejak tahun 2000 hingga hari ini. Total jumlah fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga ini hingga hari sebanyak 96 fatwa yang mencakup tentang perbankan syariah, asuransi syariah, pasar modal syariah, pegadaian syariah, surat berharga negara syariah, akuntansi syariah dan pembiayaan syariah.²²⁹

Produk fatwa ekonomi ini, selain sebagai referensi bagi masyarakat juga sebagai rujukan bagi operasional bisnis dan keuangan syariah di Indonesia. Bahkan produk fatwa ini juga dijadikan sebagai bahan dalam menyusun peraturan perbankan dan undang-undang tentang Perbankan Syariah di Indonesia. Geliat ekonomi syariah ini sebenarnya bukan hanya melanda Indonesia, tapi juga upaya pencarian umat Islam dunia atas jawaban keterbelakangan umat Islam selama beberapa dekade terakhir.²³⁰ Perlawanan utama dilakukan

konvensional adalah sistem dan mekanisme keuangan yang telah berjalan ratusan tahun yang sampai pada tingkat kemapanan sistem dan telah melekat erat dengan benak masyarakat. Sementara perbankan syariah adalah suatu hal yang baru, dan masih terus berevolusi menuju cita idealnya. Dengan demikian membandingkan perbankan syariah dan perbankan konvensional pada tataran idealitas, untuk saat ini adalah sesutau yang tidak *fair* dan pincang.

²²⁹Himpunan Undang-undang dan Peraturan Pemerintah tentang Ekonomi Syariah, (Yogyakarta Pustaka Zeedny 2009). Lihat juga www.dsnmui.com diunduh tanggal 21 September 2015.

²³⁰Abdul Manan menuliskan aa tiga alasan untuk mengembangkan ekonomi syariah, yaitu *pertama*, untuk belajar dari pengalaman terdahulu dengan mengidentifikasi alasan tentang kewajaran dan ketidakwajaran penjelasan perilaku ekonomi yang lampau dengan teori ekonomi Islam.

dengan menawarkan sistem ekonomi syariah sebagai ganti atas sistem ekonomi kapitalis dan sosialis yang saat ini menjadi mazhab *mainstream* dalam aktivitas ekonomi dunia. Upaya yang diupayakan adalah dengan jalan menggali kembali terma, doktrin, dan ajaran ekonomi yang tertuang dalam ayat alQuran dan hadis dan mendesain ulang ajaran tersebut dalam konteks ekonomi modern. Salah satu media penting ekonomi saat ini adalah lembaga keuangan, yang digunakan sebagai lembaga intermediasi antar komunitas dalam masyarakat. Fatwa DSN-MUI, mau tidak mau, juga turut mendesain produk lembaga keuangan syariah agar praktek ekonomi syariah tetap berada di jalurnya, dan memberi dampak signifikan dalam pengembangan ekonomi masyarakat Indonesia.

C. Ekonomi Syariah Di Indonesia: Kegiatan Usaha dan Produk

Sejak terbukanya kran ekonomi syariah tahun 1992, dengan hadirnya Bank Muamalat Indonesia, lembaga bisnis syariah lainnya mulai bermunculan secara perlahan namun pasti, baik pada level makro dan mikro ekonomi. Lembaga bisnis dan keuangan syariah di Indonesia adalah sebagai berikut :

1. Perbankan Syariah

Dalam pandangan yang sederhana, seringkali dipahami bahwa Bank Syariah adalah bank yang bebas bunga. Pandangan ini tidak salah, namun mendefinisikan Bank Syariah secara utuh dan benar harus didudukkan dalam konteks ekonomi yang hidup dalam masyarakat. Ciri yang mendasar dari perbankan syariah adalah memegang

Kedua, untuk menjelaskan keadaan ekonomi aktual betapapun masih bersifat *fragmented*. *Ketiga*, untuk mengidentifikasi kesenjangan antara teori ekonomi Islam yang ideal dengan praktek masyarakat muslim kontemporer untuk mendapat suatu pencapaian ekonomi yang ideal. M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa 1997), h. 15

teguh prinsip keadilan, menghindari aktifitas bisnis yang dilarang Islam, dan memperhatikan asas manfaat. Karena itu, perbankan syariah memperjuangkan konsep bagi hasil (*profit and loss sharing*), membuka peluang usaha, menutup akses perilaku spekulatif, mengakui hak dan kewajiban individu, hak milik, dan fokus pada kesucian akad.²³¹ Pada sisi lain, bank syariah *concern* terhadap dimensi etik, sosial, dan religius dalam pemenuhan hajat ekonomi masyarakat secara utuh. Islam itu universal, dan kehadiran bank syariah bukan hanya sekedar untuk memenuhi kebutuhan kelompok khusus umat Islam saja, namun tawaran jasa dan layanan produk yang ada dalam bank syariah dihajatkan untuk kesejahteraan bersama (manusia) yang didasarkan pada nilai-moral Islam. Sama halnya dengan sistem kapitalisme-sosialisme, yang mencoba menawarkan *welfare* bagi dunia melalui nilai yang mereka miliki. Bedanya, Islam menawarkan nilai yang datang dari Tuhan untuk menyelesaikan urusan kemanusiaan.

Terkait dengan di atas, untuk menyelesaikan urusan ekonomi manusia, layanan jasa dan produk yang ada dalam bank syariah didasarkan pada alQuran, hadis, ijma, dan qiyas. Prinsip utama ekonomi Islam yang dipraktekkan di lembaga bank syariah adalah sebagai berikut²³²:

- a. Pelarangan riba dalam berbagai bentuknya.
- b. Tidak mengenal konsep nilai waktu dari uang (*time value of money*).
- c. Tidak diperkenankan melakukan kegiatan yang bersifat spekulatif.

²³¹Muhammad Afdi Nizar, 'Analisis Kinerja Perbankan Syariah Pasca Fatwa MUI tentang Keharaman Bunga', dalam Jurnal Kajian Ekonomi dan Keuangan, Volume 11 Nomor 4 tahun 2007, h. 3. Lihat juga <http://mpira.ub.uni-muenchen.de/65613>.

²³²M. Umar Chapra, *Pengharaman Bunga Bank Rasionalkah?*, (Jakarta: SEBI 2002), h. 1-18.

- d. Berbagi keuntungan dan resiko (*profit and loss sharing*).
- e. Kesucian dalam akad (kontrak).²³³
- f. Terikat dengan aktivitas bisnis yang sesuai dengan syariah.

Bank syariah pada intinya adalah lembaga intermediasi antara kelompok yang memiliki kelebihan modal dan kelompok yang kekurangan modal. Untuk itu, di semua lembaga keuangan selalu menawarkan dua macam produk; yaitu simpanan dan pembiayaan. Dari pengelolaan jasa intermediasi inilah setiap lembaga keuangan mengumpulkan/memperoleh upah (keuntungan) untuk membiayai biaya operasional yang ada dalam lembaganya.²³⁴ Dalam lembaga perbankan konvensional, selisih yang ditentukan oleh lembaga bank antara pemilik dana dan peminjam dana adalah keuntungan yang ditetapkan oleh pengelola lembaga bank. Inilah yang kemudian disebut sebagai bunga (*intrest*) dalam sistem perbankan konvensional. Sementara pada perbankan syariah keuntungan diikhtiarkan melalui pengelolaan dana secara produktif melalui aktivitas

²³³Tentang kemurnian akad dalam operasional kontrak/transaksi di lembaga bank syariah dapat dibaca lebih lanjut dalam karya Adiwarmanto Karim, *Bank Islam Analisis Fikih dan Keuangan*, (Jakarta: Raja Grafindo 2007), h.97-112. Lihat juga Muhammad al-Bashir Muhammad al-Amin, *Risk Management in Islamic Finance An Analysis Derivatives Instruments in Community Market*, (Leiden: Brill 2008), h. 44-71. Abbas Mirakhor and Iqbal Zaidi, 'Profit-and-loss sharing contracts in Islamic finance' dalam M. Kabir Hassan dan Mervyn K. Lewis, *Handbook of Islamic Banking*, (London: Edward Elgar Publishing Limited 2007), h. 49-63.

²³⁴Untuk melihat lebih detail tentang perbedaan bank syariah dan bank konvensional dapat dibaca dalam karya Zainul Arifin, *Dasar dasar Manajemen Bank Syariah*, (Jakarta: Alfabeta 2002). Lihat juga M. Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktek*, (Jakarta: Gema Insani Press 2001), h. 34.

bisnis dengan model membagi hasil/keuntungan dalam setiap transaksi.

Aktivitas bank syariah adalah menghimpun dan menyalurkan dana. Untuk menghimpun dana dari pihak ketiga bank syariah menawarkan tiga produk simpanan dalam bentuk tabungan, giro, dan deposito. Simpanan dibedakan atas *transaction deposit* dan *investment deposit*. Ketiga jenis tabungan ini dikelola dalam satuan akad yang disebut dengan *wadi'ah* dan *muḍārabah*. Simpanan yang dikelola atas dasar akad wadi'ah dapat diambilkan jasa oleh pihak bank dari nasabah atas jasa titipan yang dilakukan oleh pihak bank. Sementara simpanan dalam akad mudharabah adalah ikatan yang diarahkan untuk investasi yang berbasis pada *profit and loss sharing*, yang nilainya tergantung *ritme* usaha yang dijalankan oleh lembaga bank syariah.

Selain menghimpun dana, aktivitas lembaga bank syariah adalah menyalurkan dana dalam bentuk usaha ekonomi yang produktif (*financing*). Bentuk akad pembiayaan (*financing*) dalam lembaga bank syariah didesain dalam bentuk akad pembiayaan dengan prinsip jual beli, pembiayaan dengan prinsip bagi hasil (mudharabah dan musyarakah), dan sewa (ijarah).

2. Asuransi Syariah

Asuransi, dalam kajian ekonomi syariah biasa juga dikenal dengan istilah *ta'mīn*, *takāful*, dan *taḍāmun*. Dalam Kitab Undang-undang Hukum Dagang (KUHD) dikatakan bahwa yang dimaksudkan dengan asuransi adalah suatu perjanjian (timbang-balik) dengan mana seorang penanggung mengikatkan diri kepada seorang tertanggung, dengan menerima suatu premi, untuk memberikan penggantian kepadanya, karena suatu kerugian, kerusakan, atau kehilangan keuntungan yang diharapkan, yang mungkin akan dideritanya, karena peristiwa tak tentu (*onzeker voorval*). Sementara dalam konteks Islam asuransi adalah aktivitas untuk saling melindungi dan tolong-menolong di antara sejumlah orang/pihak melalui investasi dalam bentuk asset dan akad

tabarru' untuk memberikan pengembalian untuk menghadapi resiko tertentu melalui akad yang sesuai dengan syariah.²³⁵ Perbedaan yang utama dari asuransi syariah dan konvensional adalah 1). terletak pada *intent* (niat/maksud) aktivitas berasuransi yang bertujuan pada saling melindungi dan tolong-menolong, sementara dalam asuransi konvensional tidak ada ditentukan aspek tolong-menolong itu sehingga terjebak pada aspek *garar* dan *gambling*. 2). Akad yang digunakan dalam perjanjian adalah akad *tabarru'* yang identik dengan konteks pada poin 1 di atas. Sementara pada asuransi konvensional orang/pihak diikat dengan perjanjian yang tidak mengarahkan naluri dan potensi kemanusiaan. Asuransi syariah mengedepankan aspek tauhid, keadilan, amanah, dan kerelaan.²³⁶

Secara detail, perbedaan asuransi syariah dan konvensional adalah sebagai berikut²³⁷:

- a. Dari sisi konsep. Asuransi konvensional adalah perjanjian dua pihak atau lebih, dengan mana pihak penanggung mengikatkan diri pada pihak tertanggung dengan menerima pergantian kepada tertanggung. Pada asuransi syariah, asuransi dimaknai sebagai kumpulan orang yang saling membantu dan bekerjasama dengan cara mengeluarkan dana iuran (premi) yang disepakati oleh mereka yang perkumpulan itu dengan akad *tabarru'*.

²³⁵Manan menuliskan bahwa dengan kehadiran sistem asuransi syariah, maka status hukum asuransi konvensional bagi orang Islam adalah haram. Lihat Abdul Manan, *Hukum Ekonomi Syariah dalam Perspektif Kewenangan Peradilan Agama*, (Jakarta: Kencana Prenada 2012), h. 243.

²³⁶AM. Hasan Ali, *Asuransi dalam Perspektif Hukum Islam Tinjauan Analisis Historis Teori dan Praktis*, (Jakarta: Kencana Prenada 2004), h. 126.

²³⁷Muhammad Syakir Aula, *Asuransi Syariah (Life and General) Konsep dan Sistem Operasional*, (Jakarta: Gema Insani Press 2004), h. 326-328. Bandingkan juga dengan Joko Tri Haryanto, 'Wacana Mengenai Asuransi Syariah', dalam www.prudent.web.id diunduh tanggal 11 Januari 2016.

- b. Akad yang digunakan. Dalam asuransi konvensional cenderung menggunakan akad jual-beli, dan pada asuransi syariah menggunakan akad *tabarru'* dan *tijarah*.
- c. Sumber hukum. Asuransi konvensional bersumber dari pemikiran manusia melalui undang-undang dan peraturan manusia, sementara asuransi syariah bersumber dari alQuran, hadis, dan sumber hukum lainnya.
- d. Ciri/karakteristik. Asuransi konvensional mengandung aspek riba, *garar*, dan *maisir*, sementara asuransi syariah bebas dari itu semua karena dikelola dalam akd dan tujuan yang jelas, dan pengelolaan yang amanah.
- e. Dewan Pengawas Syariah. Untuk menjamin produk yang ada dalam asuransi sesuai betul dengan syariah, maka di lembaga asuransi syariah disediakan dewan pengawas syariah. Sementara pada lembaga asuransi konvensional tidak ada dewan pengawas produk.
- f. Pengelolaan resiko. Pada asuransi konvensional yang ada adalah *transfer of risk*, yaitu pengalihan resiko dari peserta kepada perusahaan asuransi. Sementara dalam asuransi syariah yang terjadi adalah *sharing of risk*, yaitu proses saling menanggung di antara peserta asuransi.
- g. Kepemilikan dana. Dalam asuransi konvensional tidak ada pemisahan dana, dan dana yang diterima menjadi hak perusahaan asuransi. Sementara dana yang diterima di asuransi syariah dipisahkan antara dana *tabarru'* dan dana perusahaan.
- h. Investasi. Pada lembaga asuransi konvensional bebas melakukan investasi dengan batas ketentuan perundangan dan tidak dibatasi pada halal-haram obyek atau sistem yang digunakan. Sementara dalam asuransi syariah melakukan investasi dengan batas ketentuan perundangan dan dibatasi pada obyek yang tidak bertentangan dengan syariah.
- i. Biaya pengelolaan asuransi. Pada asuransi konvensional tidak dijelaskan di dalam polis, sementara di asuransi

syariah biaya yang dikenakan atas pengelolaan asuransi harus dijelaskan secara transparan.

Lembaga asuransi di Indonesia dimulai dengan adanya upaya pembentukan Tim Pembentukan Takaful Indonesia (TEPATI) yang disponsori oleh yayasan abdi bangsa (anak organisasi ICMI), Bank Muamalat Indonesia (BMI), Asuransi Tugu Mandiri, dan Departemen Keuangan. Tim ini kemudian dikirim ke Malaysia untuk *study* banding praktek asuransi. Alhasil, pada tahun 1995 hadir PT. Asuransi Takaful sebagai lembaga asuransi pertama di Indonesia. Selanjutnya, pada tahun 2001 telah hadir lembaga asuransi syariah lainnya seperti Asuransi Bumi Putra Syariah, Mubarakah Syariah, Tripakarta Syariah, Great Estern Syariah, Jasindo Syariah, Beringin Life Syariah, IAIA syariah, MAA Syariah, BSAM Syariah, dan lain-lain.²³⁸

Produk yang ditawarkan oleh asuransi syariah adalah sebagai berikut :

- a. Asuransi Jiwa (*life insurance*). Variasi produk asuransi jiwa ini adalah sebagai berikut²³⁹:
 1. Produk takaful individu dengan tabungan yang meliputi takaful dana investasi, takaful dana siswa, takaful dana haji, takaful dana jabatan, takaful dana hasanah.
 2. Produk takaful individu tanpa unsur tabungan yang meliputi takaful kesehatan individu, takaful kecelakaan, dan takaful al-khairat.
- b. Asuransi Kerugian (*general insurance*). Varian produk asuransi ini adalah takaful kebakaran, takaful kendaraan bermotor, takaful rekayasa, takaful pengangkutan, takaful rangka kapal, dan takaful aneka.

Sama halnya dengan lembaga perbankan syariah, produk di lembaga asuransi pengembangan produk layanan harus dikomunikasikan kepada lembaga DSN-MUI.

²³⁸Abdul Manan, *Hukum Ekonomi Syariah...*, h. 243.

²³⁹Abdul Manan, *Hukum Ekonomi Syariah...*, h. 269.

3. *Lembaga Keuangan Mikro Syariah*

Sebagaimana layaknya lembaga keuangan, lembaga keuangan mikro syariah menjalankan peran sebagai wadah perantara (*intermediary sistem*) antara kelompok kelebihan modal, dan kelompok kekurangan modal. Sebagai lembaga perantara, pengelola lembaga keuangan mikro syariah dituntut berpikir cerdas, kreatif, dan inovatif dalam mengembangkan lembaga. Bagaimanapun, lembaga keuangan sekecil apapun hanya akan bisa *exist* jika didasarkan pada *mutual trust* antara pemilik dana, pengelola dan pengguna dana. Pengelola lembaga keuangan mikro syariah dituntut *skillfull*, professional, dan amanah dalam pengelolaan lembaga.

Di Indonesia, lembaga keuangan mikro syariah ini dikenal dengan istilah Baitul Mal wa Tamwil (BMT) dan atau Koperasi Syariah dengan badan hukum Koperasi dan Lembaga Swadaya Masyarakat. Pada hakekatnya, lembaga BMT adalah bukan hal yang baru di Indonesia. Lembaga ini sudah ada sejak zaman kesultanan/kerajaan Islam di Nusantara. Seiring dengan meleburnya kerajaan Nusantara dengan Indonesia, secara otomatis lembaga itu hilang. Upaya untuk menghidupkan kembali lembaga ini dilakukan oleh MIAI di tahun 1942, namun dibubarkan lagi oleh Jepang pada tahun 1943. Dengan demikian, lembaga BMT yang ada saat ini adalah menghidupkan kembali lembaga lama yang tentunya disesuaikan dengan konteks perkembangan masyarakat sekarang ini.

Baitul Mal wa Tamwil (BMT) adalah lembaga ekonomi/keuangan syariah non-perbankan yang bersifat informal yang dibentuk secara swadaya oleh masyarakat. Tim PINBUK mendefinisikan BMT sebagai lembaga balai usaha mandiri terpadu yang isinya berintikan pengembangan kegiatan usaha kecil dengan meningkatkan investasi dengan mendorong kegiatan menabung dan menunjang kegiatan pembiayaan (permodalan) usahanya. Selain itu, lembaga ini dapat menerima pembayaran zakat, infak dan sadaqah dari

masyarakat yang juga diorientasikan untuk peningkatan ekonomi masyarakat melalui kegiatan produktif yang bersumber dari dana sosial.²⁴⁰ Dari sisi ini dapat dilihat bahwa lembaga BMT dapat berfungsi ganda; sosial-ekonomi-bisnis.

Nampaknya, pola kerja BMT yang sekarang berkembang di Indonesia mengikuti pola kerja original lembaga *bait al-māl wa at-tamwīl* yang dibentuk oleh Nabi Muhammad, yang kemudian dilanjutkan oleh para khalifah sesudahnya. Pola kerja yang dikembangkan dalam penghimpunan dan *bait al-māl wa at-tamwīl* oleh Nabi Muhammad dan para khalifah pada awal Islam dengan mengumpulkan dana zakat, infaq, dan sadaqah dari kelompok muslim yang peruntukannya untuk membiayai operasional negara dan pengembangan usaha produktif masyarakat. Dari pengelolaan dana yang ada di *bait al-māl wa at-tamwīl* inilah penyebaran Islam didanai sampai ujung pelosok dunia. *Bait al-māl wa at-tamwīl* yang dikembangkan pada awal Islam, juga mengembangkan sayapnya sebagai lembaga industri, pertanian dan perdagangan yang pengelolaannya di bawah pengawasan negara. Dengan ‘menduplikasi’ pola operasional *bait al-māl wa at-tamwīl* pada awal Islam, BMT yang sekarang ini berkembang dan dikembangkan di Indonesia berbenah untuk mencapai titik ideal.

Dalam kerangka mencapai titik ideal tersebut, pelembagaan BMT di Indonesia dikelola melalui dua jalur/badan hukum; LSM/KSM dan Koperasi.²⁴¹ Baik dalam wadah LSM/KSM maupun Koperasi, BMT harus tetap mengemban tugas dan fungsi sebagai sebuah lembaga sosial dan ekonomi sekaligus. Kedua hal tersebut tidak dapat dipisahkan, karena memang demikianlah nilai ideal sebuah

²⁴⁰PINBUK, *Pedoman Cara Pembentukan BMT Balai Usaha Mandiri Terpadu*, (Jakarta, PINBUK, tt), 1.

²⁴¹ Karnaen A. Parwataatmadja, *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia*, (Depok, Usaha Kami; 1996), h. 216.

lembaga BMT. Ibarat dua sisi mata uang, kebermaknaan BMT dalam masyarakat adalah ketika fungsi sosial dan ekonomi lembaga tersebut berjalan secara simultan. Oleh karenanya, Djazuli dan Janwari mencoba untuk memberikan ciri/tanda untuk lembaga BMT sebagai berikut²⁴²:

1. BMT berorientasi bisnis, mencari lama bersama dan meningkatkan ekonomi masyarakat sekitarnya.
2. Walau bukan lembaga sosial, BMT dapat dimanfaatkan secara fungsional sebagai wadah sosial dengan memungut zakat, infaq, sadaqah dan waqaf bagi kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat sekitar
3. BMT dirancang, ditumbuhkan dan dikembangkan berdasarkan asas kesadaran dan partisipasi masyarakat secara utuh.
4. BMT adalah miliki bersama, bukan orang per-orang.

Dalam kerangka di atas, pengelolaan BMT harus didasarkan pada *servis excellence* (layanan terbaik/*ahsan 'amala*). Sukses sebuah lembaga, hanya dapat diraih dengan penguatan layanan kepada masyarakat. Layanan-layanan tersebut berupa pelayanan personal, kelompok, open management, transparansi, dan kontinuitas keberlangsungan program dalam lembaga BMT. Selain itu pengelola BMT juga dituntut secara aktif untuk mensosialisasikan, mengembangkan secara kreatif produk dan layanan yang ada dalam lembaga untuk mencapai hasil terbaik. Karena bagaimanapun dengan logika kebersamaan yang ditonjolkan dalam wadah BMT, baik-buruk, untung-rugi, pahit-manis yang ada di dalam tubuh BMT akan dirasa dan ditanggung bersama oleh seluruh masyarakat mitra BMT. Di sinilah letak keunggulan lembaga ini. Jargon 'demokrasi ekonomi' hakekatnya secara praktis ada dalam operasional BMT ini.

Sebagai sebuah lembaga ekonomi, fungsi BMT adalah sebagai mediasi antara pemilik modal (*surplus*) dan kelompok

²⁴²H. A. Djazuli dan Yadi Janwari, *Lembaga-lembaga Perekonomian Umat*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada; 2002), h. 184.

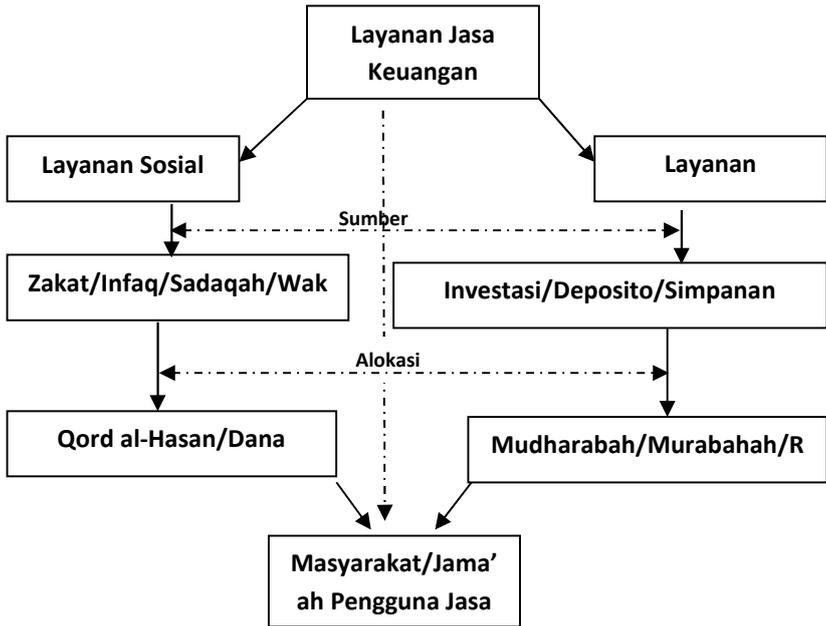
yang membutuhkan modal (*defisit*).²⁴³ Dan, sebagai lembaga sosial BMT bertugas untuk mengumpulkan dan mengerahkan dana zakat, infak dan sadaqah dari dan untuk masyarakat. Dana sosial tersebut *pun* dikelola dalam konteks penguatan ekonomi masyarakat, dalam bentuk pinjaman lunak. Baik dalam fungsinya sebagai lembaga sosial atau ekonomi, hakekatnya secara fungsional BMT bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan dan kemandirian ekonomi masyarakat secara utuh.

Keberlangsungan masyarakat menuju kemandirian dan kesejahteraan ekonomi sangat ditentukan oleh motivasi, orientasi, dan pola kerja pengelola BMT dan keterlibatan mitra BMT dalam mengelola *capital* –baik modal material, sosial dan interlektual- secara bersama-sama. Artinya di sini bahwa lembaga BMT tidak terfokus pada kemampuan individual pengelola, tapi menyatukan *total capital* yang dimiliki oleh masyarakat sebagai *power* dalam mengelola potensi ekonomi secara berjama'ah.

Secara sederhana, skema berikut ini memberikan gambar sistem kerja lembaga keuangan mikro syariah (BMT/Koperasi Jasa Keuangan Syariah) dalam masyarakat adalah sebagai berikut²⁴⁴ :

²⁴³ Dalam hal ini, fungsi BMT sama dengan bank. Hanya saja dalam kajian ekonomi Indonesia lembaga ini masuk dalam kategori non-bank. Tentang fungsi lembaga keuangan non-bank dapat dilihat lebih lanjut dalam Dahlan Siamat, *Managemen Lembaga Keuangan*, (Jakarta, FE UI; 2004). Lihat juga Kasmir, *Bank dan Lembaga Keuangan Lainnya*, (Jakarta, Grafindo; 2008). Lihat juga Frianto Pandia, dkk. *Lembaga Keuangan*, (Jakarta, Rineka Cipta; 2005).

²⁴⁴Muh. Salahuddin, 'Mazhab Entrepreneur dalam Pengembangan BMT', dalam *Iqtis'duna*, Volume I, Nomor 2 tahun 2012.



Gambar 2: Sistem Kerja lembaga Keuangan Mikro Syariah yang Ideal

Skema di atas menggambarkan bahwa sebuah lembaga keuangan mikro syariah akan berfungsi baik jika memainkan peran sosial ekonomi dengan baik dalam masyarakat dengan layanan jasa keuangan syariah. Outputnya adalah pemberdayaan dan penguatan ekonomi jama'ah/anggota dalam lembaga. Jama'ah inilah yang akan memberikan kekuatan bagi lembaga pada fase berikutnya. Dengan catatan selama pengelola lembaga keuangan mikro syariah bekerja dalam konteks ideal, professional, dan amanah.

Lembaga keuangan mikro syariah yang diuraikan sebelumnya adalah wujud dari cita-cita umat Islam Indonesia untuk mengintegrasikan nilai moral Islam dalam perilaku masyarakat muslim Indonesia. Dalam konteks ini sinergisitas

pikir dan kerja ulama serta pemerintah adalah kunci terwujudnya cita ideal ini. Hanya saja dibutuhkan konsistensi yang *ajeg* antara ulama, umat Islam Indonesia, dan pemerintah.

D. Majelis Ulama Indonesia: Relasi Ulama dan Pemerintah

Ulama adalah pewaris para nabi (*'ulamā' waraṣat al-anbiyā'*) demikian bunyi hadis yang menjunjung tinggi ulama dengan memposisikan mereka sebagai pengganti para Nabi. Dari kesadaran teks di atas, umat Islam selalu berupaya mencipta ulama guna menjaga kelestarian dan keutuhan Islam. Terlebih di Indonesia, ulama bukan hanya sekedar panutan namun juga sekaligus sebagai referensi kehidupan. Kata dan perbuatan ulama adalah sesuatu yang kerap kali menjadi panutan masyarakat. Bisa dikata, ulama adalah kunci untuk perubahan sosial masyarakat di Indonesia. Program pembangunan nasional sampai pialang politik selalu menggandeng ulama sebagai *partner* inti dalam mensukseskan program-program yang diusungnya. Ulama bagi masyarakat Indonesia adalah penyejuk dan pembawa berita yang memenuhi kebutuhan spiritual masyarakat. Dan tidak jarang masyarakat memberikan sebagian harta miliknya untuk digunakan ulama dalam rangka memperjuangkan aktivitas keagamaan yang diemban oleh ulama. Di sinilah letak pentingnya ulama dalam proses pengembangan masyarakat di Indonesia. Untuk menghormati ulama, masyarakat Indonesia siap dan rela mengorbankan apapun miliknya sebagai rasa hormat terhadap ulama dengan misi religius yang dibawanya.

Ulama di Indonesia terkotak dalam beberapa mazhab dan aliran; Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Wathan, Al-Irsyad, dan seterusnya. Belum lagi ditambah dengan ulama yang memimpin tarekat yang juga terbagi dalam beberapa aliran tarekat. Ulama dengan latar perbedaan yang dimilikinya terkadang, dan seringkali, berbeda dalam melihat dan menganalisis sesuatu. Akibatnya, masyarakat pada level *grass root* seringkali berbantahan dan tak jarang

terjebak dalam konflik demi membela pendapat ulama yang menjadi panutannya. Perilaku berbantahan ini, sudah sampai pada tingkat meresahkan karena sudah memasuki wilayah masyarakat luas.

Realitas inilah yang mengetuk hati Pusat Dakwah Islam pada tahun 1970 untuk mendirikan majelis ulama Indonesia yang berfungsi sebagai pemberi fatwa atas semua golongan sehingga perselisihan dapat dihindari. Dalam kegiatan konferensi Pusat Dakwah Islam tanggal 30 September-4 Oktober 1970 disepakati untuk merekomendasikan kepada pemerintah Indonesia untuk mendirikan majelis ulama.²⁴⁵ Baru pada tahun 1974 rekomendasi ini diulang kembali oleh Presiden Soeharto dalam acara pembukaan seminar nasional da'i dengan mengatakan dalam sambutannya bahwa dibutuhkan lembaga nasional yang menaungi ulama sebagai representasi umat Islam Indonesia dengan keragaman yang dimilikinya. Ada dua alasan kuat yang disampaikan oleh Soeharto waktu itu, yaitu *pertama*, adanya keinginan pemerintah untuk melihat kokohnya persatuan umat Islam, dan *kedua* adanya kesadaran bahwa banyaknya permasalahan yang dihadapi oleh Bangsa Indonesia tidak bisa dipecahkan tanpa melibatkan peran ulama.²⁴⁶

Majlis Ulama' Indonesia (MUI) adalah lembaga sosial agama kemasyarakatan di Indonesia yang menghimpun para ulama, zuama, dan cendekiawan muslim Indonesia untuk menyatukan gerak dan langkah umat Islam dalam mewujudkan cita-cita bersama. Lembaga ini didirikan pada tanggal 7 Rajab 1395 yang bertepatan dengan tanggal 26 Juli

²⁴⁵Muhammad Shuhufi, *Fatwa dan Dinamika Hukum Islam di Indonesia*, (Makassar: Alauddin Press 2011), 129.

²⁴⁶Muhammad Shuhufi, *Fatwa dan Dinamika Hukum Islam di Indonesia...*,h. 130.

1975.²⁴⁷ Berdirinya MUI ini terdokumentasi dalam Piagam Berdirinya MUI yang ditandatangani oleh 26 orang Ulama yang mewakili masing-masing provinsi saat itu, 10 orang ulama yang mewakili organisasi kemasyarakatan Islam Tingkat pusat (NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, PERTI, Al-Washliyyah, GUPPI, PTDI, DMI, Mathlaul Anwar, dan al-Ittihadiyah), 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam TNI-AD, TNI-AU, TNI-AL, dan POLRI.

Dalam khithah pengabdian MUI telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI sebagai berikut²⁴⁸ :

1. Sebagai pewaris tugas para Nabi (*warasat al-anbiya'*).
2. Sebagai pemberi fatwa (*muffi*).
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (*ri'ayat al-khādim al-ummah*).
4. Sebagai gerakan *iṣlāḥ* dan *tajdīd*.
5. Sebagai penegak amar makruf dan nahi munkar.

Untuk memainkan fungsi dan peran sebagaimana di atas, lembaga MUI dipecah menjadi 14 komisi yang masing-masing komisi dipimpin ketua komisi. Komisi sebagaimana dimaksud adalah komisi fatwa, komisi ukhuwah islamiyah, komisi dakwah dan pengembangan masyarakat, komisi pendidikan dan kaderisasi, komisi pemberdayaan ekonomi

²⁴⁷Profil MUI dalam mui.or.id/mui/tentang-mui/profil-mui/profil-mui.html.Sebenarnya sebelum adanya ide tentang pendirian majelis ulama Indonesia ini, telah didirikan beberapa majelis ulama pada tingkat lokal di beberapa daerah. Majelis Ulama Jawa Barat misalnya sudah ada sejak tahun 1958, Majelis Ulama Sumatera Barat dengan Datuk Palimo Kejo sebagai panutannya berdiri sejak tahun 1966, Majelis Ulama Aceh dengan Datuk Beirereuh sebagai pimpinan didirikan pada tahun 1967 dan di Sulawesi Selatan berdiri pada tahun 1970. Lihat www.gontor.id, diunduh tanggal 13 Mei 2015.

²⁴⁸Profil MUI dalam mui.or.id/mui/tentang-mui/profil-mui/profil-mui.html, diunduh tanggal 11 Mei 2015

umat, komisi informasi dan komunikasi, komisi perempuan remaja dan keluarga, komisi hukum dan perundang-undangan, komisi pengkajian dan penelitian, komisi kerukunan umat beragama, komisi pembinaan seni dan budaya Islam, komisi lingkungan hidup, komisi pemberdayaan ekonomi, dan komisi hubungan luar negeri dan kerjasama internasional. Masing masing komisi terdiri dari ketua, 2 orang wakil ketua, sekretaris dan wakil sekretaris, dan 6 orang anggota. Hanya komisi fatwa yang anggotanya mencapai sangat ‘gemuk’. 1 orang ketua, 5 orang wakil ketua, 1 sekretaris dan 3 orang wakil sekretaris serta 42 orang anggota.²⁴⁹ Penumpukan personil pada komisi fatwa ini mengingat bahwa tugas utama MUI adalah hampir seluruhnya ada di komisi fatwa ini. Anggota dalam komisi ini pun adalah mereka yang secara individual dianggap mapan dalam bidang ilmu agama dan mempunyai latar belakang akademik dalam bidang hukum/agama Islam. Mereka yang duduk di komisi ini adalah mereka yang mengetahui fikih, ushul fikih, dan metodologi dalam kajian keislaman.²⁵⁰

Sejak berdirinya, MUI dengan perangkat yang ada di dalam dirinya berusaha untuk menjadi penghubung dan sekaligus pengayom masyarakat. Lebih rinci, beberapa hal yang diupayakan oleh MUI adalah sebagai berikut :

²⁴⁹Komisi-komisi MUI dalam mui.or.id/mui/komisi-mui/komisi-mui/komisi-mui.html diunduh tanggal 11 Mei 2015

²⁵⁰Komisi Fatwa terdiri dari 10 orang profesor, 21 orang doktor, 9 orang magister, dan 4 orang sarjana, dan sisanya tamatan pondok pesantren/setingkat aliyah. 1 dari 10 orang profesor dalam komisi fatwa bergelar Kiyai Haji (KH).8 orang dari 21 doktor dalam komisi fatwa bergelar Kiyai Haji (KH).2 orang dari 9 magister adalah Kiyai Haji (KH).Anggota komisi fatwa dengan latar akademik sarjana dan aliyah adalah mereka yang bergelar Kiyai Haji.Data diolah dari mui.or.id/mui/komisi-mui/komisi-mui/komisi-mui.html diunduh tanggal 11 Mei 2015.

1. Menjadi penghubung antara ulama dan pemerintah dan penerjemah timbal balik antara umat dan pemerintah dalam pembangunan nasional.
2. Meningkatkan hubungan dan kerjasama antar organisasi lembaga Islam dan cendekiawan muslim dalam memberikan tuntunan dan bimbingan kepada umat Islam dengan mengadakan konsultasi dan informasi secara timbal balik.
3. Memberikan tuntunan dan bimbingan kepada umat Islam di Indonesia dalam mewujudkan kehidupan beragama dan bermasyarakat yang diridloi Allah.
4. Memberikan nasihat dan fatwa mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan masyarakat, meningkatkan kegiatan bagi terwujudnya ukhuwah islamiyah dan kerukunan umat beragama dalam memantapkan persatuan dan kesatuan bangsa.²⁵¹

Dari tahun 1975 sampai sekarang ini, MUI telah beberapa kali mengalami pergantian pimpinan yaitu Prof Dr H. Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA) tahun 1975-1981, KH. Syukri Ghazali tahun 1981-1983, KH. Hasan Basri tahun 1983-1990, KH. Ali Yafie tahun 1990-2000, KH. Sahal Mahfudz tahun 2000-2014, dan Prof. Dr. H. Din Syamsuddin, MA.

Pada awal kehadirannya, MUI ditentang oleh banyak kalangan karena dikhawatirkan akan menjadi ‘corong’ pemerintah untuk memaksakan kehendak. Terlebih pada tahun berdirinya, hubungan Islam-pemerintah seringkali terjadi ‘gesekan’ yang membuat renggang hubungan Islam-negara. Akibatnya, secara politis umat Islam mengalami kebuntuan. PPP sebagai ‘rumah besar’ umat Islam saat itu

²⁵¹MUI (Majelis Ulama Indonesia) dalam www.mozaikislam.com/599/mui-majelis-ulama-Indonesia.htm lihat juga kabarislamia.com/2014/03/25, diunduh tanggal 11 Mei 2015.

harus berjuang untuk meraih suara, bersaing dengan PDI. GOLKAR, sebagai kendaraan politik pemerintah saat itu, melaju sendiri tanpa lawan. Dalam realitas seperti inilah MUI hadir. Pada sisi lain adanya perpecahan dalam tubuh umat Islam Indonesia, dengan semakin menajamnya perbedaan antara masing-masing kelompok organisasi membutuhkan ‘perekat’ untuk meminimalisir perbedaan itu. Dan dari sisi eksternal Indonesia, tuntutan hadirnya MUI ini adalah desakan internasional, karena hampir semua negara Islam (muslim) saat itu telah membentuk Lembaga Fatwa. Moment 30 tahun Indonesia Merdeka digunakan sebagai ‘gong’ dalam menyatukan visi dan menimalisir perbedaan umat Islam Indonesia dan sekaligus sebagai media dalam pembangunan Indonesia. MUI adalah tonggak sejarah baru dalam kehidupan beragama di Indonesia.

