



Vol.6 No.1 (2023)

MADZAHIB

Jurnal Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih



P-ISSN : 2655-1543
E-ISSN : XXXX-XXXX

MADZAHIB
Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqih

Vol. 06 No. 01, November 2023

FOCUS and SCOPE

The Journal of Madzahib is a journal published by LPPM STIS AL-MANAR which serves as a platform for the publication of research results and sharing developments in the field of comparative jurisprudence. This journal contains articles that have not been published before, such as research findings or applied research, review articles related to the development of comparative fiqh science, contemporary fiqh, issues in fiqh, and ushul al-fiqh.

Information on writing guidelines and article submission procedures is provided in each publication. All submitted articles undergo a peer-review process after meeting the requirements outlined in the article writing guidelines. The Journal of Fiqh and Ushul Fiqh is published every 6 months (twice a year) in May and November.

Jurnal Madzahib adalah Jurnal yang diterbitkan oleh LPPM STIS AL-MANAR yang berfungsi sebagai wadah publikasi hasil penelitian dan berbagi perkembangan di bidang yurisprudensi komparatif. Jurnal ini memuat artikel-artikel yang belum pernah diterbitkan sebelumnya, antara lain temuan-temuan penelitian atau penelitian terapan, artikel-artikel review yang berkaitan dengan perkembangan ilmu fiqh komparatif, fiqh kontemporer, permasalahan-permasalahan dalam fiqh, dan ushul al-fiqh.

Informasi mengenai pedoman penulisan artikel dan prosedur pengiriman artikel disediakan pada setiap publikasi. Semua artikel yang dikirimkan menjalani proses peer-review setelah memenuhi persyaratan yang diuraikan dalam pedoman penulisan artikel. Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqh terbit setiap 6 bulan (dua kali setahun) pada bulan Mei dan November.

MADZAHIB
Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqih

Vol. 06 No. 01, November 2023

EDITOR TEAM

Editor in Chief

Dr. Abdul Kadir Abu, Lc, M.A

Managing Editor

Idrus Abidin, Lc, M.A

Editorial Board

Ali Mahfud, Lc, M.H.I, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Munir Hasan, Lc, M.H.I, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Aminuddin Khailul, Lc, M.Pd, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Peer-Reviewers

Dr. Rimi Gusliana Mais SE, M.SI, STIE, Jakarta, Indonesia

Dr. Syafruddin, MA, STAI Al-Aqidah Al-Hasyimiyah, Jakarta, Indonesia

Abdul Muyassir, Lc, M.Pd.I, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Ahmad Tarmudli, Lc, M.H.I, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Abdul Mutholib, Lc, M.Pd.I, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Amin Nur Khalid, Lc, M.E.I, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Copyeditor, Proofreader, and Indexer Support

Rajasa Arrazy Sukaton, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

IT Support

Adhi Hermawan, STIS Al-Manar (Alumni), Jakarta, Indonesia

PUBLISHER

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Al-Manar

Jl. Nangka I No. 4 Utan Kayu Utara, Jakarta Timur 13640

Tlp. (021) 851 0132 / 93457973

MADZAHIB
Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqih
Vol. 06 No. 01, November 2023

CONTENT

Abdul Kadir Abu Pengaruh Niat Terhadap Perbuatan Haram	1
Abdul Muyassir Kedudukan Talfiq Dalam Konsep Hukum Islam.....	11
Hariyanto Misteri Umur Dan Hukum Berdoa Minta Panjang Umur	20
Ahmad Tarmudli Menghentikan Dikotomi Ahli Fikih dan Ahli Hadits.....	29
Munir Hasan Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Murabahah, Dan Musyarakah Terhadap Profitabilitas Dengan Menggunakan Metode Dupont System Pada Bank Umum Syariah di Indonesia	42
Ali Mahfud أسس التأمين التكافلي	55





Pengaruh Niat Terhadap Perbuatan Haram

Abdul Kadir Abu

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

*Correspondence: abdulkadir@stisalmanar.ac.id

KEYWORD	ABSTRACT
<i>Intention</i> <i>Haram</i> <i>Action</i>	<i>Intention is an issue that is closely related to the practice of the heart. There is a relationship between actions that are based on intentions as well as having an influence in terms of legal (sahih) and damaged (fasad) these actions. Haram actions are what Allah has forbidden to do, accompanied by reproach for those who do them. Furthermore, can unlawful acts become a worship that is rewarded with rewards, if accompanied by good intentions?</i> <i>In this discussion, it will be explained about the nature of intention, the effect of intention on unlawful acts, opinions and objections to groups that consider unlawful acts as a means of taqarrub, opinions and rebuttals to groups who say unlawful acts are taqarrub as well as opinions and objections to those who allow actions for some people. not for some others.</i> <i>In discussing the problems mentioned above, this research is organized by inventorying the opinions of scholars along with their respective reasons and arguments. Then after that a comparison is made between these opinions by reviewing and trying to analyze each of the reasons and arguments which are started and processed critically and intensely depth.</i> <i>From the search results, the three groups above are considered wrong and inappropriate, moreover they cannot be justified because they interpret the verse in an inappropriate manner. The second also includes a wrong view because using the intention to justify unlawful acts even though with good intentions. That action is not justifiable. Likewise, the third cannot be justified, because the prohibition of something is a comprehensive prohibition, Including due to urgency.</i>
KATA KUNCI	ABSTRAK
Niat Haram Perbuatan	Niat adalah sebuah persoalan yang sangat terkait dengan amalan hati. Demikian halnya yang ketiga tidak dapat dibenarkan, karena pengharaman terhadap sesuatu adalah pengharaman bersifat menyeluruh, tidak dikecualikan melainkan karena tuntutan kebutuhan (darurat) yang dilarang oleh Allah untuk dikerjakan disertai celaan bagi yang mengerjakannya. Selanjutnya apakah perbuatan-perbuatan harâm dapat menjadi suatu ibadah yang diberi imbalan pahala, jika disertai dengan niat yang baik? Dalam pembahasan ini akan dipaparkan mengenai hakekat niat, pengaruh niat terhadap perbuatan harâm, pendapat dan bantahan terhadap kelompok yang menganggap perbuatan haram sebagai sarana bertaqarrub, pendapat dan bantahan terhadap kelompok yang mengatakan perbuatan haram sebagai taqarrub serta pendapat dan bantahan terhadap yang membolehkan perbuatan untuk sebagian orang tidak untuk sebagian lainnya. Dalam membahas persoalan tersebut di atas, penelitian ini disusun dengan menginventarisir pendapat-pendapat ulama berikut dalil dan argument

masing-masing. Kemudian setelah itu dilakukan komparasi diantara pendapat-pendapat tersebut dengan mengkaji dan mencoba menganalisa setiap dalil maupun argumen yang dikemukakan dan diolah secara kritis dan mendalam.