NU dan Muhammadiyah sebagai lembaga sosial keagamaan terbesar di Indonesia pada awalnya menolak kehadiran MUI. Melalui *lobby* dan berbagai ‘pendekatan’ oleh ulama’ dan pemerintah akhirnya NU dan Muhammadiyah membuka pintu bagi kehadiran MUI. MUI kemudian dijadikan ‘rumah’ bagi ulama Indonesia pada tahun 1975; rumah NU, rumah Muhammadiyah, rumah PERSIS, rumah PERTI dan lain-lain. Walau terkadang, dalam beberapa kasus tertentu, NU harus pisah kamar dengan Muhammadiyah atau sebaliknya. PERSIS harus pisah kamar dengan NU dan Muhammadiyah dan seterusnya. Itulah keragaman; *unity in diversity*. Kerja cerdas Buya Hamka (1975-1981), KH. Syukri Ghazali (1981-1984), dan KH. Hasan Basri (1985-1990) memberikan andil besar bagi penerimaan umat Islam terhadap MUI.

Sebagai penghubung masyarakat dan pemerintah dalam fatwa keagamaan, MUI bekerja untuk memberikan jawaban terhadap realitas perkembangan sosial keagamaan yang dihadapi oleh pemerintah dan masyarakat. Terkhusus lagi yang terkait dengan perkembangan keagamaan baru yang

terjadi dalam masyarakat dan membutuhkan jawaban atas masalah-masalah tersebut, baik ditanyakan atau tidak. Dalam konteks ini, MUI dapat memberikan fatwa kepada masyarakat dengan dua cara, yaitu *pertama*, MUI memberikan fatwa karena adanya realitas yang berkembang dalam masyarakat dan membutuhkan jawaban segera atas masalah itu. Dalam hal ini MUI bersifat aktif untuk merespon perubahan/perkembangan dalam masyarakat. *Kedua*, MUI menjawab pertanyaan yang datang dari anggota masyarakat, lembaga/organisasi, dan pemerintah dalam masalah tertentu. Dalam hal ini MUI bersifat pasif.

Produk fatwa MUI dapat dikelompokkan dalam empat bagian/jenis hukum, yaitu sebagai berikut²⁵²:

1. Bidang Ibadah. Himpunan fatwa dalam bidang ibadah ini meliputi masalah penentuan awal bulan Ramadhan, bulan Syawal, Idul adha, haji bagi narapidana, hukum zakat atas harta haram, shalat jumat bagi musafir yang di atas kapal, penetapan bandara King Abdul Aziz sebagai *miqāt* dalam pelaksanaan haji dan lain-lain.²⁵³
2. Bidang sosial kemasyarakatan. Fatwa yang terkait bidang ini meliputi tentang hukum beternak kodok, beternak kelinci, penyalahgunaan narkoba, golput dalam PEMILU, kependudukan, lingkungan²⁵⁴, keluarga berencana, intensifikasi dana zakat²⁵⁵, menggali ulang kuburan dan memindahkan jenazah, makanan/minuman yang bercampur zat yang haram, hukuman mati bagi

²⁵²Mardani, *Ushul Fiqh*,...h. 388.

²⁵³Selengkapnya, materi fatwa MUI ini dapat dibaca dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang Ibadah*, (Jakarta: Emir, 2015).

²⁵⁴Fatwa MUI No. 22 tahun 2011 tentang Pertambangan Ramah Lingkungan.

²⁵⁵Fatwa MUI No. 15 tahun 2011 tentang Penarikan Pemeliharaan dan Penyaluran Harta Zakat, lihat juga Fatwa MUI No. 14 tahun 2011.

produsen, bandar, pengedar dan penyalah guna narkoba²⁵⁶ dan seterusnya.

3. Bidang aqidah dan aliran keagamaan. Fatwa yang terkait dengan ini adalah terkait jama'ah Ahmadiyah, perkawinan campuran (beda agama), terorisme, paham Syi'ah, pluralisme, liberalisme, sekulerisasi agama, perdukunan dan peramalan, jama'ah, khilafah dan seterusnya.²⁵⁷
4. Ilmu pengetahuan dan teknologi. Fatwa yang terkait dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi antara lain adalah penyembelihan hewan dengan cara mekanis, vasektomi dan tubektomi, menghibahkan kornea mata, transpalantasi jantung, penggunaan alat KB, transplantasi organ tubuh, donor darah, hiburan, film dan lain-lain.²⁵⁸
5. Fatwa Ekonomi yang terhimpun dalam Fatwa DSN-MUI tentang ekonomi syariah.²⁵⁹ Hakekatnya, sebelum adanya DSN-MUI ini, komisi fatwa juga pernah memberikan fatwa yang terkait dengan riba, bunga bank, dan koperasi.

Atho' Mudzhar memetakan fatwa MUI dalam konteks sosiologi hukum Islam Indonesia. Menurutnya, fatwa MUI sangat dipengaruhi oleh beberapa factor sebagai berikut:

²⁵⁶Fatwa MUI No. 53 tahun 2014.

²⁵⁷Selengkapnya, materi fatwa MUI ini dapat dibaca dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang Akidah dan Aliran Keagamaan*, (Jakarta: Emir, 2015).

²⁵⁸Selengkapnya, materi fatwa MUI ini dapat dibaca dalam Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang POM dan IPTEK*, (Jakarta: Emir, 2015).

²⁵⁹Dewan Syariah MUI, *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional MUI*, (Jakarta: Erlangga 2014).

Pertama, fatwa MUI diarahkan untuk mendukung kebijakan pemerintah. Ternak kodok, Jeddah sebagai Miqat, program KB, adalah beberapa contoh fatwa yang terkait dengan ini.

Kedua, fatwa MUI diarahkan untuk merespon perkembangan kehidupan modern. Donor kornea mata, fatwa ekonomi, dan lain-lain adalah beberapa fatwa MUI yang terkait dengan ini.

Ketiga. Fatwa MUI yang diarahkan untuk menjaga kerukunan umat beragama di Indonesia, dan dalam waktu yang sama tetap menjaga keutuhan umat Islam dan mewaspada. Larangan menikahi ahlu kitab dan larangan menghadiri hari natal adalah bagian dari fatwa dalam kategori ini.

Keempat, fatwa MUI diarahkan agar diterima baik oleh keseluruhan umat Islam Indonesia. Sebagaimana uraian sebelumnya, bahwa kehadiran MUI ditolak pada awalnya ditolak oleh umat Islam.²⁶⁰

E. DSN-MUI: Lembaga Otonom Fatwa Ekonomi MUI

a. DSN-MUI: Latar Sosio-Ekonomi Kelahiran

Tahun 1991 adalah awal mula sejarah ekonomi syariah di Indonesia dengan terakomodasinya sistem bagi hasil dalam sistem peraturan (hukum) perbankan di Indonesia. Dengan masuknya terma bagi hasil dalam sistem aturan perbankan di Indonesia, mulailah muncul Bank Muamalat sebagai *pioneer* lembaga bank syariah di Indonesia. Eksistensi bank Muamalat ini semakin kuat dan memberi warna dalam potret ekonomi Indonesia. Krisis tahun 1997 adalah sebagai momentum pembuktian bahwa lembaga bank/keuangan syariah sebagai satu-satunya lembaga bank saat itu yang mampu bertahan dalam kondisi krisis. Dari realitas

²⁶⁰Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta, INIS; 1993).

inilah kemudian, pemerintah Indonesia mulai melirik industri perbankan syariah sebagai bagian dari sistem ekonomi di Indonesia. Upaya yang dilakukan pemerintah untuk menguatkan lembaga bank dan keuangan syariah adalah dengan memberikan payung hukum berupa perangkat legal-operasional yang secara priodik dapat dikemukakan sebagai berikut :

Pertama, perubahan UU. Nomor 7 tahun 1992 tentang Perbankan Umum. Dalam pasal 5 undang-undang tersebut dituliskan tentang pembolehan praktek transaksi melalui bagi hasil dalam lalu lintas keuangan Indonesia. Pada tahap ini, belum ada istilah bank syariah. Hanya praktek ekonomi syariah sudah terakomodasi dalam sistem undang-undang.²⁶¹

Kedua, UU. Nomor 10 tahun 1998 tentang perubahan UU. Nomor 7 tahun 1992 tentang Perbankan Umum. Baru dalam undang-undang ini istilah bank syariah disebutkan secara tegas.²⁶² Namun undang-undang ini adalah aturan yang diberlakukan untuk bank umum dan konvensional.

Ketiga, Peraturan Bank Indonesia. Peraturan BI tentang keuangan syariah ini banyak diambil dari hasil fatwa DSN-MUI dan Komite Perbankan Syariah yang ada dalam lembaga BI.²⁶³

²⁶¹'Bank Umum yang beroperasi berdasarkan prinsip bagi hasil' Pasal 5 ayat (3) UU. No. 7 tahun 1992 tentang Perbankan. Lihat juga pasal 6 ayat (2) PP. No. 71 tahun 1992 tentang Bank Perkreditan Rakyat.

²⁶²Lihat pasal 1 ayat (3, 4, 12, 13, 15, 18, 23,), pasal 6, pasal 7, pasal 8, pasal 11, pasal 13, dan lain-lain yang menyebutkan kata bank syariah atau bank berdasarkan prinsip syariah.

²⁶³Secara yuridis, eksistensi DSN-MUI dalam lembaga perbankan syariah diakui melalui SK. Direksi BI No. 32/34/1999. Pasal 31 dalam SK tersebut dituliskan, 'demikian pula dalam hal bank akan melakukan kegiatan usaha

Keempat, UU. Nomor 28 tahun 2008 tentang Perbankan syariah. Hadirnya undang-undang ini didasari pada tiga alasan utama, yaitu; *pertama*, undang-undang dan pertauran yang ada dirasa belum cukup, tidak spesifik, dan belum mampu untuk mengakomodasi kebutuhan operasional lembaga keuangan/perbankan syariah, *kedua*, untuk menjamin kepastian hukum bagi industry lembaga perbankan dan konsumen/pengguna jasa lembaga keuangan/perbankan syariah, *ketiga*, meyakinkan masyarakat akan kekuatan/potensi yang ada dalam ekonomi syariah.²⁶⁴

Dalam konteks pembentukan peraturan dan perundang-undangan inilah peran DSN-MUI untuk mengkonstruksi atau rekonstruksi terhadap doktrin fikih lama untuk diaplikasikan dalam konteks ekonomi modern. Atau, mencipta fikih baru yang sama sekali terlepas dari doktrin fikih lama. Fikih DSN-MUI ini kemudian dijadikan sebagai acuan dalam praktek ekonomi di lembaga keuangan syariah dan bagi masyarakat. Yang pasti tidak dapat dipungkiri bahwa kehadiran lembaga keuangan syariah di Indonesia diawali dengan gerakan aktif para ulama dan akademisi muslim yang *concern* dengan ekonomi umat. Sebagai kelompok mayoritas, umat Islam hendak memberikan sumbangan signifikan dalam pembangunan ekonomi dengan menggunakan media ajaran/doktrin Islam dalam ekonomi sebagai motor penggerakannya. Islam politik di Indonesia, seringkali dihadapkan dengan *stereotype* negatif, baik dari kalangan Islam maupun

yang dimaksudkan, maka bank wajib meminta persetujuan DSN sebelum melaksanakan kegiatan usaha tersebut’.

²⁶⁴Ahmad Hidayat Buang dan M. Cholil Nafis, ‘Peranan MUI dan Metodologi Intinbat Fatwa dalam Undang-undang Perbankan Syariah Di Indonesia, dalam *Jurnal Pengurusan*, Nomor 35, tahun 2012, h. 61.

non-muslim.²⁶⁵ Ekonomi sebagai media adalah ‘jalan baru’ Islam dalam konteks Indonesia dan ke-Indonesiaan.

Seiring dengan perkembangan lembaga keuangan syariah di Indonesia, pada tanggal 29-30 Juli tahun 1997 MUI mengadakan loka karya tentang reksa dana syariah, yang salah satu rekomendasinya adalah mendirikan Dewan Syariah Nasional yang kemudian disepakati pada tanggal 14 Oktober 1997 diadakan pertemuan untuk membentuk DSN.²⁶⁶ Pada tahun 1998 terbentuklah DSN, dan baru resmi operasional pada tahun 1999 dengan SK No. Kep-754/MUI/II/1999 tertanggal 10 Februari 1999 tentang Pembentukan Dewan Syariah Nasional MUI.²⁶⁷ Dengan hadirnya SK ini, secara resmi DSN dapat membuat dan mengeluarkan fatwa yang dijadikan sebagai acuan operasional bagi lembaga keuangan syariah, dan juga sebagai pengetahuan praktis bagi masyarakat umum yang melakukan transaksi dengan lembaga keuangan syariah. Karena ekonomi bukan hanya terkait dengan umat Islam saja, maka fatwa DSN-MUI ini juga

²⁶⁵Muh. Salahuddin, *Lembaga Keuangan Syariah dan Demokratisasi Ekonomi*, (Mataram Lentera: 2013), h. 24. Lihat juga Muhammad Iqbal, ‘Penerapan Syariat Islam Di Indonesia’, dalam Muhammad Iqbal dan Azhari Akmal Tarigan (editor), *Syariat Islam Di Indonesia Aktualisasi Ajaran dalam Dimensi Ekonomi, Politik, dan Hukum*, (Jakarta Misaka Galiza: 2004), h. 11-23.

²⁶⁶Khotibul Umam, ‘Legislasi Fikih Ekonomi Perbankan: Sinkronisasi Peran Dewan Syariah Nasional dan Komite Perbankan Syariah’, dalam *Mimbar Hukum*, Volme 24, Nomor 2, Juni 2012, h. 360. ‘Sekilas Tentang DSN-MUI’ dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=sekilas>. Diakses tanggal 17 Januari 2015.

²⁶⁷‘Sekilas Tentang DSN-MUI’ dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=sekilas>. Diakses tanggal 17 Januari 2015.

berlaku mengikat bagi non-muslim yang memilih transaksi keuangan di lembaga keuangan syariah.

Hadirnya lembaga DSN-MUI ini secara teologis-normatif-sosiologis berfungsi sebagai ‘penjelas’ dan pembeda lembaga keuangan syariah dari lembaga keuangan konvensional. Dalam realitas masyarakat, masih ada pertanyaan tentang apakah bunga bank itu sama dengan riba.²⁶⁸ Hadirnya lembaga DSN-MUI ini memberikan keterangan yang berbasis teologis-normatif-sosiologis tentang lembaga keuangan syariah yang operasional di Indonesia. DSN-MUI adalah legitimasi agama/teologis bagi kebolehan produk yang ditawarkan oleh lembaga keuangan syariah kepada masyarakat Indonesia. Dengan demikian, secara teologis-normatif hadirnya lembaga DSN-MUI ini adalah untuk menyatukan umat dalam visi ekonomi yang sama dalam wadah lembaga perbankan dan keuangan syariah.

Kehadiran DSN-MUI ini juga dilatarbelakangi oleh gerakan ekonomi nasional yang berbasis potensi dalam negeri, keberpihakan pemerintah pada ekonomi

²⁶⁸Status hukum bunga bank dalam wacana perbedaan pendapat umat Islam itu dapat dibedakan dalam empat pendapat, yaitu *pertama*, bunga bank sama dengan riba, oleh karenanya hukumnya haram. *Kedua*, bunga bank tidak sama dengan riba. Riba mengandung unsur eksploitasi, sementara bunga bank bersifat produktif. Oleh karena bunga bank itu halal. *Ketiga*, bunga bank adalah sesuatu yang tidak ditegaskan hukumnya, oleh karenanya dia adalah sesuatu yang *syubhāt*. *Kecempat*, pada hakekatnya bunga bank itu haram, namun karena kondisi ‘terpaksa’, maka bunga bank itu halal. Lihat M. Syafi’i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktek*, (Jakarta Gema Insani Press: 2001), h. 62. Lihat juga Fathurahma Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta Logos: 1995), h. 121. Lihat juga Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta Pimpinan Pusat Muhammadiyah: tth.), h.304-306.

kerakyatan, krisis ekonomi dan pembuktian ‘ketangguhan’ sistem ekonomi syariah pada tahun 1997-1998.²⁶⁹ Selain faktor ekonomi, DSN-MUI ini juga muncul karena ada kekuatan politik yang mendukungnya; *pertama*, politik akomodasi sejak berdirinya lembaga keuangan syariah tahun 1992 oleh pemerintahan Orde Baru (Soeharto), *kedua*, kuatnya peran politik umat Islam dan turut mewarnai aktivitas sosial-politik di Indonesia, *ketiga*, tokoh ICMI walaupun bukan organisasi politik banyak yang terlibat dalam pengambilan kebijakan pada saat itu. Terlebih lagi dengan terpilihnya BJ. Habibie sebagai presiden menggantikan Soeharto.²⁷⁰ Latar belakang sosio-ekonomi-politik ini pula yang menguatkan hadirnya lembaga DSN-MUI di tengah masyarakat. Keseluruhan relitas di atas juga turut mendukung berkembangnya lembaga keuangan syariah di Indonesia. Yang perlu digarisbawahi juga bahwa dalam kaitannya dengan fatwa ini adalah fatwa DSN-MUI tidak hanya mencakup masalah perbankan, namun juga terkait dengan lembaga pembiayaan/keuangan lain yang menggunakan syariah sebagai basis aplikasi dalam bisnis seperti *syariah finance*, asuransi syariah, surat berharga, lembaga keuangan mikro syariah, dan lain-lain.²⁷¹

b. DSN-MUI: Kelembagaan/Organisasi

Secara kelembagaan, DSN berada di bawah MUI yang secara khusus mengeluarkan fatwa yang terkait pengembangan ekonomi syariah di Indonesia. Ketua

²⁶⁹Muslimin H. Kara, *Bank Syariah Di Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press 2005), 232-233.

²⁷⁰Muslimin H. Kara, *Bank Syariah Di Indonesia*, h. 234-235.

²⁷¹Muhammad Syakir Sula, *Asuransi Syariah Konsep Dan Sistem Operasional*, (Jakarta: Gema Insani Press 2004), h. 543

dan sekretaris MUI secara *ex-officio* langsung menjabat sebagai ketua dan sekretaris DSN-MUI. Operasional DSN-MUI dikelola oleh Badan Pengurus Harian (BPH) yang mengorganisir setiap produk fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga ini. Agar hasil fatwa DSN-MUI maksimal, komposisi pengurus yang ada di dalamnya melibatkan ulama yang ahli dalam hukum Islam, akademisi dan pakar dalam bidang ekonomi syariah, dan praktisi bisnis dalam bidang ekonomi syariah. Kehadiran mereka ini untuk memberikan pandangan yang utuh, komprehensif, dan holistik dalam melihat masalah ekonomi yang ditanyakan oleh masyarakat.

Sejak awal terbentuknya, DSN-MUI bersama perangkat yang ada di dalamnya telah bekerja keras untuk memproduksi fatwa yang terkait dengan ekonomi syariah melalui penelitian dan pengkajian (deduktif-induktif) yang serius dan mendalam. Hasilnya, 100 fatwa telah diterbitkan dalam kurun waktu 1999-2015. Tentu, hal ini tidak terlepas dari dukungan politis, sosial, ekonomi dari pemerintah, masyarakat, dan *stake holder* yang memiliki kepentingan yang sama untuk merealisasikan ekonomi syariah di Indonesia. Selain itu, kepiawaian dan konsistensi pengurus DSN-MUI untuk tetap berkerja dan berjuang dalam konteks realisasi ekonomi syariah di Indonesia hal lain yang turut mencipta fatwa ekonomi Indonesia. Untuk periode 2015-2020, susunan kepengurusan BPH DSN-MUI sebagai berikut²⁷² :

²⁷² Pengurus DSN-MUI', <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=pengurus> lihat juga <http://www.mui.or.id/index.php?comcontent&view=article&id:tentang-dewan-syariah-nasional&catid=39:dewan-syariah-nasional&Itemid=58>, diunduh tanggal 23 Januari 2016.

No.	Nama	Jabatan
1	KH. Ma'ruf Amin	Ketua
2	Prof. Dr. H.Jaih Mubarak, M.Ag	Wakil Ketua
3	Prof. Dr. H. Fathurrahman Djamil	Wakil Ketua
4	Dr. Hasanudin, M.Ag.	Wakil Ketua
5	Ir. H.Adiwarman Karim, MAEP	Wakil Ketua
6	Dr. H. Anwar Abbas, M.Ag.	Sekretaris
7	H. Sholahudin Al Aiyub, M.Si.	Wakil Sekretaris
8	Dr. H. Setiawan Budi Utomo	Wakil Sekretaris
9	H. Kany Hidayat, SE., MA.	Wakil Sekretaris
10	H. M. Gunawan SE.Ak, F.I.I.S.	Wakil Sekretaris
11	Dr. Ir. M. Nadratuzzaman M.Ec.	Bendahara
12	Dr. Amirsyah Tambunan, M.A.	Wakil Bendahara
13	H. Ikhwan A. Basri, M.A., M.Sc	Bidang Perbankan
14	Dr. H. Oni Sahroni, M.A.	Bidang Perbankan
15	H. Cecep M. Hakim, M.Ec.	Bidang Perbankan
16	Dr. KH. Abdul Ghofur Maimun	Bidang Perbankan
17	Dr. Jaenal Effendi, M.A.	Bidang Perbankan
18	Dr. H. Rahmat H., S.E., M.T.	Bidang Perbankan
19	Iggi H. Achsien, S.E., M.B.A.	Bidang Pasar Modal

20	Ah. Azharuddin L., M.H., M.Ag.	Bidang Pasar Modal
21	Muh. Touriq, S.E., M.B.A.	Bidang Pasar Modal
22	Dr. Y. Djamaludin Sanrego, M.Ec.	Bidang Pasar Modal
23	Dr. Irfan Syauqi Beik, M.Sc.	Bidang Pasar Modal
24	M. Bagus Teguh P., Lc., M.A.	Bidang Pasar Modal
25	Dr. H. Noor Achmad, M.A.	Bidang Pasar Modal
26	H. A. Haryadi, A.A.A.I.J., F.I.I.S.	Bidang IKNB
27	Dr. H. M. Hidayat, M.B.A., M.H.	Bidang IKNB
28	A. M. Hasan Ali, M.A.	Bidang IKNB
29	Priyono, S.E.	Bidang IKNB
30	Amin Musa, S.E.	Bidang IKNB
31	Drs. Asep Supyadillah, M.Ag.	Bidang IKNB
32	H. Azrul Tanjung, S.E., M.Si.	Bidang IKNB
33	Dr. E.M. Astiwaru, M.A., F.I.I.S.	Bisnis dan Wisata
34	Moch. Bukhori Muslim, Lc., M.A.	Bisnis dan Wisata
35	Prof. Drs. H.M. N. Nahrawi, S.H.	Bisnis dan Wisata
36	Drs. H. Aminudin Yakub, M.A.	Bisnis dan Wisata
37	Dr. Nasimul Falah, S.H., M.H.	Bisnis dan Wisata
38	M. Dawud A. Khan, Ak., M.Si.,	Bisnis dan Wisata

Semua hasil kerja yang akan dijadikan fatwa oleh BPH DSN-MUI ini akan diajukan lagi dalam sidang pleno DSN-MUI yang anggotanya adalah sebagai berikut²⁷³ :

No.	Nama	Jabatan
1	DR. KH. Ma'ruf Amin	Ketua
2	Prof. Dr. H. Y. Ilyas, L.c, M.A.	Wakil Ketua
3	Drs. KH. Slamet E. Yusuf, M.Si.	Wakil Ketua
4	Prof. Dr. M. Amin S., M.A., M.M	Wakil Ketua
5	Dr. H. Anwar Abbas, M.M., M.Ag.	Sekretaris
6	Drs. H. Zainut Tauhid Sa'adi, M.Si	Wakil Sekretaris
7	Dr. H. M. Asrorun Ni'am S., M.A	Wakil Sekretaris
8	Dr. H. M. Anwar Ibrahim	Anggota
9	Prof. Dr. H. Samsul Anwar, M.A.	Anggota
10	KH. Muhyidin Djunaidi, M.A	Anggota
11	Prof. Dr. M. Abdurrahman, M.A	Anggota
12	Prof. Dr. H. Oyo S. Mukhlas, M.Si.	Anggota
13	Muhammad Siddiq	Anggota
14	Prof. Dr. Hj. H. T. Yanggo, M.A.	Anggota
15	Prof. Dr. H. Hasanuddin	Anggota

²⁷³Pengurus DSN-MUI', [http:// www.dsnmui.or.id/ index.php? page= pengurus](http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=pengurus) diunduh tanggal 23 Januari 2016.

	AF., M.A	
16	Dr. H. Subarjo Joyosumarto	Anggota
17	Drs. H. Karnaen A. P. F.I.I.S.	Anggota
18	Dr. H.M. Syafi'i Antonio, M.Ec	Anggota
19	Prof. Dr. KH. Achmad S. Ismail	Anggota
20	Prof. Dr. H. Dede Rosada, M.A.	Anggota
21	Dra. Hj. Mursyidah Thahir, M.A.	Anggota
22	Dr. H. Jafril Khalil, M.C.L., F.I.I.S	Anggota
23	Dr. H. Ahmad S. A. Nasution, M.A	Anggota
24	Prof. Dr. Hj. Uswatun Hasanah	Anggota
25	Dr. Hj. Umi K. Khotimah, M.A.	Anggota
26	Prof. Dr. H. U. Ranuwijaya, M.A.	Anggota
27	Dra. Hj. Siti Ma'rifah, S.H., M.M.	Anggota
28	Dr. Mulya E. Siregar	Anggota
29	Dahlan Siamat, S.E., M.M.	Anggota
30	Suminto Sastroswito	Anggota
31	Ahmad Buchori	Anggota
32	Edy Setiadi	Anggota
33	Moch. Muchlasin	Anggota
34	M. Jusuf Wibisana	Anggota
35	Ir. H.M. Syakir S., A.A.I.J., F.I.I.S.	Anggota
36	Friderica Widyasari Dewi	Anggota
37	H. Muh. Taufik Ridlo, Lc.,	Anggota

	M.A	
38	Fadilah Kartikasasi	Anggota
39	Drs. Agustianto Mingka, M.A.	Anggota
40	Dr. H. M. Cholil Nafis, Lc., M.A	Anggota
41	Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad	Anggota
42	H. Zafrullah Salim, S.H., M.H	Anggota
43	H. Muhammad Faiz, M.A	Anggota
44	Dr. H. Jeje Zaenuddin	Anggota
45	H. Misbahul Ulum, M.Si.	Anggota
46	Hj. St. Haniatunnisa, L.L.B., M.H.	Anggota
47	Dr. Hj. Gusniarti, M.A.	Anggota

Pada dasarnya, hadirnya DSN-MUI dihasilkan dari refleksi atas realitas yang berkembang dalam masyarakat sebagai berikut :

1. Dengan semakin berkembangnya lembaga-lembaga keuangan syariah di tanah air akhir-akhir ini dan adanya 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.

Untuk mengawal lembaga DSN-MUI ini, ada beberapa aturan dan undang-undang yang dijadikan sebagai dasar tempat berdirinya lembaga ini. Di antaranya adalah sebagai berikut²⁷⁴ :

1. Surat Keputusan Direksi Bank Indonesia Nomor 32/24/1999 pasal 31 yang menyatakan bahwa untuk melakukan kegiatan-kegiatan usahanya, Bank Umum Syariah diwajibkan untuk memperhatikan fatwa Dewan Syariah Nasional.
2. Peraturan Bank Indonesia (PBI) No. 6/24/PBI/2004, pasal 1 angka 9 disebutkan bahwa: “DSN adalah dewan yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia yang bertugas dan memiliki kewenangan untuk memastikan kesesuaian antara produk, jasa, dan kegiatan usaha bank dengan Prinsip Syariah”.
3. Peraturan Bank Indonesia (PBI) No. 11/15/PBI/2009 tentang Perubahan Kegiatan Usaha bank Konvensional Menjadi bank Syariah. Dalam pasal 1 angka 7 disebutkan bahwa ‘prinsip syariah adalah prinsip hukum Islam dalam kegiatan perbankan berdasarkan fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia’.
4. UU. Nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dalam 26 ayat (2 dan 3) secara jelas

²⁷⁴Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press 2003), h. 32. Lihat juga Khotibul Umam, *Legislasi Fikih Ekonomi dan Penerapannya dalam Produk Perbankan Syariah Di Indonesia*, (Yogyakarta: BPFE UGM 2011), h., 50-51.

menyatakan bahwa perbankan syariah wajib mematuhi prinsip syariah yang difatwakan oleh DSN-MUI dan kemudian fatwa tersebut diaplikasikan dalam Peraturan Bank Indonesia. Undang undang ini juga sekaligus mengakui eksistensi lembaga DSN-MUI dan sekaligus menjelaskan posisi dan kewenangannya dalam pengembangan ekonomi syariah di Indonesia.

Visi besar DSN-MUI adalah memasyarakatkan ekonomi syariah dan mensyariahkan ekonomi masyarakat. Menumbuhkembangkan ekonomi syariah dan lembaga keuangan/bisnis syariah untuk kesejahteraan umat dan bangsa.²⁷⁵ Sebagai lembaga fatwa ekonomi Indonesia, DSN-MUI mengemban tugas sebagai berikut²⁷⁶ :

1. Menumbuhkembangkan penerapan nilai syariah dalam kegiatan ekonomi pada umumnya, dan keuangan 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.

Dengan Tugas sebagaimana dituliskan di atas, maka wewenang lembaga DSN-MUI adalah sebagai berikut²⁷⁷ :

²⁷⁵‘Sekilas tentang DSN-MUI’ dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=sekilas>, diunduh tanggal 23 Januari 2016.

²⁷⁶‘Sekilas tentang DSN-MUI’ dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=sekilas>, diunduh tanggal 23 Januari 2016. Khotibul Umam, *Legislasi Fikih Ekonomi...*, h. 52.

²⁷⁷Abdullah Amrin, *Asuransi Syariah*, (Jakarta: Gramedia 2006), h. 231.
Lihat juga Sekilas tentang DSN-MUI’ dalam

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
6. Menghentikan penyimpangan dari fatwa yang telah dikeluarkan Dewan Syariah Nasional.
7. Mengusulkan kepada instansi berwenang untuk mengambil tindakan apabila peringatan tidak diindahkan

Untuk mencapai sebagaimana yang dituliskan di atas, maka tata kelola organisasi diatur untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Pengelolaan organisasi DSN-MUI dalam kerangka memberikan fatwa terkait ekonomi aalah sebagaimana uraian berikut.

Dalam lembaga DSN-MUI ada tiga unsur/elemen organisasi yang harus diperhatikan secara baik, yaitu DSN-MUI, Badan Pengurus Harian (BPH) DSN-MUI, dan Dewan Pengawas Syariah (DPS). Masing-masing elemen lembaga ini mempunyai wilayah dan tata kerja

sendiri yang finalnya adalah menguatkan posisi lembaga DSN-MUI sebagai pusat produksi fatwa.

Pertama, DSN-MUI adalah lembaga utama yang terdiri dari ketua, sekreteris dan anggota yang bekerja dalam wilayah rapat pleno. Adapun tugas DSN-MUI adalah sebagai berikut²⁷⁸ :

- a. Mengesahkan rancangan fatwa yang diusulkan oleh BPH DSN-MUI.
- b. Melakukan rapat pleno minimal 1 kali dalam 3 bulan, atau bila mana diperlukan.
- c. Membuat pernyataan yang dimuat dalam *annual report (ijtimā' sanawi)* tentang kepatuhan lembaga keuangan syariah terhadap fatwa DSN-MUI.

Kedua, BPH DSN-MUI yaitu lembaga operasional DSN-MUI yang menerima dan mengolah usulan/pertanyaan dari masyarakat untuk dijadikan sebagai memorandum (bahan acuan) dalam penetapan fatwa di DSN-MUI. Adapun mekanisme dan tata cara BPH DSN-MUI adalah sebagai berikut²⁷⁹:

- a. BPH DSN-MUI menerima usulan atau pertanyaan hukum mengenai suatu produk lembaga keuangan syariah.
- b. Sekretariat yang dipimpin sekretaris menyampaikan usulan/pertanyaan tersebut kepada ketua BPH DSN-MUI paling lambat 1 (satu) hari kerja.
- c. Ketua BPH DSN-MUI bersama yang lainnya selambat-lambatnya 20 hari kerja harus membuat memorandum khusus yang berisi telaah dan pembahasan atas usulan/pertanyaan tersebut.

²⁷⁸SK. DSN-MUI No. 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar DSN-MUI. Lihat juga Ahmad Ifham Sholihin, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Gramedia 2010), 49-53.

²⁷⁹Lihat poin B dalam SK. DSN-MUI No. 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar DSN-MUI.

- d. Ketua BPH DSN-MUI selanjutnya membawa hasil pembahasan dalam rapat pleno DSN untuk mendapat pengesahan.
- e. Fatwa atau memorandun DSN ditandatangani oleh Ketua dan Sekretaris DSN-MUI.

Ketiga, DPS adalah lembaga yang dibentuk untuk mengawasi teraplikasinya fatwa DSN-MUI pada level operasional di lembaga keuangan syariah. Adapun tugas dan kerja DPS adalah sebagai berikut :

- a. DPS melakukan pengawasan secara priodik kepada lembaga keuangan syariah yang ada dalam pengawasannya.
- b. DPS berkewajiban mengajukan usul pengembangan lembaga keuangan syariah kepada pimpinan lembaga yang bersangkutan dan kepada DSN-MUI.
- c. DPS melaporkan perkembangan produk dan operasional lembaga keuangan syariah yang diawasinya kepada DSN-MUI sekurang-kurangnya dua kali dalam satu tahun anggaran.
- d. DPS merumuskan permasalahan-permasalahan yang memerlukan pembahasan di DSN-MUI.

Secara lebih teknis, mekanisme kerja DSN-MUI ini diatur lagi dalam SK DSN-MUI No. 2 tahun 2000 tentang Pedoman Rumah Tangga DSN-MUI. Dalam pasal 3 ayat (1-9) SK tersebut di atas dituliskan sebagai berikut :

- (1) a. DSN menyelenggarakan rapat pleno sekurang-kurangnya satu kali dalam tiga bulan atau pada waktu yang dianggap perlu.
- b. Materi, waktu, dan tempat rapat ditentukan oleh BPH DSN-MUI dengan persetujuan Ketua dan Sekretaris DSN-MUI.
- c. Surat undangan rapat disampaikan kepada DSN sekurang-kurangnya 3 hari sebelum rapat dilaksanakan.

- d. Surat undangan rapat ditandatangani oleh Ketua dan Sekretaris BPH DSN-MUI.
- (2) Rapat Pleno yang diselenggarakan oleh DSN-MUI tersebut dimaksudkan untuk :
 - a. Menetapkan, mengubah, atau mencabut berbagai fatwa dan pedoman kegiatan lembaga keuangan syariah.
 - b. Mengesahkan atau mengklarifikasi hasil kajian terhadap usulan atau pertanyaan mengenai suatu produk atau jasa lembaga keuangan syariah.
 - c. Materi rapat sebagaimana dimaksudkan huruf a dan b disiapkan dan diajukan oleh BPH DSN-MUI.
- (3) DSN menerbitkan laporan tahunan (*annual report*) secara reguler disertai pernyataan resmi bahwa lembaga keuangan syariah yang bersangkutan telah/tidak memenuhi ketentuan syariah dengan fatwa DSN-MUI.
- (4) DSN memberikan saran-saran pengembangan lembaga keuangan syariah kepada Direksi dan/atau Komisaris mengenai operasional lembaga keuangan syariah.
- (5) DSN menerima usulan atau pernyataan hukum mengenai suatu produk atau jasa lembaga keuangan syariah yang ditujukan langsung kepada ketua BPH DSN-MUI.
- (6) Usulan atau pertanyaan tersebut selambat-lambatnya satu hari atau dalam waktu sesingkat-singkatnya telah diteruskan kepada ketua BPH SN-MUI.
- (7) Ketua BPH DSN-MUI bersama para ahli membuat memorandum yang berisi hasil penelahan dan pembahasan suatu usulan atau pertanyaan selambat-lambatnya 30 hari kerja, kemudian menjadi materi utama dalam rapat pleno DSN guna mendapat fatwa DSN.

- (8) Untuk lebih mengefektifkan peran DSN-MUI pada lembaga keuangan syariah dibentuk Dewan Pengawas Syariah, disingkat DPS, sebagai perwakilan DSN pada lembaga keuangan syariah bersangkutan.
- (9) Anggota DPS dapat merangkap pada lembaga keuangan syariah lainnya sebanyak-banyaknya dua lembaga keuangan syariah pada lokasi yang sama namun dengan alamat yang berbeda.

Dari data di atas, ada beberapa yang menjadi catatan dalam penelitian ini, yaitu antara lain adalah sebagai berikut :

1. Komposisi pengurus pada sidang pleno DSN-MUI adalah mereka yang secara akademik-teoritis memiliki kapasitas untuk memberikan fatwa dalam bidang ekonomi syariah. Paling tidak ini tampak dari gelar-jabatan dan pamor anggota sidang yang telah memiliki legitimasi yang kuat, baik secara sosial, akademik, profesional, dan intelektual. Kemampuan/kompetensi yang dimaksud adalah kemampuan dalam bidang ekonomi syariah (fikih muamalah), ekonomi umum (praktik perbankan dan keuangan), dan ahli hukum positif (teoritisi undang-undang).
2. Begitu pula halnya komposisi pengurus yang ada di BPH DSN-MUI adalah mereka yang secara akademik-praktik memiliki kompetensi untuk menjawab masalah yang mungkin ditanyakan/diusulkan oleh masyarakat ekonomi Indonesia. Lembaga ini adalah lembaga kunci yang mengolah data usulan/pertanyaan dari masyarakat. Oleh karenanya, lembaga ini harus diisi oleh tenaga muda yang profesional sebagai motornya.
3. Mekanisme fatwa yang melalui tahapan dan filterisasi yang kuat, melalui penelaahan dan

pengkajian, membuat kualitas fatwa ekonomi Indonesia dapat dikata sebagai fatwa yang berkualitas. Kualitas fatwa ini terletak pada keterlibatan banyak elemen yang terkait pengembangan konsep dan praktek ekonomi syariah. Tidak seperti fatwa lainnya yang hanya terbatas lingkup keberlakuannya, fatwa DSN-MUI berlaku mengikat bagi lembaga keuangan syariah dan koumen/pengguna jasa yang terikat dengan lembaga keuangan syariah.

4. Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI adalah bukan fatwa yang berdiri sendiri, karena harus diragkaikan dengan aturan dan ketentuan yang ada dalam Bank Indonesia yang terkait dengan perbankan dan keuangan. Oleh karenanya, fatwa tersebut harus dihasilkan melalui proses yang ada di Bank Indonesia dan dalam DSN-MUI.

c. DSN-MUI: Produk Hukum/Fiqih Ekonomi

Fikih ekonomi yang terangkum dalam Fatwa DSN-MUI adalah fikih produk pemikiran para ahli dalam bidang hukum Islam, ekonomi syariah, dan praktisi ekonomi syariah. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bahwa fikih ekonomi ini muncul dari usulan, permasalahan, dan atau pertanyaan yang muncul dari masyarakat. Oleh karena itu, jawaban hukum (fikih) yang ada dalam fatwa DSN-MUI ini bersifat, local-nasional, temporer dan sementara saja. Hal ini paling tidak diakui dalam kegiatan *annual report (ijtima' sanawi)* yang dilakukan oleh lembaga DSN-MUI.²⁸⁰

²⁸⁰Resolusi Ijtima' Sanawi (Annual Meeting) Dewan Pengawas Syariah Perbankan X 2014', tanggal 6 Januari 2015 dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=info> diunduh tanggal 23 Januari 2016.

Dalam konteks yang sederhana, sebenarnya fatwa yang dihasilkan oleh DSN-MUI ini telah dikaji di beberapa jurusan tertentu di beberapa perguruan tinggi dan lembaga pendidikan mengengah Islam.²⁸¹ Secara aplikatif-amaliyah *pun* telah dilakukan oleh masyarakat dalam bentuknya yang sederhana. Yang berbeda dari fatwa DSN-MUI ini adalah memodifikasi pengetahuan (fikih) klasik tersebut dalam konteks hukum perjanjian bisnis modern.

Adanya perhatian umat Islam terhadap pemikiran ekonomi, dan keinginan untuk terlibat langsung dalam aktivitas ekonomi nasional adalah realitas baru dan menggairahkan dalam konteks ke-Indonesia-an. Pada sisi lain, umat Islam ini ingin hadir dengan ‘jubah’ yang lain dalam partisipasi mereka dalam bidang ekonomi. Kegagalan kapitalisme dan sosialisme adalah ‘petunjuk’ yang mengarahkan perlunya ideologi baru dalam pengembangan ekonomi dunia.²⁸² Dalam konteks inilah fikih ekonomi Indonesia hadir berpartisipasi memberikan sumbangan ide pemikiran dalam kerangka pembangunan ekonomi Indonesia dan sekaligus dunia.

Fikih ekonomi Indonesia ini tertuang dalam fatwa DSN-MUI yang berisikan tentang aturan praktis dalam

²⁸¹Di pondok pesantren, atau lembaga pendidikan Islam yang mengajarkan kitab kuning kajian tentang muamalah telah dilakukan sejak kelas II Aliyah. Demikian pula di jurusan muamalah (hukum bisnis islam) di lingkup pendidikan tinggi keagamaan Islam, proses belajar mengajar dengan materi muamalah dilakukan sejak semester III, dan bahkan menjadi fokus kajian dalam jurusan ini.

²⁸²Lihat Ma'ruf Amin, ‘Transformasi Fikih Muamalat dalam Pengembangan Ekonomi Syariah’, Naskah Pidato Ilmiah Gelar Doktor Kehormatan di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 5 Maret 2012. Lihat juga mriwancenter.blogdetik.com/2012/10/11/transformasi-fikih-muamalat-dalam-pengembangan-ekonomi-syariah, diunduh tanggal 24 Januari 2016.

transaksi bisnis dan keuangan. Materi yang disajikan dalam fatwa terkait dengan praktek bisnis modern seperti perbankan, pegadaian, pasar modal, jual-beli saham, asuransi, dan lain-lain. Oleh karena fatwa DSN-MUI dikeluarkan atas dasar realitas sosial perkembangan masyarakat, maka sistematika penulisan fatwa disusun berdasarkan nomor dikeluarkannya fatwa. Oleh karena itu, untuk melihat satu masalah/tema fikih tertentu dalam fatwa DSN-MUI harus jeli dan teliti, dan harus menggabungkannya secara keseluruhan untuk menilai secara utuh fatwa-fatwa tersebut.

Total fatwa yang dikeluarkan oleh DSN-MUI sebanyak 100 fatwa, dimulai dari tahun 2000 hingga 2015 ini. Berikut ini adalah uraian tentang fikih/fatwa DSN-MUI sesuai dengan tema yang diangkat dalam fatwa.

1. Perbankan Syariah. Jumlah fatwa tentang perbankan syariah ini sebanyak 41 fatwa yang terbagi dalam tiga elemen pokok, yaitu :
 - a. Fatwa tentang Simpanan. Jenis simpanan yang ada dalam perbankan syariah adalah berupa giro, tabungan, dan deposito. Fatwa terkait dengan jenis simpanan ini tertuang dalam fatwa DSN-MUI No. 1/DSN-MUI/IV/2000 tentang Giro, No. 2/DSN-MUI/IV/2000 tentang Tabungan, 3/DSN-MUI/IV/2000 tentang Deposito. Simpanan dalam bentuk giro dan tabungan didasarkan pada *wadī'ah* (titipan) yang keuntungan pengelolaan dana titipan itu didasarkan pada prinsip *muḍārabah* (bagi hasil). Sementara simpanan dalam bentuk deposito masuk dalam kategori investasi yang diambil dalam jangka waktu tertentu. Oleh karenanya jenis simpanan ini dikelola murni dengan menggunakan prinsip *muḍārabah*.

- b. Fatwa tentang Pembiayaan. Beberapa fatwa yang telah dikeluarkan tentang pembiayaan adalah Fatwa DSN No. 7/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Mudharabah, Fatwa DSN No. 8/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah, Fatwa DSN No. 9/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Ijarah, Fatwa DSN No. 19/DSN-MUI/IV/2001 tentang Al qardh, Fatwa DSN No. 27/DSN-MUI/III/2002 tentang al-Ijarah al-Muntahiyah bi al-Tamlik. Pembiayaan mudharabah, musyarakah, dan ijarah adalah pembiayaan investasi bisnis yang murni bisnis, yang dikelola secara profesional antara pihak bank dan nasabah pembiayaan. Sementara pembiayaan al-qardh adalah pembiayaan yang dialokasikan untuk pelaku bisnis pemula yang berorientasi sosial. Oleh karena itu, sumber dana al-qardh ini berasal dari keuntungan yang disisihkan atau infak kelompok kaya. Dengan demikian, dana pembiayaan jenis ini masih sangat terbatas.
- c. Fatwa tentang Jasa. Produk jasa dalam lembaga keuangan syariah adalah berupa jual beli. Pada hakekatnya, tawaran produk jasa ini juga difasilitasi melalui pembiayaan. Hanya saja akad pembiayaan yang membedakannya. Beberapa fatwa terkait dengan ini adalah Fatwa DSN No. 4/DSN-MUI/IV/2000 tentang Murabahah, Fatwa DSN No. 6/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Istishna', Fatwa DSN No. 13/DSN-MUI/IX/2000 tentang Uang Muka Dalam Murabahah, Fatwa DSN No. 16/DSN-MUI/IX/2000 tentang Diskon dalam Murabahah, dan Fatwa DSN No. 22/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Istishna' Paralel.

Fatwa tentang simpanan, pembiayaan, dan jasa dalam lembaga keuangan ini juga berlaku secara

otomatis bagi lembaga keuangan mikro dan lembaga pembiayaan lainnya. Untuk menjamin terpenuhinya rasa adil (*fairness*) dalam transaksi, DSN-MUI mengeluarkan beberapa fatwa yang terkait dengan operasional dalam produk dan jasa. Beberapa di antaranya adalah fatwa terkait dengan Fatwa DSN No. 10/DSN-MUI/IV/2000 tentang Wakalah, Fatwa DSN No. 17/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sanksi atas Nasabah Mampu yang Menunda-nunda Pembayaran, Fatwa DSN No. 23/DSN-MUI/III/2002 tentang Potongan Pelunasan dalam Murabahah, Fatwa DSN No. 31/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pengalihan Utang, Fatwa DSN No. 36/DSN-MUI/X/2002 tentang Sertifikat Wadi'ah Bank Indonesia (SWBI), Fatwa DSN No. 38/DSN-MUI/X/2002 tentang Sertifikat Investasi Mudharabah AntarBank (Sertifikat IMA), Fatwa DSN No. 43/DSN-MUI/III/2004 tentang Ganti Rugi (Ta'widh), Fatwa DSN No. 46/DSN-MUI/II/2005 tentang Potongan Tagihan Murabahah (Khashm Fi Al Murabahah), Fatwa DSN No. 47/DSN-MUI/II/2005 tentang Penyelesaian Piutang Murabahah bagi Nasabah Tidak Mampu Membayar, Fatwa DSN No. 48/DSN-MUI/II/2005 tentang Penjadwalan Kembali tentang Tagihan Murabahah, Fatwa DSN No. 49/DSN-MUI/II/2005 tentang Konversi Akad Murabahah, Fatwa DSN No. 50/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Mudharabah Musytarakah, Fatwa DSN No. 79/DSN-MUI/III/2011 tentang Qardh Dengan Menggunakan Dana Nasabah, Fatwa DSN No. 74/DSN-MUI/I/2000 tentang Penjaminan Syariah.

Sementara untuk organisasi internal lembaga keuangan syariah, dan pengembangan usaha yang ada di dalamnya, disiapkan banyak fatwa oleh DSN-MUI, yaitu antara lain Fatwa DSN No. 18/DSN-MUI/IX/2000 tentang Pencadangan, Penghapusan

Aktiva Produktif Dalam Lembaga Keuangan Syariah, Fatwa DSN No. 24/DSN-MUI/III/2002 tentang Safe Deposit Box, Fatwa DSN No. 29/DSN-MUI/III/2002 tentang Pembiayaan Pengurusan Haji Lembaga Keuangan Syariah, Fatwa DSN No. 30/DSN-MUI/VI/2002 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syariah, Fatwa DSN No. 34/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Impor Syariah, Fatwa DSN No. 35/DSN-MUI/IX/2002 tentang Letter of Credit (L/C) Ekspor Syariah, Fatwa DSN No. 42/DSN-MUI/V/2004 tentang Syariah Charge Card, Fatwa DSN No. 44/DSN-MUI/VIII/2004 tentang Pembiayaan Multijasa, Fatwa DSN No. 54/DSN-MUI/X/2006 tentang Syariah Card, Fatwa DSN No. 55/DSN-MUI/V/2007 tentang Pembiayaan Rekening Koran Syariah Musyarakah, Fatwa DSN No. 56/DSN-MUI/V/2007 tentang Ketentuan Review Ujrah pada Lembaga Keuangan Syariah, Fatwa DSN No. 57/DSN-Mul/V/2007 tentang Letter of Credit (L/C) dengan Akad Kafalah bil Ujrah, Fatwa DSN No. 58/DSN-MUI/V/2007 tentang Hawalah bil Ujrah, Fatwa DSN No. 60/DSN-MUI/V/2007 tentang Penyelesaian Piutang dalam Ekspor, Fatwa DSN No. 62/DSN-MUI/XII/2007 tentang Akad Ju'alah, Fatwa DSN No. 63/DSN-MUI/X/11/2007 tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah (SBIS), Fatwa DSN No. 64/DSN-MUI/XII/2007 tentang Sertifikat Bank Indonesia Syariah Ju'alah (SBIS Ju'alah), Fatwa DSN No. 73/DSN-MUI/XI/2008 tentang Musyarakah Mutanaqasih, Fatwa DSN No. 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual beli Emas Secara Tidak Tunai.

2. Asuransi Syariah. Fatwa DSN No. 21/DSN-MUI/X/2001 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah, Fatwa DSN No. 39/DSN-MUI/X/2002 tentang Asuransi Haji, Fatwa DSN No. 51/DSN-

MUI/III/200 tentang Akadd Mudharabah Musytarakah Pada Asuransi Syariah, Fatwa DSN No. 52/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Wakalah bil Ujrah Pada Asuransi dan Reauransi Syariah, Fatwa DSN No. 53/DSN-MUI/III/2006 tentang Akad Tabarru' Pada Asuansi dan Reasuransi Syariah.

3. Pegadaian Syariah. Fatwa DSN No. 26/DSN-MUI/III/2002 tentang Rahn Emas.
4. Pasar Modal Syariah. Fatwa DSN No. 5/DSN-MUI/IV/2000 tentang Jual Beli Saham, Fatwa DSN No. 28/DSN-MUI/III/2002 tentang Jual Beli Mata Uang (Al-Sharf), Fatwa DSN No. 37/DSN-MUI/X/2002 tentang Pasar Uang Antarbank Berdasarkan Prinsip Syariah, Fatwa DSN No. 78/DSN-MUI/IX/2010 tentang Mekanisme dan Instrumen Pasar Uang Antar Bank Berdasarkan Prinsip Syariah,
5. Akuntansi Syariah Fatwa DSN No. 14/DSN-MUI/IX/2000 tentang Sistem Distribusi Hasil Usaha dalam Lembaga Keuangan Syariah, Fatwa DSN No. 15/DSN-MUI/IX/2000 tentang Prinsip Distribusi Hasil Usaha dalam Lembaga Keuangan Syariah.

d. DSN-MUI: Metodologi Istinbāḥ Hukum

Sebagai ‘anak’ dari lembaga MUI, metodologi/pedoman fatwa yang ada dalam lembaga DSN-MUI *pun* mengikuti lembaga yang ada di atasnya. Pedoman MUI dalam fatwa tertuang dalam SK.MUI No. U-596/MUI/X/1997. Dalam surat tersebut diterangkan tentang dasar umum penetapan fatwa, prosedur penetapan fatwa, dan teknik wewenang organisasi dalam berfatwa.²⁸³ Hal di atas juga diperkuat dengan *ijtimā’*

²⁸³Lihat Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yaoyakarta: UII Press 2002), h. 170.

ulama komisi fatwa MUI di Pondok Pesantren Darussalam, Gontor Ponorogo pada tahun 2006 yang menghasilkan beberapa point berikut ini²⁸⁴ :

1. Pemberian fatwa diberikan hasil penetapan kolektif komisi fatwa.
2. Rapat komisi fatwa harus dihadiri anggota komisi yang jumlahnya dipandang cukup.
3. Dalam hal-hal tertentu, rapat dapat menghadirkan tenaga ahli yang berhubungan dengan masalah yang dibahas.
4. Rapat diadakan bila ada:
 - a. Permintaan masyarakat yang dipandang penting.
 - b. Permintaan pemerintah, lembaga sosial atau dari MUI sendiri.
 - c. Masalah keagamaan yang muncul akibat perkembangan masyarakat dan iptek.
5. Rapat dipimpin oleh ketua atau wakilnya atau salah satu anggota yang disetujui apabila ketua atau wakilnya berhalangan.
6. Hasil rapat yang dilakukan mendalam dan komprehensif, bila telah mendapat kesepakatan diputuskanlah fatwa dan disampaikan kepada dewan pimpinan untuk dipermaklumkan kepada masyarakat atau pihak-pihak yang bersangkutan.

Dalam SK sebagaimana disebutkan di atas ditetapkan bahwa dasar umum fatwa MUI bahwa setiap fatwa didasarkan pada *adillat al-ahkām* yang paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat.²⁸⁵ Dasar-dasar fatwa itu adalah alQuran, hadis, ijmak, qiyas, dan dalil-

²⁸⁴Lihat Asjmuni Abdurrachman, 'Prosedur Penetapan Fatwa Dewan Syariah Nasional', dalam *Al Mawarid*, edisi XVIII, tahun 2008, h. 175.

²⁸⁵Pasal 2 ayat (1), SK.MUI No. U-596/MUI/X/1997. Lihat juga Keputusan Ijtima' Ulama Fatwa Se-Indonesia tanggal 14-16 Desember. Dalam bab II.

dalil hukum lainnya.²⁸⁶ Dasar fatwa tersebut kemudian dijabarkan dalam prosedur fatwa sebagai berikut²⁸⁷ :

- a. Masalah yang diajukan MUI dibahas dalam rapat komisi untuk mengetahui substansi masalahnya.
- b. Dalam rapat komisi dihadirkan ahli yang berkaitan dengan masalah yang akan difatwakan untuk didengarkan pendapatnya sebagai bahan pertimbangan.
- c. Dari pertimbangan ahli tersebut, rapat komisi melakukan kajian terhadap berbagai mazhab dengan memperhatikan dalil yang digunakan dengan berbagai macam metode (*istidlāl*) dan kemaslahatannya bagi umat. Jika pendapat rapat komisi seragam, maka sidang komisi dapat menjadikannya sebagai fatwa.
- d. Jika dalam rapat komisi terapat ragam pendapat, sidang komisi memilih pendapat melalui *tarjīh* dan memilih satu pendapat untuk difatwakan.
- e. Jika *tarjīh* tidak didapat, maka yang dilakukan adalah dengan menggunakan metode *ilhāq*.
- f. Apabila metode *ilhāq* tidak bisa dilakukan, maka sidang komisi melakukan *ijtihād jamā'i* dengan menggunakan *al-qawā'id al-uṣūliyyāt* dan *al-qawā'id al-fiqhiyyat*.

SK MUI tentang penetapan fatwa di atas merupakan sistem dan prosedur yang sekaligus menjadi *manhaj* yang dijadikan sebagai acuan dalam menjawab permasalahan/isu yang muncul. Yang menarik adalah perkembangan prosedur yang dibuat oleh MUI dalam fatwa ini semakin 'terbuka', mengikuti perkembangan keilmuan metodologi

²⁸⁶Pasal 2 ayat (2), SK.MUI No. U-596/MUI/X/1997. Lihat juga Keputusan Ijtima' Ulama Fatwa Se-Indonesia tanggal 14-16 Desember. Dalam bab II No. 1. Lihat juga, M. Ichwan Syam dkk., *Himpunan Fatwa Zakat MUI*, (Jakarta: MUI 2011), h. ix-xiv.

²⁸⁷Bandingkan dengan Keputusan Ijtima' Ulama Fatwa Se-Indonesia tanggal 14-16 Desember. Dalam bab III poin 'a' sampai dengan 'e'.

hukum Islam yang dikembangkan di dunia akademik. Hal ini setidaknya tampak dalam Keputusan Ijtima' Ulama Fatwa Se-Indonesia tanggal 14-16 Desember. Ada beberapa poin yang menurut peneliti yang menjadi catatan penting :

Pertama, pada tahun 1970-an hingga tahun tahun 2000, aktivitas fatwa adalah aktivitas yang sifatnya pasif dan menunggu. Hal ini adalah sesuai dengan konsep dan definisi yang tertuang dalam definisi fikih. Sementara pada tahun 2000-an, pola aktivitas fatwa ini mulai bersifat proaktif. Ulama dituntut untuk sensitif-responsif untuk merespon perubahan yang mungkin terjadi dalam masyarakat.²⁸⁸ Hal ini adalah sesuatu yang baru dalam tradisi pengembangan hukum Islam di Indonesia, khususnya dalam lembaga fatwa MUI.

Kedua, keberanian ulama untuk mengedepankan metode *istislāhi*, dengan tanpa mengabaikan metode *bayāni* dan *ta'fili*.²⁸⁹ Pada era 1970-an sampai dengan awal tahun 2000, metode *istislāhi* masih dianggap 'asing', dan masih dianggap kurang baik. Metode *istinbāṭ* sangat mengandalkan pola *bayāni* dan *ta'fili*, terkhusus ketika tidak ada petunjuk sama sekali tentang masalah yang dihadapi. Kedua metode ini, oleh DSN-MUI sekarang ini dirasa kurang mampu menjawab kebutuhan hukum masyarakat. Metode *istislāhi* adalah model (metodologi) yang dianggap tepat sebagai penyeimbang dan alat bantu analisis dalam mempertimbangkan jawaban hukum dari kasus yang dihadapi oleh masyarakat. Tentunya, dengan tetap memperhatikan aspek *bayāni* dan *ta'fili*.

²⁸⁸Lihat Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-ndonesia I tahun 2003, BAB II, No. 3 h. 4. '*Penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif*'.

²⁸⁹Lihat Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-ndonesia I tahun 2003, BAB III, Poin d dan e. 3 h. 4.

Ketiga, pola ijtihad *jamā'ī* adalah pilihan tunggal oleh lembaga MUI dalam proses fatwa. Harus ada kesepakatan di dalam, walaupun di luar MUI masih banyak yang berbeda pendapat. Yang ingin ditekankan oleh DSN-MUI adalah bahwa fatwa dan aktivitas ijtihad sekarang ini, mau tidak mau-suka tidak suka, harus melalui proses ijtihad *jamā'ī*.²⁹⁰

Keempat, efek dari tiga poin di atas, MUI dapat merespon dengan cepat kebutuhan fatwa (hukum) masyarakat, yang diupayakan sinkron dengan sistem yang berlaku dalam masyarakat; sosial, hukum, politik, budaya, pendidikan, ekonomi dan lain-lain.

DSN-MUI sebagai bagian dari lembaga MUI mematuhi aturan, prosedur, dan metode (*manhaj*) fatwa yang telah ditetapkan MUI. Oleh karenanya, hampir tidak ada perbedaan yang signifikan antara metode fatwa dalam tubuh MUI dan di lembaga DSN-MUI. Hanya saja, karena fatwa DSN-MUI terkait langsung dengan masalah muamalah, fatwa DSN-MUI seringkali menggunakan kaidah-kaidah *al-muḥāfazah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlah* (menjaga tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik), dan *al-aṣlu fī al-mu'āmalah al-ibāḥah hatta yadulla al-dafīl 'alā al-taḥrīm* (Pada awalnya, segala sesuatu yang terkait dengan muamalah adalah boleh sampai ada petunjuk/dalil yang menyatakan ketidakbolehan sesuatu/perbuatan).²⁹¹ Selain kaidah di atas, DSN-MUI juga mengedepankan metode masalah dalam opsi fatwa, baik dari sisi metodologi

²⁹⁰Lihat Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-ndonesia I tahun 2003, BAB II, No. 2 h. 4. Lihat Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-ndonesia I tahun 2003, BAB III, Poin d.

²⁹¹Aris Mufti, *Amanah Bagi Bangsa: Konsep Sistem Ekonomi Syariah*, (Jakarta: Masyarakat Ekonomi Syariah 2007), h. 222.

maupun capaian fatwa.²⁹² Nilai masalah yang ada dalam fatwa *pun* harus diujicobakan di lapangan. Jika nilai masalah dalam konsep fatwa (teoritis) *sinkron* dengan nilai masalah di lapangan, barulah fatwa itu diberlakukan secara penuh.²⁹³

Ketiga hal yang di atas dijadikan sebagai acuan oleh MUI mengingat bahwa pola dan model transaksi ekonomi masyarakat selalu berubah setiap saat. Konsep transaksi yang tertuang dalam kitab fikih klasik adalah model jawaban atas perilaku ekonomi/transaksi masyarakat pada zaman fikih itu dituliskan. Untuk kebutuhan masyarakat saat ini, tentunya konsep yang ada dalam fikih klasik tidak mampu lagi untuk menampung kebutuhan ekonomi. Untuk itu diperlukan perangkat metodologi yang fleksibel dan elastis untuk menghadapi masyarakat yang terus bergerak (*moving society*). Di sinilah Islam sebagai norma/nilai bagi kemaslahatan umat manusia dipertaruhkan. Umat Islam Indonesia, dengan MUI sebagai motor penggerakannya, diharapkan mampu memberi warna lain dalam dinamika Islam dan keislaman di level internasional.

F. Fatwa DSN-MUI: Think Globally, Act Locally

Ijtihad, menurut penuturan Qaradawi adalah aktivitas yang sudah tertutup dan ingin dibuka kembali oleh kalangan intelektual muslim abad XX²⁹⁴. Namun upaya membuka kembali aktivitas ijtihad ini dihadapkan pada tiga arah, yang menerima dan yang menentang, sebagai berikut²⁹⁵ :

²⁹²Aris Mufti, *Amanah Bagi bangsa*,.....h. 223.

²⁹³Aris Mufti, *Amanah Bagi bangsa*,.....h. 223.

²⁹⁴Yusuf al-Qaradawi, *Ijtihad Kontemporer; Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti 2000).

²⁹⁵M. Roem Sibly dan Amir Mu'allim, 'Ijihad Ekonomi Islam Moern', Kumpulan Makalah AICIS XII, h. 1810. Hal yang sama juga dituliskan

1. Pendapat yang menolak ijtihad dengan alasan bahwa produk ulama mujtahid dan salaf telah mampu menjawab setiap tantangan zaman dan permasalahan kontemporer dewasa ini.²⁹⁶
2. Pendapat yang menginginkan pembaruan hukum Islam secara menyeluruh dengan membuka pintu ijtihad secara bebas, yang terkadang dalam ijtihad ini mereka melakukannya tanpa berpedoman atau menyalahi kode etik ijtihad yang ada.²⁹⁷

sebelumnya oleh J.N.D Anderson, *Law Reform in Muslim World*, (London: 1976), h.7. Demikian juga paparan Rahman yang mengurai tentang ‘tertutupnya pintu ijtihad’. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terj. Achsin Muhammad, (Bandung: Mizan 1994). Namun jika kembali kembali ke tesis Hallaq, pada hakekatnya aktivitas ijtihad itu secara nyata tidak pernah diucapkan. Menurut Hallaq, baik secara teoritis maupun praktis, ijtihad masih diguna-kembangkan hingga hari ini. Ada beberapa fakta yang ditunjukkan Hallaq, yaitu 1). ahli fikih yang memiliki kemampuan untuk berjihad selalu ada di setiap masa. 2) ijtihad digunakan untuk memformulasi hukum pasca priode imam mazhab. 3). Belum ada yang pernah menyatakan tentang tertutupnya aktifitas ijtihad secara resmi (hanya dihembuskan oleh orang yang tidak jelas). Lihat Wael B. Hallaq, ‘Was The Gate of Ijtihad Closed?’, dalam *International Journal Middle East Studies*, Volume 16, Nomor 1, Maret 1984, h. 4.

²⁹⁶Kelompok ini adalah kelompok tekstual yang mengedepankan zahir dalil, yang secara historis dinisbatkan kepada Imam Daud al-Zahiri. Walau tidak sepenuhnya menisbatkan diri ke mazhab zahiri, logika berpikir kelompok ini menunjukkan hal itu. Untuk kasus Indonesia, logika teks ini dapat dijumpai dalam fatwa organisasi FPI, MMI, Salafi, dan beberapa organisasi sosial yang lain. Logika berpikir seperti ini adalah mengikuti pola bayāni, yang secara metodologis diakui dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.

²⁹⁷Aliran ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran modern Islam yang menghendaki perubahan dalam keislaman (perilaku dan persepsi) masyarakat. Secara historis, aliran ini menisbatkan dirinya pada ijtihad Umar ibn Khattab, teori *maṣlaḥah* al-Gazāli, teori maqāṣd al-Syāṭibi, teori *double movement* Fazlur Rahman, *reconstruction of thought* Muhammad Iqbal, *hermeneutika* Abu Zaid, dan lain-lain. Aliran pemikiran seperti ini,

3. Pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad masih terbuka tetapi tetap dengan berpedoman pada metodologi ijtihad yang telah ditentukan ulama ushul.²⁹⁸

Ketiga hal di atas adalah pilihan, yang tentunya juga mengarahkan pada kemungkinan metodologis dan *output* produk hukum yang berbeda, dan tentunya berdampak langsung pengguna yang membangun pola relasi individu keberagaman seseorang dalam masyarakat; lokal, nasional, dan internasional.

Fatwa DSN-MUI adalah hasil olah kreasi pikir ulama Indonesia untuk mewujudkan praktek ekonomi syariah di Indonesia, dalam kerangka nasionalisme Indonesia dan partisipasi umat Islam Indonesia dalam proses pembangunan. Logika fatwa seharusnya memang demikian, menyatu dengan sistem sosial masyarakat yang meliputinya. Fatwa yang

untuk konteks Indonesia terwakili oleh Jaringan Islam Liberal (JIL), dengan beberapa ide ‘nakal’ yang pernah menjadi polemic dalam kajian keislaman Indonesia beberapa tahun yang lalu, dan bahkan mungkin hingga hari ini. Azhari Akmal Tarigan, ‘Penerapan Syariat Islam Di Indonesia Dalam Perspektif Islam Liberal’, dalam Muhammad Iqbal, *Syariat Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Misaka Galiza 27-48. Lihat juga Mutawali, *JIL Menggugat JIL Digugat*, (Mataram: LKIM IAIN Mataram 2007). Baca juga Zuly Qadir, *Islam Libacral Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2003). Karya yang menentang kuat Islam Liberal ini adalah ditulis oleh Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 2005), *Menangkal Budaya JIL dan Fikih Lintas Agama*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 2005). Lihat juga Fauzan Al-Anshori, *Melawan Konspirasi Jaringan Islam Liberal*, (Yogyakarta: Pustaka AL-Furqon 2003).

²⁹⁸Mazhab pemikiran seperti ini untuk konteks Inonesia diperankan oleh kelompok organisasi sosial masyarakat yang telah mengakar kuat di masyarakat seperti MUI, Muhammasiyah, NU, Al-Irsyad, dan lain-lain. Langkah ini diambil agar tidak membingungkan masyarakat yang awam dengan hukum Islam. Masyarakat umum berpikrinya sederhana tentang hukum Islam, yang penting diamalkan secara baik dalam kehidupan sehari-hari,

sifatnya *eksklusif*, yang hanya untuk dirinya saja, dalam konteks teori sistem akan bersebrangan dengan sistem lain dalam komunitas masyarakat. Hal inilah yang menimbulkan konflik yang juga sistemik. Untuk mencegah itu, fatwa sebagai basis pengembangan hukum ekonomi syariah di Indonesia, harus diarahkan secara konsisten untuk tetap tunduk dan mengikuti sistem yang ‘mengepung’ dirinya. Lebih tegasnya lagi bahwa aktifitas fatwa bukanlah untuk fatwa itu sendiri, namun fatwa adalah untuk banyak hal yang akan berdampak secara luas terhadap sistem masyarakat dalam berbagai bidang.

Dengan metodologi sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, fatwa DSN-MUI pada hakekatnya memberikan ‘cita rasa’ lokal yang secara akademik dapat dipertanggungjawabkan sampai level internasional, dan secara sistemik dirasakan manfaatnya oleh masyarakat secara luas. Dengan pola seperti ini, lembaga DSN-MUI pada hakekatnya sedang berperan sebagai *agent of sosial change in economic development in Indonesia*. Fatwa DSN-MUI, walau sifatnya adalah lokal, namun secara metodologis dapat dijadikan sebagai basis dan pola pengembangan fatwa dalam lingkup Islam global. Fikih Indonesia, Islam Nusantara, atau istilah lainnya yang mungkin dapat dilekatkan dengan aktifitas fatwa DSN-MUI ini.

BAB IV

SISTEM MAQASHID AL-SYARI'AH: EPISTEMOLOGI PENGEMBANGAN FATWA DI INDONESIA

A. *Memposisikan Hukum Islam*

Hukum Islam adalah seperangkat aturan hukum Allah yang dibebankan kepada mukallaf (orang beriman) baik dalam bentuk ibadah (hubungan dengan Allah) maupun mu'amalah (hubungan sesama manusia). Hukum dalam tradisi kajian ilmu ushul fikih seringkali didefinisikan sebagai *khiṭāb al-Allah al-muta'alliq bi af'āl al-mukallifīn bi al-iqtidā' aw al-takhyīr aw al-waḍ'ū* (kalam Allah yang mengatur amal perbuatan mukallaf baik berupa perintah, larangan, atau anjuran untuk dilakukan atau ditinggalkan).²⁹⁹ Kalam Allah adalah *kalām nafsi*, yaitu sesuatu yang tidak berhuruf dan tidak bersuara. Mukallaf (hamba) yang menghurufkan dan menyuarakannya untuk dipahami oleh manusia dalam bentuk *kalām lafẓī*. Inilah kemudian yang dikenal sebagai *dalīl* (sumber hukum). Oleh karenanya, ketika berbicara hukum dalam kajian hukum Islam, itu bermakna pembatasan pada masalah yang tertuang dalam teks dalil yang terkait langsung dengan hukum, yaitu *al-āyāt al-aḥkām* dan *al-aḥādīs al-aḥkām*.³⁰⁰ Menurut catatan Nasution, dari total 6360 ayat hukum alQuran hanya 5,8% atau 368 ayat.³⁰¹

²⁹⁹Satria Efendi M. Zein, *Ushul Fiqh*, (Jakarta Kencana: 2008), h. 36. Lihat juga Muhammad Khuḍārī Bek, *Uṣūl al-Fiqh*, terj. (Jakarta Pustaka Amani; 2007), h. 33. Lihat juga 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo Dār al-Qalam: 1978), 105. Lihat juga Juhaya S.Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung Yayasan Piara: 1997), h. 79.

³⁰⁰Satrian Efendi M. Zein, *Ushul Fiqh...*,h. 37.

³⁰¹Rincian lebih lengkap dapat dilihat dalam Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta UI Press: 1986), h. 7-10. Khallāf menguraikan bahwa kandungan hukum alQuran mencakup tiga hal; *aḥkām i'tiqādiyyah* (hukum teologi), *aḥkām khuluqiyah* (hukum

Dalam kajian hukum Islam di Indonesia ditemukan tiga istilah yang menunjuk pada aktivitas hukum syara', yaitu *al-syarī'ah*, *al-fiqh*, dan hukum Islam. Istilah *al-syarī'ah* diulang sebanyak 5 kali.³⁰² Istilah *al-fiqh* dengan ragam perubahan bentuk katanya diulang sebanyak 20 kali. Sementara istilah hukum Allah tercatat dalam QS. Al-Mumtahinah: 10. Hukum Islam, bahasa yang sering direpresentasikan oleh masyarakat sebagai syariah, hukum Allah, dan ataupun fiqh tidak pernah disebutkan dalam alQuran. Istilah ini adalah bagian dari efek pengembangan kajian hukum Islam di luar wilayah semenanjung Arab, yang kemudian bersentuhan dengan ragam bahasa dan budaya. Kata *al-syarī'ah* dan *al-fiqh* dalam teks diterjemahkan menjadi hukum Islam dalam lidah Indonesia, dan *islamic law* dalam lidah bangsa Eropa.

Hukum islam itu sendiri adalah terjemahan dari terma *al-syarī'ah* dan *al-fiqh*, keduanya adalah bahasa Arab yang berarti jalan air dan pemahaman. Menempatkan kata hukum Islam dalam dua terma tersebut, secara konsep dan makna akan berdampak pada sisi aplikatif-praksis akademik. Kata syariah, biasanya selalu diidentikkan dengan sesuatu yang permanen, statis, dan tidak berubah. Sifatnya *given* dan *taken for granted*, dan tidak perlu dipertanyakan lagi. Berbeda halnya dengan fikih yang bersifat tentative, dinamis, dan selalu berubah. Karena fikih diidentifikasi sebagai hukum Islam yang *human made*; hasil olah pikir kreatif manusia

moral), dan *aḥkām 'amaliyyah* (hukum praktis). *Aḥkām 'amaliyyah* ini terbagi dalam hukum ibadah dan muamalah, yang kemudian oleh banyak ahli hukum Islam dikategorikan sebagai ayat-ayat hukum. Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, ...,h. 32-34. Uraian yang sama dapat juga dibaca karya al-Sayyid Sābiq, *Khaṣā'is al-Syarī'ah wa Mumayyizātuhā*, (ttp. Al-Fath li l'īlām al-Arab:1988), h. 1-18. Lihat juga 'Abd al-Karīm Zaidān, *al-Madkhal li Dirāsāt al-syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Iskandariyyah Dār 'Umar ibn Khaṭṭ'āb: 1969), h. 56-61.

³⁰²Terma syariah dalam Alquran dapat dilihat dalam ayat QS. Al-Mā'idah/5: 48, al-Jasiyah/45: 18, al-A'rāf/7: 163, al-Syūra/26: 13 dan 21.

dalam menafsirkan dan menta'wil *nash (al-syarī'ah)*.³⁰³ Dari perbedaan seperti inilah kemudian Coulson menyimpulkan bahwa hukum Islam adalah hukum yang terjebak pada dua titik ekstrim; *revelation and reason, unity and diversity, authoritarianism and liberalism, idealism and realism, law and morality, stability and change*.³⁰⁴ Namun teori Coulson ini harus dipahami dalam konteks sosiologi hukum yang mencakup faktor sosial-politik-kultural dan bagaimana hukum Islam itu diimplementasikan dalam masyarakat.³⁰⁵

Syariah, secara etimologi berarti sumber air yang tidak pernah kering, tempat manusia menghilangkan dahaganya.³⁰⁶ Ali menuliskan bahwa syariah adalah jalan menuju sumber mata air. Musa menuliskan bahwa *al-syarī'ah* berarti *al-'utbah* (lekukan lembah) dan *maurid al-syarībah* (jalan menuju sumber air).³⁰⁷ Pendapat di atas dikuatkan oleh tradisi kebahasaan bangsa Arab dan juga disebutkan dalam ayat QS. Al-Jāsiyah/45: 18, al-Mā'idah/5: 48 dan al-Syūrah/26: 13 yang menegaskan bahwa syariah adalah jalan yang jelas yang membawa pada kemenangan.³⁰⁸ Secara geografis, biasanya sumber air berada di tempat yang tinggi dengan lekukan bukit dan pegunungan. Dengan demikian dari sisi kebahasaan, makna kata *al-syarī'ah* adalah jalan yang berliku yang harus ditempuh oleh seseorang untuk mencapai sumber mata air. Zaidan menuliskan *syarī'ah* berarti jalan yang lurus,

³⁰³Ismail Muhammad Syah dkk, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta Bumi Aksara: 1994), h. 16.

³⁰⁴Noel J. Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Chicago, The University of Chicago Press; 1969), h. 58-76.

³⁰⁵M. Atho Muzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta Pusataka Pelajar: 1998), h. 246

³⁰⁶Iyad Hilal, *Studies in Ushul fiqh*, terj (Jakarta Pustaka Thaoriqul Izaah; 2005), h. 8.

³⁰⁷Kamil Musa, *Al-Madkhal ilā al-Tasyri' al-Islāmī*, (Beirūt Muassasat al-Risālah; 1989), h. 17.

³⁰⁸Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Jakarta Raja Grafindo; 2011), h. 37.

tempat mengalirnya air, atau *sunnah* (tradisi). Mengutip pendapat Rasyid Ridlo, Zaidan mengatakan bahwa *syari'ah* semakna dengan *al-millat* dan *al-dīn*, yaitu sesuatu yang ditetapkan Allah bagi hambanya yang berupa hukum.³⁰⁹

Terminologi syariah, oleh beberapa intelektual muslim didefinisikan sebagai hukum dan aturan yang disyari'atkan Allah bagi hambanya untuk diikuti.³¹⁰ Djamil, dengan mengutip pendapat al-Qaṭṭān menuliskan bahwa syariah adalah segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba baik yang menyangkut masalah akidah, ibadah, akhlak, dan muamalah.³¹¹ Ali menuliskan bahwa syariah adalah norma hukum dasar yang ditetapkan Allah yang wajib diikuti orang Islam berdasarkan iman yang berkaitan dengan akhlak, baik dalam hubungannya dengan Allah maupun dengan sesama manusia dan benda dalam masyarakat.³¹² Menurut Ismail syariah adalah apa yang ditetapkan Allah melalui lisan nabinya yang terkait dengan kehidupan beragama dan kehidupan dunia.³¹³ An-Na'im mengistilahkan syariah sebagai umat manusia yang menyeluruh.³¹⁴ Liebesny mendefinisikan syariah sebagai sesuatu yang sangat luas cakupannya. Ia menuliskan, *syariah covers every aspect of life and every field of law—international, cinstitutional, administration criminal, civil, family, personal, and religion.*

³⁰⁹Abd al-Karīm Zaidān, *al-Madkhal li Dirāsah al-syari'ah al-Islāmiyyah*,...h. 37.

³¹⁰TM. Hasbi As-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta Bulan Bintang; 1993), 21.

³¹¹Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta Logos; 1997), h. 7.

³¹²Moh. Daud Ali, *Hukum Islam*, (Jakarta Raja Grafindo; 2007), h. 46-47. Lihat juga Alaidin koto, Ilmu Fiqh,38.

³¹³Ismail Muhamad Syah dkk, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta Bumi Aksara; 1994), h. 12.

³¹⁴Abdullah Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law*, terj. (Yogyakarta LkiS; 1997), cet. II, h. 25.

In addition, it covers an enormous field which would not be regarded as law at all in any modern classification (syariah mencakup setiap aspek kehidupan dan seluruh aspek hukum – hukum internasional, hukum konstitusional, hukum administrasi, hukum kriminal, hukum sipil, hukum keluarga, hukum perdata, dan agama. Bahkan syariah mencakup beberapa bidang yang dalam konteks hukum modern tidak diklasifikasikan sebagai hukum).³¹⁵ Oleh Syaṭūṭ, syariah Islam ini diyakini sebagai media yang akan membawa manusia kepada kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.³¹⁶ Hasan menuliskan bahwa syariah adalah pedoman hidup manusia berdasarkan ketentuan Allah.³¹⁷ Mujib menulis bahwa syariah adalah seluruh ketentuan ajaran agama Islam yang bersumber dari al-Quran dan hadis yang mencakup akidah, akhlak dan amaliah.³¹⁸ Inilah yang akan menghantar manusia menuju kebahagiaan hidup sebagaimana dimaksud oleh Syaṭūṭ di atas. Oleh karenanya, sebagian intelektual muslim menyamakan makna kata syariah dengan agama (*al-dīn*).³¹⁹ Zaidan menuliskan bahwa syariah adalah sesuatu yang disyariatkan Allah bagi hambanya, baik yang berasal dari

³¹⁵Lihat Herbert J. Liebesny, *The Law of Near and Middle East Reading, Cases and Materials*, (New York: State University of New York Press 1975), h. 4.