Dari hasil penelusuran, ketiga kelompok di atas dipandang keliru dan tidak tepat serta tidak dapat dibenarkan karena menginterpretasikan ayat tidak pada tempatnya. Yang kedua juga termasuk pandangan yang keliru karena mempergunakan niat untuk menghalalkan perbuatan haram meskipun dengan maksud baik adalah tidak dapat dibenarkan. Demikian halnya yang ketiga tidak dapat dibenarkan, karena pengharaman terhadap sesuatu adalah pengharaman bersifat menyeluruh, tidak dikecualikan melainkan karena tuntutan kebutuhan (darurat).

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
23 Agustus 2023	22 September 2023	17 Oktober 2023	30 November 2023

PENDAHULUAN

Eksistensi dan urgensi niat dalam Islam adalah merupakan hal yang sangat fundamental mengingat mutu dan legalitas suatu amal perbuatan sangat tergantung pada kualitas niat. Ini dikarenakan niat itu harus baik dan benar serta dilakukan semata-mata ikhlas karena Allah, jika ingin suatu amal perbuatan dikategorikan sebagai amal saleh, yang mendapat ganjaran pahala di akhirat. Sebaliknya jika suatu amal perbuatan dibangun diatas niat yang rusak atau tidak sah maka perbuatan itupun akan sia-sia, sebab jika niat rusak atau bertujuan bukan semata-mata karena Allah maka amal tersebut pun terhitung rusak (fâsid) yang pada akhirnya amal tersebut batal dan dinyatakan belum mengugurkan beban kewajiban serta di akhirat pun kelak tidak mendapat ganjaran pahala.

Keberadaan beberapa riwayat yang menjelaskan nilai dan keutamaan niat telah memberikan gambaran yang jelas tentang pentingnya eksistensi niat dalam Islam mengingat perbedaan sesungguhnya nilai suatu ibadah serta perbedaan ganjaran yang akan didapat sangat bergantung pada keikhlasan dan kebenaran suatu niat.¹ Oleh sebab itu semua perbuatan yang tidak disertai amalan hati (niat) adalah amal yang tidak berarti dan tidak mendatangkan pahala apa-apa karena syarat untuk mendapatkan tujuan tersebut telah terabaikan. Selanjutnya mengetahui hukum-hukum yang berkaitan dengan pekerjaan hati adalah lebih penting dari pada hukum-hukum yang berkaitan dengan perbuatan karena persoalan hati adalah persoalan dasar sedangkan persoalan perbuatan adalah merupakan representasi pekerjaan hati.²

Dalam pembahasan ini akan dijelaskan sejauh mana pengaruh niat tersebut dalam perbuatan haram yang sesungguhnya perbuatan tersebut wajib bagi mukallaf untuk meninggalkannya daripada melakukan perbuatan tersebut.

¹Sadlâni, Sâlih Ghânim, Dr, *al- Niyyah wâ Atsaruhâ fî al- Ah_kâm al- Syar 'iyyah*, (Riyad: Dâr'Âlim al-Kutub, 1993 M/ 1414 H) cet. Ke- 2, Jilid 1, h.247

²Ibnu Qayyim, *Badâ'i' al- Fawâ'id*, (Kairo: Idârah al- Tibâ'ah al- Munîriyah, t.th.) Jilid 3, h. 224.

Memahami Hakekat Niat

Diantara perangkat berislam yang paling penting dalam lingkup hukum syar'i yang wajib dimiliki bagi seorang muslim adalah niat yang benar. Hal tersebut dikarenakan niat yang benar adalah ukuran untuk memperbaiki amal dimana jika niat baik maka amal akan menjadi baik dan apabila rusak maka amalan juga akan rusak. Perbuatan mukallaf tidak akan dibenarkan secara syar'i dan tidak mendatangkan pahala jika tidak disertai dengan niat. Itulah sebabnya hadits Umar tentang niat *"Semua perbuatan tergantung niatnya, dan (balasan) bagi tiap-tiap orang (tergantung) apa yang diniatkan; barangsiapa niat hijrahnya karena Allah dan Rasul-Nya, maka hijrahnya adalah kepada Allah dan Rasul-Nya"* (HR. Bukhari) dianggap salah satu dasar pokok hukum dan banyak mencakup hukum-hukum Islam bahkan memuat separuh hukum Islam. Sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Daud mengomentari hadits ini; Hadits ini mencakup separuh hukum dalam Islam. Karena Agama terdiri dari dzhahir yakni perbuatan dan bathin yakni niat. Imam Syafi'i dan Imam Ahmad berkata; hadits Umar mencakup sepertiga ilmu karena usaha manusia bersumber dari hati, lidah dan anggota tubuhnya. Adapun niat termasuk satu dari tiga bagian yang disebutkan.³

Adapun niat dalam pengertian bahasa adalah bermaksud melakukan sesuatu disertai tekad ('*azm*) untuk melakukannya⁴. Seterusnya niat biasanya digunakan untuk mengutarakan keinginan hati untuk mengerjakan suatu perbuatan.⁵ Sedang makna niat dalam tinjauan terminologi adalah; bertekad melakukan suatu perbuatan wajib atau lainnya atau keinginan melakukan perbuatan baik waktu sekarang maupun akan datang.⁶

Menurut Wahbah Zuhaili, jika dilihat pengertian di atas maka setiap perbuatan yang timbul dari orang berakal, dalam keadaan sadar, tanpa paksaan adalah tidak terlepas dari niat, apakah niat itu terkait dengan ibadah maupun terkait adat kebiasaan. Maka perbuatan yang demikian itu dikaitkan dengan hukum syar'i *taklifi* seperti perbuatan wajib, haram, sunnah, haram dan mubah. Adapun perbuatan tanpa disertai niat, maka itu perbuatan orang yang lalai, sia-sia serta tidak terkait hukum syar'i. Selanjutnya apabila perbuatan itu timbul dari orang yang tidak berakal dan tidak sadar seperti orang gila, lupa, kesalahan atau terpaksa maka perbuatan itu pun sia-sia tidak terkait dengan hukum-hukum taklifi yang disebutkan sebelumnya dikarenakan tidak ada niat didalamnya hingga pada akhirnya tidak diperhitungkan dari segi syara'.⁷

Adapun perbuatan yang bersifat kebiasaan seperti makan, berdiri, duduk, jalan, tidur dan sebagainya yang dilakukan oleh orang berakal dalam keadaan sadar tapi tidak disertai niat maka itu termasuk perbuatan mubah jika perbuatan itu tidak mengandung larangan atau perintah. serta dapat diperhitungkan secara syara'.⁸

³ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, (Dar al-Fikr, Damaskus, Dar al-Fikr, 1427 H/2006 M), Cet. Ke-4, h. 148

⁴ Ibrahim Musthafā' dkk, *Al-Mu'jam al-Wasit*, Istanbul, Al-Maktabah al-Islamiyah, Juz 2, h. 965

⁵ Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1410 H/1990 M) cet.ke-I, Jilid 15, h.349 dan al-Bustāni, *Mihāt al-Muhīt*, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1977) h. 935

⁶ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, h. 151

⁷ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, h.151, Al-Burnū, Muḥammad Sidqī, Dr, *al-Wajiz Fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*, (T.t.t.pn,t.th) Cet.ke- 2 h.63

⁸ Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuh*, h.151

Selanjutnya dalam penjelasan yang lain, pengertian niat dapat dibagi kedalam dua pengertian yaitu makna niat secara umum dan makna niat khusus. Adapun niat dalam makna umum adalah keinginan hati untuk melakukan sesuatu yang dapat mendatangkan manfaat dan mencegah mudharat baik langsung maupun secara tidak langsung.⁹ Niat dalam pengertian ini mencakup semua perbuatan yang bersifat diniyah dan duniawiyah.