³¹⁶Muhammad Syaṭūṭ, *Al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah*, (Beirut Dār al-Syurūq; 1983), h. 58

³¹⁷Ahmad Hassan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj (Bandung Pustaka; 1984), h. 7.

³¹⁸M. Abdul Mujieb dkk, *Kamus Istilah Fiqh*, (Jakarta Pustaka Firdaus; 1994), h. 344.

³¹⁹Ahmad Hassan, *The Early Development....*, h. 7. Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, (Bandung Pustaka Setia; 2010), h. 19. Yusuf Qarāḍāwī, *Dirāsah fī al-Fiqh Maqāsīd al-Syarī'ah*, (Jakarta Pustaka AlKautsar; 2007), h. 15-20. Lihat ‘Abd al-Karīm Zaidān, *al-Madkhal li Dirāsāt al-syarī'ah al-Islāmiyyah....*h. 37

alQuran maupun sunnah nabi.³²⁰ Terlepas dari itu semua bahwa yang disepakati oleh semuanya adalah bahwa syariah adalah seperangkat aturan yang bersifat umum yang datangnyabersumber dari Tuhan.

Sementara fikih secara etimologi adalah paham. Dalam terminologi kajian hukum Islam seringkali didefinisikan sebagai *al-‘ilm bi al-ahkām al-syar‘iyyah al-‘amaliyyah al-muktasab min adillatihā al-tafšīliyyah* (pengetahuan tentang hukum syara’ yang berhubungan dengan amal perbuatan yang digali dari dalil-dalilnya secara terperinci). Yang perlu digaris bawahi dalam definisi di atas bahwa ilmu yang dimaksud di atas adalah sesuatu yang bersifat *zanniyah* karena adanya aktivitas *al-muktasab* (diupayakan) oleh manusia. Karena fikih adalah bersumber dari pemikiran manusia, maka apapun kesimpulan yang dihasilkan darinya adalah sesuatu yang bersifat *zanniyah*. Fikih adalah hasil kreatifitas dan pemikiran cendekiawan Islam berdasarkan sumbernya yang asasi (syariah; Qur’an dan sunnah). Di dunia Barat, syariah dikenal dengan istilah *Islamic Law* dan fiqh dikenal dengan istilah *Islamic jurisprudence*. Istilah pertama sangat berkaitan dengan kreasi Tuhan dan istilah kedua berkaitan dengan kreatifitas kemanusiaan.³²¹

Hukum Islam bila dilihat dari sisi produk pemikiran dapat diklasifikasi dalam 5 (lima) hal, yaitu fikih, fatwa ulama, yurisprudensi, undang-undang, dan pemikiran (teori) hukum.³²² Dalam konteks Indonesia, Muzhar mengklasifikasi

³²⁰Abd al-Karīm Zaidān, *al-Madkhal li Dirāsat al-syarī‘ah al-Islāmiyyah*,...h. 38.

³²¹Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-asas Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta Gaya Menia Pratama; 2001), h. 16-22.

³²²M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta Pustaka Pelajar: 1998), h. 91-92. M. Atho Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press 1998), 245. M. Atho Mudzhar, ‘Peranan Analisis Yurisprudensi dalam Pengembangan

hukum Islam dalam lima fakta, yaitu fatwa ulama, keputusan pengadilan, pertaturan perundangan, dan kompilasi hukum Islam.³²³ Kesemua itu adalah hasil olah pikir manusia, tentunya dengan mendialogkan teks *nash* dengan realitas sosial kemasyarakatan yang ada. Oleh karenanya, bisa jadi produk pemikiran hukum seseorang/kelompok orang dalam waktu tertentu berbeda dengan orang lain, atau pada tempat tertentu berbeda dengan orang di tempat yang lain.

Hukum Islam sebagai pranata sosial idealnya harus memiliki fungsi sebagai kontrol sosial (*sosial control*), rekayasa sosial (*sosial engineering*), dan memberikan kemaslahatan (*sosial welfare*) bagi masyarakat.³²⁴ Sebagai kontrol sosial, hukum Islam adalah produk yang mungkin digunakan sebagai media rekayasa sosial terhadap suatu masyarakat/komunitas.³²⁵ Sebagai *agent of sosial change* hukum Islam harus dipahami sebagai sebuah produk sejarah kemanusiaan yang terikat ruang dan waktu. Oleh karenanya, penguatan metodologis dan pengembangan materi hukum yang ada di dalamnya dituntut untuk mengakomodasi setiap

Pemikiran Hukum Islam, dalam Satria Efendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta Prenada Media: 2004), h. xxv. Supardin, *Teori Hukum Islam*, (Makassar: UIN Alauddin Press 2011), h. 22-40. Dalam sistem hukum Indonesia, Soekanto menuliskan produk hukum dibagi dalam lima kategori, yaitu; hukum undang-undang, hukum kebiasaan, hukum yurisprudensi, hukum traktat, dan hukum doktrin ilmunan/teori. Lihat Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta UI Press: 2008), 85-86.

³²³M. Atho Muzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*,... h. 246. Lihat Juga M. Atho Muzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*,...h. 245.

³²⁴Mochtar Kusumaatmadja, *Hukum Masyarakat dan Pembinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Putra A. Badrin 2000). Lihat juga Mochtar Kusumaatmadja, *Pembangunan Hukum Dalam Rangka Pembangunan Nasional*, (Bandung: Binacipta 1986).

³²⁵Lihat Jalaluddin Rahmat, *Rekayasa Sosial*, (Bandung Remaja Rosdakarya: 1998). Lihat juga Jalaluddin Rahmat, *Islam Aktual*, (Bandung Mizan: 1995).

jengkal perubahan yang dalam masyarakat tanpa harus kehilangan hal-hal yang prinsip dan substantif. Fungsi ketiga akan mungkin dimainkan jika fungsi pertama dan fungsi kedua telah diperankan secara baik. *Sosial welfare* adalah inti dari pelaksanaan hukum (syariah) Islam. Dan *sosial welfare* adalah sesuatu yang dinamis, berkembang sesuai dengan perkembangan yang ada dalam masyarakat. An-Na'im, dalam konteks ini menuliskan bahwa hukum Islam adalah bukan Islam, ia hanya sebagian kecil dari Islam dan merupakan hasil interpretasi para yuris Islam (ahli fikih) terhadap sumber ajaran Islam; al-Quran dan Sunnah. Yang selama ini dianggap sebagai hukum Islam adalah produk pemikiran mujtahid abad I sampai dengan III hijriah (VII-IX maschi).³²⁶

B. *Anatomi Maqāṣid al-Syarī'ah*

a. *Makna Maqāṣid al-Syarī'ah*

Maqāṣid berasal dari kata *qaṣada-yaqṣudu-qaṣdan wa maqṣadan*. Dalam tradisi bahasa Arab, kata ini mempunyai banyak makna. Di antaranya adalah sebagai berikut³²⁷ :

1. *Al-i'timād, al-amma, al-ityān ilā al-syai', wa tawajjuh*, yaitu tempat bersandar, condong, mendatangi sesuatu, dan menuju.
2. *Istiqāmat al-ṭarīq*,³²⁸ yaitu jalan yang lurus.

³²⁶Abdullah Ahmad an-na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 1994). Penjelasan tentang pernyataan di atas dapat dilihat dalam kajian bab 4 dan 7 dalam karya tersebut. Lihat juga Abdullah Ahmad an-Na'im, *'alQuran Syariah and Human Right: Foundations, Deficiencis, and Prospect*, dalam *Islamika*, Jakarta, No. 2 Oktober-Desember 1993, h. 112.

³²⁷Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alāqatuhā bi al-adillat al-syar'iyyah*, (Riyāḍ Dār al-Hijrah: 1998), h. 26-28. Lihat juga Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiya*, (Urdu: Dār al-Nafā'is tt), h. 41-44.

³²⁸Lihat QS. Luqman (31):19.

3. *Al-'adl, al-tawassuṭ wa 'adam al-ifrāṭ*, yaitu sikap adil, pertengahan, dan tidak ada pemaksaan/pembebanan.³²⁹
4. *Al-kasru fī ayyi wajhin kāna*, yaitu memecahkan atau mematahkan sesuatu dari segala arah.
5. *Al-Qurbu*, yaitu dekat.³³⁰

Terkait dengan makna istilah bahasa, al-Yubi menuliskan bahwa makna yang pertama adalah yang tepat. Adapun makna yang selanjutnya adalah mendukung makna yang pertama.³³¹

Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *maqāṣid al-syariah* sebagai nilai, tujuan dan rahasia syara' dalam semua atau sebagian besar hukumnya.³³² *Maqāṣid al-syariah* adalah sejumlah makna atau sasaran yang hendak dicapai oleh syara' dalam semua atau sebagian besar kasus hukumnya. Atau ia adalah tujuan dari syari'at, atau rahasia di balik penancangan tiap-tiap hukum oleh *Syar'i* (pemegang otoritas syari'at, Allah dan Rasul-Nya).³³³

Maqāṣid al-syarī'ah adalah upaya untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.³³⁴ *Maqāṣid al-syarī'ah* diartikan sebagai *al-ma'āni al-latī syara'athā al-ahkām* (nilai/tujuan diturunkannya hukum). Oleh karenanya, hukum itu harus diorientasikan untuk kemaslahatan; *al-ahkām masyrū'atun li maṣālih al-'ibād* (hukum itu diturunkan untuk kemaslahatan hamba).

³²⁹Lihat QS. Al-Nahl (16):9.

³³⁰Lihat QS. al-Taubah (9): 42, QS. Luqman (31): 32.

³³¹Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*,.... h. 28

³³²Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, II, (Beirut : Dār al-Fikr al-Muāṣir, 1986), h.1017.

³³³Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*,... 1045.

³³⁴Hashim Kamali, 'Shari'a, Goals and Objectives of, dalam Coeli Fitzpatrick and Adam Hani Walker, *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, II (Santa Barbara ABC-CLIO: 2014), h. 552-557

Seluruh proses penyimpulan hukum (*istinbāt al-aḥkām*) harus diorientasikan pada terpenuhinya kemaslahatan manusia. *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah tujuan dari hukum itu sendiri, dan rahasia yang ditetapkan Allah dalam setiap hukum yang dibebankan kepada hambanya.³³⁵

b. Maṣlaḥah: Pusat Orbit Maqāṣid al-Syarī'ah

Harus diakui bahwa basis pengembangan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah teori *maṣlaḥah* yang secara konseptual-teoritis ditawarkan Imam Anas ibn Mālik. *Maṣlaḥah* dalam kajian ushul fikih biasanya didefinisikan sebagai sesuatu yang baik dan dapat diterima oleh akal.³³⁶ Segala sesuatu yang memberikan manfaat, baik dengan cara mencari kegunaan sesuatu atau menghindari keburukannya, dapat disebut sebagai *maṣlaḥah*.³³⁷ Aktivitas yang mengambil kemanfaatan dan menolak mudharat adalah dapat dikategorikan sebagai *maṣlaḥah*.³³⁸

Ketika berbicara tentang konsep *maṣlaḥah*, maka tidak terlepas dari upaya uraian yang dilakukan oleh Imam al-Juwaini yang kemudian dilengkapi oleh Imam Abū Hamīd al-Ḡazālī yang menuliskan sebagai berikut³³⁹ :

المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة

³³⁵Yusuf Amham Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiya....*, h. 48

³³⁶Mardani, *Ushul Fiqh*, ...334.

³³⁷Muhammad Sa'īd Ramādān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-maṣlaḥah Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Libanon: Muassasat al-Risalah 2001), h. 27.

³³⁸Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ...198.

³³⁹*Imām Abū Hamīd al-Ḡazālī, al-Mustaṣfāmin 'Ilm al-Uṣūl*, (Mesir Maṭba'ah Muṣṭafā Muḥammad, 1937), 139-140.

(Maslahah menurut makna asalnya berarti menarik manfaat atau menolak mudarat. Namun, bukan (sekedar makna) itu yang kami maksudkan (inginkan) sebab meraih suatu manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan manusia itu sendiri. Kemaslahatan manusia (mahluk) terletak pada tercapainya tujuan mereka itu. Akan tetapi, yang kami maksudkan dengan masalahah adalah memelihara tujuan syara', dan tujuan syara' terhadap mahluknya adalah lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka. Setiap (hukum) yang menjamin pemeliharaan terhadap lima prinsip ini, adalah masalahah. Sebaliknya, setiap hal yang dapat menghilangkan prinsip ini adalah mafsadat, sedangkan menolak mafsadat adalah masalahah).

Kemaslahatan dalam kerangka teori al-Ghazali adalah sesuatu yang tidak lepas dari *uṣūl*-nya, yaitu al-Quran, sunnah, ijma' dan *qiyās*.³⁴⁰ Mas'ud, dalam menjelaskan teori menguatkan bahwa *maṣlahah* yang dimaksud oleh al-Ghazali terbagi dalam tiga kategori, yaitu *maṣlahah* yang memiliki bukti secara tekstual (*maṣlahah mu'tabarah*), *maṣlahah* diingkari oleh teks (*maṣlahah mulgah*), dan *maṣlahah* tidak didukung dan tidak disangkal oleh teks (*maṣlahah mursalah*).³⁴¹ Fondasi berpikir *maqāṣid* al-Ghazali inilah yang kemudian dijadikan sebagai pijakan dalam pengembangan pemikiran teori *maqāṣid al-syarī'ah* pada masa selanjutnya.³⁴² Bahkan

³⁴⁰ *Imām Abū Hamīd al-Gazālī, al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl, ...291.*

³⁴¹ Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung Pustaka: 1996), h. 164. Muhammad Saīd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-maṣlahah....*, h. 78-80. Nasrun Haroen, *Ushul Fikih I*, (Bandung: Logos 1997), 117-119.

³⁴² Sebagai perbandingan misalnya dalam karya Syaif al-Dīn al-Amidi yang melanjutkan kerangka al-Ghazali dengan menulis sebagai berikut: فما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظرا إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين وماسواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصودا من أجله. Lihat Syaif ad-Dīn al-Amidi, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, IV,h. 377. Pada

hingga hari ini bisa dipastikan di beberapa perguruan tinggi Islam di Indonesia mengkaji *maṣlaḥah* dengan berbasis pada konsep yang ditawarkan oleh Imam al-Ghazālī.

Pada intinya, fokus kajian tentang *maṣlaḥah* dalam kajian ushul fikih adalah terpeliharanya/terjaminnya pemenuhan hirarki kebutuhan manusia secara baik. Oleh para ahli ushul fikih, hirarki kebutuhan itu dibagi dalam tiga tingkatan, yaitu *ḍarūrīyyā*, *ḥājīyyāt*, dan *taḥsīniyyāt* (primer, skunder, dan tersier). Teoritisi ushul fikih memaparkan bahwa ada 5 hal pokok yang menjadi kebutuhan manusia, yaitu menjaga agama (*ḥifz al-dīn*), menjaga diri (*ḥifz al-nafs*), menjaga akal (*ḥifz al-‘aql*), menjaga keturunan (*ḥifz al-nasl*), dan menjaga harta (*ḥifz al-māl*). Dalam aplikasinya, untuk realisasi hukum yang terkait dengan lima di atas, dipertimbangkan beberapa hal, yaitu *pertama*, harus sesuai dengan tujuan diturunkannya hukum, *kedua*, esensi (nilai) *maṣlaḥah* harus rasional, *ketiga* *maṣlaḥah* itu untuk kepentingan universal/umum, bukan untuk perorangan atau kelompok orang. Hanya saja, ketika berbicara konteks *maṣlaḥah* ini belum ada standarisasi yang dijadikan sebagai acuan. Esensi *maṣlaḥah* adalah sesuatu yang tetap berubah, sesuai waktu dan tempat. Lebih-lebih ketika esensi *maṣlaḥah* itu harus

halaman lain dituliskan المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولاشريعة III, h. 391. Apa yang dituliskan oleh al-Amidi ini adalah penguatan dari teori al-Ghazali. Ibn Hajib, Imam al-Ṭūfi, Imam al-Syāṭibi, dan lainnya, semua merujuk konsep masalahah al-Ghazali sebagai standar. Bahkan hingga hari ini konsep yang ditawarkan al-Ghazali ini masih dianggap sebagai standar dalam menentukan masalahah, dengan berbagai pengembangan, baik materi maupun metodologi untuk menyimpulkan masalahah. Lihat Syaifullah MZ, ‘Ushul Fikih Integratif-Humanis: Sebuah Rekonstruksi Metodologi, dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, (Yogyakarta SUKA Press: 2007), 177-199.

berhadapan dengan teks.³⁴³ Dalam hal ini, ahli ushul fikih berbeda pendapat. Syafi'iyah dan Hanabilah condong untuk meninggalkan *maṣlaḥah* dan menggunakan teks sebagai referensi amaliah/praktis. Kelompok lain berpendapat bahwa selama dapat dipastikan bahwa *maṣlaḥah* dimaksud adalah masuk dalam kategori *ḍarūriyyāt* dan universal, teks *naṣ* dapat ditinggalkan. Yang ekstrim adalah mazhab malikiyah dan hanafiyah yang secara tegas berani meninggalkan teks yang *ẓanni al-dilālāh* dan *ẓanni al-ṣubūt*. Al-Ṭūfi menuliskan bahwa *naṣ* seringkali menimbulkan perbedaan, sementara *maṣlaḥah* tidak demikian, karena *maṣlaḥah* adalah hal yang substansi yang merupakan sebuah keniscayaan. Dari sini kemudian al-Ṭūfi merekonstruksi teori *maṣlaḥah*-nya sebagai berikut;³⁴⁴ *pertama, istiqlāl al-'uqūl bi idrāk al-maṣāliḥ wa al-mafāsīd* (kebebasan akal alam mengidentifikasi kemaslahatan dan mudarat). *Kedua, al- maṣlaḥah dalīlun mustaqillun 'an al-nuṣuṣ* (*maṣlaḥah* adalah dalil hukum yang terlepas dari teks/naṣ). *Ketiga, majāl al-'amal bi al-maṣlaḥah huwa al-mu'āmalāt wa al-'ādāt dūna al-'bādāt wa al-muqaddarāt* (keberlakuan *maṣlaḥah* hanya dalam bidang muamalah dan sosial, tidak dalam wilayah ibadah dan aqidah). *Keempat, al- maṣlaḥah aqwā adillat al-syar'i* (*maṣlaḥah* adalah dalil hukum yang paling kuat).

Merespon realitas di atas Minhaji menuliskan bahwa sepeninggal Nabi, sikap umat Islam terhadap teks terbagi dalam dua model, yaitu *pertama*, mereka yang setia dengan

³⁴³Kasus hukuman potong tangan, perempuan sebagai pemimpin, bunga bank versus riba, hukum khitan bagi perempuan, demokrasi, hak asasi manusia, rekonstruksi hukum pembagian waris, dan lain-lain adalah beberapa tema yang akhir-akhir digugat karena tidak memberikan nilai *maṣlaḥah* bagi masyarakat/manusia.

³⁴⁴Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik Terhadap Teori Maslahah Al-Thufi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara 2014), h. 96-99.

pola *logic of repetition* atau *logic of justification*.³⁴⁵ Kelompok dengan model seperti ini cenderung tidak melepaskan teks, mengulang-ulang, dan membela teks dengan kemampuan akalanya. Mazhab pendapat ulama salaf yang tertulis dalam lembaran kitab kuning adalah ‘harga mati’ yang semestinya dijadikan sebagai acuan praktis pada masa sekarang ini.³⁴⁶ Oleh karena itu, kelompok seperti ini menjauhkan diri dari filsafat. *Kedua*, yaitu mereka yang mengambil esensi dan spirit dari yang tertulis di atas teks, dan cenderung menggunakan *maṣlaḥah* sebagai metodologi untuk keluar dari kungkungan teks.³⁴⁷ Teks dipandang sebagai sesuatu yang hidup, dan beradaptasi dengan *locus* dan *tempus*. Dengan pola seperti di atas, hukum Islam adalah hukum yang berkembang dan menyusup dalam rongga kehidupan masyarakat. Walau tidak hadir, namun ia selalu tampak dalam praksis keseharian. Dalam bahasa yang lebih ekstrim, Muqsih menuliskan jangan terpaku pada pesona teks, namun yang harus dicari adalah makna obyektif dan esensi sebuah teks.³⁴⁸ *Maṣlaḥah* adalah ‘poros’ spirit kemaslahatan yang tertuang di dalam teks, dan berfungsi untuk mengontrol balik dari kesadaran teks

³⁴⁵Akh. Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press 2004), h. 25.

³⁴⁶Kriteria maslahat oleh kelompok ini adalah 1). Memprioritaskan tujuan-tujuan syara (*maqāṣid al-syariah*), 2). Tidak bertentangan dengan alQuran, 3). Tidak bertentangan dengan sunah, 4). Tidak bertentangan dengan prinsip qiyas, 5). Memperhatikan kepentingan umum yang lebih besar. Lihat Imam Mustafa, ‘Ijtihad Jaringan Islam Liberal Sebuah Upaya Merekonstruksi Ushul Fikih’ dalam *Al-Mawārid*, edisi XV tahun 2006, h. 77.

³⁴⁷Akh. Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas...*, h. 26.

³⁴⁸Abdul Muqsih Ghazali, ‘Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif’, dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina 2005), h. 361.

dengan menganulir teks yang tidak relevan ketika harus berhadapan dengan realitas.³⁴⁹ Purwanto, setelah mengurai dan mengkritik konsep *maṣlahah al-Thūfi*, menawarkan epistemology masalah yang berbasis pada akal, nilai kemanusiaan, dan *naṣ qat'i*, yang dibingkai dalam etika/moral dan berbasis pada perkembangan ilmu pengetahuan.³⁵⁰

Uraian di atas menunjukkan bahwa kajian tentang *maṣlahah* adalah kajian yang tidak pernah final. Dan bahkan terus berkembang, mengikuti arus perkembangan zaman yang mengitarinya. Termasuk konsep *mabādi' al-khams* yang ditawarkan oleh al-Gazāli menuai kritik karena keterbatasannya untuk merangkul kebutuhan masyarakat modern. Crane misalnya, mencoba mengeksplorasi konsep *maṣlahah* al-Gazāli. Dia membagi konsep *ḍarūriyyat* menjadi 1. *spiritual principles* yang meliputi *haqq al-dīn*, *haq al-nafs*, *haq al-mahid*, dan *haq al-nasl*. 2). *Sosial principle* yang meliputi *haq al-'ilm*, *haq al-'ilm*, *haq al-hurriyah*, *haq al-karama*.³⁵¹

Pada hakekatnya, apa yang dilakukan oleh Crane di atas telah dilakukan terlebih dahulu oleh Ibn Taymiyah dengan menambahkan *maṣlahah* dengan pemenuhan janji, menghormati hak-hak tetangga, cinta kepada Tuhan, dan kecucian budi pekerti untuk dunia dan akhirat.³⁵² Demikian pula Qarādāwi menambahkan item kesejahteraan sosial, tolong-menolong, menjaga martabat kemanusiaan dan

³⁴⁹Abdul Muqṣith Ghazali, 'Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif'....., h. 362.

³⁵⁰Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Hukum Islam*....., h. 241-275.

³⁵¹Robert D. Crane, 'Maqasid al Shari'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America', makalah diunduh dari <http://www.iiit.org/Portals/0/pdf/Maqasid%20al%20Sharia.pdf> tanggal 26 Agustus 2015.

³⁵²Muhammad Hashim Kamali, 'Maqasid al-Shariah Made Simple', artikel diunduh dari www.IIIT.com, h. 8

persaudaraan sebagai bagian dari *maṣlahah*.³⁵³ Kamali menambahkan pentingnya pembangunan ekonomi dan penguatan sumber daya dalam tehnologi dan ilmu pengetahuan sebagai bagian dari *maṣlahah*.³⁵⁴

Al-Raisyūni mengamini upaya pengembangan konsep ini, selama pengembangan konsep *maṣlahah* tadi bermuara pada *maqāsid al-syarī'ah*.³⁵⁵ Abū Zahrah menuliskan bahwa *maqāsid al-syarī'ah* itu bisa dicapai melalui pendidikan individu (*tahzīb al-fard*), penegakan keadilan (*iqāmat al-'adl*), dan *maṣlahah*.³⁵⁶

Perdebatan yang panjang tentang *maṣlahah* intinya adalah dalam kerangka menemukan tujuan hukum (*maqāsid al-syarī'ah*). Teori *maqāsid al-syarī'ah* yang pertama kali dipopulerkan oleh al-Syāṭibi meletakkan *maṣlahah* sebagai analisis utamanya. Oleh al-Syāṭibi, *maqāsid al-syarī'ah* itu terbagi dalam *maqāsid al-syarī'* dan *maqāsid al-mukallaf*. Dari sisi *maqāsid al-syarī'* tujuan hukum itu adalah 1). Tujuan awal dari hukum (syariah) adalah kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, 2). Hukum sebagai sesuatu yang harus dipahami, 3). Hukum sebagai *taklīf* yang harus dikerjakan, 4). Tujuan hukum adalah membawa manusia pada naungan (jaminan) hukum. Sementara dari sisi *maqāsid al-mukallaf* diperuntukkan untuk merealisasikan kemaslahatan di dunia dan akhirat secara bersamaan (*li taḥqīq maṣāliḥ al-'ibād fī dunyāhum*

³⁵³Yusuf Qarādāwi, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Mesir: Maktabah Wahbah 1990), h. 78.

³⁵⁴Muhammad Hashim Kamali, 'Maqasid al-Shariah Made Simple'...., h. 9.

³⁵⁵Ahmad al-Raysūni, *Naẓariyyat al-Maqa.ṣd 'inda al-Imām al-Syāṭibi*, (Maroko: Maṭba'ah al-Najāh al-jaḍidah 1991), h. 44.

³⁵⁶Dikutip oleh Mustafā Omar Muhammad dan Syahidawati Shahwan, 'The Objective of Islamic Banking in Light of Maqasid al-Shariah: A Critical Review' dalam *Midle East Journal of Scientific Research* 13, 2013, h. 79.

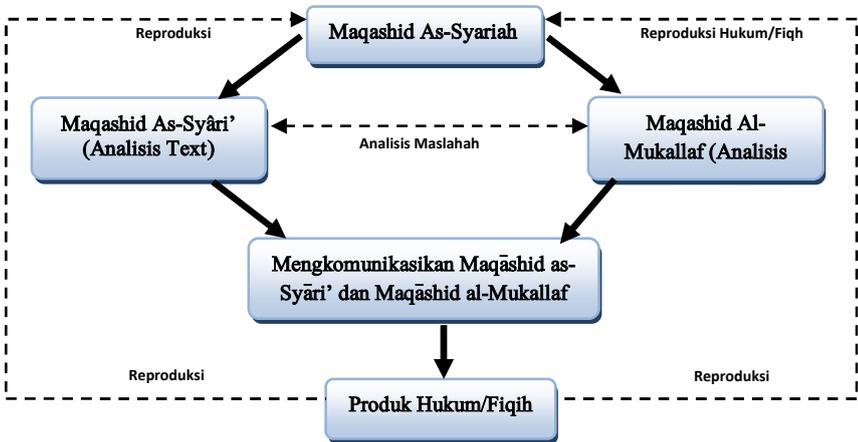
wa ukhrāhum ma'an).³⁵⁷ Standar kemaslahatan itu terwujud dengan terealisasinya tiga kebutuhan pokok; *primer, skunder, dan tersier (ḍarūriyyah, ḥājīyyah, dan taḥsīniyyah)*. Kebutuhan primer terwujud jika ada jaminan terhadap kelanggengan lima hal pokok (*mabādi' al-khams, uṣūl al-khams, ḍarūriyyāt al-khams*); agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan, sebagaimana didiskusikan sebelumnya.³⁵⁸ Terpenuhinya kebutuhan di atas adalah *maqāsid al-syarī'ah* yang sesungguhnya. Al-Syāṭibi menuliskan bahwa yang menentukan masalah adalah *syāri'* (pembuat hukum/Allah). Namun nilai masalah tersebut tidak *final*, ada 'ruang' dialog bagi *mukallaf* pada level implementasi hukum, karena adanya ruang dan waktu yang berbeda. Keinginan *mukallaf* adalah kemaslahatan (sama dengan keinginan *syāri'*), selama kemasalahatan yang dimaksud oleh *mukallaf* itu tunduk dan patuh pada

³⁵⁷ Al-Syāṭiby, *Muwāfaqāt.....*, II, Lihat juga Muhammad Khalid Mas'ud, *filsafat Hukum Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung, Pustaka; 1996), 242. Sapiudin Shidiq, *Usul Fiqh*, (Jakarta, Kencana; 2011), 225.

³⁵⁸Konsep tentang klasifikasi kebutuhan ini adalah hasil olah pikir Imam Ghazaly yang tertuang dalam kitab *al-Mustaysfā min 'ilm al-Uṣūl*, (Bagdād, Al-Mustanna; 1970). Konsep Imam Ghazali kemudian diikuti oleh Imam/intelektual muslim pasca Ghazali sebagai standar nilai masalah dan analisis *maqāsid al-syarī'ah*. Ada juga ulama usul yang menambahkan dengan kehormatan. Lihat Auda, *Maqashid.....*, h. 3. Lihat juga Mohammad Hashim Kamali, "The Objective of Islamic Law", dalam www.Mohhashimkamali.net. Abū Zahrah menuliskan bahwa *maqāsid al-syarī'ah* (tujuan hukum) mencakup tiga hal penting; *pertama*, membina setiap individu agar menjadi inspirasi sumber kebaikan. *Kedua*, menegakkan keadilan dalam masyarakat, baik sesama muslim atau non-muslim sekalipun. *Ketiga*, merealisasikan kemaslahatan. Lihat Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Damaskus, Dār el-Fikr al-'Araby; tt.), 365-66. Khallāf juga menuliskan bahwa realisasi kebutuhan *ḍarūriyyāt, ḥājīyyāt, dan taḥsīniyyāt* adalah standar bagi tercapainya *maqāsid al-syarī'ah*. Lihat Abd al-Wahhāb Kallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Mesir, Dār al-Qalam; 1978).

tujuan hukum.³⁵⁹ Dari sini dapat dikerucutkan bahwa kajian tentang *maṣlaḥah* adalah awal dari kajian tentang *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maṣlaḥah* adalah tujuan, dan *maqāṣid al-syarī'ah* adalah metode yang dibunakan untuk mencapai tujuan itu. Dalam konteks ini, baru Jasser Auda yang menawarkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai alat analisis *maṣlaḥah* sebagai basis dalam pengembangan hukum Islam, yang akan jadi pembahsan selanjutnya.

Dalam skema yang sederhana, dengan berbasis pada teori *maqāṣid al-syarī'ah* sebagaimana dipaparkan di atas, upaya ijtihad saat ini dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut³⁶⁰ :



Gambar 2: Skema *Istinbāth al-Aḥkām* Berbasis *Maqāṣid*

Skema di atas menunjukkan bahwa untuk mengetahui esensi tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*), teks *naṣ* selayaknya didialogkan dengan realitas sosial

³⁵⁹ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat....*, 241-2.

³⁶⁰ Muh. Salahuddin, ' Ijtihad Ekonomi Masyarakat Sasak (Studi tentang Inovasi Produk Jasa Keuangan Di Lembaga Keuangan Mikro Syariah)', LP2M, IAIN Mataram, 2014, h. 6.

kemasyarakatan. Bukan mengebiri kehendak Tuhan, namun menunda untuk menerapkan konsep ideal pada masyarakat yang belum ideal. Memberikan pedang yang tajam kepada anak kecil adalah sebuah kesalahan. Inilah yang dimaksud an-Na'im dengan reformulasi ayat-ayat nasakh³⁶¹ yang diterima dari gurunya Mahmoud Mohammed Toha.³⁶²

c. *Maqāsid al-Syarī'ah: Pergeseran dan Gesekan*

Suatu disiplin ilmu adalah sesuatu yang dapat dilacak mata rantainya pada masa sebelumnya, yang proses pencapaiannya didapat dari kumpulan/akumulasi informasi, pemikiran, dan praktek pada masa lalu.³⁶³ Demikian pula halnya dengan kajian *maqāsid* adalah sesuatu yang hadir sejak hukum Islam itu disajikan oleh Nabi Muhammad pada awal Islam. Gesekan antara mazhab tektualis dan mazhab *maqāsidi/istiqlāhi* pada hakekatnya telah terjadi pada masa Nabi Muhammad. Menyikapi ini, Nabi Muhammad mengambil posisi *tawaṣṣuṭ*, yaitu tidak membenarkan, dan juga tidak menyalahkan.

Ada beberapa hadis yang patut dicantumkan di sini yang terkait dengan sikap Nabi Muhammad terhadap perilaku/respon sahabat-sahabat beliau dalam memahami teks yang beliau pesankan/sampaikan. Sebagai contoh adalah ketika para sahabat diutus Nabi Muhammad ke bani Quraidah. Nabi berpesan kepada para sahabat *lā*

³⁶¹ Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im Epistemologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2009), h. 159-173

³⁶² Dalam banyak karyanya, an-Na'im seringkali mengakui dirinya sebagai murid Mohmoud Mohammed Toha. Secara jujur an-Na'im mengakui bahwa konsep yang dikembangkannya sekarang adalah berasal dari gurunya yang belum sempat dipublikasikan. Di antara karya Mahmoud Mohammed Toha adalah *The second Massage of Islam*, (Bandung: Pustaka 1997) dan *Arus Balik Syariah*, terj. Khairan Nahdiyin, (Yogyakarta: LKiS 2003).

³⁶³ Nurcholis Madjid, *Persoalan Taqlid dan Ijtihad*, (Jakarta: Paramadina 1987), h. 53.

yuṣalliyanna aḥadukum al-‘aṣra illā fi banī Quraidah (jangan ada yang shalat asar sampai kalian tiba di Bani Quraidah). Namun dalam perjalanan, para sebagian sahabat shalat asar di tengah perjalanan, dan sebagian yang lain mengikuti pesan Nabi Muhammad. Ketika ditanyakan kembali kepada Nabi Muhammad, beliau membenarkan keduanya. Satu kelompok menangkap pesan Nabi agar berjalan cepat agar sampai di Bani Quraidah sebelum waktu asar, namun kelompok lain memahami secara tekstual untuk shalat asar Bani Quraidah. Contoh lain adalah tentang dua sahabat yang tidak menemukan air dalam perjalanan. Ketika hendak shalat mereka bertayamum sebagai ganti wudlu. Dalam perjalanan, mereka menemukan air. Salah seorang dari mereka mengulang shalat dengan menggunakan wudlu, dan yang seorang lagi tidak mengulang shalatnya. Ketika peristiwa ini disampaikan kepada Nabi Muhammad, beliau mengatakan anda mendapat pahala kepada yang tidak mengulangi shalat, dan kepada yang mengulangi shalatnya beliau katakan, anda mendapat dua pahala.

Pada masa sahabat, Umar ibn Khatab kerap kali dijadikan kiblat berpikir *maqāṣidi/istiṣlāhi* oleh teoritis ilmu ushul fikih. Beberapa ijtihadnya yang keluar dari teks selalu dijadikan sebagai sandaran opini untuk menguatkan manhaj berpikir *maqāṣidi*.³⁶⁴ Konsistensi Imam Anas bin Malik terhadap ketaatannya pada para sahabat

³⁶⁴Ijtihad pertama setelah wafatnya Nabi Muhammad dilakukan oleh Umar ibn Khattab dalam bidang politik, dengan menunjuk Abu Bakar sebagai pengganti Nabi Muhammad sebagai pemimpin umat. Metode yang digunakannya adalah metode qiyas. Namun orientasi (*maqāṣid*) dari ungkapan Umar ibn Khattab adalah untuk membawa umat pada saat itu yang sedang galau sepeninggal Nabi Muhammad ke dalam kepastian dan keberlangsungan suatu masyarakat/Negara yang berdaulat. Lihat Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syariah....*, 38. Lihat Abdullah Saeed, *Alquran Abad XXI: Tafsir Kontekstual*, terjemahan Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan 2016), h. 45-68.

membawanya untuk memasukkan konsep *maṣlahah* sebagai bagian dari *dalīl* (sumber hukum) dalam kajian hukum Islam, walaupun beliau hidup dan dibesarkan dalam lingkup teks. Imam Abu hanifah mengedepankan istihsān didasarkan pada kelangkaan teks, dan juga merujuk pada praktek yang dilakukan oleh Umar ibn Khatab. Dari realitas ini pula al-Ṭūfi menyatakan bahwa maṣlahat adalah dalil syara' yang paling kuat, karena maṣlahat adalah substansi dari syara' itu sendiri. *Maṣlahat* adalah tujuan/substansi diturunkannya hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Secara teoritis kajian *maqāṣid al-syarī'ah* ini baru diperkenalkan Imam al-Haramain al-Juwaini. Namun sebelum al-Juwaini sudah ada beberapa karya yang menggunakan kata *maqāṣid* dalam karyanya. Hanya saja tulisan/karya itu masih belum menunjuk pada kerangka metodologis yang spesifik. Beberapa karya sebelum al-Juwaini sebagaimana dicatat Auda adalah sebagai berikut³⁶⁵:

1. Buku as-Ṣalāt wa Maqāṣiduhā karya al-Tirmizī al-Hākīm. Buku ini diklaim sebagai buku pertama yang menggunakan kata *maqāṣid*.

³⁶⁵Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought 2008), h.13-16. Lihat juga Lihat juga Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiya...*, h. 73. Al-Badawi juga menulis bahwa fondasi *maqāṣid* itu diletakkan oleh Imam Syafi'i dengan beberapa alasan sebagai berikut: 1). Dia adalah dari kalangan *mutakallimīn* (ahli kalam) yang merumuskan '*illat* dalam kajian hukum, dan '*illat* adalah adalah rukun dalam kajian *maqāṣid*. 2). Dia adalah yang menyerukan untuk memperhatikan aspek *kully* (global) dalam kajian hukum Islam dan pelestariannya dalam kajian ijtihad dan metode penalaran hukum. 3). Dia termasuk orang yang konsisten untuk mengkaji tentang tujuan hukum sebagaimana dituliskan oleh Imam al-Juwaini. Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiya...*, h. 74-75.

2. Buku Ibānah ‘an ‘ilal al-diyānah karya Abū Zaid al-Balkhi. Buku ini adalah buku pertama yang menguraikan tentang *maqāṣid* yang terkait dengan bidang muamalat.
3. Buku Maḥāsin al-Syarā’i karya al-Qaffāl al-Kabīr. Karya ini adalah buku yang dipandang sebagai fondasi bagi perkembangan teori *maqāṣid*.
4. Buku ‘Ilal al-Syara’i karya Ibn Babawaih al-Ṣadūq al-Qummi. Ia adalah tokoh syiah, oleh karenanya mazhab syiah mengklaim bahwa ini adalah karya pertama dalam kajian *maqāṣid*.
5. Buku al-I’lām bi manākib al-Islām karya al-Amīr al-Failusuf. Buku ini dikatakan sebagai karya pertama, dan menjadi pijakan dalam kajian *maqāṣid* dalam bidang hukum pidana Islam.

Imam al-Haramain al-Juwaini menuliskan konsep maṣlahah dan mengklasifikasinya menjadi kelompok *ḍarūriyyat*, *ḥajjiyyat*, dan *taḥsīniyyat*, *al-makrūmāt* dan *al-mandūbāt*. Dan dalam karyanya, Imam al-Juwaini menulis secara tematik tentang *maqāṣid al-ṣalāt*, *maqāṣid al-zakāt*, *maqāṣid al-qīṣās*, *maqāṣid al-bai’*, *maqāṣid al-takbīr*, dan lain-lain.³⁶⁶ Karya al-Juwaini ini tidak hanya menngurai secara metodogis tentang *maqāṣid*, namun juga sekaligus memberikan aplikasi *maqāṣid* secaratematik dalam kajian hukum.

Imām Abū Hamid al-Gazali, murid Imam al-Juwaini, meneruskan pemikiran tentang *maqāṣid* ini berbasis teori yang telah diletakkan oleh gurunya. Hanya saja, jasa al-Gazali dalam pengembangan teori ini, sebagaimana disebutkan al-Yubi, adalah sebagai berikut: 1). Dia menguraikan tentang *ḍarūiyyāt* dan memastikan bahwa itu adalah tujuan hukum, 2). Dia menawarkan metode/cara untuk mengetahui *maqāṣid*, 3). Dia membuat kaidah yang

³⁶⁶Muhammad Sa’ad ibn Ahmad ibn Mas’ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*...., h. 47-51.

terkait dengan pengembangan konsep *maqāṣid*, 4). Dia mengisyaratkan tentang adanya kebolehan untuk mengembangkan pola induktif (*istiqrā'i*) dalam menetapkan hukum yang menggunakan *maqāṣid*, 5). Dia menuliskan tentang sebagian dari *maqāṣid al-syarī'ah*.³⁶⁷

Pasca al-Gazali, hadir Imam al-Rāzi dan Imam al-Amidi. Di tangan kedua Imam ini, tidak ada perubahan yang urgen dalam pemikiran *maqāṣid*. Karya mereka hanya mengulang dan memperpanjang pembahasan sesuatu yang telah ditulis oleh Imam Gazali.³⁶⁸

Lompatan penting dalam pemikiran *maqāṣid* dilakukan oleh Imam 'izz al-Dīn 'Abd al-Salām dan Imām al-Qarafi. Beberapa pokok pikiran yang dikembangkan 'Izz al-Dīn Abd al-Salām adalah sebagai berikut³⁶⁹ :

1. Pengembangan konsep *maṣlahah* dan *mafsadah*.
2. Menulis banyak tentang pembagian *maqāṣid* dan kaitannya dengan perbuatan *mukallaf*.
3. Menjelaskan metode baru untuk menelusuri *maqāṣid*.
4. Memposisikan *maqāṣid* sebagai menimbang *maqāṣid* dan *mafāsid*.
5. Mengeksplorasi hukum *juz'ī* dalam kaitannya dengan *maqāṣid*.
6. Menyatakan bahwa *maqāṣid* adalah penting dan dipandang sebagai sesuatu yang *qaṭ'ī*.

³⁶⁷Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, h. 51-52. Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought 2008), h.

³⁶⁸Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, h. 54-55. Karena tidak adanya sumbangan signifikan kedua tokoh ini, Auda tidak mencantumkan dalam tulisannya sebagai bagian dari sejarah pemikir *maqāṣid*.

³⁶⁹Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiya*..., h. 87-88. Lihat juga Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*...., h. 56-60. Lihat juga Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shariah*..., h. 18-19.

Sementara Imam al-Qarāfi yang juga meneruskan pemikiran al-'izz Abd al-Salām menambahkan peran Rasulullah dalam konteks/kaitannya dengan *maqāsid*. Ia menuliskan bahwa posisi Muhammad sebagai rasul, nabi, hakim, pemimpin perang, kepala rumah tangga, dan lain-lain harus dibedakan dalam konteks kajian *maqāsid*. Diferensiasi peran nabi ini harus didudukkan sesuai konteks *maqāsid*, sehingga dapat dipotret utuh Muhammad sebagai nabi dan rasul, dan beliau sebagai anggota masyarakat biasa.³⁷⁰

Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah adalah generasi selanjutnya yang berpikir *maqāsid* yang tidak hanya dirangkai aspek formalitas syariah (fikih), namun juga melibatkan kajian batin dalam dimensi kajian *maqāsid*. Al-Yubi mengidentifikasi sumbangan pemikiran Ibn Taimiyyah dalam konteks *maqāsid* adalah sebagai berikut³⁷¹:

1. Dia menjadikan *maqāsid* sebagai model pahaman tersendiri dalam beragama.
2. Dia menuliskan konsep *maqāsid* dari penulis sebelumnya, namun ditentanginya konsep itu secara prinsip.
3. Dia merombak masalah mendasar yang terkait dengan pengembangan hukum, khususnya yang terkait dengan 'illat dan *hīlah al-syar'iyyah* (mengakali hukum atas nama *maṣlahah*).
4. Dia seringkali menggunakan kata *maṣlahah* dalam karyanya.

³⁷⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 19. Pemilahan Muhammad dalam konteks sebagaimana dituliskan al-Qarāfi hakekatnya terkait dengan perilaku, perkataan, dan pengkabaran dari beliau sebagai sumber hukum.

³⁷¹Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd al-Yūbi, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah...*, h. 60-62. Namun pada komentar pribadinya, al-Yubi menuliskan bahwa dia tidak menemukan dalam karya Ibn Taimiyyah yang khusus membicarakan *maqāsid*, h. 62.

5. Dia menuliskan tentang tujuan dan hikmah diturunkannya hukum di dalam beberapa karyanya.

Karya fundamental adalah konsep *maqāṣid* yang ditawarkan oleh Imam Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syāṭibi. Keistimewaan karya al-Syāṭibi, menurut identifikasi Auda, adalah sebagai berikut³⁷² :

1. Kajian *maqāṣid* sebelum al-Syāṭibi adalah kajian yang masuk dalam konteks *maṣlahah mursalah*. Sementara al-Syāṭibi memasukkannya dalam bagian dari pokok agama (*uṣūl al-dīn*), kaidah syar’iyyah (*qawā’id al-syar’iyyah*), dan keseluruhan keyaqinan (*kulliyat al-millat*).
2. Al-Syāṭibi menjadikan *maqāṣid* sebagai bagian dari pembenaran penalaran hukum dalam seluruh levelnya.
3. Dengan konsep *maqāṣid* yang ditawarkannya, al-Syāṭibi membuktikan kebenaran proses induktif dalam penalaran hukum Islam, yang pada masa sebelumnya terkungkung oleh penalaran teks (deduktif) yang diwariskan dari budaya keilmuan Yunani.

Karya al-Syāṭibi ini adalah puncak kajian tentang *maqāṣid* hingga hari ini. Karya ini, sejak abad XX menjadi referensi dalam kajian-kajian Islam dan keislaman di hampir seluruh perguruan tinggi Islam di dunia. Hampir semua ahli ushul fikih hari ini mensyaratkan pengetahuan tentang *maqāṣid al-syarīah* sebagai bagian dari syarat bagi seorang mujtahid. Dalam konteks inilah Auda menuliskan *maqāṣid* hari ini dari “Proteksi” dan ‘Preservasi’ menuju ‘Pengembangan’ dan ‘Hak Asasi’.³⁷³ Dari sini pula ia

³⁷²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 20-21. Bandingkan dengan Muhammad Sa’ad ibn Ahmad ibn Mas’ūd al-Yūbi, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah...*, h.67-70.

³⁷³Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 21-22. Keterangan tentang statemen Auda ini dapat dilihat pada tulisan sebelumnya dalam bab ini tentang pengembangan makna dan cakupan *maqāṣid* pasca pemikiran al-Syāṭibi.

menawarkan pendekatan sistem dalam mengkaji konsep *maqāṣid al-syarī'ah*.

Lepas dari hal di atas, Auda memberikan catatan sederhana tentang pergeseran dan gesekan konsep *maqāṣid* sebagai berikut³⁷⁴ :

1. Imam Juwaini meletakkan dasar konsep *al-hājat al-'ammah* dalam peta pemikiran *maqāṣid al-syarī'ah*.
2. Imam Gazali melakukan *tartīb ḍarūriyyāt* dari pemikiran Imam al-Juwaini.
3. 'Izz al-Dīn Abd al-Salām mengeksplorasi dengan kajian hikmah di balik hukum (*al-ḥikmat min warā'ī al-aḥkām*).
4. Imam al-Qarafi melengkapi dengan *taṣarrufāt al-nabi*.
5. Ibn al-Qayyim memasukkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai substansi syariah.
6. Imam al-Syāṭibi menyimpulkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah pokok dalam kajian syariah.

Dari pemikiran tentang *maqāṣid al-syarī'ah* ini juga banyak muncul kaedah fikih yang di antaranya adalah sebagai berikut :

1. *Al-umūr bi maqāṣidihā* (segala sesuatu itu sesuai dengan tujuannya).
2. *Al-taṣarraf al-Imām 'alā al-ra'iyah manūṭ bi al-maṣlahah* (kebijakan pimpinan atas rakyatnya harus didasarkan pada maslahat)
3. *Dar'u al-mafāsīd aulā min jalb al-maṣālih* (menghindari kerusakan lebih utama dari pada memperjuangkan kebaikan).
4. *Al-ḥaraj manfiyu* (kesukaran itu sebaiknya dihilangkan).

Pasca ulama klasik, pengembangan pemikiran tentang *maqāṣid* terus dikembangkan, dan bahkan banyak kalangan yang merinci lebih detail tentang *mabādi' al-*

³⁷⁴Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dafīl li al-Mubtadi'īn*, (Beirut: Al-Ma'ha al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi 2011), h. 46-54.

khamis sebagai ‘orbit’ kajian *maqāṣid al-syarī’ah*. Ibn Bayyah misalnya, memfokuskan diri untuk mengelaborasi konsep *maqāṣid al-syarī’ah* dalam bidang mu’amalah, dengan fokus kajian pada ekonomi (*al-amwāl*). ia menuliskan bahwa *maqāṣid al-syarī’ah* dalam bidang harta benda ada lima perkara, yaitu *rawāj* (diperjualbelikan), *wuḍūḥ* (kejelasan), *ḥifz* (penjagaan), *ṣabat* (ketetapan), dan *al-‘adl fiha* (berlaku adil dalam pengelolaannya).³⁷⁵ *Rawāj* artinya bahwa tujuan adanya harta adalah untuk diperjualbelikan agar distribusi kekayaan dapat merata di masyarakat.³⁷⁶ Hal ini juga dalam rangka mencegah *scarcity* (kelangkaan) barang di tengah masyarakat yang berdampak pada melonjaknya harga. *Wuḍūḥ* artinya bahwa harta harus dikelola oleh transparan, *accountable*, dan profesional.³⁷⁷ Pengelolaan harta kepada pihak yang tidak profesional adalah awal petaka ekonomi, yang akan berdampak pada ketidakstabilan ekonomi. *Hifz* artinya bahwa harta adalah titipan Allah yang tujuannya adalah untuk dijaga, dirawat, didistribusikan secara syar’i dan dalam konteks memakmurkan kehidupan manusia (*human being welfare*).³⁷⁸ *Ṣabat* artinya bahwa harta ditujukan untuk untuk membangkitkan etos kerja dan profesionalisme kerja dengan cara yang *legal*, baik secara agama, undang-undang dan peraturan lainnya. *Al-‘adl fiḥā* artinya bahwa pengelolaan harta harus dilakukan atas asas keadilan baik dari sisi produksi, distribusi, dan

³⁷⁵ Abd al-Allāh al-Syaikh al-Maḥfūz ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu’āmalāt wa Marāṣid al-Wāqī’āt*, (Mesir: Muassasat al-Furqān li al-Turaṣ al-Islāmi, 2010), h. 27.

³⁷⁶ Abd al-Allāh al-Syaikh al-Maḥfūz ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu’āmalāt...*, h. 27-28.

³⁷⁷ Abd al-Allāh al-Syaikh al-Maḥfūz ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu’āmalāt...*, h. 28-29.

³⁷⁸ Abd al-Allāh al-Syaikh al-Maḥfūz ibn Bayyah, *Maqāṣid al-Mu’āmalāt...*, h. 29-30.

komsumsi.³⁷⁹ Dalam aktivitas tersebut, pada masing-masing levelnya tidak boleh ada aktivitas *zulm* yang dalam alQuran diidentifikasi sebagai sumber kekacauan sosial.³⁸⁰

Chapra, dengan berpijak pada konsep al-Gazali, merekonstruksi pemikiran *maqāsid al-syarī'ah* menjadi lebih operasional.³⁸¹ *Major idea* yang dikembangkannya berangkat dari konsep *falāh*³⁸² yang tertuang dalam alQuran³⁸³ dan mengembangkannya dalam bentuk poin operasional dalam konteks *sustainable development*. Kemaslahatan (*human well being*) adalah tujuan utama, dan hanya mungkin dilakukan oleh manusia sebagai individu.³⁸⁴ Syariah itu ada/hadir dalam konteks mereformasi (tingkah laku) manusia untuk menjadi baik. Oleh karenanya, dalam kajian *maqāsid al-syarī'ah* yang pertama dan utama adalah *hifz al-nafs (safeguarding of*

³⁷⁹Abd al-Allāh al-Syaikh al-Mahfūz ibn Bayyah, *Maqāsid al-Mu'āmalāt....*, h. 31-33.

³⁸⁰Ziaul Haq mengidentifikasi bahwa para nabi dan rasul adalah tokoh keschateraan umat. Misi dan ajaran para Nabi dan Rasul adalah keadilan sosial ekonomi; *maqāsid al-amwāl*. Lihat Ziaul Haq, *Revelation and Revolution in Islam*, (Lahore; Vanguard Book, 1987), 23-25. Ilustrasi tentang perjuangan para nabi dari sisi keadilan ekonomi juga digambarkan oleh Ashgar Ali Engineer, *The Origin and Development of Islam; An Essay on its socio economic growth, terj.*, (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1999), hal. 80-96. Sebagai informasi pelengkap, lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Chicago; Bibliotheca Islamica, 1980), hal. 38-40.

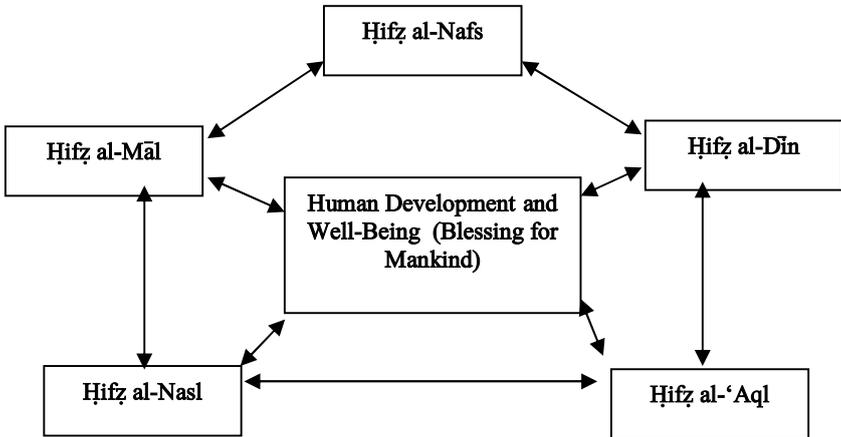
³⁸¹Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqāsid al-Sharī'ah*, (London: IIIT, 2008), h. 4.

³⁸²Pemikiran Chapra yang berorientasi pada *falāh* ini tidak terlepas dari kajian ekonomi Islam yang menjadikan *falāh* sebagai orientasi dan tujuan ekonomi Islam. Dalam banyak literatur kajian ekonomi Islam, *falāh* dan berbagai media untuk mencapainya adalah fokus yang menjadi kajiannya. Konsep ini pula *spirit* yang menggerakkan laju kembang ekonomi syariah pada level internasional.

³⁸³Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision....*, h. 1.

³⁸⁴Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision....*, h. 6.

human self). Chapra memberikan tawaran pemikiran sebagai berikut :³⁸⁵



Gambar: Model Konsep Maqāṣid al-Syarī'ah Berbasis Human Development Well Being

Pergeseran dan gesekan dalam ruang pemikiran akademik-rasional-intelektual, selama dia masih dalam sistem yang *ajeg*, akan selalu menimbulkan suatu pemikiran baru yang menambah kaya khazanah dan mempertajam teori/konsep *maqāṣid al-syarī'ah*. Dalam teori sistem, fenomena ini biasa dikenal dengan istilah *emergence (emergent properties)*, yaitu sesuatu yang baru muncul karena adanya interaksi antar komponen yang terlibat dalam sebuah sistem, baik sistem itu buatan atau alami.³⁸⁶

³⁸⁵Muhammad Umer Chapra, *The Islamic Vision....*, h. 6.

³⁸⁶Jamshid Gharajedaghi, *System Thinking Managing Chaos and Complexity*, (Amerika: Morgan Kaufman 2011), h. 25-47. Muadz menyebut *emergence* dengan 'fitur kebaruan', yang penyebabnya tidak bisa dilacak. Yang pasti bahwa *emergence* adalah fungsi dari interaksi

Bagi Auda, mempelajari *maqāṣid al-syarī'ah* adalah *farḍu kifāyah*. Urgensi studi *maqāṣid al-syarī'ah* adalah untuk memahami al-Quran dengan pemahaman yang benar, untuk memahami hukum Islam secara umum, untuk melanjutkan gerakan ijtihad, sebagai tempat mengkonfirmasi ijtihad, dan untuk memperkuat tugas fatwa.³⁸⁷

d. Sistem Maqāṣid al-Syarī'ah

Pendekatan sistem dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah* dikenalkan oleh Jasser Auda³⁸⁸ dalam karyanya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law A System Approach*. Selain karya ini, telah banyak tulisan Auda yang terkait dengan *maqāṣid al-syarī'ah*³⁸⁹, dan karya ini adalah

keseluruhan komponen pada masing-masing level sistem. Lihat Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, h. 75-76.

³⁸⁷Basri bin Ibrahim al-Hasani al-Azhari dan Wan Mohd Yusuf bin Wan Chik, 'Maqasid Shar'iyah According to al-Qaradawi in the Book al-Halal wa al-Haram Fi al-Islam', dalam *international Journal of Bussiness and Sosial Science*, Volume 2 Nomor 1 Januari 2011, h. 240-241.

³⁸⁸Ia adalah seorang profsrssor dari Qatar yang menamatkan studi filsafat hukum Islam University of Wales tahun 2008. Sebelum itu, Auda belajar *islamic studies* di Michigan Amerika Serikat tahun 2002, dan di Cairo University di bidang engineering tahun 1988. Pendidikan al-Quran dan ilmu Islam lainnya dia tekuni melalui pendidikan non-formal di masjid-masjid kairo. Lihat M. Amin Abdullah, 'Hak Kebebasan Beragama dan Keyakinan Pendekatan Filsafat Sistem dalam Ushul Fikih Sosial', dalam *Al-Jāmi'ah*, Volume 14, Nomor 1, Januari-Juni 2011, h. 10. Agus Afandi, 'Maqashid Syariah sebagai Filsafat Hukum Islam Sebuah Pendekatan Sistem Versi Jasser Auda', makalah tidak diterbitkan, h. 4-5.

³⁸⁹Beberapa karyanya adalah sebagai berikut 1). *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭat al-Aḥkām al-Syar'iyah*, (London: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi 2007), 2). *Maqāṣid al-Syarī'ah Dafīl li al-mubtadi'in*, (London: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi 2008). 3). *Maqāṣid al-Syariah 'ind Yūsuf al-Qarādāwi*, (Qatar: tp 2007). 4). *Fahm al-Maqṣad 'an Tawahhum al-Nask Bahṣ fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Qatar: al-Syabkat al-Arabiyyah li al-Ṭab' wa al-Nasyr 2011). Selain buku, Auda juga aktif menulis di berbagai jurnal dan web-site pribadinya tentang *maqāṣid al-syarī'ah*.

karya monumental Auda dalam kajian *maqāṣid al-syarī'ah*. Filsafat sistem sebagai sebuah pendekatan dalam kajian Islam adalah pendekatan yang *genuine* dan orisinal, dengan melibatkan seluruh kesadaran kemanusiaan untuk menghadirkan hukum Islam yang inklusif.

Rekonstruksi pemikiran *maqāṣid* Auda diawali dengan rekonstruksi kesejarahan hukum Islam; klasik, modern, dan post modern. Dia mengklasifikasi secara tegas wilayah yang statis-sakral- partikular dan wilayah dinamis-profane- universal dalam kajian hukum Islam.³⁹⁰ Dengan cara ini Auda memulai pengembaraan intelektual untuk membongkar *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai metode baru dalam kajian hukum Islam; *maqāṣid al-syarī'ah* dengan pendekatan sistem.³⁹¹ Teori ini dipilih karena teori sistem

³⁹⁰Uraian tentang ini dapat dibaca dalam M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996). Lihat juga M. Atho Muzhar, *Pendekatan Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1998). Lihat juga M. Amin Abdullah, 'Religion, Science and Culture An Integrated Interconnected Paradigm of Science', dalam *Al-Jāmi'ah*, Volume 52, Nomor 1 2014, h. 191. Lihat juga Amin Abdullah, 'Hak Kebebasan Beragama....', h. 15-17.

³⁹¹Hornby mengemukakan pengertian sistem sebagai berikut: "1) *a group of things or parts working together as a whole*, 2) *a human or animal body as whole, including its internal organs and processes*, dan 3) *a set of ideas, theories, procedures, etc according to which something is done.*" Sementara itu, salah satu pengertian sistem dalam Webster adalah *whole scheme of created things regarded as forming one complete whole*. A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 5th edition, (New York: Oxford University Press, 1995), 1212. Simonovic menuliskan bahwa *system is a collection of various structural and non structural elements that are connected and organized in such a way as to achieve some specific objective through the control and distribution of material resources, energy, and information*. Slobodan P. Simonović, *Systems Approach to Management of Disasters: Methods And Applications*, (Canada Jhon Wiley and Son Inc: 2011), h. 55. Hakekatnya Auda mengembangkan konsep *maqāṣid* yang telah ada dalam literature fikih dan menggabungkannya dengan teori system yang jejaknya dapat dilacak pada

mengambil ancangan yang interdisipliner dengan mengajukan pertanyaan ‘bagaimana dan mengapa sistem sebagai suatu yang keseluruhan itu berfungsi’. Teori ini melihat sesuatu sebagai sesuatu yang organik-sistemik.³⁹² Berpikir holistik-konprehensif dengan melihat keterhubungan masing-masing elemen dalam sistem adalah inti dari teori sistem. Elemen sekecil apapun harus dilihat dalam konteks keterhubungan dengan elemen lainnya dalam sebuah sistem. Demikian pula hukum Islam, sebagai sub-sistem dari supra sistem, harus terhubung dengan elemen lain yang ada dalam supra sistem itu.³⁹³ Pendekatan sistem adalah sebuah pendekatan holistik, dimana sebuah entitas merupakan bagian dari keseluruhan sistem yang terdiri dari sejumlah sub-sistem.³⁹⁴ Dengan demikian, ini

pemikiran filsafat Barat Ludwig Von Bartalanffy, Russel L. Ackoff, Kenneth Boulding, dan lainnya. Lihat Muh. Salahuddin, ‘*Menuju Hukum Islam Yang Inklusif Humanistik: Analisis Pemikiran Jasser Auda Tentang Maqasid Al-Shari’ah Dengan Pendekatan Sistem*’, dalam *Ulumuna*, Volume 2 Nomor 2 Juli-Desember 2013. Bandingkan dengan pembahasan konsep teleologi dalam Musa Asy’arie, *Filsafat Islam Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2001), h. 28-31

³⁹²Dede Utomo, ‘Penelitian Kualitatif Aliran dan Tema’, dalam Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metodologi Penelitian Sosial Berbagai Alternatif Pendekatan*, (Jakarta: Kencana 2005), h. 1.

³⁹³Hal ini sesuai dengan definisi Auda tentang system, yaitu *a set of interacting units or elements that form an integrated-whole intended to perform some function*. Sistem selalu melibatkan unit, elemen, dan sub-sistem yang membentuk satu kesatuan yang hierarkis, yang berinteraksi dan bekerja sama secara terus-menerus, memiliki prosedur dan berproses untuk mencapai tujuan tertentu. Dan di atas sistem terdapat supra-sistem yang melingkupi keseluruhannya Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 33.

³⁹⁴Jasser Auda, *Maqasid...*, h. 29. Terdapat dua pendekatan umum dalam teori Sistem, yaitu *Cross-Sectional Approach* yang mempelajari interaksi antara dua sistem, dan *Developmental Approach* yang mempelajari perubahan dalam sistem sepanjang waktu. Untuk mengevaluasi suatu sistem maka dapat digunakan tiga pendekatan, yaitu *Holist Approach*

sangat terkait dengan kegiatan mengidentifikasi kebutuhan, memilih problem, mengidentifikasi syarat-syarat penyelesaian masalah, memilih alternatif penyelesaian masalah yang paling tepat, memilih, menetapkan, dan menggunakan metode dan alat yang tepat, mengevaluasi hasil serta merevisi sebagian atau seluruh sistem yang dilaksanakan sehingga dapat memenuhi kebutuhan dalam menyelesaikan masalah secara lebih baik.³⁹⁵

Hal di atas ditulis oleh Auda dari kegelisahan Auda akan ‘ketidakmampuan’ umat Islam bangkit dari keterpurukan ekonomi, keterbelakangan, kemiskinan, demokrasi, dan lain-lain. Pada sisi lain, Islam memiliki perangkat *maqāṣid al-syarī’ah* yang secara teoritis menjaga agama, jiwa, kekayaan, kehormatan, dan keturunan. Konsep *maqāṣid* yang ditawarkan oleh ulama Islam ini hanya hebat di atas kertas, namun secara fungsional kehidupan saat tidak memberikan sumbangan apapun. Oleh karenanya dibutuhkan pendekatan (*approach*) yang mengarah pada kemampuan konsep *maqāṣid* berdialog dengan realitas, bukan konsep *maqāṣid* di atas kertas. Inilah tantangan Auda dalam tawarannya tentang *maqāṣid* dengan pendekatan system.

Konsep dasar yang digunakan dalam teori sistem dalam melihat masalah adalah sebagai berikut³⁹⁶ :

yang mengevaluasi sistem sebagai unit yang berfungsi secara kompleks, *Reductionist Approach* yang mengevaluasi subsistem dalam sistem, dan *Functionalist Approach* yang mengevaluasi peranan yang dimainkan suatu sistem dalam sistem yang besar. Selanjutnya baca David S. Walonick, “General systems Theory”, dalam <http://www.statpac.org/walonick/system-theory.html>

³⁹⁵Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2008), h. 165.

³⁹⁶Simonovic mengklasifikasi sistem dalam beberapa bagian, yaitu *Natural and Human-Made Systems* (sistem yang alami dan sistem buatan manusia), *Physical and Conceptual Systems* (sistem psikis dan sistem

1. Cognitive Nature (al-idrākiyyah). Teologi Islam memandang hukum Islam merupakan hasil pemikiran dan refleksi manusia (ijtihad) terhadap naskah, dan kemudian berupaya untuk menemukan makna tersembunyi (*hidden meanings*) dan implikasi praktisnya.³⁹⁷ Dengan demikian dapat dikatakan, hukum Islam adalah permasalahan pengetahuan, pemahaman, dan interpretasi manusia, lebih dari sekedar manifestasi perintah Tuhan yang lateral.³⁹⁸ Tuhan tidak dapat disebut sebagai *fāqih* karena tidak ada yang tersembunyi darinya. Konsekuensi logis dari ciri ini adalah produk hukum Islam tidak lagi merupakan barang sakral yang tidak tersentuh oleh dimensi-dimensi kemanusiaan, melainkan selalu berdialog dengan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan manusia.

2. Wholeness (al-kulliyyah). Analisis sistem selalu memandang suatu permasalahan secara holistik-menyeluruh. Ini berbeda dibanding dengan pendekatan atomistik yang selalu memandang suatu permasalahan dengan menggunakan ‘kacamata kuda’, tanpa warna dan tanpa spektrum. Implikasi teoritis pandangan semacam ini adalah, pendekatan atomistik selalu memandang sesuatu

konsep), *Static and Dynamic Systems* (sistem statis dan sistem dinamis), *Closed and Open Systems* (sistem tertutup dan sistem terbuka). Keseluruhan yang disebut di atas, walaupun berbeda pada hakekatnya saling berkaitan, dan saling mempengaruhi dalam realitasnya. Lihat Slobodan P. Simonovic, *Systems Approach to Management of Disasters*, ...68-70. Hanya saja Auda tidak memasukkan ciri emergence dalam karyanya. Keterbaruan (*emergence*) yang dihasilkan oleh hubungan elemen dalam sistem ini adalah inti dari teori sistem. Lihat Muhammad Husni Muaz, *Anatomi Sistem Sosial Pendekatan Sistem*, (Mataram: Institut Pembelajaran Gelar Hidup 2014), h. 75-76. Jamshid Gharajedaghi, *System Thinking Managing....*, h. 45-47. Lihat juga M. Firdaus, ‘Menuju Sistem Ekonomi Islam yang Konstitutif Rekonstruksi dengan Pendekatan Sistem’, dalam *Iqtishādunā*, Edisi 4 tahun 2013, h. 26.

³⁹⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 46.

³⁹⁸Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 46.

dalam posisi sebab-akibat. Sementara itu, pendekatan sistem memandang bahwa setiap sebab dan akibat berhubungan sebagai satu bagian dari keseluruhan. *stressing point* di sini adalah relasi kelompok (antar-bagian). Sehingga jika terjadi gangguan pada satu bagian, niscaya bagian yang lain akan merasakan gangguan juga.³⁹⁹ Terkait dengan ini dikenal *terma al-dalil al-kulli (a holistic evidence)* dalam kajian metodologi hukum yang semestinya dikembangkan secara sistematis dan disusun secara utuh sebagai basis fundamental pengembangan ushul fikih, demi menjelaskan lebih lanjut lagi tentang sebab-akibat (*'illat*) dalam bahasa yang utuh.⁴⁰⁰

3. Openness (al-infitāhiyyah). Teori sistem membedakan antara sistem terbuka dan sistem tertutup. Sistem kehidupan harus menjadi sistem yang terbuka. Sistem terbuka memiliki kemampuan untuk mencapai target yang sama dari kondisi yang berbeda melalui alternatif yang benar danimbang. Kondisi awal ini berasal dari lingkungan. Dengan demikian sistem terbuka bekerja dengan lingkungan yang berada di luar sistem. Berbeda dengan sistem tertutup yang terisolasi dari lingkungan. Sistem hukum Islam merupakan sistem terbuka.⁴⁰¹ Meskipun demikian, masih ada beberapa juris menganggap bahwa pintu ijtihad tertutup pada tingkatan ushul fikih, sehingga menyebabkan hukum Islam berada pada sistem tertutup yang menyebabkan hukum Islam mati. Tetapi mazhab hukum Islam dan mayoritas juris sepanjang abad memandang, bahwa ijtihad diperlukan bagi hukum Islam karena naş itu terbatas, sementara peristiwa/kejadian tidak terbatas. Dengan demikian, metodologi Hukum Islam pada dasarnya mengembangkan mekanisme tertentu terkait peristiwa-peristiwa baru, atau dalam terminologi teori

³⁹⁹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 47.

⁴⁰⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 47.

⁴⁰¹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 47.

sistem disebut ‘interaksi dengan lingkungan.’⁴⁰² Contohnya adalah aplikasi metode *qiyās*, *maslahah*, dan *i’tibār al-‘urf*. Ini menunjukkan bahwa mekanisme ini membutuhkan perkembangan lebih dalam rangka memberikan fleksibilitas terhadap Hukum Islam, agar dia dapat mengikuti percepatan perubahan yang terjadi saat sekarang. Mekanisme dan tingkat ‘openness’ akan menjadi ciri yang digunakan dalam mengembangkan dan menganalisis kritis sistem dan sub-sistem ushul.

4. Interrelated Hierarchy (al-harakiyyah al-mu’tamadah tabadduliyyan). Bagian ini merujuk pada teori kategorisasi dalam sains kognitif. Kategorisasi merupakan proses menghilangkan perbedaan entitas dan ketersebaran, ke arah ‘ciri ruang’ yang bersifat multi-dimensional. Kategorisasi merupakan aktivitas kognitif yang sangat mendasar, dimana manusia mengerti informasi yang mereka terima, membuat generalisasi dan prediksi, memberi nama serta menilai beragam gagasan dan item. Berdasarkan sains kognitif, terdapat dua alternatif penjelasan teori kategorisasi yang merepresentasikan dua alternatif metode kategorisasi: ‘feature similarity’ dan ‘mental concept.’⁴⁰³ Kategorisasi pertama berupaya untuk menemukan persamaan dan perbedaan alami antara antitas yang diukur dari seberapa banyak mereka *match* dan berbeda. Sedangkan kategorisasi kedua berdasarkan pada konsep mental. Konsep mental merupakan teori yang menekankan pada persepsi pembuat klasifikasi. Sebuah konsep merupakan kelompok kriteria yang multi-dimensional, yang dapat menciptakan sejumlah kategorisasi simultan untuk jumlah entitas yang sama. Kategorisasi yang disepakati oleh Auda adalah yang kedua, sehingga analisis tidak hanya berhenti pada hierarki ‘pohon struktur’, tetapi

⁴⁰²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 47.

⁴⁰³Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 48.

juga akan diperluas untuk menganalisis interrelasi antara hasil sub-konsep.⁴⁰⁴

5. *Multi-Dimensionality* (*ta'addud al-ab'ād*).

Dimensionalitas dalam terminologi sistem memiliki dua dimensi, yaitu *rank* dan *level*. *Rank* adalah sejumlah dimensi dalam ruang. Sedangkan *level* adalah kemungkinan jumlah tingkatan dalam satu dimensi. Fenomena dan bahkan ide dengan 'tendensi berlawanan' biasanya terlihat sebagai satu faktor saja, dan lebih muncul 'kontradiktif' daripada 'komplementer', dan dianalisis sebagai '*zero-sum games*' (mati satu mati semua) daripada sebagai '*win-win games*'.⁴⁰⁵ Dengan demikian, fenomena dan ide selalu diekspresikan sebagai sesuatu yang dikotomis dan selalu nampak berlawanan. Dikotomi merepresentasikan pemikiran satu dimensi satu tingkat saja, dimana pertimbangan hanya diberikan pada satu faktor, meskipun sebenarnya pasangan tersebut dapat terlihat 'komplementer' dari faktor lain. Kajian tentang fatwa dengan metode *al-jam'u baina al-adillat/al-mazāhib* adalah bagian dari contoh multidimensional yang ada dalam kajian hukum Islam.⁴⁰⁶ Kajian tentang *ḥalāl-ḥarām*, *nāsikh-mansūkh*, *ṣaḥīḥ-fāsid* dan lain-lain, walaupun tampak kajian 'hitam-putih', masih memungkinkan pada kajian yang multidimensional berdasarkan pada *sesnse of realism* fleksibilitas hukum Islam.⁴⁰⁷

6. *Purposefulness* (*al-maqāṣidiyyah*). Orientasi tujuan merupakan ciri umum teori sistem. Mengutip pendapat Gharajedaghi dan Ackoff, Auda mengatakan bahwa sesuatu entitas dikatakan bertujuan ketika dapat

⁴⁰⁴Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 49.

⁴⁰⁵Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 50.

⁴⁰⁶Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 51. Kajian lebih lanjut tentang multidimensionalitas kajian hukum Islam dapat dilihat dalam Bab 6 buku ini, h. 211-226.

⁴⁰⁷Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah...*, h. 51.

menghasilkan (1) *outcome* yang sama dengan cara yang berbeda dalam lingkungan yang sama, (2) *outcome* yang berbeda dalam lingkungan yang sama atau berbeda.

Pendekatan sistem, selain menggunakan disiplin ilmu yang beragam sebagai alat analisis, juga harus menganalisis dan mempertimbangkan semua unit, komponen atau sub-sistem tersebut di atas sebelum menetapkan suatu hukum, baru didapatkan hukum yang humanis-holistik. Jadi tidak lagi menggunakan analisis *decompositional* yang bersifat statis dan terpisah-pisah, melainkan menggunakan analisis sistem yang bersifat dinamis dan sinergik-menyeluruh. Untuk implementasi analisis sistem maka beberapa langkah yang dapat dilaksanakan adalah memvalidasi semua pengetahuan, meninggalkan pendekatan atomistik dan reduksionis menuju pendekatan holistik, senantiasa terbuka dan memperbarui pengetahuan, selalu melihat sesuatu dari perspektif multi-dimensionalitas bukan kategorisasi *binner*, memperhatikan ‘purposefulness’ sebagai prinsip berpikir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁸Jasser Auda, *Maqasid...*, h. 193-245. Memvalidasi cognition dilakukan dengan cara tidak memandang ijtihad sebagai perwujudan ‘perintah Tuhan’, meskipun ini didasari oleh *ijmâ* dan *qiyâs*. Karena posisi ijtihad sama dengan pandangan al-musawwibah yang berdasarkan dan mengakui cognitive nature hukum Islam. Mendorong ke-holistikan hukum Islam maka harus menghindari pendekatan yang atomistik, yang kurang komprehensif. Keterbukaan dan pembaruan dilakukan melalui perubahan peraturan dengan merubah worldview dan kultur kognitif para juris sebagai sebuah mekanisme keterbukaan dalam sistem hukum, dan keterbukaan filsafat, sebagai mekanisme keterbukaan pembaruan individu dalam hukum Islam. Kemampuan berijtihad seorang juris harus terus dikembangkan dalam arti harus memiliki competent-worldview, sehingga hukum Islam terbuka pada percepatan kemajuan ilmu sosial dan ilmu alam. Untuk mencapai multi-dimensionalitas dalam sistem hukum Islam, maka akar pemikiran yang bersifat binary yang mendominasi mazhab hukum Islam harus dihindari. Terakhir, purposefulness hendaknya senantiasa menjadi pertimbangan mendasar dalam sistem berpikir.

Seluruh konsep *maqāṣid* hadir dalam pikiran dan persepsi para jurus. Tidak ada dari klasifikasi (klasik dan kontemporer) yang dapat mengklaim konsepnya sebagai ‘keinginan Tuhan yang original’. Karena jika merujuk kepada alam yang diciptakan oleh Tuhan, maka kita tidak akan pernah menemukan struktur alami yang dapat merepresentasikannya dalam bentuk siklus, piramida, atau kotak sebagaimana yang biasa digunakan untuk menggambarkan hubungan beberapa entitas. Untuk itulah, maka sebaiknya *maqāṣid* harus digambarkan sebagai sebuah struktur yang multi-dimensional. Auda melihat bahwa ide tentang *maqāṣid* senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan, yang berdasarkan periodisasi waktu.⁴⁰⁹ Memposisikan Auda dalam wacana *maqāṣid* sepanjang sejarah Islam, maka terlihat bahwa pandangannya tentang *maqāṣid* tidak jauh berbeda dengan para ushulis sebelumnya. Karena Auda hanya melakukan penambahan dan pengembangan konsep yang pernah diajukan oleh pemikir sebelumnya. Adapun konsep yang betul-betul baru dari Auda adalah ketika dia menempatkan *maqāṣid* sebagai filsafat Hukum Islam. Ini berarti bahwa *maqāṣid* ditempatkan sebagai disiplin independen dan bukan salah satu tema kajian Ushul Fiqh. Karenanya *maqāṣid* harus difungsikan sebagai metodologi fundamental yang digunakan dalam cara kerja Ushul Fiqh. Implikasi dari konsep di atas adalah bahwa *mabādi’ al-khams* yang selama ini bernuansa penjagaan dan pelestarian (*protection and preservation*) harus digiring ke arah pengembangan dan hak (*development and right*).⁴¹⁰

Teori sistem yang ditawarkan Auda juga mendukung keinginan Amin yang mencoba menghubungkan keilmuan Islam, terkhusus hukum Islam, dengan keilmuan lainnya dalam konteks integrasi-interkoneksi. Hukum Islam sudah

⁴⁰⁹Jasser Auda, *Maqasid*...., h., 9-24

⁴¹⁰Jasser Auda, *Maqasid*....., h. 21-25.

seharusnya memberikan sumbangan keilmuan yang utuh, integrated, dan terkoneksi dengan realitas masyarakat. M. Amin Abdullah dengan paradigma integrasi-interkoneksi mengakui *that a scholar must analyze his field by integrating other disciplines and recognizing their interconnectivity*.⁴¹¹ Secara teoritik, masalah integrasi-interkoneksi yang ditawarkan Amin Abdullah ini belum tuntas. Oleh karena itu, Amin Abdullah secara sadar menuliskan sebagai berikut :

Looking to the future,... the main project of the contemporary Islamic Studies are eliminating misunderstanding and mutual suspicion between Islamic Studies (Dirasat Islamiyyah), Islamic Thought (al-Fikr al-Islamy), and Islamic Religious Knowledge ('Ulum al-Diin). The only true differences, are in methods (process and procedures), and theoretical framework (approaches)... for the present generation of students, scholars, and other stakeholders to unite these three clusters.⁴¹²

Model kajian dengan pendekatan teori sistem adalah sebuah pilihan (walau bukan *the only*) untuk mengintegrasikan dan mengkoneksikan ilmu-ilmu keislaman dengan ilmu lain secara utuh. Dengan cara ini, konsep keagamaan dapat berfungsi secara operasional dalam realitas kehidupan masyarakat. Kebenaran konseptual dan kebenaran pragmatis agama harus didasarkan pada pola pemikiran rasional. Jika teori Sistem diajukan sebagai filsafat dan metodologi bagi Hukum Islam, maka ini tidak dapat dipisahkan dari ontologi, epistemologi dan juga aksiologi Hukum Islam, di sinilah dapat ditarik benang merahnya dengan wacana *maqāshid*. Perbedaan esensial yang dibangun terletak pada

⁴¹¹M. Amin Abdullah, makalah, 'Sosial, Ethical, Political, and Policy Implications of Interpretations of Islam's Foundational Text', November 2010, 28.