Sedang menurut al-Qarâfi¹⁰, niat adalah maksud hati untuk melakukan suatu perbuatan yang dikehendaki.¹¹ Hal senada dikemukakan al-Khattâb¹² bahwa niat itu adalah suatu maksud dari keinginan hati untuk melakukan sesuatu atau niat juga dapat diartikan kesungguhan (*azîmah*) hati.¹³

Mengomentari pendapat di atas, ‘Umar Sulaimân al-Asyqar mengatakan, apabila niat dipahami dengan arti keinginan (*al-qasdu*) dan kesungguhan atau tekad (*‘azm*) maka itu merupakan pendapat yang sangat kuat sebab makna tersebut adalah makna yang dimaksud dalam bahasa Arab. Karena niat itu terdiri dari dua bagian yaitu *al-qasdu* dan *al-‘Az*m. Niat berarti *al-‘azm* apabila dikaitkan dengan suatu perbuatan yang akan datang dan niat berarti *al-qasdu* jika dikaitkan dengan perbuatan yang sedang berlangsung.¹⁴

Sedangkan niat dalam makna khusus adalah bermaksud taat dan bertaqarrub kepada Allah dengan melakukan suatu perbuatan¹⁵, atau meninggalkan suatu perbuatan karena Allah.¹⁶ Atau niat dalam pengertian ini juga dapat berarti keinginan yang diarahkan untuk berbuat sesuatu karena mengharap ridâ serta merealisasikan hukum Allah Swt.¹⁷

Jadi niat dalam pengertian ini adalah semua maksud dan perbuatan yang dilakukan dengan penuh keikhlasan dan semata-mata untuk mencari ridha Allah Swt.

***Pengaruh Niat Terhadap Perbuatan Harâm*¹⁸**

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa niat dalam pengertian umum dan khusus berarti keinginan hati untuk mengerjakan sesuatu yang dapat mendatangkan manfaat dan mencegah mudarat atau bermaksud mendekatkan diri kepada Allah dengan

⁹Al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazâir*, (T.t, Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, t.th) h.22

¹⁰Beliau Ahmad bin Idrîs bin Abd al-Rahmân al-Sanhâjî, al-Qarâfi. Lahir pada tahun 626 H. beliau salah seorang penganut mazhab Maliki pernah belajar kepada al-‘Iz bin Abd al-Salâm dan Ibnu al-Hâjib. Dikenal ahli dalam bidang fikih dan ushul. Wafat pada tahun 684 H. (‘Umar Ridâ Kahâla, *Mu’jam al-Muallifîn*, Beirut: Maktabah al-Mutsannâ, t.t, jilid 1, h.158)

¹¹Ahmad bin Idrîs al-Qarâfi, selanjutnya disebut al-Qarâfi, *al-Dzakhîrah*, (Beirut: Dâr al- Gharb al-Islâmî, 1994) Jilid 1, h. 240.

¹²Beliau Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhîm al-Khattâb, salah seorang cucu dari zaid bin Khattâb yang bersaudara dengan Umar bin Khattâb. Lahir pada tahun 319 H/931 M. beliau dikenal ahli dalam bidang hadits, bahasa, fikih, dan adab. Wafat pada tahun 388 H/998 M. (*Mu’jam al-Muallifîn*, jilid 2, h.61)

¹³Mahmûd bin Ahmad bin Mûsa al-‘Ainî, (‘Umdah al-Qâri’ Fî Syarh Shahîh al-Bukhârî, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), jilid 1, h.23.

¹⁴Al-Asyqar, ‘Umar Sulaimân, Dr, *Maqâsid al-Mukallafîn*, (Kuwait: Maktabah al-Falâh, 1401H/1981 M) h.24

¹⁵Al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazâ ir*, h.22

¹⁶Al-Burnû, Muhammad Sidqî, Dr, *al-Wajîz Fî Idâh Qawâ’id al-Fiqh al-Kulliyah*, h.62

¹⁷Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th) jilid 1, h.30

¹⁸*Harâm* adalah apa yang dilarang oleh syara’ yang wajib ditinggalkan dengan imbalan pahala bagi yang meninggalkannya serta berhak siksaan bagi yang melakukannya seperti durhaka kepada kedua orang tua. (lihat Muhammad Sâlih al-Utsaimîn, *Usûl al-Fiqh*, Arab Saudi: Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa’ud, Maktabah Malik Fahd, 1420 H) h. 15

melakukan suatu perbuatan.

Persoalan yang muncul kemudian adalah apakah niat dapat berpengaruh terhadap perbuatan haram dan menjadikannya sebagai sarana untuk bertaqarrub kepada Allah atau apakah perbuatan haram dapat dijadikan sarana bertaqarrub kepada Allah?

Terkait dengan hal tersebut di atas, selanjutnya akan dikemukakan beberapa pendapat tentang boleh atau tidak mendekatkan diri kepada Allah dengan perbuatan-perbuatan haram yang terbagi kedalam tiga kelompok, yaitu :

Pendapat Kelompok pertama,

Kelompok ini menganggap semua dosa dan perbuatan maksiat adalah sarana mendekatkan diri kepada Allah, seperti anjuran untuk memandang wajah-wajah wanita yang cantik yang menarik.

Mereka berasumsi bahwa perbuatan semacam ini adalah hal yang dibolehkan dalam syari'at dan termasuk sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah.¹⁹ Setidaknya ada dua alasan yang dikemukakan oleh kelompok ini, yaitu :

Pertama, berdasarkan ayat al-Qur'an Sûrah al-A'râf/7: 185 berikut:

"Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang di ciptakan oleh Allah".

Mereka berpendapat bahwa kalimat "ينظروا" yang berarti "memperhatikan " dalam ayat ini adalah bersifat umum yang meliputi seluruh ciptaan Allah. Maka siapakah yang dapat mengeluarkan perihal memandang kepada wajah yang cantik dari keumuman ayat ini ? sedang wajah yang cakap itu adalah termasuk ciptaan Allah yang terbaik. Selanjutnya menurut mereka pengambilan dalil semacam ini adalah tepat dan kuat.