⁴¹²M. Amin Abdullah, 'Sosial, Ethical, Political.....', 13.

kemampuannya mendialogkan *naş* dengan realitas kehidupan masyarakat muslim atau (meminjam istilah Amin Abdullah) selalu melihat kepada *asbāb al-nuzūl jadīd* yang disebutnya aspek aktif *dinamics of change* dalam masyarakat.⁴¹³

C. *Fatwa Ekonomi DSN-MUI Berbasis Sistem Maqāşid al-Syarī'ah*

a. *Keterkaitan Hukum dan Ekonomi*

Hukum harus dipandang alat/media untuk perubahan masyarakat (*community development*). Oleh karenanya hukum yang baik adalah hukum yang berjalan seiring dengan perubahan yang ada dalam masyarakat. Hukum bersifat menaungi, dan sekaligus memberikan visi yang jelas tentang arah perubahan yang mungkin terjadi dalam masyarakat. Dalam konteks ini, peran hukum dalam masyarakat dapat diurai sebagai berikut⁴¹⁴:

1. Hukum sebagai alat rekayasa sosial (*a tool of engineering*).
2. Hukum sebagai alat kontrol sosial (*a tool of sosial control*)
3. Hukum sebagai alat kontrol pembangunan (*a tool of develoment*)
4. Hukum sebagai alat penegak keadilan (*a tool of justice*)
5. Hukum sebagai alat pendidikan masyarakat (*a tool of mass education*)

Dalam kaitannya dengan ekonomi, secara langsung hukum dapat digunakan sebagai *a tool of engineering* dan *a tool of develoment*. Kedua hal ini akan

⁴¹³M. Amin Abdullah, 'Religion, Science and Culture An Integrated Interconnected Paradigm of Science' ..., h. 25.

⁴¹⁴Abdul Manan, *Hukum Ekonomi Syariah*, (Jakarta Kencana: 2012), h. 405-423. Lihat juga Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*,...h. 121-143.

berdampak pada fungsi hukum sebagai *a tool of justice*, hukum sebagai *a tool of sosial control*, dan hukum sebagai *a tool of mass education*.

Dengan hadirnya fatwa DSN-MUI ini setidaknya melahirkan beberapa produk hukum dan lembaga baru yang secara sistemik menguatkan eksistensi praktek dan lembaga keuangan syariah di Indonesia. Beberapa produk hukum dan lembaga baru tersebut adalah sebagai berikut :

1. UU. Perbankan Syariah

Geliat ekonomi syariah yang mendapat respon pemerintah pada tahun 1991 adalah awal dari gerakan ekonomi syariah di Indonesia. Bukan berarti sebelumnya tidak ada, gerakan bawah tanah untuk mewujudkan ekonomi syariah itu sudah muncul sejak masa orde lama. Hanya saja fokus pemerintah saat itu adalah membenahan politik dan organisasi pemerintahan. Demikian pula halnya pada masa awal orde baru, pemerintah direpotkan oleh membenahan politik dan ekonomi akibat gerakan G-30 S/PKI. Walau tertatih, ekonomi syariah di Indonesia berkembang seiring dengan perkembangan yang melingkupi kehadirannya. Tak dapat dipungkiri bahwa eksistensi ekonomi syariah di Indonesia adalah karena adanya keterlibatan aktif para ulama dan kemampuan komunikasi politik mereka dengan pihak pemerintah akan perlunya lembaga ekonomi syariah sebagai wadah inspirasi umat Islam di Indonesia dalam bidang ekonomi. Muslim di Indonesia adalah kelompok mayoritas, yang juga secara politis harus dipertimbangkan sebagai aktor dalam proses pembangunan Indonesia.

Dengan dasar di atas, tahun 1991 dilakukan perubahan atas undang-undang perbankan di Indonesia yang memasukkan *terma* 'bagi hasil' untuk memayungi aktivitas ekonomi syariah dalam lalu lintas keuangan

dan perbankan di Indonesia. Seiring dengan perubahan undang-undang itu, didirikan pula lembaga bank syariah; Bank Muamalat Indonesia. Dari sinilah dimulai sejarah lembaga keuangan syariah di Indonesia. Bank Umum Syariah, Bank Perkreditan Syariah, Asuransi Syariah, Syariah Finance, Koperasi syariah, dan beberapa lembaga keuangan syariah lainnya menjadi bagian dari aktivitas ekonomi masyarakat Indonesia.

Seiring dengan itu, untuk menyempurnakan payung hukum ekonomi syariah, dikeluarkan UU No. 10 tahun 1998 tentang Perubahan atas UU No. 7 tahun 1992. Penyempurnaan atas praktek keuangan syariah ini akhirnya terwujud dengan hadirnya UU. No. 1 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Yang perlu digarisbawahi adalah bahwa kehadiran undang-undang di atas karena adanya keterlibatan aktif ulama dalam mendesain dan memproduksi hukum ekonomi syariah yang mungkin diaplikasikan di Indonesia. Tentunya dengan melibatkan ahli hukum dan ekonom yang juga *concern* dalam pengembangan ekonomi syariah.

Sebagaimana dituliskan dalam uraian sebelumnya,⁴¹⁵ bahwa referensi produk hukum perbankan di Indonesia secara keseluruhan berasal dari fatwa DSN-MUI. Hal ini ditandai dengan adanya beberapa aturan dan undang-undang yang menyatakan bahwa setiap lembaga bank syariah yang hendak membuat produk baru harus berkomunikasi dengan DSN-MUI dan mendapat persetujuan dari lembaga tersebut.

Realitas ini adalah fenomena baru dalam kancah perkembangan hukum Islam (fikih) Indonesia. Fatwa ulama dijadikan sebagai referensi yang utuh dalam peraturan dan undang-undang pemerintah.

2. Kompetensi Lembaga Peradilan Agama

⁴¹⁵Baca Bab III dalam uraian penelitian ini.

Menurut Atjeh, perkembangan Islam di bumi nusantara diawali dengan runtuhnya Kerajaan Majapahit pada tahun 1518 M, yang kemudian disertai dengan berdirinya kerajaan Islam di tanah Jawa (Mataram, Banten, Cirebon, dan lain-lain).⁴¹⁶ Di luar Jawa, masyarakat Sumatra telah mengenal dan tunduk pada ajaran Islam. Baik Islam yang datang dari Jawa dan Sumatra menyebar melalui wilayah Kalimantan, Sulawesi, Kepulauan Nusa Tenggara, Ambon dan seluruh wilayah nusantara.

Islamisasi nusantara ini juga disertai dengan ketundukan masyarakat terhadap hukum yang termuat dalam fikih sebagai acuan praktis masyarakat dalam implementasi keislaman mereka. Oleh karena itu di beberapa kerajaan/kesultanan nusantara didirikan lembaga peradilan/qadla' yang memfasilitasi dan menyelesaikan perkara hukum yang terkait dengan masyarakat. Lembaga ini tetap bertahan walau penjajah Belanda menguasai Indonesia. Hanya saja, kebijakan pemerintah Belanda melalui beberapa aturan yang dibuat, membatasi kewenangan lembaga peradilan/qadla hanya dalam masalah-masalah tertentu saja. Terkadang kewenangan lembaga peradilan agama di satu wilayah, dan wilayah lainnya berbeda.⁴¹⁷ Karena itu, tidak ada kesamaan pandangan hakim dalam

⁴¹⁶Sejarah tentang penyebaran Islam nusantara ini dapat dilihat lebih lanjut dalam karya Abu Bakar Atjeh, *Sekitar Masuknya Islam Di Indoesia*, (Semarang: CV. Ramadhani, tt), h. 4-63.

⁴¹⁷Paparan tentang kewenangan kompetensi pengadilan Agama di Indonesia ini dapat dilihat lebih rinci dalam Ismail Sunny, *Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia dalam Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional Di Indonesia*, (Jakarta: IKAHA 1994), h. 200.

memutus perkara dan terjadinya dualisme jawaban hukum dalam satu perkara.⁴¹⁸

Di masa selanjutnya, eksistensi lembaga peradilan agama tetap diakui yang kemudian dituangkan dalam PP. N0. 5/SD/1946 jo. UU. No. 190 tahun 1948 jo. UU. Darurat No. 1 tahun 1951, jo. PP. No. 45 tahun 1957, jo. UU.No 19 tahun 1964⁴¹⁹, jo. UU. No. 14 tahun 1970 Pasal 10 ayat (1) yang menuliskan bahwa kekuasaan kehakiman dilakukan oleh pengadilan dalam lingkup peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Hanya saja struktur lembaga peradilan agama pada masa itu belum dipertegas, dan material hukum belum dibuat sebagai referensi hakim untuk memutus perkara dalam lingkup pengadilan agama. Selain itu, pada masa itu lembaga peradilan agama masih di bawah naungan Departemen Agama, bukan Departemen Hukum dan Kehakiman. Secara fungsional, lembaga peradilan agama berada pada posisi Departmen Hukum, namun secara

⁴¹⁸Lihat Departemen Agama RI, *Sketsa Peradilan Agama*, (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 2000), h. 14-16. Lihat juga Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo 1997), h. 210-212. Hal ini adalah bagian dari politik pecah-belah Hindia Belanda yang sengaja mencipta ruang konflik dalam bidang hukum dengan memberlakukan hukum adat, barat, dan Islam. Lihat Zainuddin Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika 2006), h. 77.

⁴¹⁹Peraturan dan undang-undang di atas adalah upaya untuk mempertahankan lembaga peradilan agama dalam system hukum Indonesia pasca Pemerintahan Hindia Belanda. Kewenangan lembaga peradilan agama meliputi perkara nikah, talak, rujuk, fasakh, nafkah, maskawin, tempat kediaman, mut'ah, hadonah, perkara waris, wakaf, hibah, sedekah, dan baitul mal. Uraian tentang ini dapat dibaca lebih rinci lagi dalam Muchtar Zarkasyi, 'Kerangka Historis Pembentukan Undang-undang No. 7 tahun 1989, dalam *Mimbar Hukum*, No. 1 tahun 1990.

administrasi masih di bawah kendali Departemen Agama.⁴²⁰

Upaya penguatan lembaga peradilan agama dilakukan dengan hadirnya UU. No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Dalam pasal 49 ayat (1) UU. No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama disebutkan bahwa pengadilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus dan menyelesaikan perkara-perakara di tingkat pertama di antara orang-orang yang beragama Islam di bidang (a) perkawinan, (b), kewarisan, wasiat dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam, (c) wakaf dan sodaqah.⁴²¹ Pada tahun 1991, diterbitkan Kompilasi Hukum Islam melalui Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam yang dijadikan sebagai 'kitab induk' bagi hakim dalam menyelesaikan perkara.

Selepas reformasi, dengan segala keterbukaan yang ada, Islam mulai diperhitungkan sebagai kekuatan sosial-politik Indonesia. Aspirasi kebutuhan (hukum) umat Islam *pun* mulai diperhatikan. Undang-undang zakat, undang-undang wakaf, undang-undang haji, undang-undang perbankan syariah dan lain-lain mulai diterbitkan. Kehadiran undang-undang di atas adalah tidak lepas dari peran serta Majelis Ulama Indonesia dalam, baik dalam gerakan organisasi maupun fatwa yang dikeluarkan. Dengan hadirnya undang-undang di atas, sebagai perangkat pengembangan ekonomi syariah di Indonesia, lembaga peradilan agama *pun* dituntut

⁴²⁰Sejak diterbitkannya UU. No. 4 tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman dan Kepres No. 21 tahun 2004 tentang Pelaksanaan UU. No. 4 tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman, lembaga peradilan agama secara administrasi dan yudicial berada di bawah Mahkamah Agung.

⁴²¹Ketiga bidang kompetensi lembaga peradilan agama tersebut kemudian dirinci lagi dalam 22 bidang yang menjadi kewenangan pengadilan agama. Lihat penjelasan UU. No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.

untuk berpartisipasi dalam pengembangan hukum ekonomi syariah.

Dalam UU. No. 3 tahun 2006 tentang Perubahan UU. No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama pasal 45 huruf (i) ditulis bahwa Peradilan Agama bertugas dan berwenang untuk memeriksa, mengadili dan menyelesaikan perkara ekonomi syariah. Kewenangan ini diperkuat lagi dengan hadirnya UU. No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah dalam pasal 55 yang menuliskan bahwa 1) penyelesaian sengketa perbankan syariah dilakukan oleh pengadilan dalam lingkungan peradilan agama, 2) dalam hal para pihak telah memperjanjikan penyelesaian sengketa selain sebagaimana dimaksud pada ayat (1), penyelesaian sengketa dilakukan sesuai dengan isi akad, 3), penyelesaian sengketa sebagaimana dimaksud pada ayat (2) tidak boleh bertentangan dengan prinsip syariah.⁴²²

Dengan hadirnya kewenangan baru ini, lembaga peradilan agama dituntut secara material hukum untuk mencipta ‘buku induk’ sebagai referensi bagi hakim untuk menyelesaikan perkara ekonomi syariah. Selain

⁴²²Lebih lanjut lihat penjelasan pasal 55 UU. No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Dalam konteks ini, Buang dan Nafis menuliskan bahwa keberanian Indonesia untuk melimpahkan perkara ekonomi syariah kepada lembaga Peradilan Agama adalah suatu hal yang baru, dan belum dilakukan oleh Negara manapun di dunia. Ini adalah dampak sistemik lain dari adanya fatwa DSN-MUI di Indonesia. Lihat Ahmad Hidayat Buang dan M. Cholil Nafis, ‘Peranan MUI dan Metodologi Intinbat Fatwa dalam Undang-undang Perbankan Syariah Di Indonesia, dalam *Jurnal Pengurusan*, Nomor 35, tahun 2012, h. 66. Namun sebelum ada undang-undang ini, terlebih dahulu telah dibentuk lembaga Badan Arbitrase Syariah Nasional (BASYARNAS) yang bertugas sebagai ‘juru damai’ bagi para pihak yang bersengketa dalam ekonomi syariah. Dengan hadirnya kewenangan lembaga peradilan agama yang baru bukan berarti BASYARNAS dihapuskan, akan tetapi menjadi pilihan hukum bagi masyarakat untuk menyelesaikan sengketanya.

itu, pengembangan kualitas hakim dari sisi pengetahuan ekonomi juga harus ditingkatkan. Dengan demikian, lembaga peradilan agama siap dan kompeten untuk menyelesaikan perkara ekonomi syariah.

3. Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES).

Dengan adanya revisi UU No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dengan UU No. 3 Tahun 2006, ada banyak hal yang berubah. Yang paling mencolok adalah dengan adanya pasal 49 yang memberikan kewenangan bagi lembaga peradilan agama untuk menyelesaikan sengketa ekonomi syariah. Adanya kewenangan ini tidak terlepas dari realitas berkembangnya lembaga ekonomi syariah dan kemungkinan adanya konflik dalam pengelolaan ekonomi. Oleh karenanya peradilan agama diberikan wewenang untuk menyelesaikan sengketa ekonomi ini. Ekonomi syariah dipandang berbeda dari ekonomi konvensional, oleh karena itu dibutuhkan sumber daya yang memahami tentang ekonomi syariah dan aturan yang mengitarinya/melingkupinya dan ada standart/rujukan para hakim untuk memutuskan perkara sengketa ekonomi syariah. Untuk kebutuhan di atas dibuatlah Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) sebagai bahan hukum materiil bagi hakim untuk memutuskan sengketa ekonomi syariah. Bahan hukum materiil ini dihimpun dari buku fikih dan fatwa ulama dari beberapa negara yang terkait dengan perbankan dan ekonomi syariah, termasuk di dalamnya adalah fatwa DSN-MUI.⁴²³

KHES didesain oleh praktisi hukum, praktisi ekonomi, dan akademisi dari berbagai perguruan tinggi

⁴²³<http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol17923/menguntit-jejak-kompilasi-hukum-ekonomi-syariah>

dalam dan luar negeri.⁴²⁴ Langkah yang ditempuh oleh tim penyusun KHES adalah sebagai berikut :

- a. *United legal opinion*, yaitu penyatuan pola pikir dengan melibatkan akademisi, lembaga DSN-MUI, Badan Arbitrase Syariah Nasional (BASYARNAS), dan praktisi hukum dan ekonomi. Kegiatan penyatuan pola pikir dilakukan di Solo (21-23 April 2006) dan Yogyakarta (4-6 Juni 2006).⁴²⁵
- b. *United legal frame work*, yaitu penyatuan legal-ideal. Untuk kepentingan ini, tim penyusun KHES mengundang Bank Indonesia, praktisi, dan akademisi. Lembaga Bank Indonesia khususnya, sebagai pihak regulator ekonomi, keuangan, dan perbankan diundang khusus pada tanggal 8 Juni 2006 di Jakarta. Tanggal 20 November, tim penyusun KHES mengundang tim akademisi dan praktisi dari Pusat Komunikasi Eskonomi Syariah dan Ikatan Ahli Ekonomi Syariah.
- c. *Studi literatur*, yaitu studi peninjauan melalui kitab fikih dan studi banding di berbagai perguruan tinggi di berbagai negara yang fokus mengembangkan ekonomi dan keuangan syariah. Negara yang dikunjungi adalah Malaysia dan Pakistan. Kunjungan di Malaysia dilakukan di Pusat Ekonomi Islam Universitas Islam Internasional, pusat Takaful, beberapa lembaga keuangan Islam dan Lembaga penyelesaian sengketa perbankan pada tanggal 16 hingga 20 November 2006. Sementara kunjungan di Pakistan dipusatkan di pusat pengkajian hukum ekonomi Islam Universitas Islam Internasional Islamabad,

⁴²⁴Lihat Komposisi SK No: KMA/097/SK/X/2006. SK tertanggal 20 Oktober 2006 tentang tim penyusun KHES.

⁴²⁵<http://www.hukumonline.com/berita/baca/hol17923/menguntit-jejak-kompilasi-hukum-ekonomi-syariah>

Federal Court, Mizan Bank, Islamic Bank Pakistan, dan beberapa lembaga keuangan syariah lainnya pada tanggal 25-27 Juni 2007.

- d. *Seminar Hasil*, adalah presentasi hasil KHES di depan para akademisi, praktisi, Bank Indonesia, dan beberapa elemen masyarakat terkait. Forum ini sekaligus sebagai wadah bagi masyarakat untuk memberikan masukan, kritik, dan saran bagi eksistensi KHES di Indonesia.

KHES terdiri 796 pasal dan terbagi dalam empat bagian. Buku I tentang subyek hukum dan harta yang terdiri dari 3 bab dengan 19 pasal. Buku II tentang Akad yang terdiri dari 29 bab dengan 655 pasal. Buku III tentang Zakat dan Hibah yang terdiri dari 4 bab dengan 60 pasal. Buku IV tentang Akuntansi Syariah yang terdiri dari 7 bab dengan 62 pasal.⁴²⁶

Pada tahun 1991, pemerintah Indonesia menerbitkan produk hukum untuk dijadikan pedoman bagi hakim dalam penyelesaian sengketa perdata yang diajukan kepadanya, yaitu Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI dan KHES ini adalah produk hukum yang setara baik dari sisi hukum formil dan materilnya. Keduanya adalah hasil ijtihad ulama *plus* pemerintah untuk menyeragamkan hukum dalam penyelesaian perkara di lingkup lembaga Peradilan Agama. Namun ada beberapa perbedaan yang penulis perhatikan yang sangat berbeda, baik dari sisi metodologis dan penyusunan substansi materi hukum yang ada di dalamnya. *Pertama*, KHI muncul dari desakan masyarakat dan adanya kepentingan politis pemerintah dalam menampung aspirasi politik-hukum umat Islam Indonesia pada masa itu. Sementara KHES hadir karena desakan kebutuhan perkembangan masyarakat, khususnya yang terkait dengan perkembangan lembaga

⁴²⁶Lihat Kompilasi Hukum ekonomi Syariah.

keuangan syariah di Indonesia. KHES muncul secara alami karena pembacaan terhadap realitas masyarakat. *Kedua*, KHI dihasilkan dari eksplorasi kitab fikih yang didominasi oleh mazhab Syafi'iyah dengan metode keputakaan. Sementara KHES hadir melalui analisis keputakaan dan studi lapangan yang mendalam. *Ketiga*, hadirnya KHI adalah karena didominasi oleh kepentingan politis, dan kehadiran KHES lebih banyak didominasi oleh kebutuhan sosio-ekonomi. Tapi yang jelas bahwa baik KHI maupun KHES hadir atas dukungan politik pemerintah.

Di antara beberapa hal yang perlu dikritisi adalah *pertama*, posisi KHES dalam konteks bangunan hukum nasional. *Kedua*, paradigma dan prinsip yang menjadi pijakan dalam perumusan KHES. *Ketiga*, pendekatan dan metode istinbat yang dilakukan tim KHES dalam melahirkan hukum ekonomi syariah. *Keempat*, hubungan KHES dengan undang-undang terkait. *Kelima*, kedudukan dan kewenangan DSN pasca lahirnya KHES. *Keenam*, apakah aturan-aturan hukum di dalam KHES memberikan ruang yang cukup luas bagi perkembangan ekonomi syariah atau malah sebaliknya akan membatasi ruang gerak ekonomi syariah

4. Masyarakat Ekonomi Syariah (MES)

Perkembangan lembaga keuangan syariah yang selalu cenderung positif, direspon baik oleh masyarakat ekonomi Indonesia. Kalangan akademisi, praktisi ekonomi-bisnis, praktisi lembaga keuangan syariah dan beberapa individu berinisiasi untuk membangun komunitas yang ditujukan untuk mempercepat sosialisasi ekonomi syariah di Indonesia.⁴²⁷ Di Jakarta, Senin tanggal 1 Muharram 1422 H, bertepatan pada tanggal 26 Maret 2001 M. disepakati pendirian

⁴²⁷Lihat Naskah Deklarasi Pendirian Masyarakat Ekonomi Syariah.

Masyarakat Ekonomi Syariah (MES) dan kemudian dideklarasikan pada tanggal 2 Muharram 1422. Organisasi ini, resmi dirikan berdasarkan Akta Nomor 03 tanggal 22 Februari 2010 dan diperbaharui di dalam Akta Nomor 02 tanggal 16 April 2010 yang dibuat dihadapan Notaris Rini Martini Dahliani, SH, di Jakarta.⁴²⁸ Lembaga ini juga telah mendapatkan pengesahan/persetujuan dari Menteri Kehakiman dan Hak Asasi Manusia Republik Indonesia berdasarkan Surat Keputusan No. AHU-70.AH.01.06, tertanggal 25 Mei 2010 tentang Pengesahan Perkumpulan dan telah dimasukkan dalam tambahan Berita Negara No. 47 tanggal 14 April 2011.⁴²⁹

Pada awalnya, lembaga ini hanya ingin dikembangkan di Jakarta. Namun dengan adanya desakan dari beberapa tokoh daerah di Indonesia, MES berkembang secara swadaya di hamper semua provinsi di Indonesia. Tidak hanya akademisi dan elemen yang terkait dengan ekonomi syariah, beberapa nama politisi, tokoh agama, tokoh aktivis *pun* masuk dalam daftar pengurus MER di setiap daerah. Hal ini juga menandai bahwa respon terhadap adanya ekonomi syariah dan lembaga keuangan yang menyertainya memberi suasana baru dalam kehidupan ekonomi masyarakat. Untuk saat ini, eksistensi MES menyebar di 23 provinsi yang ada di Indonesia, dan meliputi 35 kabupaten/kota. Di Malaysia, United Kingdom, Jerman, dan Arab Saudi, secara swadaya juga membentuk lembaga MES. Unifikasi lembaga ini dilakukan di Jakarta dilakukan di

⁴²⁸Di antara beberapa nama yang memelopori dan ikut mendirikan lembaga ini adalah Achmad Subianto, Aries Muftic, Arwin Rasyid, Iskandar Zulkarnain, Iwan P. Pontjowinoto, Nurdin Hasibuan, Saefuddien Hasan, Zainul Arifin, Adiwarmarman A. Karim, Zaim Uchrowi, Riyanto Sofyan, A. Riawan Amin, Sofyan Basir, Rudjito, Zainulbahar Noor, dan lain-lain. Lihat Naskah Deklarasi pendirian MES.

⁴²⁹Lihat <http://www.ekonomisyariah.org/sejarah>.

Jakarta dalam acara Musyawarah Nasional Luar Biasa yang bertepatan dengan Sharia Expo I pada bulan Mei 2006. Dalam musyaawarah tersebut disepakati bahwa MES berpusat di Jakarta, dan pengurus pusat ditugaskan untuk menyusun Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga lembaga MES.

MES adalah lembaga yang tidak terikat oleh organisasi sosial dan organisasi politik manapun. Namun mengikatkan diri dengan lembaga politik dan lembaga sosial manapun. Dalam arti kata bahwa MES mempunyai garis besar haluan organisasi yang harus dijalankan tanpa adanya pengaruh dari lembaga apapun, namun harus tetap bekerjasama dengan lembaga yang ada diluar dirinya. Dengan demikian, MES hadir sebagai lembaga yang bebas dari intervensi lembaga lain, namun tetap harus berkarya untuk kemajuan semua lembaga yang ada dirinya.

Hal ini setidaknya tampak tegas dalam visi MES yang tertulis bahwa MES menjadi wadah yang diakui sebagai acuan dan diikuti sebagai teladan bagi usaha percepatan pengembangan dan penerapan system ekonomi dan etika usaha yang sesuai dengan syariah Islam di Indonesia.⁴³⁰ Visi di atas kemudian dijabarkan dalam misi sebagai berikut :⁴³¹

1. Membangun sinergi dan kemitraan di antara perorangan dan lembaga-lembaga yang terlibat dalam kegiatan ekonomi syariah.
2. Mewujudkan silaturahmi di antara pelaku-pelaku ekonomi, perorangan dan lembaga yang berkaitan dengan ekonomi syariah.

⁴³⁰Lihat <http://www.ekonomisyariah.org/sejarah>. Lihat juga Naskah Deklarasi pendirian MES.

⁴³¹Lihat <http://www.ekonomisyariah.org/sejarah>. Lihat juga Naskah Deklarasi pendirian MES.

3. Mendorong pengembangan aktivitas ekonomi syariah di Indonesia sehingga menjadi pilihan utama bagi masyarakat dalam kegiatan usaha termasuk dalam hal investasi maupun pembiayaan.
4. Meningkatkan hubungan antara anggota dan otoritas yang terkait dengan kegiatan ekonomi dan keuangan syariah.
5. Meningkatkan kegiatan untuk membentuk sumber daya insani yang mempunyai akhlak, ilmu dan kemampuan untuk menjalankan dan mengembangkan kegiatan ekonomi syariah.

Dalam kelanjutannya, MES berkarya dan bekerja untuk mendukung terealisasinya ekonomi syariah di Indonesia dengan menggandeng beberapa elemen yang memungkinkan terwujudnya visi-misi MES. Di antara beberapa karya/kerja MES yang sudah terealisasi dan bersifat nasional adalah sebagai berikut :

1. Membuat buku pedoman praktis pengelolaan bisnis syariah dalam bentuk buku dengan judul Etika Bisnis Islam. Buku ini dimaksudkan sebagai referensi singkat bagi mereka yang membutuhkan pengetahuan praktis tentang ekonomi syariah. Focus buku ini adalah para praktisi lapangan dan pelaku bisnis yang ingin mengetahui tentang ekonomi syariah. Karena sifatnya yang praktis, buku ini ditulis dalam uraian yang sederhana yang sesuai dengan kebutuhan praktis lapangan.
2. Membangun kerjasama dengan Komite Nasional Kebijakan Governance (KNKG) dalam menyusun buku Pedoman Umum Good Governance Bisnis Syariah. Buku pedoman ini *pun* kurang lebih sama dengan karya MES sebelumnya, namun buku ini lebih dikhususkan bagi penyelenggara kebijakan di lembaga pemerintah, dan lembaga yang terkait dengannya.

3. Membangun kerjasama dengan Kementerian Komunikasi dan Informatika dalam menyediakan aplikasi *Open Source* untuk Koperasi Syariah dan Lembaga Amil Zakat. Aplikasi yang dirancang MES bersama dengan Kementerian Komunikasi dan Informatika ini adalah dalam rangka mempercepat perkembangan lembaga keuangan mikro syariah dan sekaligus meningkatkan profesionalisme mereka dalam manajemen dan pengelolaan lembaga koperasi berbasis computer.
4. Memperkenalkan dan membangun kemitraan bersama Kementerian Perumahan Rakyat dalam rangka memperkenalkan instrumen wakaf sebagai penyedia tanah untuk pembangunan Rumah Susun. Hal ini adalah langkah baru yang sama sekali belum dipikirkan oleh orang/lembaga lain sebelumnya, yaitu menjadikan tanah wakaf sebagai media pembangunan untuk kesejahteraan rakyat dalam bentuk rumah tinggal.
5. Menguatkan kemitraan bersama Bank Indonesia dan Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI) dalam bentuk Forum Riset Perbankan Syariah dan penerbitan Jurnal Ilmiah Nasional *Islamic Finance Journal*. Kegiatan ini rutin dilakukan setiap tahunnya yang melibatkan akademisi, mahasiswa, peneliti, dan praktisi dalam bidang ekonomi, keuangan, dan perbankan syariah.
6. Mendirikan lembaga pendidikan ‘Sekolah Pasar Modal Syariah’ bersama Bursa Efek Indonesia.
7. Melakukan ‘*road show*’ nasional dengan tujuan memberikan pengetahuan, pendidikan, dan pemahaman yang baik bagi masyarakat tentang ekonomi syariah dan lembaga keuangan syariah. Kegiatan ini melibatkan beberapa elemen masyarakat; tokoh pendidikan, tokoh agama, praktisi ekonomi bisnis keuangan, politik-birokrasi,

dan akademisi. Dalam kegiatan ini juga dirangkaikan dengan lomba yang melibatkan siswa di kota tempat dilaksanakan kegiatan.

Beberapa yang ditulis di atas adalah beberapa bentuk kegiatan MES sebagai lembaga yang lahir dari ‘realitas ekonomi syariah’ di Indonesia, dan berkomitmen mengembangkan ekonomi syariah sebagai *spirit* pengembangan ekonomi Indonesia, serta menjadikan Indonesia sebagai pusat bagi pengembangan ekonomi dan lembaga keuangan syariah di dunia.⁴³² Lembaga ini terus dan akan selalu berjalan seiring-seirama dengan laju kembang ekonomi syariah di Indonesia. Selain pemerintah, MUI adalah inspirator dan motivator utama lembaga MES.⁴³³ Oleh karenanya, dalam penetapan kebijakan organisasi, dan program kerja, MES selalu menggandeng dua elemen ini agar MES bermakna dan berpartisipasi dalam proses pembangunan nasional dan pengembangan masyarakat Indonesia. Terlepas dari itu semua, eksistensi lembaga ini adalah respon kuat masyarakat Islam Indonesia dan kepercayaan mereka atas lembaga ulama (MUI).

5. Fakultas Ekonomi dan Bisnis (FEBI) di Lembaga Pendidikan Tinggi Islam

Hadirnya fatwa ekonomi syariah membuka lebar peluang berkembangnya lembaga keuangan syariah, bank dan non-bank. Lembaga keuangan syariah merasa aman karena adanya legalitas yang diakui oleh negara dalam upaya penguatan usaha perbankan dan keuangan syariah. Perkembangan dunia usaha ini juga berdampak pada penyediaan sumber daya manusia yang dipersiapkan untuk mengisi lowongan pada lembaga-lembaga baru tersebut. Dengan demikian dibutuhkan lembaga pendidikan/pelatihan yang menyediakan

⁴³²Lihat <http://www.ekonomisyariah.org/sejarah>.

⁴³³Lihat <http://www.ekonomisyariah.org/sejarah>.

sumber daya yang kompeten yang mendukung laju-kembang lembaga keuangan/ekonomi syariah.

Dalam konteks ini, lembaga pendidikan yang pertama kali merespon hadirnya lembaga keuangan syariah adalah IAIN Sumatra Utara. Pada tahun 1990 IAIN Sumatra Utara mendirikan Forum Kajian Ekonomi dan Bank Islam (FKEBI) sebagai *embrio* dari jurusan ekonomi syariah dan perbankan syariah di lembaga pendidikan di Indonesia. Kedekatan komunikasi akademik IAIN Sumatra Utara dengan negeri Jiran Malaysia adalah faktor yang mempengaruhi nuansa akademik di lingkup IAIN Sumatra Utara. Komunikasi akademik dalam berbagai seminar antara akademisi IAIN Sumatra Utara dan Universitas di Malaysia menghasilkan hadirnya 5 Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS) di Sumatra Utara antara rentang tahun 1995-1996,⁴³⁴ yang juga dikuatkan oleh operasional lembaga keuangan mikro syariah dalam wadah BMT.⁴³⁵ Hal ini juga bermakna bahwa kesadaran

⁴³⁴Ada 150 lembaga keuangan mikro syariah di level *grassroot* masyarakat. Lihat Agustianto, 'Perkembangan Pendidikan Ekonomi Syariah Di Indonesia', dalam www.agustiantocenter.com, diunduh tanggal 21 September 2016.

⁴³⁵Pada priode pemerintahan BJ. Habibi dan Gusdur gerakan ekonomi syariah di level akar rumput ini dikuatkan dengan gerakan ekonomi Pusat Inkubasi Bisnis Usaha Keci (PINBUK) yang dimotori oleh Kementerian Koperasi dan usaha Kecil. Lembaga PINBUK ini semakin mempercepat proses tumbuhnya lembaga keuangan mikro syariah. Untuk jelasnya tentang kiprah PINBUK dalam pengembangan usaha lembaga keuangan mikro syariah dapat dilihat dalam A. Djazuli dan Yadi Januari, *Lembaga-lembaga Perekonomian Umat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), h. 170-176. Dampak dari perkembangan ekonomi syariah pada level akar rumput ini adalah adanya perubahan pada aturan koperasi Indonesia yang juga menampung lembaga Koperasi Syariah sebagai badan hukum Koperasi tersendiri yang beroperasi dalam masyarakat. Lihat UU. No. 1 tahun 2013 tentang Lembaga Keuangan Mikro, khususnya pasal 12 dan 13.

masyarakat untuk melaksanakan prinsip syariah dalam aktivitas ekonomi-bisnis diawali oleh kesadaran intelektual-spiritual masyarakat kampus.

Ekonomi syariah, berawal dari ide yang disertai dengan aksi oleh akademisi/intelektual muslim di Sumatra Utara. Dari sinilah muncul Jurusan Ekonomi di lingkup Perguruan Tinggi Islam Indonesia. Awalnya, memang susah karena tidak ada nomenklatur dalam kajian keislaman yang mengkaji tentang ekonomi. Namun titik temu ekonomi dalam kajian Islam adalah dalam kajian fikih muamalah. Jadilah kemudian jurusan Ekonomi Islam/Syariah di bawah naungan Fakultas Syariah. Pada perguruan tinggi umum, seperti Universitas Indonesia, Universitas Airlangga, Universitas Baruwijaya, dan Universitas Islam Indonesia lebih merespon kehadiran ilmu baru ekonomi syariah. Secara institusi kelembagaan perguruan tinggi umum tidak mempersiapkan wadah untuk kajian ilmu ekonomi Islam, namun beramai-ramai mengirimkan sumber daya manusia internal mereka untuk belajar ekonomi Islam di luar negeri. Hasilnya, lembaga pendidikan tinggi umum sebagaimana dituliskan di atas lebih dahulu membuka kelas Program Magister Ekonomi Islam. Beberapa tahun terakhir ini, fakultas ekonomi di perguruan tinggi umum juga membuka konsentrasi ekonomi Syariah yang berada di bawah naungan Fakultas Ekonomi.

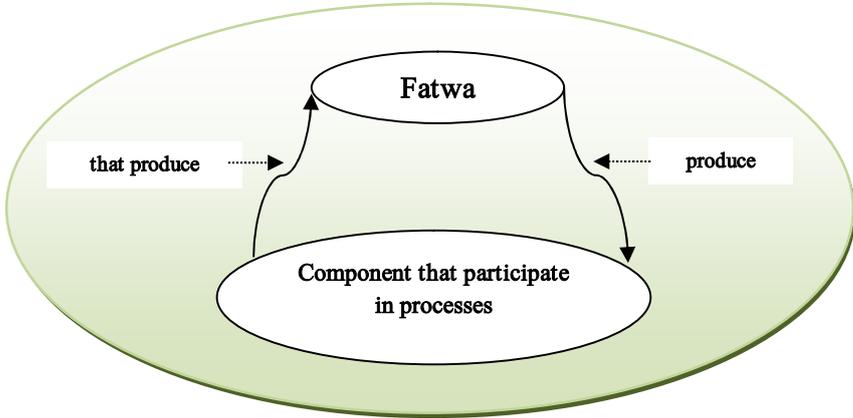
Sementara di lembaga pendidikan tinggi Islam yang terjadi adalah sebaliknya. Pasca dibukanya jurusan ekonomi syariah di IAIN Sumatra Utara, hampir semua lembaga pendidikan tinggi Islam beramai-ramai untuk membuka jurusan yang sama. Sementara sumber daya manusia belum siap untuk mengisi jurusan yang akan dikembangkan. Oleh karenanya itu, di beberapa perguruan tinggi Islam, khususnya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

menggenjot sumber daya yang mereka miliki untuk *concern* pada kajian ekonomi syariah. Dari sinilah kemudian ekonomi Islam dikembangkan, terlebih lagi setelah berkembangnya IAIN menjadi UIN, kajian ekonomi Islam tidak lagi di bawah naungan Fakultas Syariah, namun menjadi fakultas yang berdiri sendiri dengan nama Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI). Dengan berdirinya FEBI dalam lingkup pendidikan tinggi Islam juga semakin mengokohkan ekonomi syariah sebagai keilmuan yang berdiri sendiri dan memberikan citarasa berbeda dalam studi Islam Indonesia.

Terlepas dari uraian di atas, tidak terlepas dari peran aktif lembaga DSN-MUI yang berupaya mewujudkan praktek ekonomi syariah di Indonesia, yang melalui fatwa yang dikeluarkannya mampu merombak dan memberikan sesuatu yang baru bagi masyarakat Indonesia. Hadirnya fatwa ekonomi melalui lembaga DSN-MUI adalah bukan sesuatu yang tidak berdiri sendiri, namun banyak dipengaruhi oleh elemen lain yang ada dalam sistem *internal* dan *eksternal* lembaga DSN-MUI. Demikian pula *output* fatwa DSN-MUI, tidak hanya berdampak secara *internal* umat Islam saja, namun meluas dan mempengaruhi banyak sistem lain yang ada di luar dirinya (*eksternal*). Soekanto menuliskan bahwa perubahan sosial adalah pemicu adanya perubahan/pengembangan hukum. Hukum itu dinamis karena adanya gerakan lain yang di luar hukum yang mempengaruhi sifat dinamis hukum. Karena factor lain itulah yang dikembangkan sebagai basis ontologis, epistemologis, dan aksiologi hukum, yang menjadi pokok dalam pengembangan/perubahan hukum.⁴³⁶ Jika

⁴³⁶Untuk lebih jelasnya tentang teori perubahan sosial dan hukum ini dapat dibaca Soerjono Soekanto, *Pokok pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), h. 99-121.

digambarkan dalam bentuk skema, maka fatwa DSN-MUI ini secara sistemik berdialog dengan realitas lain dan sekaligus mempengaruhinya⁴³⁷.



Gambar 3: Circular of Fatwa Production

Fatwa yang kuat adalah fatwa yang melibatkan banyak pihak, dan berpengaruh kepada pihak yang dilibatkan, baik langsung maupun tidak langsung. Dengan demikian, fatwa ini akan efektif dengan sendirinya.

D. Fatwa MUI: From Nothing to Something

Ekonomi adalah inti kehidupan manusia, yang dalam kajian hukum Islam dikategorikan masuk dalam bidang mu'amalah. Hal yang terkait dengan bidang mu'amalah dalam kajian hukum Islam adalah sesuatu dinamis. Hal ini disebabkan karena aturan teknis tentang mu'amalah tidak diatur secara mendetail seperti halnya dalam bidang ibadah. Aturan tentang mu'amalah diatur secara global, yang Nabi

⁴³⁷Skema ini diadopsi dari Jhon Minger, *Realising System Thinking Knowledge and Action in Management Science*, (Amerika: Springer 2006), h. 36.

Muhammad dikatakan *'antum a'lamu bi umūri dunyākum* (kalian lebih mengetahui tentang urusan dunia kalian). Ucapan Nabi Muhammad ini adalah indikator bagi kemungkinan perubahan aturan teknis dalam bidang muamalah. Oleh Rahman dituliskan bahwa Nabi Muhammad hanya memberikan *moral standart* yang disebut *sunnah*, dan umat setelah beliau dibolehkan untuk mencipta sunnah (tradisi) yang baru yang lebih baik dari masa beliau. Rahman merujuk pada hadis 'barang siapa memperkenalkan sunnah yang baik maka baginya pahala dan pahala orang yang mengerjakannya juga terlimpah kepadanya, dan barang siapa memperkenalkan sunnah yang buruk maka atasnya dosa dan dosa orang yang mengerjakannya'.⁴³⁸

Dalam kajian hukum Islam, bidang mu'amalah adalah wilayah yang sangat potensial untuk dikembangkan karena beberapa hal :

1. Teks *naş* yang terkait dengan bidang mu'amalah jumlahnya sangat sedikit dan hanya sekedar menjelaskan secara global tentang aturan-aturan yang terkait dalam bidang mu'amalah.
2. Aturan mu'amalah dalam hadis nabi *pun* tertuang dalam bentuknya yang masih sederhana. Dalam konteks ini, Nabi Muhammad mengatakan *antum a'lamu bi umūri dunyākum* (anda lebih mengetahui tentang urusan dunia). Penguatan statemen ini juga ditampakkan ketika Nabi Muhammad mengutus Mu'āz ibn Jabal sebagai Gubernur Yaman dengan membolehkannya untuk menggunakan potensi akal (*ra'yu*) dalam menyimpulkan hukum yang tidak ada ketentuannya dalam alQur'an dan Sunnah.
3. Dengan kesadaran di atas, dan adanya perkembangan sistem kemasyarakatan yang sama sekali berbeda dengan zaman Nabi Muhammad hidup pada sisi lain, para ahli metode hukum Islam telah mempersiapkan perangkat metodologi untuk mengantisipasi setiap perkembangan

⁴³⁸Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*,.... h. 3.

yang kemungkinann terjadi dalam masyarakat setelah wafatnya Nabi Muhammad. Perangkat metodologi ini terangkum dalam ilmu ushul fikih dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*.

Fatwa ekonomi di Indonesia adalah produk fikih *ala* Indonesia dengan memadukan beberapa aspek, antara lain :

1. Pemahaman yang kuat terhadap teks alQur'an dan hadis dalam desain produk fatwa ekonomi. Kajian yang holistik dan komprehensif secara tematik dalam bidang ekonomi dilakukan untuk mengambil sari dari teks alQur'an dan hadis yang masih bersifat global.
2. Meinventarisir pemikiran ulama dalam bidang terkait untuk kemudian dianalisis dan diadaptasikan dengan realitas kehidupan masyarakat. Pemikiran ulama baik yang diolah melalui logika *bayāni* maupun *burhāni* dikombinasikan untuk mendapat *sense* fikih Indonesia.
3. Merespon hukum yang berlaku secara empiris dalam masyarakat (*living tradition*), yang juga dikenal dengan hukum adat. Bagaimanapun, dikauai atau tidak, bahwa mayoritas hukum adat di Indonesia adalah dialog antara hukum Islam dan hukum adat masyarakat. Mengakomodasi hukum adat dalam fikih ekonomi Indonesia adalah sebuah keniscayaan.

Ketiga hal di atas adalah basis utama yang dijadikan sebagai supra sistem secara metodologis dalam mengeksplorasi fikih ekonomi dalam konteks Indonesia dan sistem sosial ke-Indonesia-an. Yang perlu digarisbawahi adalah bahwa ketiga *point* di atas adalah hukum yang belum bersifat praktis-aplikatif dan tidak dapat dipaksakan dalam realitas kehidupan masyarakat Indonesia. Dibutuhkan aturan hukum negara (*al-qānūn*) yang memungkinkan teraplikasinya fikih ekonomi Indonesia, dan ketika fikih menjadi bagian dari (ditransformasikan menjadi) aturan negara/undang-undang, maka fikih harus memenuhi dan mempertimbangkan aspek filosofis, sosiologis, yuridis, dan politis.

Dalam kata lain, pertimbangan epistemologis, ontologis, dan aksiologis pemberlakuan hukum Islam harus tepat dan menyentuh seluruh aspek kebutuhan masyarakat Indonesia, bukan hanya kebutuhan umat Islam semata. Dengan demikian fikih bukan hanya sekedar khusus untuk umat Islam, namun memiliki nilai universal; *rahmatan li al-ālamīn*.

Untuk mencapai hal itu maka setiap fatwa yang dihasilkan melalui ijtihad ulama di Indonesia harus masuk secara utuh dalam sistem yang berlaku dalam masyarakat Indonesia, karena fatwa adalah bagian dari dalam sistem itu. Jika fatwa bekerja di luar sistem yang melingkupinya, maka sangat besar kemungkinan fatwa yang dikeluarkan tidak akan efektif sebagai apapun metodologi dan *output* fatwa yang dikeluarkan. Fatwa DSN-MUI adalah sebagai contoh fatwa yang masuk dalam sistem yang berlaku di Indonesia. Fatwa yang lain *pun* diharapkan dapat bekerja seperti bekerjanya DSN-MUI, sehingga fatwa ulama Indonesia dijadikan referensi praktis dalam aktivitas sosial, ekonomi, politik, pendidikan dan aspek lain dalam realitas kehidupan di Indonesia.

E. Formulasi Fatwa yang Efektif

Esposito menulis ada empat hal tentang dengan pengalaman umat Islam kontemporer sekarang ini. *Pertama*, umat Islam dihadapkan krisis identitas yang diawali dengan rasa kegagalan, kehilangan identitas dan kurangnya kepercayaan dan penghargaan terhadap diri mereka sendiri. *Kedua*, sebagai akibat dari yang pertama, banyak pemimpin/kelompok elit muslim berkiblat ke Barat, yang mana hal menimbulkan kekecewaan baru karena gagalnya para elit muslim itu untuk bernegosiasi dalam kerangka penguatan politik, sosial, dan ekonomi masyarakat Islam. *Ketiga*, kebangkitan umat Islam diawali dengan kebangkitan kekuatan militer pada tahun 1973 serta revolusi Iran tahun 1978-1979. *Keempat*, dengan adanya tanda kebangkitan umat

Islam di atas, umat Islam melakukan pencarian identitas yang lebih otentik yang berakar pada Islam masa lalu.⁴³⁹

Wacana tentang keinginan membumikan elemen-elemen syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia sering terdengar, dan bahkan sering dieksploitasi terutama menjelang *event* politik.⁴⁴⁰ Namun demikian usaha yang benar-benar serius, komprehensif dan berkelanjutan untuk merealisasikan aspirasi tersebut sebenarnya masih amat terbatas. Langkah legislasi nilai-nilai syariat menjadi elemen hukum nasional amat bergantung pada dinamika kehidupan masyarakat dan peta kekuatan politik antara yang mendukung dan menolak wacana tersebut. Bagi kaum muslimin legislasi aturan perekonomian yang berbasis nilai-nilai syariah memiliki makna yang amat penting, karena dengan jalan itu konsep-konsep Fikih Muamalah tidak lagi sebatas sebagai wacana dan himbauan moral tetapi benar-benar diaplikasikan dalam kehidupan nyata. Namun demikian secara riil keberhasilan implementasi suatu sistem hukum tidak semata-mata ditentukan oleh perjuangan politik lewat legislasi melainkan juga bergantung pada beberapa hal berikut:⁴⁴¹

Pertama, kesesuaian materinya dengan kebutuhan masyarakat. Masalah ini terkait dengan pertanyaan apakah secara substansial konsep isi (rancangan) aturan-aturan yang disusun berdasarkan nilai-nilai syariah itu memang benar-

⁴³⁹John L. Esposito, *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina 2004), h. 199.

⁴⁴⁰Mutawali, 'Menjual Murah Ayat-ayat Tuhan Hasrat Kuasa Di Balik Agama', dalam *Ulumuna*, Vol. 2 No. 1 tahun 2013. Di beberapa daerah seperti NTB, dalam banyak kampanye politik belakangan ini seringkali menggunakan aksesoris Timur Tengah untuk menarik minat hati masyarakat. Terkadang juga 'mencatut' nama besar ulama tertentu di belakang gambar politisi. Hasil observasi pada kampanye politik di Nusa Tenggara Barat.

⁴⁴¹Miftahul Huda, *Syariah Sosial Etika Pranata Kultur*, (Mataram: LEPPIM 2012), h. 48

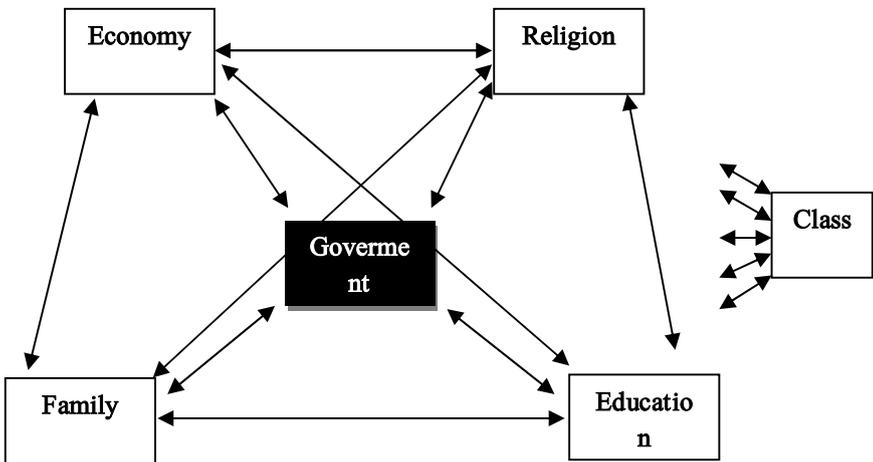
benar sesuai dengan apa yang sungguh-sungguh dibutuhkan oleh masyarakat. Dalam hal ini para ulama dan anggota lembaga legislatif yang beridealisme syariat dituntut memiliki kompetensi ganda; yakni penguasaan yang baik atas ilmu-ilmu syariat, seluk beluk sistem sosial, sistem perekonomian modern serta sistem ketatanegaraan yang dianut di negara kita. Diperlukan kepekaan moral dan intelektual untuk “membaca” kebutuhan historis terkait dengan implementasi syariat dan keahlian untuk mengemas hukum syariat dalam format hukum modern sesuai dengan perkembangan jaman. Dengan demikian kehadiran aturan hukum berbasis nilai syariat dapat diterima secara luas karena dianggap bisa memberikan solusi atas masalah yang dihadapi masyarakat.

Kedua, keberhasilan dalam sosialisasinya. Yang dimaksud di sini tidak hanya penetapan suatu aturan hukum sebagai aturan formal dan mengumumkannya secara luas, namun juga ikhtiar untuk meyakinkan publik bahwa aturan hukum yang berbasis nilai syariah memiliki berbagai keunggulan komparatif, dari sudut kepentingan mewujudkan cita-cita seluruh bangsa Indonesia baik yang muslim maupun bukan.

Ketiga, kinerja dan reputasi institusi penegakan hukum. Dalam hal ini diperlukan suatu institusi hukum (lembaga peradilan) yang mampu bekerja secara profesional. Di samping itu secara institusional juga mampu merepresentasikan diri sebagai institusi pengemban amanah umat yang bersih, bebas korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) sehingga integritasnya dipercaya oleh masyarakat luas.

Keempat, adanya kultur hukum masyarakat yang kondusif yakni spirit kepatuhan terhadap aturan hukum yang berlaku. Hal ini karena tanpa kultur hukum yang baik, semua aturan hukum tidak akan dapat bekerja secara efektif dan tidak akan membawa dampak positif seperti yang diharapkan, sekalipun secara konseptual telah disusun dengan sebaik-baiknya.

Apa yang dituliskan oleh Huda di atas menunjukkan bahwa masalah hukum adalah bukan masalah yang berdiri sendiri, namun terkait erat dengan situasi, realitas, dan kondisi yang meliputi adanya. Sanders menuliskan bahwa masyarakat hukum/agama sebagai komunitas adalah bagian dari sistem sosial yang ada dalam masyarakat. Mau tidak mau, hukum itu secara alami harus ‘bercengkerama’ dengan realitas yang ada di sekitarnya. Adalah sebuah kenisayaan alami (*naturally existed*) bahwa satu unit tertentu dalam masyarakat terkait dengan unit lainnya, yang dalam teori system dikenal dengan *emergence properties*. Sanders menggambarkan keterhubungan hukum dengan realitas sekitarnya sebagai berikut⁴⁴² :



Gambar 4: Component of a Community System

⁴⁴²Irwin T. Sanders, *Community An Introduction to a Sosial System*, (Amerika: Ronald Press Company, 1958), h. 191. Untuk lebih detailnya tentang keterkaitan *instutionalized unit* lagi dapat dibaca dalam chapter 11 buku ini, h. 186-200. Sebagai perbandingan dapat dibaca juga Anthony Giddens , *The Contitution of Society*, terj. Adi Loka Sujono, (Pasuruan: Pedati, 2003), 188-219.

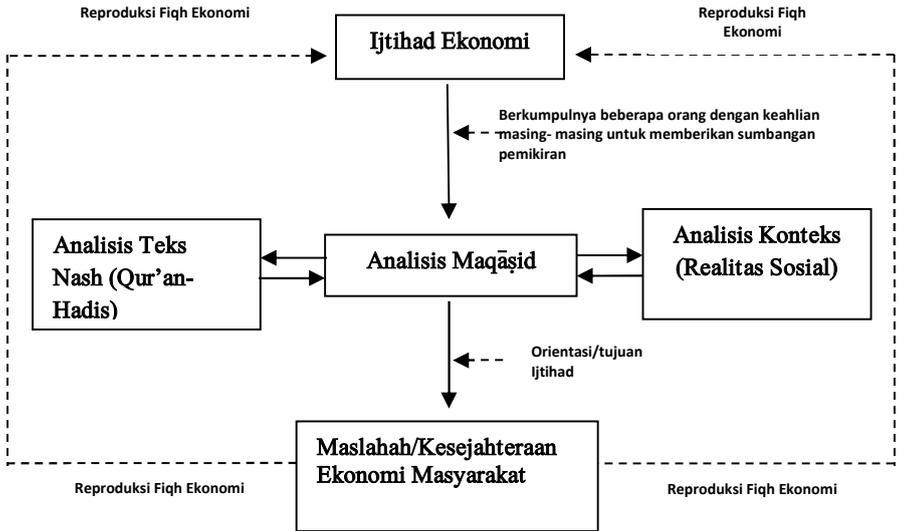
Ekonomi, agama, family, pendidikan, adalah *institutionalized unit* yang berhadapan dengan kebutuhan asasi manusia (*class, sosial group* dan *community*).⁴⁴³ Kebutuhan asasi manusia itu harus dikomunikasikan melalui penguasa, yang dalam konteks kehidupan modern sama dengan pemerintah. Suatu komunitas akan langggeng jika orang yang di dalamnya, baik secara personal maupun komunal, patuh dan taat dalam keterkaitan dan saling keterhubungan dalam *institutionalized unit*. Demikian pula halnya dengan fatwa, untuk eksis sebagai bagian hukum Islam yang akan diaplikasikan di Indonesia, maka ia harus terikat dan tersambung dengan unit system-sub system yang ada dalam lingkup wilayah Indonesia. Sebagai sebuah identitas, fatwa ekonomi DSN-MUI adalah inter subyektivitas rekognitif, yaitu relasi inter subyektifitas yang dibangun atas dasar pengakuan dan keberterimaan antar sesama di dalam system.⁴⁴⁴

Berbasis pada kesadaran di atas, maka dalam penelitian ini dapat dirumuskan metode/konstruksi/model ijtihad ekonomi berbasis pada *maqāṣid al-syarī'ah* pendekatan sistem sebagaimana tampak dalam bagan berikut ini :⁴⁴⁵

⁴⁴³Jika dibandingkan dengan konsep *maqāṣid* dalam kajian hukum Islam, maka konsep yang ditawarkan Sanders ini adalah *maqāṣid* institusional, yaitu media yang mutlak harus digunakan untuk mencapai tujuan-tujuan hukum. Dalam makna lain bahwa dalam kehidupan modern yang strukturalis-sistemik *maqāṣid* tidak akan pernah ada, tanpa ada media yang legal untuk mewujudkannya.

⁴⁴⁴Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial, ...*h. 247.

⁴⁴⁵Muh. Salahuddin, ' Ijtihad Ekonomi Masyarakat Sasak (Studi tentang Inovasi Produk Jasa Keuangan Di Lembaga Keuangan Mikro Syariah), LP2M, IAIN Mataram, 2014, h. 26.



Gambar 5: Ijtihad Ekonomi Berbasis Maqāṣid al-Syarī'ah

Ijtihad ekonomi diawali dengan kajian *maqāṣid al-syarī'ah* melalui media para ahli yang kompeten dalam bidang yang terkait dengan ekonomi. Nilai masalah melalui kajian *maqāṣid al-syarī'ah* para ahli ini adalah masalah yang bersifat sosiologis. Untuk memvalidasi nilai masalah sosiologis itu harus didialogkan dengan dengan nilai masalah yang bersandarkan teks *naṣ* (sumber wahyu), dan baru diujicobakan dalam realitas sosial dengan analisis-evaluasi yang membuka kran bagi kesejahteraan ekonomi masyarakat (*state economic welfare*). Ketika nilai kesejahteraan itu hadir, maka hukum diberlakukan. Namun jika sebaliknya, maka hukum dibekukan, dan mencari hukum baru dengan metodologi sebagaimana digambarkan di atas. Hukum Islam (fikih) sebagai ilmu dapat menjadi hidup dan dinamis dalam menjawab tantangan ekonomi masyarakat modern.

Dari paparan data yang ada, ada beberapa catatan penting yang patut direnungkan lebih dalam agar fatwa yang diproduksi oleh ulama di Indonesia menyentuh realitas, dan

mempengaruhi system yang ada dan berlaku dalam masyarakat, sebagai berikut :

1. Ekonomi syariah secara historis praksis sudah dilakukan oleh umat Islam Indonesia secara baik sejak zaman kesultanan Islam. Praktek ekonomi sudah menjadi sesuatu yang ‘hidup’. *A living tradition*, meminjam Istilah Fazlur Rahman atau dalam tradisi Ushul Fiqh dikenal dengan *al-‘urf*.
2. Upaya yang dilakukan dalam menghidupkan dan formalisasi Ekonomi Syariah pada hakekatnya adalah ‘menghimpun yang terserak’ dari sesuatu yang ‘hidup’ di masyarakat. Dengan demikian upaya formalisasi Ekonomi Syariah tidaklah sulit.
3. Fatwa DSN-MUI adalah fatwa yang bekerja bersama dalam sistem yang menaunginya. Karena berada dalam sistem, fatwa ekonomi DSN-MUI berdampak sistemik, bukan hanya untuk dirinya namun juga terhadap elemen lain dalam masyarakat; hukum, politik, dan sosial.
4. Fatwa DSN-MUI selayaknya dijadikan sebagai patokan untuk ijtihad/pengembangan hukum Islam di Indonesia. Fatwa seharusnya dilakukan dalam konteks keindonesiaan dan konstitusional. Dengan demikian fatwa produk MUI selalu menjadi bahan/referensi dalam pembuatan undang-undang dan mendapat pengawalan yang kuat dari masyarakat Indonesia. Meminjam istilah Din Syamsuddin, fatwa MUI harus diarahkan pada jihad dan ijtihad konstitutif.⁴⁴⁶
5. Perubahan konstitusi di Indonesia ada di tangan penguasa. Oleh karenanya MUI dengan berbagai elemen Islam lainnya harus mampu masuk dalam ‘lingkar’ kekuasaan baik secara struktural maupun fungsional. Hal

⁴⁴⁶Ridjaluddin. FN., ‘Dakwah Dan Politik Muhammadiyah Periode Kepemimpinan Din Syamsuddin’ <https://kamatblog.wordpress.com/2013/04/11/dakwah-dan-politik-muhammadiyah-periode-kepemimpinan-din-syamsuddin/> (26 September 2015).

- ini akan menjawab kebuntuan tentang aktualisasi hukum Islam di Indonesia.
6. Jika ijtihad/pengembangan hukum Islam dilakukan di luar sistem yang berlaku dalam suatu masyarakat, maka sehebat apapun ijtihad yang dihasilkan tidak akan pernah berdampak kepada sistem sosial masyarakat. Sebaliknya, jika ijtihad/pengembangan hukum Islam dilakukan dengan mengikuti sistem yang berlaku dalam masyarakat, maka seburuk apapun ijtihad/pengembangan hukum Islam itu akan berdampak kepada sistem sosial masyarakat.

BAB V

FATWA EKONOMI DSN-MUI DI ANTARA DUA KUTUB: NORMATIF-TEKSTUAL DAN EMPIRIK KONTEKSTUAL

Dari keseluruhan paparan, ada beberapa point yang dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. DSN-MUI sebagai bagian dari lembaga MUI mematuhi aturan, prosedur, dan metode (*manhaj*) fatwa yang telah ditetapkan MUI. Oleh karenanya, hampir tidak ada perbedaan yang signifikan antara metode fatwa dalam tubuh MUI dan di lembaga DSN-MUI. Hanya saja, karena fatwa DSN-MUI terkait langsung dengan masalah muamalah, fatwa DSN-MUI seringkali menggunakan kaidah-kaidah *al-muḥāfazah ‘alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhzu bi al-jadīd al-aṣlah* (menjaga tradisi lama yang baik, dan mengambil tradisi baru yang lebih baik), dan *al-aṣlu fī al-mu’āmalah al-ibāḥah hatta yadulla al-dalīl ‘alā al-taḥrīm* (Pada awalnya, segala sesuatu yang terkait dengan muamalah adalah boleh sampai ada petunjuk/dalil yang menyatakan ketidakbolehan sesuatu/perbuatan). Dalam ketetapan MUI dituliskan bahwa aktivitas fatwa dilakukan dengan berdasarkan pada *adillat al-aḥkām* yang paling kuat dan membawa kemaslahatan bagi umat. Terkait dengan metologi fatwa DSN-MUI ini, ada beberapa yang dapat ditulis sebagai temuan dalam penelitian ini, yaitu *pertama*, aktivitas fatwa sudah bergeser dari sikap yang pasif-menunggu menuju aktivitas yang aktif. Ini artinya juga bahwa, walau tidak dituliskan rinci, aktivitas fatwa ekonomi di Indonesia telah melompat jauh dari definisi/konsep fatwa fikih klasik yang menuliskan bahwa fatwa adalah aktivitas yang bersifat pasif. Hal ini adalah sesuatu yang baru dalam tradisi

pengembangan hukum Islam di Indonesia, khususnya dalam lembaga fatwa MUI. *Kedua*, keberanian ulama untuk mengedepankan metode *istislāhi*, dengan tanpa mengabaikan metode *bayāni* dan *ta'fili*. Pada era 1970-an sampai dengan awal tahun 2000, metode *istislāhi* masih dianggap 'asing', dan masih dianggap kurang baik. Metode *istinbāt* sangat mengandalkan pola *bayāni* dan *ta'fili*, terkhusus ketika tidak ada petunjuk sama sekali tentang masalah yang dihadapi. Kedua metode ini, oleh DSN-MUI sekarang ini dirasa kurang mampu menjawab kebutuhan hukum masyarakat. Metode *istislāhi* adalah model (metodologi) yang dianggap tepat sebagai penyeimbang dan alat bantu analisis dalam mempertimbangkan jawaban hukum dari kasus yang dihadapi oleh masyarakat. Tentunya, dengan tetap memperhatikan aspek *bayāni* dan *ta'fili*. *Ketiga*, pola ijtihad *jamā'i* adalah pilihan tunggal oleh lembaga DSN-MUI dalam proses fatwa. Harus ada kesepakatan di dalam, walaupun di luar MUI masih banyak yang berbeda pendapat. Yang ingin ditekankan oleh DSN-MUI adalah bahwa fatwa dan aktivitas ijtihad sekarang ini, mau tidak mau-suka tidak suka, harus melalui proses ijtihad *jamā'i*.

2. Dengan metodologi sebagaimana dituliskan di atas, dan juga didukung oleh sistem yang melingkupi masyarakat Indonesia, fatwa ekonomi berkembang sesuai dengan perkembangan lembaga keuangan syariah yang ada di Indonesia. Hingga hari ini, tercatat 100 (seratus) fatwa ekonomi yang dikeluarkan dalam rentang waktu 15 (lima belas) tahun (2000-2015) yang diproduksi oleh lembaga DSN-MUI. Metode ijtihad *jamā'i* dalam lembaga DSN-MUI bukan sekedar mengumpulkan para ahli yang terkait dengan obyek yang dikaji, namun juga melibatkan pihak yang berwenang untuk mengeluarkan kebijakan terkait dengan masalah yang dikaji. Dengan

pola ini, fatwa DSN-MUI mempunyai dampak secara sistemik, mempunyai pengaruh yang kuat, dan dijadikan basis praktis dalam praktek ekonomi keseharian masyarakat, walaupun hanya sebatas mengikat praktisi lembaga keuangan syariah dan konsumen yang terikat dalam perjanjian dalam lembaga keuangan syariah. Dengan metodologi yang dituliskan di atas, DSN-MUI dapat merespon dengan cepat kebutuhan fatwa (hukum) masyarakat, yang diupayakan sinkron dengan sistem yang berlaku dalam masyarakat; sosial, hukum, politik, budaya, pendidikan, ekonomi dan lain-lain. Fatwa adalah jawaban hukum praktis yang dijadikan sebagai referensi dalam kehidupan keseharian masyarakat. Oleh karenanya, fatwa tidak bersifat ‘mengawang-awang’, namun harus menjawab kebutuhan yang ada di depan mata, tidak melawan arus, dan memberi ‘perlindungan hukum’ bagi penanya/peminta fatwa dalam praktis kemasyarakatan. Dengan berbasis pada *maqāṣid al-syarī’ah* pendekatan sistem, maka yang perlu diperhatikan dalam proses dan aktivitas fatwa ekonomi adalah sebagai berikut, yaitu: *pertama*, praktek ekonomi yang hidup dalam masyarakat (*a living tradition/law*). *Kedua*, lembaga fatwa adalah sub-sistem dari sistem yang lebih besar (*supra sistem*) dalam masyarakat Indonesia. Oleh karena itu, sebagai bagian dari sistem yang lebih besar, selayaknya fatwa mengikut/berinteraksi dengan sub-sistem yang melingkupinya dalam konteks supra sistem itu. *Ketiga*, dalam konteks nasionalisme Indonesia, fatwa harus didesain dan diorientasikan sebagai ‘bahan mentah’ dan referensi dalam pembuatan undang-undang dan pengaturan kebijakan publik di Indonesia. *Keempat*, untuk kepentingan di atas, maka fatwa harus dilakukan dalam kerangka ijtihad konstitusional. Fatwa tidak boleh lepas dari konteks Indonesia sebagai sistem besar (*supra sistem*) yang menaungi lembaga fatwa di

Indonesia. Jika fatwa dilakukan di luar sistem yang berlaku dalam suatu masyarakat, maka sehebat apapun fatwa yang dihasilkan tidak akan pernah berdampak kepada sistem sosial masyarakat. Sebaliknya, jika fatwa dilakukan dengan mengikuti sistem yang berlaku dalam masyarakat, maka seburuk apapun fatwa itu maka dia akan berdampak pada sistem kemasyarakatan dan turut membentuk pola kehidupan dalam masyarakat.

Berdasarkan teori tentang fatwa, didapatkan bahwa fatwa adalah aktifitas yang baru dilakukan jika ada pertanyaan yang diajukan kepada seseorang tentang sesuatu hal yang terkait dengan hukum Islam. Definisi/konsep fatwa seperti ditulis dalam kitab klasik, yang juga digunakan sampai hari ini, adalah konsep fatwa yang pasif dan sangat aplikatif dalam masyarakat yang statis dan sederhana. Sementara saat ini fatwa harus berhadapan dengan realitas masyarakat yang dinamis dan terus berubah. Perubahan itu terjadi di hampir setiap saat, dan oleh karenanya pelaku fatwa (mufti) dituntut aktif untuk melihat, merespon, dan menganalisis realitas dengan segala potensi yang dimilikinya (religius, akademik, intelektual, dan sosial).

Otoritas fatwa adalah pemberian kewenangan yang diberikan oleh seseorang/kelompok orang kepada orang tertentu yang secara religius-spiritual, social-intelektual, dianggap memiliki kapasitas untuk memberikan jawaban atas masalah yang dihadapi oleh masyarakat. Dalam tradisi fikih, tidak ada pengakuan yang sifatnya harus formal untuk melegitimasi seseorang sebagai mufti, hanya pengakuan masyarakat yang menjadikan seseorang menjadi mufti, dan biasanya karena kedalaman seseorang dalam memahami agama berbasis alQur'an, hadis, dan pendapat *jurist* Islam (ahli fikih). Masing-masing mufti memiliki kebebasan berpendapat sesuai dengan latar belakang social, ekonomi, pendidikan, aliran, budaya dan hal-hal lain yang mempengaruhi fatwa yang dikeluarkan oleh mufti.

Keragaman ini, pada satu sisi (teoritis) adalah rahmat dan nilai *plus* pengembangan hukum Islam, dan meniscayakan keterhubungan (*connectedness*) dengan ragam realitas. Namun pada sisi lain (praktis), keragaman hukum terjebak pada ketidakjelasan/ketidapastian hukum. Ketidapastian hukum ini, tidak jarang terjebak pada konflik yang menimbulkan masalah social baru dalam masyarakat. Oleh karena itu, tanpa mengerdilkan makna keragaman dalam pemaknaan hukum Islam (fikih), pada sisi praktis fatwa harus bersifat tunggal dan menjadi pegangan masyarakat sebagai referensi dalam aktivitas keseharian. Untuk itu, metode *fatwā jamā'i* pada setiap levelnya adalah sesuatu yang harus dilakukan, demi menjaga kepastian hukum sebagaimana dimaksud di atas. Dengan catatan bahwa proses penyimpulan hukum itu dilakukan dalam konteks *openness*, *wholeness*, *interrelated hierarchy*, dan *purposefulness*. Sesuatu masalah harus dilihat secara menyeluruh-utuh, holistik-konprehensif dengan melibatkan berbagai sudut pandang-perspektif analisis. Konsekwensinya, metode ijtihad jamā'i adalah berbagai ahli dalam menentukan hukum/fatwa tertentu, karena sebagaimana ditulis sebelumnya bahwa hukum itu hadir bukan murni karena masalah hukum itu sendiri, namun ada factor lain yang memunculkan hukum (social, politik, ekonomi, pendidikan, kesehatan, budaya, dan lainnya). Fatwa, yang dalam konsep fikih menjadi dominasi ulama harus bergeser menjadi dominasi ilmuwan-intelektual-cendekia. Keutuhan dan kepaduan keduanya sebagai criteria mufti adalah kondisi ideal yang diharapkan, walau untuk saat ini masih sangat tidak realistis karena adanya dikotomi ilmu pengetahuan di lembaga pendidikan Indonesia.

Hal penting yang harus disikapi untuk realisasi tujuan di atas adalah restrukturisasi lembaga fatwa MUI oleh pemerintah agar masuk dalam penentu kebijakan hukum di Indonesia. Langkah yang harus diambil adalah melebur semua lembaga fatwa yang ada di Indonesia menjadi satu badan lembaga fatwa. Atau boleh saja eksistensi lembaga fatwa

yang ada tetap diakui, namun harus tunduk dan patuh pada lembaga fatwa pemerintah. Yang dimaksudkan di sini adalah bukan penyeragaman, namun lebih pada *idkhal al-'ibad tahta hukmihi* (menjamin kepastian hukum) sebagaimana yang dituliskan oleh al-Syāṭibi. Hukum bukan wacana yang harus terus diperdebatkan, tetapi ia adalah pegangan praktis yang dijadikan acuan oleh masyarakat dan penegak hukum dalam menyelesaikan masalah/perkara yang ada dalam masyarakat. Dengan memasukkan lembaga fatwa MUI dalam struktur resmi pemerintahan, secara tidak langsung hukum Islam (fikih) dilibatkan/terlibat dalam system yang ada di Indonesia, dan berpartisipasi aktif-positif dalam proses pembangunan peradaban masyarakat Indonesia.

Orientasi fatwa bukan lagi mengatasnamakan diri dan kelompok, tapi lebih pada mengarahkan spirit dan nilai Islam *include* dalam system yang ada di Indonesia. Slogan 'membumikan Islam' itu akan bermakna jika Islam secara praksis memberikan kontribusi riil bagi masyarakat. Bentuk kontribusi riil itu adalah bahwa hukum Islam/fikih dijadikan sebagai acuan praktis bagi masyarakat dalam aktivitas keseharian mereka, dan fikih memicu untuk terjadinya perubahan radikal yang positif bagi pengembangan masyarakat dan pembangunan nasional. Fatwa ekonomi DSN-MUI adalah satu-satunya fatwa yang hari ini bekerja sebagaimana ditulis di atas. *Pertama*, fatwa ekonomi DSN-MUI bekerja dalam system yang melingkupi dirinya, yaitu system keuangan, ekonomi dan moneter Indonesia. Dan oleh karenanya, fatwa DSN-MUI dijadikan sebagai referensi dalam pembuatan undang-undang, peraturan, dan kebijakan lain yang terkait dengan pengembangan ekonomi di Indonesia. *Kedua*, karena fatwa DSN-MUI diakui sebagai referensi *legal* dalam praksis keuangan syariah di Indonesia, fatwa (hukum Islam/fikih) berkontribusi secara aktif dalam pembangunan ekonomi di Indonesia.

Fatwa adalah sebuah fakta yang harus terus terjalin dengan realitas, dan bekerja untuk mewujudkan ketercapaian

maksud Allah dengan adanya hukum yang diturunkan-Nya. Oleh karenanya, apapun alasannya fatwa harus diorientasikan untuk memberikan wadah bagi ketercapaian hukum itu, yang jika merujuk pada konsep *maqāṣid al-syarī'ah* adalah terpenuhinya kebutuhan hak bergama, hak pendidikan, intelektual dan kebebasan berpendapat, hak ekonomi dan kebebasan bertransaksi, hak biologis, hak martabat kemanusiaan. Kesemuanya itu dilakukan atas dasar nasionalisme Indonesia dan mewujudkan fikih yang humanis; fikih nusantara.

Penelitian ini adalah upaya untuk terus berpikir dalam kerangka kemaslahatan dan kesejahteraan manusia dengan kerangka berpikir *maqāṣid al-syarī'ah*. Tentunya, penelitian ini adalah salah satu penelitian kecil dalam peta penelitian dengan tema yang sama. Oleh karenanya itu, sebagai *follow-up* dari penelitian sejenis dan sebagai pijakan bagi penelitian selanjutnya, maka penelitian ini adalah penelitian yang dapat terdistorsi oleh *locus* dan *tempus*. Bagi penelitian selanjutnya, ada banyak hal yang menjadi catatan untuk pengembangan terkait dengan hukum Islam, fatwa, dan *maqāṣid al-syarī'ah*, sebagai berikut :

Pertama, hukum Islam adalah hukum yang hidup dalam masyarakat, baik diakui secara formal maupun dipraktikkan secara personal-sosial. Oleh karena hukum Islam itu menyatu dan terus berdialog dengan kebutuhan/kehidupan masyarakat, maka hukum yang dipraktikkan adalah hukum yang *valid* yang diakui dan diamini secara massif oleh mayoritas kelompok masyarakat. Kajian hukum Islam sudah selayaknya diarahkan untuk menganalisis hukum yang hidup dalam masyarakat sebagai *basis* data penelitian hukum Islam. Masalah kebenaran yang dikandung dalam hukum sosiologis itu adalah kebenaran ilmiah, bukan kebenaran teologis. Tugas ilmu pengetahuan adalah menawarkan kebenaran berdasarkan fakta, bukan kebenaran teologis. Kebenaran teologis adalah ranah/wilayah ketuhanan yang bersifat absolute dan pasti

benar. Sementara ranah ilmu pengetahuan adalah ranah yang relative dan memungkinkan terjadinya dialog keilmuan.

Kedua, hukum Islam, apapun pendekatan dan metodenya, harus dikaji dalam konteks sistem yang melingkupi hukum itu sendiri. Hukum tidak mungkin hadir tanpa diawali dengan dialektika sosial dalam masyarakat. Karena itu hukum adalah sesuatu yang bukan berdiri sendiri, namun dirangsang adanya oleh sesuatu yang di luar hukum; sosial, budaya, politik, pendidikan, ekonomi, geografi, dan lain-lain. Melepas realitas sosial yang melingkupi kajian hukum adalah kebutaan, yang akan menyesatkan hukum, pelakunya, dan juga masa depan hukum Islam.

Ketiga, dalam kerangka fatwa dan pengembangan hukum Islam di Indonesia, hukum Islam/fatwa sebaiknya tunduk pada hukum sosiologis, yang dianut mayoritas masyarakat Indonesia. Di sinilah perlunya fatwa itu masuk dalam sistem yang ada di Indonesia. Hukum Islam sebagai hukum yang berasal dari Tuhan harus dibumikan dalam bahasa yang dipahami oleh manusia, yang juga sesuai dengan tingkat pemahaman manusia. Karena pemahaman manusia yang beragam, maka diperlukan kekuasaan/khilafah/pemerintah yang mengatur agar tidak terjadi benturan/konflik yang mungkin terjadi dalam masyarakat.

Keempat, apapun fatwa yang dikeluarkan adalah harus terbit dari hati yang taqwa (*min taqwā al-qulūb*). Takwa adalah sebuah kesadaran hamba akan keterikatan batinnya dengan Tuhan. Idealnya, fatwa harus dikawal oleh Allah dan Rasul-Nya, agar dapat menyelesaikan permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia yang dating silih berganti.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah M. Amin, *Dinamika Islam Kultural*, (Bandung; Mizan, 2000).
- , 'At-Ta'wil al-'ilmi: Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci', dalam *Al-Jāmi'ah*, vol. 39, 2, 2001.
- , 'Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer', dalam Riyanta (ed), *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta, Fakultas Syari'ah Yogyakarta Press; 2004).
- , 'Hak Kebebasan Beragama dan Keyakinan Pendekatan Filsafat Sistem dalam Ushul Fikih Sosial', dalam *Al-Jāmi'ah*, Volume 14, Nomor 1, Januari-Juni 2011.
- , 'Religion, Science and Culture An Integrated Interconected Paradigm of Science', dalam *Al-Jāmi'ah*, Volume 52, Nomor 1 2014.
- , makalah, 'Social, Ethical, Political, and Policy Implications of Interpretations of Islam's Foundational Text', November 2010, 28.
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996).
- Abdurrachman, Asjmuni, 'Prosedur Penetapan Fatwa Dewan Syariah Nasional', dalam *Al Mawarid*, edisi XVIII, tahun 2008.
- Abu Dawud, *Sunan Abū Dāwūd*, (Mesir, Musthafā al-Bāb al-Halaby; 1952).
- Abu Zahrah, *Tārīkh al-mazāhib al-Islāmiyyah*, (Kairo, Dār al-Fikr al-'Araby; tt.).
- Adi, Rianto, *Metodologi Penelitian Hukum dan Sosial*, (Jakarta: Granit 2010).
- Afandi, Agus, 'Maqashid Syariah sebagai Filsafat Hukum Islam Sebuah Pendekatan Sistem Versi Jasser Auda', makalah tidak diterbitkan.
- Afif, Abdul Wahhab, *Fiqh (Hukum Islam) Antara Teori dan Praktek*, (Bandung, IAIN Sunan Gunung Djati; 1991).