Kedua, Mereka berargumen dengan berdasar pada riwayat dari Rasulullah serta para Imam mujtahid, yang kemudian diketahui semua riwayat itu adalah tidak benar, seperti mereka berhujjah dengan sebuah hadits palsu, yang berbunyi : (النَّظَرُ إِلَى الْوَجْهِ الْمَلِيحِ عِبَادَةٌ) artinya: "Memandang wajah yang cantik adalah ibadah".²⁰ Dalam hadis yang lain disebutkan: (أَطْلُبُوا الْخَيْرَ عِنْدَ حَسَنِ الْوَجْهِ) artinya: "Carilah kebaikan itu dari orang yang berparas cakap".²¹

¹⁹ Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muhibbîn wa Nuzhah al-Musyâtîqîn*, (Kairo: Maktabah al- Jâmi'ah, 1973 H) h.112. dan Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj Abd al-Rahmân, Ibnu al-Jauzî selanjutnya disebut Ibnu al-Jauzi , *Talbis al- Iblis*, (Beirut: Dâr al- Wa'i, T.th) h.297.

²⁰ Ibnu Qayyim berkata; guru kami pernah di tanya tentang hadits ini, lalu beliau menjawab, bahwa hadits ini adalah suatu kebohongan yang batil, barang siapa yang meriwayatkan hadits ini atau yang serupa dengannya dari Nabi maka ia telah berbohong tentang Nabi Saw, karena tak satupun dari ahli hadis yang meriwayatkannya baik dengan sanad yang sahih maupun dengan sanad yang lemah bahkan hadits ini termasuk dalam kategori hadits palsu, yang menyalahi kesepakatan umat Islam, karena tidak seorang pun berkata bahwa memandang wanita lain selain muhram adalah ibadah, orang yang berpendapat demikian di mintakan tobatnya, jika ia bertobat maka ia diampuni tetapi jika tidak maka ia di bunuh. (Ibnu Qayyim, *Raudah al- Muhibbîn*, h. 123)

²¹ Muhammad al-Sakhâwî telah meneliti hadits ini lebih mendalam, kemudian menyimpulkan bahwa asal usul hadits ini semuanya lemah. (Muhammad bin 'Abd al-Rahmân al- Sakhâwî, *al- Maqâsid al- Hasanah*

Mereka juga berdalih bahwa para Imam seperti Syafi'i, Malik, Sufyan bin Uyainah dan lain-lain mendukung berpendapat serupa, yang sebenarnya tidaklah benar apa yang mereka sandarkan kepada para Imam tersebut.²² Yang lebih fatal lagi mereka membungkus perbuatan haram itu dengan menutupinya dengan sampul kebaikan dan ibadah, seperti yang mereka sebutkan bahwa tujuan memandang laki-laki yang berkumis bagi wanita dan wanita bukan mahram bagi laki-laki adalah semata-mata karena Allah swt, bukan karena kekejian, dan mereka juga berpendapat bahwa tolong menolong dalam kekejian adalah termasuk tolong menolong dalam kebaikan. Oleh karena itu jika seseorang mempertemukan sepasang kekasih, maka perbuatan tersebut dianggap sebagai kebaikan karena ia telah membantu melepaskan kesusahan seorang kekasih karena ingin bertemu dengan pasangannya. Hal ini menurut mereka sesuai dengan sabda Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh 'Abû Hurairah ra, :

"Barang siapa melepaskan sebuah kesusahan mukmin dari kesusahan- kesusahan dunia maka Allah akan melepaskan untuknya sebuah kesusahan dari kesusahan pada hari kiamat". (H.R. Muslim)²³

Bantahan terhadap kelompok pertama

Memahami konteks ayat dalam pemahaman kelompok ini tidak tepat dan dapat dibenarkan karena menginterpretasikan ayat tidak pada tempatnya. Jika diperhatikan maksud dari ayat tersebut di atas maka maknanya adalah memperhatikan ciptaan untuk mengenal, mengimani dan mencintai Allah dan sebagai bukti kebenaran rasul-Nya yang telah menjelaskan nama-nama, sifat- sifat, perbuatan, pahala dan siksaan Allah Swt. Sedangkan memperhatikan dan memandang yang dimaksudkan oleh pendapat di atas adalah dilarang berdasarkan firman Allah dalam Sûrah al-Nûr/24: 30 berikut:

"Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya".

Selanjutnya ada dua alasan untuk mengatakan pendapat ini keliru dan tidak benar yaitu, *pertama*, mereka tidak tahu apa-apa sehingga dengan ketidak tahuan itu mereka menjadi sesat. *Kedua*, mereka mengetahui hal-hal yang haram tapi karena kemunafikan, mereka mengingkingkan kekejian dengan membungkus perbuatan haram ini dengan dalih agama dan perbaikan²⁴

Pendapat Kelompok kedua

Kelompok ini tidak menganggap perbuatan haram sebagai pendekatan diri kepada Allah, tetapi menjadikan perbuatan haram itu sebagai sarana atau perantara bagi perbuatan

, (Bagdad: Maktabah al- Khanjî dan al- Masnabî, 1956) h. 80). al-Suyuti mengatakan bahwa hadis ini adalah hadis hasan. (al-Suyûti, *al- Jâmi' al- Sagîr*, T.t.t.pn,t.th. Jilid 1, h. 167)

²²Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muhibbîn.*, h. 112-136

²³*Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitâb al-Dzîkr, Bâb Fî al-Ijtîmâ 'Alâ tilâwah Kitâbillâh, hadis no. 1888.

²⁴al-Asyqar, h.500

yang dijadikan pendekatan diri kepada Allah, dengan asumsi bahwa hal itu dapat menolong mereka dalam melakukan perbuatan yang dilarang. Diantara mereka misalnya ada yang mencari uang dengan cara haram seperti riba, curang, khianat, suap-menyuap serta berbisnis dengan sesuatu yang tidak halal seperti berdagang babi, khamar dan perbuatan haram lainnya.²⁵

Mereka beralasan bahwa apa yang mereka lakukan itu adalah atas dasar niat yang baik karena tujuannya untuk menghidupi anggota keluarganya yang masih kecil-kecil, menolong para fakir miskin atau mengarahkannya kejalan Allah.²⁶ Sepertinya pendapat ini ingin mengatakan bahwa suatu perbuatan haram bisa saja menjadi sarana untuk berbuat taat apabila dilandasi oleh niat yang baik.

Bantahan terhadap kelompok kedua

Mempergunakan niat untuk menghalalkan perbuatan haram dengan maksud tujuan yang baik adalah tidak dapat dibenarkan, karena bagaimanapun pengertian *ḥarām* dalam syari'at adalah suatu perbuatan yang wajib ditinggalkan dengan ancaman siksaan bagi yang mengerjakannya.²⁷ Jadi tidak tepat apabila perbuatan haram dikerjakan untuk tujuan mendekatkan diri kepada Allah meskipun dengan niat yang baik, justru sebaliknya seseorang dapat bertaqarrub dengan meninggalkan perbuatan haram dengan niat karena Allah.

Imam al-Gazâlî²⁸ mengatakan bahwa, Suatu perbuatan maksiat tidak akan berubah statusnya karena niat, maka bagi orang yang tidak tahu tidak sepatutnya memahami seperti itu dengan dalih keumuman hadits Nabi saw bahwa “*Sesungguhnya suatu perbuatan di perhitungkan berdasarkan niat*” . Lalu setelah itu ia menganggap suatu perbuatan maksiat dapat berubah menjadi ketaatan, seperti halnya orang melakukan ghibah untuk menjaga perasaan orang lain, memberi makan fakir miskin dengan harta orang lain atau membangun sebuah madrasah dan masjid dengan uang haram.²⁹

Selanjutnya al-Gazali mengatakan bahwa, semua yang mereka lakukan itu adalah merupakan suatu kebohongan karena niat tidak dapat mempengaruhi suatu perbuatan zalim, permusuhan serta maksiat berubah status menjadi kebaikan karena hal itu menyalahi ketentuan syara'. Oleh karena itu kalau perbuatan semacam itu ia lakukan sedang ia tahu bahwa hal itu tidak benar maka dapat di kategorikan sebagai pembangkangan terhadap

²⁵ al-Hâris al-Muḥâsibî, *al- Ri'âyah Li Huqûqillah*, (Kairo: Dâr al- Kutub al- Hâditsah dan Bagdad, Maktabah al- Mustannâ, t.th) h. 92

²⁶ al-Hâris al-Muḥâsibî, *al- Ri'âyah Li Huqûqillah*, h.92

²⁷ al- Utsaimîn, h.15.

²⁸ Al-Gazâlî adalah Abû Hâmid, Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad al- Tûsî dikenal dengan sebutan al-Gazali Hujjah al-Islam. Beliau salah seorang penganut mazhab Syafi'i yang dikenal ahli dalam bidang Ilmu Kalam, fikih, ushul dan tasawuf serta cabang ilmu lainnya. Lahir pada tahun 450 H/1058 M di Thabran wilayah Khurasan. Beliau pernah bepergian ke Hijaz kemudian kembali ke Damaskus dan bermukim di sana selama sepuluh tahun, setelah itu beliau pergi ke al-Quds di Palestina dan Iskandariyah di Mesir. hingga akhirnya kembali ke kampung halamannya dan wafat pada tahun 505 H/1111 M. (*Mu'jam al-Muallifîn*, Jilid 11, h.266)

²⁹ Al-Gazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Kairo: Maktabah wa Matba'ah al- Masyhad al- Husaini, t.th) Jilid 4, h. 368-369 .

syara', tetapi jika ia tidak tahu maka ia berdosa atas kebodohnya karena menuntut ilmu itu adalah wajib bagi setiap muslim.³⁰

Pendapat Kelompok ketiga

Kelompok ini menganggap pendekatan diri kepada Allah dengan perbuatan haram dibolehkan untuk golongan tertentu atau orang tertentu saja. Mereka beralasan bahwa boleh saja bagi seseorang jika mencapai derajat tertentu seperti wali melakukan perbuatan yang diharamkan.

Dalam pandangan mereka boleh bagi seorang wali untuk melakukan dosa kecil, karena mengira bahwa Allah swt membolehkan bagi wali tersebut dan tidak boleh bagi yang lain. Mereka meyakini bahwa perbuatan dosa tersebut merupakan pendekatan diri kepada Allah karena dilakukan oleh seorang wali.³¹

Demikian halnya anggapan oleh sebagian kaum sufi, bahwa orang awam haram hukumnya mendengarkan nyanyian karena kepakuman jiwa mereka dan dibolehkan bagi para ahli zuhud karena mereka telah mencapai hasil jerih payah mereka dalam *bermujâhadah* dan dianjurkan bagi kaum sufi karena kehidupan hati mereka.³²

Bantahan terhadap kelompok ketiga

Anggapan mereka tentang kebolehan kelompok tertentu atau orang tertentu melakukan perbuatan haram dengan dalih mendekatkan diri kepada Allah, tidaklah dapat dibenarkan, karena Allah mengharamkan sesuatu yang haram dengan sifat pengharaman yang menyeluruh dan tidak dikecualikan melainkan karena tuntutan kebutuhan (darurat), seperti bolehnya memakan bangkai karena darurat. Sebagaimana firman Allah, surah al-baqarah, 2:173 :

"Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang."

Adapun anggapan bahwa boleh bagi sebagian orang melakukan perbuatan haram dan tidak dibolehkan bagi sebagian yang lain, bahkan perbuatan haram tersebut dianggap sebagai pendekatan diri kepada Allah adalah anggapan yang tidak dapat dibenarkan karena menyalahi ketentuan- ketentuan syara'.

Hal ini diperjelas oleh Ibnu al-Hâj³³, bahwa perbuatan yang di perbolehkan oleh

³⁰ *Ibid.*

³¹ al-'Iz bin 'Abdi al- Salâm, *Qawâ'id al- Ahkâm*, (Maktabah al- Kulliyah al- Azhariyah, 1968,tt) Jilid 1, h.150

³² Ibnu al- Jauzî, h. 277

³³ Ibnu al-Hâj adalah Muḥammad bin Muḥammad al-'Abdarî lebih di kenal dengan Ibnu al- Haj. Lahir di Fas dan memperdalam ilmu di sana, dikenal ahli dalam berbagai disiplin ilmu, dan pernah datang ke Mesir. Namun beliau kehilangan penglihatannya menjelang wafatnya di Kairo pada bulan Jumadil ula tahun 737 H/ 1336 M dalam Usia sekitar delapan puluh tahun lebih. (*Mu'jam al- Muallifîn*, Jilid 11, h.284)

syara', ada tiga yaitu; *wājib*, *mandūb* dan *mubāh*. Sedangkan perbuatan *harām* dan *makrūh* keduanya tidak dapat dilakukan sebagai pendekatan diri kepada Allah.³⁴ Mengingat kedua hal tersebut mengandung tuntutan untuk ditinggalkan.

Setelah mencermati pendapat-mendapat di atas, menurut hemat penulis pendapat yang kuat adalah pendapat yang mengatakan bahwa niat tidak berpengaruh terhadap perbuatan haram apalagi merubahnya menjadi sarana mendekatkan diri kepada Allah, seperti yang dikemukakan Imam al-Gazali di atas bahwa suatu perbuatan maksiat tidak dapat berubah statusnya karena niat.