- Afzalurrahman, *Muhammad as Trader*, terj. (Yogyakarta: Yayasan Bhakti Wakaf, 1995).
- Agus Moh. Najib, 'Kecendrungan Irfani dalam Hukum Islam: Pemikiran Mahmud Muhammad Taha', dalam M. Amin Abdullah, dkk, *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press 2000).
- Aibak, Kutbuddin, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2008).
- Amalia, Euis, *Keadilan Distributif dalam Ekonomi Islam Penguatan Peran LKM dan UKM di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2009).
- Al-'Attar, 'Abd al-Nasir Tawfiq, 'Al-Ta'rif bi al-Ijtihād al-Jamā'i," dalam *Conference on al-Ijtihad al-Jama'i fi al-A'lam al-Islami*, (UAE: United Arab Emirates University, 1996).
- Al-'Umri, Nādiyah Syarīf, *Al-Ijtihād fī al-Islām*, (Beirūt: Muassasat al-Risālah 1986).
- Al-Alwani, Taha Jabir, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, (Virginia: International Institute of Islamic Thought 1994).
- Al-Amine, Muhammad al-Bashir Muhammad, *Risk Management in Islamic Finance An Analysis Derivatives Instruments in Community Market*, (Leiden: Brill 2008).
- Al-Anshori, Fauzan, *Melawan Konspirasi Jaringan Islam Liberal*, (Yogyakarta: Pustaka Al-Furqon 2003).
- Al-Azhari, Basri bin Ibrahim al-Hasani dan Wan Mohd Yusuf bin Wan Chik, 'Maqasid Shar'iyah According ro al-Qaradawi in the Book al-Halal wa al-Haram Fi al-Islam', dalam *international Journal of Bussiness and Social Science*, Volume 2 Nomor 1 Januari 2011.
- Al-Badawi, Yusuf Ahmad Muhammad, *Maqāsid al-Syarī'ah 'inda Ibn Taimiya*, (Urdu: Dār al-Nafā'is tt).
- Al-Būṭi, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *Qaḍayā al-Fiqhiyyah al-Mu'āshirah*, (Damaskus: Dār al-Farabi 2009).
- , *Dawābiṭ al-Maṣlahah Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Damakus: Dār al-Fikr 2005).
- , *Hiwār Haula Musykilāt al-Haḍāriyyah*, (Damaskus: Dār al-Fārabi, 2005)

- Al-Daulibi, Muhammad Ma'rūf, *Al-Madkhal ilā 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Ttp: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1965).
- Al-Ghazāly, Abū Hamīd Muhammad, *al-Mustashfā min 'ilm al-Ushūl*, (Kairo, Al-Mathba'ah al-Amiriyyah; 1986)
- Al-Ghazali, Syekh Muhammad, *al-Ghazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, terj. Muhammad Tohir dan Bau Laila, (Bandung: Mizan 1998).
- Ali, AM. Hasan, *Asuransi dalam Perspektif Hukum Islam Tinjauan Analisis Historis Teori dan Praktis*, (Jakarta: Kencana Prenada 2004)
- Ali, Muhammad Daud, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo 1997).
- , *Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo 2007).
- , *Sistem Ekonomi Islam Zakat dan Wakaf*, (Jakarta: UI Press 1988).
- Ali, Zainuddin, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika 2006).
- Al-Khatib, Abdul Karim, *Ijtihad Menggerakkan Potensi Dinamis Hukum Islam*, (Jakarta: Gema Media Pratama 2005)
- Al-Miṣri Abul Asybal Ahmad bin Salim, *Fatwa fatwa Terlengkap Seputar Terorisme, Jihad, dan Mengkafirkan Muslim*, terj. Muhammad Iqbal Amrullah, (Jakarta Darul Haq; 2006).
- Al-Munawar, Said Aqil Husein, *Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press 2005).
- Al-Qādi, 'Umar Mukhtār, *Ihyā al-Ijtihād fī al-Ṣaqāfah al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1993).
- Al-Qarāḍāwi, Yūsuf, *al-Ijtihād al-Mu'āṣir*, (Mesir: Dār al-tauzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994).
- , *Al-Ijtihād Fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazarāt al-Taḥfiliyyah Fī al-Ijtihād al-Muāṣir*, (Kuwait, Dār al-Qalam 1996).
- , *Dirāsah fī al-Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Jakarta Pustaka AlKautsar; 2007).
- , *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Mesir: Maktabah Wahbah 1990).

- , *Ijtihad Kontemporer; Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti 2000).
- Al-Raisūni, Muhammad, *Al-ijtihād al-Nas al-Maslahah, wa al-Wāqi'*, (Damaskus Dār al-Fikr: 2002).
- , *Nazariyyat al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Syāṭibi*, (Maroko: Maṭba'ah al-Najāh al-jadīdah 1991).
- Al-Syarqāwi, Abdurrahman, *A'immah al-Fiqh al-Khamsah*, terj. (Bandung, Al-Bayan; 1994).
- Al-Syawi, Taufiq, *Syuro Bukan Demokrasi*, terj. Djameluddin ZS., (Jakarta: Gema Insani Press 1997).
- Al-Yūbi, Muhammad Sa'ad ibn Ahmad ibn Mas'ūd, *Maqāsid al-Syarī'ah wa 'Alāqātuhā bi al-adillat al-syar'iyyah*, (Saudi Arabia, Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa at-Tauzī'; 1998).
- al-Zuhaily, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damaskus: Dār al-Fikr 1986).
- Amin, Ma'ruf, 'Transformasi Fikih Muamalat dalam Pengembangan Ekonomi Syariah', Naskah Pidato Ilmiah Gelar Doktor Kehormatan di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 5 Maret 2012. Lihat juga mridwancenter.blogspot.com/2012/10/11/transformasi-fikih-muamalat-dalam-pengembangan-ekonomi-syariah, diunduh tanggal 24 Januari 2016.
- , *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: eLSAS 2008).
- Amrin, Abdullah, *Asuransi Syariah*, (Jakarta: Gramedia 2006).
- Anderson, J. N. D., *Islamic Law in the Modern World* (New York: New York University Press: 1959)
- , *Law Reform in Muslim Word*, (London: 1976).
- An-Na'im, Abdullah Ahmad, 'al-Quran Syariah and Human Right: Foundations, Deficiencis, and Prospect, dalam Islamika, Jakarta, No. 2 Oktober-Desember 1993.
- , *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Righs and International Law*, terj. (Yogyakarta; LkiS, 1997).

- An-Nabhani, Taqiyuddin, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Pespektif Islam*, terj. Moh. Maghfur Wachid, (Surabaya: Risalah Gusti, 1999).
- Antonio, M. Syafi'i, *Bank Syariah Dari Teori Ke Praktek*, (Jakarta: Gema Insani Press 2001).
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta, Paramadina: 1995)
- Arifin, Zainul, *Dasar dasar Manajemen Bank Syariah*, (Jakarta: Alvabet 2002).
- Ash-Shadr, Syahid Muhammad Baqir, *Islam and Schools of Economics*, terj. M. Hashem, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002).
- As-Shiddiqie, TM. Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta Bulan Bintang; 1993),
- As-Syarafi, Abul Majid, *Ijtihad Kolektif*, terjemahan Syamsuddin TU, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar 2002).
- Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2001).
- Asyūr, Muḥammad Ṭāhir ibn, *Maqāṣd al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Malaisia: Darul Fajar 1999).
- Atjeh, Abu Bakar, *Sekitar Masuknya Islam Di Indoesia*, (Semarang: CV. Ramadhani, tt).
- Attia, Gamal Eldin, *Towards Realization Of The Higher Intents Of Islamic Law Maqashid Al-Syari'ah: A Functional Approach*, (London, Washington, IIIT: 2007).
- Auda, Jasser, 'Purposes of the Islamic Law', dalam www.readingislam.com/servlet/satelite_52jglcw4.pdf.
- , *Fiqh al-Maqāṣid Ināṭat al-Aḥkām al-Syar'iyyah*, (London: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi 2007)
- , *Maqāṣid al-Syari'ah 'ind Yūsuf al-Qarādāwi*, (Qatar: tp 2007).
- , *Fahm al-Maqṣad 'an Tawahhum al-Nask Baḥṣ fī Fiqh Maqāṣid al-Syarī'ah*, (Qatar: al-Syabkat al-Arabiyyah li al-Ṭab' wa al-Nasyr 2011).
- , *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl li al-Mubtadi'īn*, (Beirut: Al-Ma'ha al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi 2011).

- , *Maqāṣid al-Syarī'ah Dafīl li al-mubtadi'īn*, (London: al-Ma'had al-Ālami li al-Fikr al-Islāmi 2008).
- , *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).
- Aula, Muhammad Syakir, *Asuransi Syariah (Life and General) Konsep dan Sistem Operasional*, (Jakarta: Gema Insani Press 2004).
- Azhari Akmal Tarigan, 'Penerapan Syariat Islam Di Indonesia Dalam Perspektif Islam Liberal', dalam Muhammad Iqbal, *Syariat Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Misaka Galiza 2012).
- Azizy, A. Qodri A., *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media 2004).
- , *Pengembangan Ilmu-mu keislaman*, (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam DEPAG RI 2003).
- Azra, Azyumardi, 'Islam di Asia Tenggara PengantarPemikiran', dalam Azyumardi Azra, *Perspektif Islam Asia Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Obor 1989).
- Babbie, Earl, *The Practice of Sosial research*, (Belmont: Wadsworth Publishing Company 1998)
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syariah menurut al-Syatibi*. Cet. 1; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Barlinti, Yeni Salma, 'Kedudukan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia, Disertasi, (PPs. Universitas Indonesia, Jakarta; 2010). Disertasi ini telah diterbitkan dengan judul yang sama (Jakarta: Badan LITBANG dan DIKLAT KEMENAG RI 2010).
- Baswir, Revrisond, "Strategi Membangun Ekonomi Kerakyatan", dalam *Politik Ekonomi Indonesia Baru*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar; 2000).
- , *Agenda Ekonomi Kerakyatan*, (yogyakarta, Pustaka Pelajar; 1997).
- Basyir, Ahmad Azhar, *Pokok pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press 2000).

- Beik, Muhammad Khudori, *Ushul Fiqh*, terjemahan Fais Al-Muttaqien, (Jakarta: Pustaka Amani 2007).
- Buang, Ahmad Hidayat dan M. Cholil Nafis, 'Peranan MUI dan Metodologi Intinbat Fatwa dalam Undang-undang Perbankan Syariah Di Indonesia, dalam *Jurnal Pengurusan*, Nomor 35, tahun 2012.
- Chapra, M. Umar, *Pengharaman Bunga Bank Rasionalkah?*, (Jakarta: SEBI 2002).
- , *Islam and Economic Challenge*, terj. Ikhwan Abidin Basri (Jakarta: Gema Insani Press, 2000)
- , *The Islamic Vision of Development in the Light of Maqashid al-Shari'ah*, (London-Washington, The International Institute of Islamic Thought; 2008).
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press 1964).
- , *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Chicago, The University of Chicago Press; 1969).
- Dahlan, Moh., *Abdullah Ahmed an-Na'im Epistemologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2009).
- DB. Macdonald, 'Fatwa', dalam M.Th. Houtsma, *E.J. Brill's Fisrt Encyclopedia of Islam 1913-1936*, III,(Leiden New York: E.J. Brill 1993).
- Departemen Agama RI, *Sketsa Peradilan Agama*, (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam 2000).
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka; 2003).
- Djamil, Fathurahma, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta Logos: 1995)
- Djazuli, A. dan Yadi Janwari, *Lembaga-lembaga Perekonomian Umat*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada; 2002).
- DSN-MUI 'Sekilas Tentang DSN-MUI' dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=sekilas>. Diakses tanggal 17 Januari 2015.
- Efendi, Bachtiar, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta, Paramadina; 1998).
- Efendi, Satria Zein, *Ushul Fiqh*, II(Jakarta: Kencana 2008).

- Esposito, John L., *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin, (Jakarta: Paramadina 2004).
- Fachrirrahman, M., *Sistem Perkawinan Masyarakat Bima*, (Mataram: LEPPIM 2008).
- Fathoni, Siti Nur, *Pengantar Ilmu Ekonomi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014)
- Fuad, Mahsun, 'Hukum Islam dan Sosial', dalam *Al-Risalah*, Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin, Makassar, Volume 11, No. 2 Edisi November 2011.
- Gharajedaghi, Jamshid, *System Thinking Managing Chaos and Complexity*, (Amerika: Morgan Kaufman 2011).
- Ghazali, Abdul Muqsih, 'Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif', dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina 2005).
- Haddade, Abdul Wahid, *Ijtihad Kolektif Pertautan Antara Keniscayaan Modernitas dan Kewajiban Agama*, (Makassar: Alauddin University Press 2012)
- Hallaq, Wael B., 'Was The Gate of Ijtihad Closed?', dalam *International Journal Middle East Syudies*, Volume 16, Nomor 1, Maret 1984.
- , *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, (Cambridge, Cambridge University Press; 1987).
- , *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press 2004).
- , *Tārikh al-Nazariyyat al-Fiqhiyyah fī al-Islām al-Muqadimah fī Uṣūl al-Fiqh al-Sunni*, terj Ahmad Mushelly, (Beirūt: Dār al-Madār al-Islāmi 2007), h. 57.
- , *The Origins and Evolution of Islamic law*, (Cambridge: Cambridge University Press 2005).
- , 'fatwa', dalam *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa*. Encyclopedi.com. lihat juga <https://en.wikipedia.org/wiki/Fatwa> diunduh tanggal 23 Agustus 2015.

- Haneef, Mohammed Aslem, *Contemporary Islamic Thought A Selected Comparative Analysis*, (Kuala Lumpur: S. Abdul Mejeed & co., 1995).
- Hanish, Adham A., Ijtihad Institution: The Key To Islamic Democracy Bridging and Balancing Political and Intelektual Islam' dalam *Richmond Journal of Global Law and Business*, Volume 9 No. 1.
- Haq, Hamka, *Al-Syāṭibi Aspek Teologis Konsep Masalahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Surabaya, Erlangga: 2007).
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fikih I*, (Bandung: Logos 1997).
- Haryanto, Joko Tri, 'Wacana Mengenai Asuransi Syariah', dalam www.prudent.web.id diunduh tanggal 11 Januari 2016.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Terj. (Bandung, Pustaka; 1984)
- Hasan, Aznan, 'An Introduction to Collective *Ijtihad (Ijtihad Jama'i)*: Concept and Applications', *The American Journal of Islamic Social Sciences* 20:2.
- , 'An Introduction to Collective *Ijtihad (Ijtihad Jama'i)* Concept and Applications', dalam Jurnal *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Volume 20 Nomor 2.
- Hasanuddin, 'Konsep Akad dan Standart Multi Akad dalam Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia', Disertasi, (PPs, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta; 2008).
- Hasanuzzaman, *Economic Function of an Islamic State*, (Leicester, The Islamic Foundation; 1991).
- Hassan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, terj (Bandung Pustaka; 1984).
- Hatta, Mohammad, *Kumpulan Karangan*, (Jakarta, Balai Pustaka; 1954).
- Hatta, Mohammad, *Membangun Ekonomi Indonesia*, (Jakarta, Inti Idayu Press; 1987).
- , *Persoalan Ekonomi Sosialis Indonesia*, (Jakarta, Djambatan; 1963)
- Hazm, Ibn, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz VIII, (Beirut: Dār Afāq al-Jadīdah, tt.).

- Hidayat Qamaruddin, *Memahami Bahasa Agama*, (Bandung, Mizan; 1997).
- Hilāl, Haiṣam, *Mu'jam Muṣṭalah al-Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Jail 2003).
- Hilal, Iyad, *Studies in Ushul fiqh*, terj (Jakarta Pustaka Thaoriqul Izaah; 2005).
- Himpunan Fatwa Keuangan Syari'ah Dewan Syariah Nasional MUI*, (Jakarta: Erlangga 2014).
- Himpunan Fatwa MUI Bidang Akidah dan Aliran Keagamaan*, (Jakarta: Emir, 2015).
- Himpunan Fatwa MUI Bidang POM dan IPTEK*, (Jakarta: Emir, 2015).
- Hornby, A. S., *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 5th edition, (New York: Oxford University Press, 1995)
- Hosein, Nadirsyah, 'Fatwas: Their role in contemporary secular Australia', dalam *Jurnal Griffith LawReview*, Vol 18 No. 2 tahun 2009.
- [http:// dictionary.reference.com](http://dictionary.reference.com). William Collins, *Collins English Dictionary-Complete and Unabridged*, Digital Edition, Wiliam Collins Sons and Co. Ltd, 2012.
- Huda, Miftahul, *Syariah Sosial Etika Pranata Kultur*, (Mataram: LEPPIM 2012).
- Hurgronje, Snouck, *Islam di Hindia Belanda*, (Jakarta: Bharata Karya Aksara 1983).
- Husen, Nadirsyah, 'Nahdlatul Ulama and Collective *Ijtihad*', dalam *New Zealand Journal of Asian Studies* 6, 1 (June, 2004).
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an rabb al-Ālamīn, III*, (Berūt: Dār al-Fikr t.th).
- Ibn Umar al-Baiḍāwī, *Minhāj al-Ushūl ilā 'Ilm al-Ushūl* (Beirut: Muassasah al-Risālah, tt.).
- Imam al-Jurjāni, *at-Ta'rifāt* (Mesir: Dār al-Bāb al-Halaby; 1357).
- Iqbal, M. Syed Ali dan Muljawan, D. (2007), 'Advances in Islamic Economics and Finance', Proceedings of 6th International Conference on Islamic Economics and Finance, IRTI.
- Ismail, Sirajudin, 'Sirri Na Pacce: Prinsip Dasar Sistem Perkawinan Orang Makassar, dalam Abdul Kadir

- Ahmad, *Sistem Perkawinan Di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat*, (Makassar: Indobis 2006).
- Jackson, Sherman A., *Shari'ah, Democracy, and the Modern Nation-State: Some Reflections on Islam, Popular Rule, and Pluralism*, (New York: Fordham Int'l L.J. 2003).
- Jacob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State Mufti's and Fatwa's of Dar al-Ifta'* (London, Brill; 1997).
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Ada Pemurtadan di IAIN*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 2005)
- , *Menangkal Budaya JIL dan Fikih Lintas Agama*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar 2005).
- Jalil, A. Basiq, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana 2010).
- Jauhar, Ahmad al-Mursi Husain, *Maqāsid al-Syarī'ah fī al-Islām*, terj (Jakarta, Amzah: 2009).
- Jum'ah, Ali, *Shinā'at al-Iftā'*, (Mesir, Nahdlat Mesir; 2008).
- Ka'bah, Rifyal, 'Lembaga Fatwa di Indonesia', artikel diunduh dari islamic-law-in-indonesia.blogspot.com tanggal 1 April 2015.
- , *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta, Universitas YARSI; 1999).
- Kabbani, Shaikh Muhammad Hisham, 'What is Fatwa', diunduh dari www.islamicsupremecouncil.org tanggal 23 Agustus 2015.
- Kamali, Mohammad Hashim, 'Shari'a, Goals and Objectives of, dalam Coeli Fitzpatrick and Adam Hani Walker, *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, II (Santa Barbara ABC-CLIO: 2014)
- , "The Objective of Islamic Law", dalam www.Mohhashimkamali.net.
- , *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1996).
- , *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld 2008).
- , 'Maqasid al-Shariah Made Simple', artikel diunduh dari www.IIIT.com.

- Kara, Muslimin H., *Bank Syari'ah di Indonesia Analisis Kebijakan Pemerintah Indonesia Terhadap Perbankan Syari'ah*, (Yogyakarta, UII Press, 2005).
- Karim, Adiwarmar, *Bank Islam Analisis Fikih dan Keuangan*, (Jakarta: Raja Grafindo 2007)
- , *Ekonomi Mikro Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2011).
- Kasmir, *Bank dan Lembaga Keuangan Lainnya*, (Jakarta, Grafindo; 2008)
- Khaeruman, Badri, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, (Bandung Pustaka Setia; 2010).
- Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in Gods's Name: Islamic Law Athority and Women*, (oxford: Oneworld Publication 2003)
- Khallāf, Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Kairo, Dār al-Qalam; 1978).
- , *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmi Fīmā lā naṣṣa Fīh*, (Kuwait: Dār al-Qalam 1979)
- Koto, Alaidin, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Jakarta Raja Grafindo; 2011).
- Krippendorf, Klaus, *Content Analysis An Introduction to Its Methodology*, (California, Sage Publication; 2004),
- Kusumaatmadja, Mochtar, *Hukum Masyarakat dan Pembinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Putra A. Badrin 2000).
- , *Pembangunan Hukum Dalam Rangka Pembangunan Nasional*, (Bandung: Binacipta 1986).
- Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam*, alih bahasa A. Ghhufron A. Mas’adi, (Jakarta: Raja Grafindo 1999).
- Liebesny, Herbert J., *The Law of Near and Middle East Reading, Cases and Materials*, (New York: State University of New York Press 1975).
- M. Firdaus, ‘Menuju Sistem Ekonomi Islam yang Konstitutif Rekonstruksi dengan Pendekatan Sistem’, dalam *Iqtishādunā*, Edisi 4 tahun 2013.
- Ma’lūf, Louis, *al-Munjid Fī al-Lughah wa al-A’lām*, (Damaskus, Dār al-Kutub; 1978).
- Madjid, Nurcholis, *Islam Tradisi Peran dan fungsinya dalam Pembangunan Indonesia* (Jakarta, Paramadina: 1997)

- , *Persoalan Taqlid dan Ijtihad*, (Jakarta: Paramadina 1987).
- Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta, LP3ES; 2001).
- Mahmoed, Muhammad Ifzal, dkk. 'Islamic Concept of Fatwa, Practice of Fatwa in Malaysia and Pakistan: The Relevance of Malaysian Fatwa Model for legal system of Pakistan', dalam *International Research Journal of Social Sciences* Vol. 4(9), September (2015).
- Majelis Tarjih Muhammadiyah, *Himpunan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta Pimpinan Pusat Muhammadiyah: tth.).
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Bidang Ibadah*, (Jakarta: Emir, 2015).
- Manan, M. Abdul, *Hukum Ekonomi Syariah dalam Perspektif Kewenangan Peradilan Agama*, (Jakarta: Kencana Prenada 2012).
- Mandzur, Ibn, *Lisān al-‘Arab*, (Mesir, Dār al-Hadist; 2003)
- Mannan, Muhammad Abdul, *Islamic Economic Theory and Practice*, terj. M. Nastangin, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1993).
- Mardani, *Ushul Fiqh*, (Jakarta, Rajawali Gravindo; 2013).
- Mas’ud, Muhammad Khalid, 'Fatwa', dalam John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, II, (New York: Oxford University Press 1995).
- , *Filsafat Hukum Islam ,terj.* (Bandung, Pustaka; 1999)
- Maurer, Bill, *Mutual Life Limited Islamic Banking Alternative Currencies Lateral Reason* Princeton University Press, (2005).
- Mawardi, Imam, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syariah Dari Konsep Ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LkiS 2010).
- Minger, Jhon, *Realising System Thinking Knowledge and Action in Management Science*, (Amerika: Springer 2006).
- Minhaji, Akh., 'Reorientasi Kajian Ushul Fiqh', dalam *Al-Jâmi'ah*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1999.

- , *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press 2004).
- Mirakhor, Abbas and Iqbal Zaidi, 'Profit-and-loss sharing contracts in Islamic finance' dalam M. Kabir Hassan dan Mervyn K. Lewis, *Handbook of Islamic Banking*, (London: Edward Elgar Publishing Limited 2007).
- Mu'allim Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta, UII Press; 1999).
- , *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta, Titian Ilahi Press; 1997)
- Muaz, Muhammad Husni, *Anatomi Sistem Sosial Pendekatan Sistem*, (Mataram: Institut Pembelajaran Gelar Hidup 2014).
- Mubarak, Jaih, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yaoyakarta: UII Press 2002).
- , *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, (Jakarta, Raja Grafindo; 2002).
- Mudzhar, M. Atho, 'Peranan Analisis Yurisprudensi dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam, dalam Satria Efendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta Prenada Media: 2004).
- , 'Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam', dalam Budi Munawar Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin dan Ajaran Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- , *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta, INIS; 1993).
- , *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press 1998).
- , *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta Pusataka Pelajar: 1998).
- , *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta, Titian Ilahi Press; 1998).
- Mufti, Aris, *Amanah Bagi Bangsa: Konsep Sistem Ekonomi Syariah*, (Jakarta: Masyarakat Ekonomi Syariah 2007).
- Muhammad Fuad 'Abd al-Bāqī, *al-Mufāhras li Alfāz al-Qurān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Hadīs, 1996).

- Muhammad ibn Ali al-Syaukāni, *Irsyad al-Fuhūl ilā taḥqīq al-haq min ‘Ilm al-Uṣul*, (Beirut: Dār al-Fikr tth).
- Muhammad Iqbal, ‘Penerapan Syariat Islam Di Indonesia’, dalam Muhammad Iqbal dan Azhari Akmal Tarigan (editor), *Syariat Islam Di Indonesia Aktualisasi Ajaran dalam Dimensi Ekonomi, Politik, dan Hukum*, (Jakarta Misaka Galiza: 2004).
- Muhammad Tahir ul-Qadri, *Introduction to the Fatwa on Suicide Bombings and Terrorism*, (London, Minhaj Publication; 2010). Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age E-Jihad, online Fatwas and Cyber Islamic Environment*, (London, Pluto Press; 2003).
- Muhammad, Mustafa Omar dan Syahidawati Shahwan, ‘The Objective of Islamic Banking in Light of Maqasid al-Shariah: A Critical Review’ dalam *Middle East Journal of Scientific Research* 13, 2013.
- MUI, ‘Pengurus DSN-MUI’, <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=pengurus> lihat juga http://www.mui.or.id/index.php?com_content&view=article&id:tentang-dewan-syariah-nasional&catid=39:dewan-syariah-nasional&Itemid=
- MUI, ‘Resolusi Ijtima’ Sanawi (Annual Meeting) Dewan Pengawas Syariah Perbankan X 2014’, tanggal 6 Januari 2015 dalam <http://www.dsnmui.or.id/index.php?page=info> diunduh tanggal 23 Januari 2016.
- Mujieb, M. Abdul, dkk., *Kamus Istilah Fiqih*, (Jakarta Pustaka Firdaus; 1994).
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap* (Surabaya; Pustaka Progresif, 1997).
- Musa, Kamil, *Al-Madkhal ilā al-Tasyri’ al-Islāmī*, (Beirūt Muassasah al-Risālah; 1989).
- Mustafa, Imam, ‘Ijtihad Jaringan Islam Liberal Sebuah Upaya Merekonstruksi Ushul Fikih’ dalam *Al-Mawārid*, edisi XV tahun 2006.
- Mustafa, Muhtadin Dg., ‘Menyoroti Produk Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (Kajian Metodologis

- Penetapan dan Penerapan Fatwa Ulama), Disertasi, (PPs. UIN Alauddin, Makassar; 2012).
- Mutawali, *JIL Menggugat JIL Digugat*, (Mataram: LKIM IAIN Mataram 2007).
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj., (Yogyakarta, LKiS; 2012).
- Nasution, Harun, 'Ijtihad Sumber Ketiga Hukum Islam', dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri, *Ijtihad dalam Sorotan*, (Jakarta: Paramadina 1995).
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta UI Press: 1986).
- , *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan 1996).
- Ni'am, M. Asrorun, 'Sadd al-dzari'ah dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia', Disertasi (PPs. UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta; 2008).
- Nizar, Muhammad Afdi, 'Analisis Kinerja Perbankan Syariah Pasca Fatwa MUI tentang Keharaman Bunga', dalam Jurnal Kajian Ekonomi dan Keuangan, Volume 11 Nomor 4 tahun 2007.
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar Ibn Al-Khaththab*, (Jakarta, Rajawali Press; 1991).
- Otoritas Jasa Keuangan, *Statistik Perbankan Syari'ah Islamic Banking Statistic*, www.bi.go.id/id/statistik/perbankan/syari'ah diunduh tanggal 19 Maret 2015.
- Pandia, Frianto, dkk. *Lembaga Keuangan*, (Jakarta, Rineka Cipta; 2005).
- Parwataatmadja, Karnaen A., *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia*, (Depok, Usaha Kami; 1996),.
- PINBUK, *Pedoman Cara Pembentukan BMT Balai Usaha Mandiri Terpadu*, (Jakarta, PINBUK, tt).
- Posner, Richard A., *The Problems of Jurisprudence*, (Cambridge: Harvard university Press 1990).
- Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung Yayasan Piara: 1997).
- , *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*?, (Bandung: Rosdakarya 1991).
- Prasetyantono, A. Tony, 'Ekonomi Rakyat dan Pasar Bebas', dalam Kiswondo dkk, *Politik Ekonomi Indonesia Baru*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar; 2000).

- Prastowo, Nugroho Joko, 'Mendorong Akselerasi Perbankan Syari'ah' dalam Reublika Online, m.republika.co.id/Koran/pareto.
- Purwanto, Muhammad Roy, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik Terhadap Teori Masalah Al-Thufi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara 2014)
- Qadir, Zuly, *Islam Libaeral Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2003).
- Qaradhawi, Yusuf, *Fatwa Fatwa Kontemporer*, terjemahan As'ad Yasin, (Jakarta: Gema Insani Press 1996).
- Rahardjo, M. Dawam, *Etika Ekonomi dan Manajemen*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1990).
- , *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, (Jakarta: LSAF, 1999).
- , *Perspektif Deklarasi Mekkah Menuju Ekonomi Islam*, (Bandung: Mizan, 1989).
- , 'Rancang Bangun Ekonomi Islam', dalam <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cach e:noIapwrekasJ:http://ekonomisyariah.org/download/artikel/Arsitektur%2520Ekonomi%2520Islam.pdf%2Bra ncang+bangun+ekonomi+islam+dawam+rahardjo&hl=en&&ct=clnk>, diunduh tanggal 2 Februari 2016.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. (Bandung, Pustaka; 1997). *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung, Pustaka; 1996),
- , *Islamic Methodology in History*, (Pakistan: Islamic Research Institute 1988).
- Rahmat, Jalaluddin, *Islam Aktual*, (Bandung Mizan: 1995).
- , *Rekayasa Sosial*, (Bandung Remaja Rosdakarya: 1998).
- Rais, M. Amin, 'Kritik Islam Terhadap Kapitalisme dan Sosialisme', dalam Sri Edi S., *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, (Jakarta, UI Press; 1988).
- Raja, Syamsuddin, 'Pengembangan Falsafah Hukum Maqashid as-Syari'ah dalam Penegakan Hak Asasi Manusia', Disertasi, UIN Alauddin, Makassar, 2008.
- Rane, Halim, *Islam and Contemporary Civilization: Evolving Ideas and Transforming Relations*, (Melbourne, Melbourne University Press; 2010).

- , 'The Relevance Of A Maqasid Approach For Political Islam Post Arab Revolutions', Jurnal *Law and Religion*, Vol. XXVIII.
- , 'The Impact of Maqasid Al-Shariah on Islamist Political Thought: Implications for Islam-West Relations', dalam jurnal *Law and Religion*.
- Rivai, Veithzal dkk, *Bank and Financial Institution Management Conventional and Sharia Sistem*, (Jakarta, Raja Grafindo: 2007)
- Robert D. Crane, 'Maqasid al Shari'ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America', makalah diunduh dari <http://www.iiit.org/Portals/0/pdf/Maqasid%20al%20Sharia.pdf> tanggal 26 Agustus 2015.
- Sābiq, al-Sayyid, *Khaṣāiṣ al-Syarī'ah wa Mumayyizātuhā*, (ttp. Al-Fath li I'ām al-Arab:1988).
- Saadah, Sri Lum'atus, *Peta Pemikiran Fiqh Progresif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2012).
- Sadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina 1997).
- Saeed, Abdullah, *Alquran Abad XXI: Tafsir Kontekstual*, terjemahan Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan 2016).
- Salahuddin, Muh., 'Ijtihad Ekonomi Masyarakat Sasak (Studi tentang Inovasi Produk Jasa Keuangan Di Lembaga Keuangan Mikro Syari'ah), LP2M, IAIN Mataram.
- , 'Mazhab Entrepreneur dalam Pengembangan BMT', dalam *Iqtisaduna*, Volume I, Nomor 2 tahun 2012.
- , 'Menuju Hukum Islam Yang Inklusif Humanistis: Analisis Pemikiran Jasser Auda Tentang Maqasid Al-Shari'ah Dengan Pendekatan Sistem', dalam *Ulumuna*, Volume 2 Nomor 2 Juli-Desember 2013.
- , *Lembaga Keuangan Syari'ah dan Demokratisasi Ekonomi*, (Mataram, Lentera; 2013).
- Salim, HS dan Erlies Septiana Nurbani, *Penerapan Teori Hukum pada Penelitian Tesis dan Disertasi*, (Jakarta, Raja Grafindo; 2013).
- Sanders, Irwin T., *Community An Introduction to a Social System*, (Amerika: Ronald Press Company, 1958).

- Setiawan, B., dkk. *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, V, (Jakarta: Cipta Adi Pustaka).
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1997).
- Sholihin, Ahmad Ifham, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Gramedia 2010)
- Shuhufi, Muhammad, *Fatwa dan Dinamika Hukum Islam di Indonesia*, (Makassar: Alauddin Press 2011).
- Siamat, Dahlan, *Managemen Lembaga Keuangan*, (Jakarta, FE UI; 2004).
- Sibly, M. Roem dan Amir Mu'allim, 'Ijihad Ekonomi Islam Moern', Kumpulan Makalah AICIS XII, h. 1810.
- Simonovi'c, Slobodan P., *Systems Approach to Management of Disasters: Methods And Applications*, (Canada Jhon Wiley and Son Inc: 2011).
- Siregar, Mulya, E., 'Outlook Perbankan Syari'ah 2014', Paper, disampaikan dalam seminar akhir tahun Perbankan Syari'ah, Jakarta, Bank Indonesia, 16 Desember 2013.
- SK No: KMA/097/SK/X/2006. SK tertanggal 20 Oktober 2006 tentang tim penyusun KHES.
- SK. DSN-MUI No. 01 tahun 2000 tentang Pedoman Dasar DSN-MUI.
- SK.MUI No. U-596/MUI/X/1997
- Soejono dan Abdurrahman, *Metode Penelitian Hukum*, (Jakarta, Rineka Cipta; 2003).
- Soekamto, Soerjono dan Sri Mamuji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, (Jakarta, Raja Grafindo; 2010).
- Soekamto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, (Jakarta UI Press: 2008).
- Soemitra, Andri, *Bank dan Lembaga Keuangan Syari'ah*, (Jakarta, Prenada Media Group: 2009).
- Sunny, Ismail, *Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia dalam Prospek Hukum Islam dalam Kerangka Pembangunan Hukum Nasional Di Indonesia*, (Jakarta: IKAHA 1994).
- Supardin, *Teori Hukum Islam*, (Makassar: UIN Alauddin Press 2011).

- Swasomo, Sri Edi, "Ekonomi Islam dalam Ekonomi Pancasila", makalah seminar, Mataram, tanggal 1 Agustus 2009.
- , 'Ekonomi Indonesia: Sosialisme Religius', dalam Sri Edi Swasono dkk, *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, (Jakarta, UI Press; 1988).
- , 'Ekonomi Indonesia: Sosialisme Religius', dalam Sri Edi Swasono dkk, *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, (Jakarta, UI Press; 1988).
- Syah, Ismail Muhammad dkk, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta Bumi Aksara: 1994).
- Syahrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Muw'āṣirah*, (Damaskus: Al-Ahab li al-Ṭibā'ah li al-Nasyr wa al-Tauzī' 1992).
- Syaif al-Din al-Amidi, *al-Ihkām fī Ushūl a-Ahkām*, (Beirut; Dār al-Fikr, 1981).
- Syaifullah MZ, 'Ushul Fikih Integratif-Humanis: Sebuah Rekonstruksi Metodologi, dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, (Yogyakarta SUKA Press: 2007).
- Syaikh, Husain bin Abdul Aziz Alu, *Kaidah Kaidah Fatwa Kontemporer*, (Jakarta: Darussunnah 2010).
- Syaḥṭut, Maḥmūd, *Al-Islām Aqīdah wa Syarī'ah*, (Kairo: Dār al-Syurūq 2001).
- Syam, M. Ichwan dkk., *Himpunan Fatwa Zakat MUI*, (Jakarta: MUI 2011).
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, (Jakarta, Kencana Prenada Media; 2009).
- Taufiki, Muhammad, 'Penerapan konsep Instinbath al-Syathiby dalam Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Kajian Terhadap Fatwa tahun 1997-2007. Disertai, (PPs UIN Syarif Hodayatullah, Jakarta; 2011).
- Taha, Mahmoud Mohammed, *The Second Massage of Islam*, (Yogyakarta, LKiS; 1997).
- , *Arus Balik Syariah*, terj. Khairan Nahdiyini, (Yogyakarta: LKiS 2003).
- Tim Penyusun, *Ensiklopedia Hukum Islam*, I, (Jakarta, Ihtiar Baru van Hoeve; 1996).

- Umam, Fawaizul, *Kala Agama Tak Lagi Merdeka Majelis Ulama Indonesia dalam Praksis Kebebasan Beragama*, (Jakarta: Prenada Media 2015).
- Umam, Khotibul, 'Legislasi Fikih Ekonomi Perbankan: Sinkronisasai Peran Dewan Syariah Nasional dan Komite Perbankan Syariah', dalam *Mimbar Hukum*, Volme 24, Nomor 2, Juni 2012.
- , *Legislasi Fikih Ekonomi dan Penerapannya dalam Produk Perbankan Syariah Di Indonesia*, (Yogyakarta: BPFE UGM 2011)
- Usman, Suparman, *Hukum Islam Asas-asas Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta Gaya Menia Pratama; 2001)
- Utomo, Dede, 'Penelitian Kualitatif Aliran dan Tema', dalam Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metodologi Penelitian Sosial Berbagai Alternatif Pendekatan*, (Jakarta: Kencana 2005).
- Uways, Abdul Halim, *Fiqh Statis Fiqh Dinamis*, (Bandung: Pustaka Hidayah 1998).
- UU. No. 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah
- UU. No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama.
- UU. No. 7 tahun 1998 tentang perubahan atas UU. No. 7 tahun 1992 tentang Perbankan
- UU. No.7 tahun 1992 tentang Perbankan
- Walonick, David S., "General systems Theory", dalam <http://www.statpac.org/walonick/system-theory.html>
- Wignjosebroto, Soetandyo, *Hukum Paradigma Metode dan Dinamika Masalahnya*, (Jakarta, Huma; 2002).
- Winardi, *Pengantar Tentang Teori Sistem dan Analisis Sistem*, (Bandung, Mandar Maju; 1999).
- Wiwoho, B. dkk., *Zakat dan Pajak*, (Jakarta, Bina Rewa Pariwisata; 1992).
- Yahya, Muhtar dan Fatchur Rahman, *Dasar dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif 1993).
- Zahrah, Muhammad Abū, *Ushūl al-Fiqh*, (Damaskus, Dār al-Fikr; tt).
- Zaidān, 'Abd al-Karīm, *al-Madkhal li Dirāsāt al-syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Iskandariyyah Dār 'Umar ibn Khaṭṭ'āb: 1969)

- Zaidan, ‘Abd al-Karīm, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh*, (Damaskus: Muassasat al-Risālah 1987).
- Zarkasyi, Muchtar, ‘Kerangka Historis Pembentukan Undang-undang No. 7 tahun 1989, dalam *Mimbar Hukum*, No. 1 tahun 1990.