Adapun alasan-alasan yang bisa menguatkan pendapat ini adalah :

1. Niat dapat merubah suatu perbuatan menjadi qurbah apabila perbuatan tersebut bersifat *wājib*, *mandūb* atau *mubāh* karena ketiga jenis perbuatan tersebut mengandung unsur tuntutan berbuat, berbeda dengan perbuatan *harām* yang mengandung tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan bukan tuntutan melakukan suatu perbuatan. seterusnya meninggalkan suatu perbuatan sama halnya jika tidak ada perbuatan lalu apa fungsi niat jika tidak ada perbuatan?.
2. Niat tidak berpengaruh terhadap perbuatan haram karena pengharaman Allah terhadap apa yang dilarang adalah pengharaman yang bersifat total, harus ditinggalkan kecuali kalau ada faktor kebutuhan seperti kondisi darurat. Sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an Sūrah al-baqarah/2: 173 berikut:

"Sesungguhnya Allah Hanya mengharamkan Bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembeli) di sebut (nama) selain Allah. Tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

KESIMPULAN

Apabila niat dipahami sebagai keinginan hati untuk mengerjakan sesuatu yang dapat mendatangkan manfaat dan mencegah mudarat atau bermaksud mendekatkan diri kepada Allah dengan melakukan suatu perbuatan. Maka niat untuk tujuan berbuat haram tidak dapat dijadikan sarana untuk bertaqarrub kepada Allah. Meskipun sebagian menganggap semua dosa dan perbuatan maksiat adalah sarana mendekatkan diri kepada Allah namun sebenarnya menyikapi konteks ayat dalam pemahaman kelompok ini dipandang tidak tepat serta tidak dapat dibenarkan karena menginterpretasikan ayat tidak pada tempatnya.

Selanjutnya anggapan sebagian kelompok untuk tidak menganggap perbuatan haram sebagai pendekatan diri kepada Allah, melainkan menjadikan perbuatan haram itu sebagai sarana atau perantara bagi perbuatan yang dijadikan pendekatan diri kepada Allah. Inipun termasuk pandangan yang keliru karena mempergunakan niat untuk menghalalkan perbuatan haram dengan maksud yang baik adalah tidak dapat dibenarkan.

³⁴Muhammad bin Muhammad al-'Abdari Ibnu al-Hāj, selanjutnya disebut Ibnu al-Haj, *al- Madkhal*, (Beirut: Dār al- Kitāb al- 'Arabi, 1972) Jilid , h. 21-22.

Selanjutnya anggapan sebagian kelompok, bahwa mendekatkan diri kepada Allah dengan perbuatan haram dibolehkan untuk golongan tertentu atau orang tertentu saja, juga tidaklah dapat dibenarkan, karena Allah mengharamkan sesuatu dengan sifat pengharaman yang menyeluruh dan tidak dikecualikan melainkan karena tuntutan kebutuhan (darurat).

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad bin Idrîs al-Qarâfî, selanjutnya disebut al-Qarâfî, *al-Dzakhîrah*, (Beirut: Dâr al- Gharb al-Islâmî, 1994) Jilid 1, h. 240.
- al-'Iz bin 'Abdi al- Salâm, *Qawâ'id al- Ahkâm*, (Maktabah al- Kulliyah al- Azhariyah, 1968,tt) Jilid 1, Muḥammad bin Muḥammad al-'Abdari Ibnu al-Hâj, selanjutnya disebut Ibnu al-Haj, *al- Madkhal*, (Beirut: Dâr al- Kitâb al- 'Arabi, 1972
- Al-Asyqar, 'Umar Sulaimân,Dr, *Maqâsid al-Mukallaḥ*, (Kuwait: Maktabah al-Falâḥ, 1401H/1981 M)
- Al-Burnû, Muḥammad Sidqî, Dr, *al-Wajîz Fî Idâḥ Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyah*, (T.t,t.pn,t.th) Cet.ke- 2
- Al-Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Kairo: Maktabah wa Matba'ah al- Masyhad al- Husaini, t.th) Jilid 4,
- al-Hâris al-Muḥâsibî, *al- Ri'âyah Li Huqûqillah*, (Kairo: Dâr al- Kutub al- Hâditsah dan Bagdad, Maktabah al- Mustannâ, t.th)
- Al-Suyûti, *al- Jâmi' al- Sagîr*, T.t,t.pn,t.th. Jilid 1,
- Al-Suyûti, *al-Asybah wa al-Nazâir*, (T.t, Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, t.th)
- Ibnu Manzûr, *Lisân al- 'Arab*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1410 H/1990 M) cet.ke-I, Jilid 15,
- al-Bustânî, *Mihîṭ al-Muḥîṭ*, (Beirut: Maktabah Lubnân, 1977)
- Ibnu Qayyim, *Badâ'i' al- Fawâ'id*, (Kairo: Idârah al- Tibâ'ah al- Munîriyah, t.th.) Jilid 3,
- Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muḥibbîn wa Nuzhah al-Musyâtâqîn*, (Kairo: Maktabah al- Jâmi'ah, 1973 H)
- Jamâl al-Dîn Abû al-Faraj Abd al-Rahmân, Ibnu al-Jauzî, *Talbis al- Iblis*, (Beirut: Dâr al- Wa'i, T.th)
- Mahmûd bin Ahmad bin Mûsa al-'Ainî, ('Umdah al-Qâri' Fî Syarḥ Shahih al-Bukhârî, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).jilid 1,
- Muḥammad Sâlih al-Utsaimîn, *Usûl al-Fiqh*, Arab Saudi: Universitas Islam Muhammad Ibnu Sa'ud, Maktabah Malik Fahd, 1420 H)
- Sadlâni, Sâlih Ghânim,Dr, *al- Niyyah wâ Atsaruhâ fî al- Ahkâm al- Syar 'iyyah*, (Riyad: Dâr'Âlim al-Kutub, 1993 M/ 1414 H) cet. Ke- 2, Jilid 1,
- Shâḥ Muslim*, Kitâb al-Dzikr, Bâb Fi al-Ijtimâ 'Alâ tilâwah Kitâbillâh, hadis no. 1888.
- Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah,t.th) jilid 1,
- Umar Ridâ Kahâla, *Mu'jam al-Muallifîn*, Beirut: Maktabah al-Mutsannâ, t.t, jilid 1.
- Wahbah Zuhaili, *Al-Fiqh al- Islami wa adillatuh*, (Dar al-Fikr , Damaskus, Dar al-Fikr, 1427 H/2006 M), Cet. Ke-4



Kedudukan Talfiq Dalam Konsep Hukum Islam

Abdul Muyassir

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

* Correspondence: abdulmuyassir@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Talfiq
Islamic law
Ijma'*

ABSTRACT

This article discusses and examines the position of talfiq within the concept of Islamic law. However, in qat'i matters or those that have achieved scholarly consensus (ijma'), such talfiq determine which forms of talfiq are permissible and which are prohibited in Islamic jurisprudence. This article employs qualitative research based on literature (library research) with a descriptive qualitative approach, utilizing descriptive analysis and content analysis techniques. The results of this study indicate that talfiq is permitted in matters that are zanni or speculative, i.e., matters that are disputed among scholars. However, in qat'i matters or those that have achieved scholarly consensus (ijma'), such talfiq is prohibited.

KATA KUNCI

*Talfiq
Hukum Islam
Ijma'*

ABSTRAK

Artikel ini membahas dan mengkaji tentang kedudukan talfiq dalam konsep hukum Islam. Namun dalam perkara-perkara qath'i atau yang menjadi ijma ulama, maka talfiq seperti ini diharamkan talfiq yang diperbolehkan dan terlarang dalam fikih Islam. Penulisan artikel ini menggunakan penelitian kualitatif berbasis kepustakaan (library research) dengan pendekatan deskriptif kualitatif, teknik analisis deskriptif dan content analysis. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa talfiq diperbolehkan dalam perkara-perkara yang bersifat dzonni atau asumtif yaitu perkara-perkara yang diperselisihkan para ulama. Namun dalam perkara-perkara qath'i atau yang menjadi ijma ulama, maka talfiq seperti ini diharamkan.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
02 September 2023	20 September 2023	23 Oktober 2023	30 November 2023

PENDAHULUAN

Fikih Islam merupakan disiplin ilmu yang memiliki cakupan yang sangat luas dan selalu menarik untuk dikaji. Salah satu diantaranya adalah tentang *talfiq*. Di mana seorang muslim berpindah dari satu madzhab yang diyakininya ke madzhab lain karena kondisi tertentu. Ditinjau dari pendekatan historis terdapat dinamisasi sumber hukum dalam Islam. Pada masa Rasulullah masih hidup sumber hukum hanya sebatas al-Qur'an dan hingga masa di mana para ulama membuat kaidah-kaidah khusus (madzhab) guna mempermudah ummat

Islam, pada masa itulah kemudian muncul istilah *talfiq*. Antara madzhab dan *talfiq* memiliki kaitan yang sangat erat. Karena memang perkara *talfiq* muncul dalam masalah bermadzhab.¹ Sehingga muncullah pertanyaan, bolehkah seseorang atau *muqallid* mencampuradukkan dua pendapat imam madzhab atau lebih dalam satu tatanan ibadah?. Atau yang kemudian kita kenal dengan istilah *talfiq*.

Maka kemudian para ulama membahasnya. Sebagian berpendapat menolaknya secara mutlak, sebagian lain membolehkannya secara mutlak, namun ada pula yang berpendapat boleh beramal dengan *talfiq* namun dengan syarat. Maka, dalam tulisan ini, penulis akan membahas masalah *talfiq* dan kaitannya. Dari sejarah kemunculannya sampai bagaimana para ulama memandang masalah *talfiq* lebih rinci dan apa alasan-alasan mereka.

PEMBAHASAN

1. Pengertian Talfiq

Secara etimologi, *talfiq* memiliki beberapa makna, kata *talfiq* berasal dari kata *laffaqa-yulaffiqu*. Di antara maknanya. *Pertama*, *talfiq* bermakna menyatukan, seperti dalam sebuah kalimat *laffaqa ats-tsauba lafqan* menyatukan dua sisi baju untuk dijahit.² *Kedua*, bermakna tidak ada perpecahan atau bersatu,³ makna ini hampir semakna dengan makna yang pertama. Dua makna ini yang kemudian akan ada kaitan erat dengan *talfiq* secara istilah.

Dari sisi terminologi, *talfiq* tidak didapatkan dalam kitab-kitab ulama salaf, karena memang pembahasan *talfiq* adalah permasalahan baru dalam kajian ushul fikih. Di sini penulis akan mencantumkan beberapa pengertian *talfiq*.

Pertama, *Mausu'ah fikhiyah* mengartikan *talfiq* dengan mengambil amalan dari pendapat dua Madzhab yang berbeda secara bersamaan setelah berhukum dengan amalan batil pada keduanya sebelum penggabungan.⁴

Kedua, Wahbah Zuhaili memaknai *talfiq* dengan melakukan suatu amalan yang tidak dikatakan mujtahid, dan beramal dengan mengambil dua pendapat Madzhab atau lebih pada satu amalan yang memiliki rukun-rukun, sehinggalah amalan tersebut tidak di ketahui oleh siapapun.⁵

Ketiga, mengamalkan dua pendapat Madzhab atau lebih dalam satu amalan, sehingga amalan tersebut seakan-akan tidak dikatakan oleh siapapun.⁶

Jadi, *talfiq* adalah cabang dari taqlid di mana seseorang mengikuti pendapat para mujtahid. Sedangkan ranah *talfiq* hanyalah permasalahan-permasalahan *ijtihadi* bukan masalah *tsubuti*. Karenanya tidak ada *talfiq* dalam permasalahan *I'tiqadi*.⁷ Sebagai contoh, dalam amalan wudhu seseorang berwudhu dengan mengusap sebagian dari kepalanya

¹ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), vol 2, hal 1142

² Ibrahim Unais dkk, *Al-Mu'jam al-Wasith*, (Cairo, Majma' al-Lughah al-Arabiyyah), vol 2, hal 866-867. Ibnu mandhur, *Lisanul Arab*, (Beirut Daar Ihya at-Turats al-'Arabi), vol 10, hal 330-331, Fairuz Abadi, *Al-Qamus al-Muhith*, vol 1, hal 1190-1191.

³ Ibnu mandhur, *Lisanul Arab*, (Beirut Daar Ihya at-Turats al-'Arabi), vol 10, hal 330-331

⁴ Wizarah al-Awqaf wa al-Su'un al-Islamiyah, *al-Mausu'ah al-Fikhiyah al-Kuwait*, Wizarah al-Awqaf wa al-Su'un al-Islamiyah, cetakan 1, 1987, vol 13, hal 293.

⁵ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), vol 2, hal 1171

⁶ Muhammad Sa'id Al-Bani, *Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq*, (Damaskus: al-Maktab al-Islami), 1981, 91

⁷ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, cetakan 2, 2001, vol 1, hal 95

mengikuti pendapat Madzhab Syafi'i dalam rukun wudhu dan menyentuh wanita yang bukan mahromnya tanpa perantara tidak membatalkan wudhu mengikuti pendapat Madzhab Hanafi. Jikalau wudhu ini benar dalam arti sah, maka wudhu ini bukanlah pendapat Madzhab Syafi'i atau Madzhab Hanafi.

2. Talfiq dalam Sejarah Fikih Islam

Istilah *talfiq* muncul setelah abad pertama Islam, pasalnya para sahabat di masa Nabi tidak pernah mengatakannya. Mengingat sumber fiqih dan tasyri' pada masa itu hanya sebatas Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Semua permasalahan yang terjadi di antara mereka di kembalikan kepada Al-Qur'an jika tidak didapati maka di serahkan kepada Rasulullah dan beliau dengan segera akan menyelesaikan permasalahan tersebut.⁸

Begitu juga pada masa shahabat, tabi'in dan *kibar al-ulama* atau pembesar ulama, istilah *talfiq* belum ada. Ulama, hakim dan mufti pada masa ini menyandarkan semua permasalahan dikembalikan ke *nash-nash syar'i*, jika tidak ada dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah mereka mengeluarkan pendapatnya dalam masalah-masalah *ijtihad*.⁹ Maka, sampai hari ini tidak kita dapati para *kibar al-ulama* membicarakan dan membahas *talfiq*, padahal mereka memiliki karangan fikih dan ushul fikih.

Kemudian, ketika fikih Islam berada pada masa munculnya Madzhab dalam fikih. Disinilah kemudian istilah *talfiq* muncul dan menyebar, dan ini terjadi pada akhir abad keempat-awal abad kelima hijriyah. Maka kemudian ulama dari setiap Madzhab membahas dan menjelaskan hakekat *talfiq*. Sebagian mereka menolak secara mutlak, sebagian menerimanya secara mutlak dan sebagian lain menerimanya dengan syarat.¹⁰

3. Istilah-Istilah yang Terkait dengan Talfiq

Terdapat beberapa istilah atau terminologi yang terkait dengan *talfiq*, yaitu :

a. *Al-Ittiba'*.

Secara bahasa *ittiba'* berasal dari kata dasar *ittaba'a-yattabi'u* yang bermakna mengikuti atau menurut.¹¹ Dari segi istilah, kata *al-Ittiba'* bermakna beramal dengan pendapat seseorang yang perkataannya adalah hujjah meskipun tidak mengetahui landasan dalil perkataannya secara terperinci, atau beramal dengan pendapat seseorang yang mana perkataannya bukanlah hujjah setelah mengetahui landasan dalil perkataan tersebut.¹²

Sisi persamaannya dengan *talfiq* terletak pada pencampuran pendapat dalam pelaksanaan amalan ibadah. Ini karena, ketika seseorang mengetahui dalil yang lebih rajih, tentu ia akan mengamalkannya tanpa melihat kepada Madzhab tertentu. Sebagai contoh, seseorang melakukan amalan wudhu sesuai dengan Madzhab Syafi'i, namun ketika mengusap kepala ia mengetahui dalil yang lebih rajih adalah mengusap seluruh bagian kepala dan ini bukanlah pendapat Madzhab Syafi'i namun ini adalah pendapat Madzhab Hanbali. Di sinilah ada persamaan *al-*

⁸ Di nukil secara ringkas dari karangan Manna' Al-Qahthan, *Tarikh Tasyri' Islam*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah), hal 40 & 87

⁹ Ibid, hal 127

¹⁰ Nazar Nabil Abu Minsyar, *At-Talfiq fi as-Syari'ah al-Islamiyah*, Syabhah al-Alukah, hal 20

¹¹ Ibnu Mandzur, *Lisanul 'Arab*, Daar Ihya at-Turats al-'Arabi, Beirut, vol 8, hal 27

¹² Qutb Muhammad Sano, *Mu'jam Musthalahat Usul al-Fikih*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, cetakan 1, 2000, hal 24

Ittiba' dengan *talfiq* di mana ia berwudhu dengan Madzhab Syafi'i, namun ketika mengusap kepala beramal dengan Madzhab Hanbali, tentunya setelah mengetahui dalilnya.

b. At-Tarjih.

Secara bahasa berasal dari kata dasar *rajaha-yarjahu* yang bernakana condong dan melihat yang paling benar.¹³ Secara istilah tidak jauh dari makna secara bahasa, yaitu mengedepankan satu dalil dari dua dalil yang bertentangan karena adanya kebenaran padanya, yang menjadikan beramal dengannya lebih utama daripada beramal dengan yang lain.¹⁴ Sisi persamaannya adalah penggabungan dua pendapat atau lebih dalam suatu amalan ibadah. Karena jika beramal dengan satu Madzhab dalam suatu amalan ibadah, kemudian terdapat satu permasalahan di mana terdapat dua dalil yang bertentangan, maka akan di ambil pendapat yang paling benar dari dua dalil tersebut meski bukan dari Madzhab tersebut. Karena terkadang perbedaan pendapat antar Madzhab itu terjadi karena beda landasan dalil yang di gunakan. Maka *at-Tarjih* adalah mengambil dalil yang paling mendekati kebenaran dari dua dalil yang bertentangan. Contohnya, Madzhab Syafi'i dalam amalan wudhu bersentuhan dengan wanita yang bukan mahram tanpa pembatas adalah membatalkan wudhu sebagaimana dalil yang tertera. Seseorang yang bermadzhab Syafi'i ada kelebihan pada dalil yang digunakan Madzhab Hanafi yang berpendapat bahwa wudhu tersebut tidaklah batal, lalu ia menggabungkan dua pendapat. Dan di sinilah persamaan *at-Tarjih* dengan *talfiq*.

c. Al-Ijtihad al-Murakkab

Istilah ini tersusun dari dua kata, *al-Ijtihad* dan *al-Murakkab*. *Al-Ijtihad* berasal dari kata dasar *ijtahada-yajtahidu* yang bermakna bersunggu-sungguh untuk mendapatkan sesuatu.¹⁵ Sedangkan *al-Murakkab* berasal dari kata *rakiba-yarkabu-tarkiban* yang bermakna meletakkan satu bagian ke bagian yang lain.¹⁶ Jika digabungkan *al-Ijtihad al-Murakkab* memiliki makna ijtihad dua orang mujtahid atau lebih pada satu masa dalam suatu masalah yang yang menghasilkan dua pendapat yang berbeda, kemudian datang setelah mereka seorang mujtahid atau lebih pada satu masa yang berijtihad dalam permasalahan yang sama yang menyebabkan seseorang mengambil sebagian pendapat dari kedua-dua pendapat yang tadi, sehingga menghasilkan pendapat yang berbeda dengan pendapat yang sebelumnya.¹⁷ Sisi persamaan antara *talfiq* dengan *al-Ijtihad al-Murakkab* adalah mengambil pendapat-pendapat yang berbeda dalam satu amalan ibadah sehingga mewujudkan satu susunan hukum yang tidak dikatakan oleh Madzhab yang dipegang. Orang yang mengambil ijtihad jenis ini akan mengambil sebagian pendapat Madzhabnya dan sebaagin pendapat Madzhab yang lain. Di sinilah kesamaanya, karena dia telah memasukkan pendapat yang bukan dari Madzhabnya ke dalam Madzhabnya.

d. Tatabbu' ar-Rukhash

Istilah ini tersusun dari dua kata, *Tatabbu'* yang secara bahasa berasal dari kata dasar *tatabba'a-yatatabba'u-tatabbu'an* yang bermakna mengikutinya,¹⁸ dan *al-*

¹³ Ibnu Mandzur, *Lisanul 'Arab*, Daar Ihya at-Turats al-'Arabi, Beirut, vol 2, hal 445

¹⁴ Qutb Muhammad Sano, *Mu'jam Musthalahat Usul al-Fikih*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, cetakan 1, 2000, hal 43

¹⁵ Ibnu Mandzur, *Lisanul 'Arab*, (Beirut, Daar Ihya at-Turats al-'Arabi) , vol 3, hal 133

¹⁶ Ibid, vol 1, hal 428

¹⁷ Qutb Muhammad Sano, *Mu'jam Musthalahat Usul al-Fikih*, (Beirut, Dar al-Fikr al-Mu'asir), 2000, hal 33-34

¹⁸ Muhammad bin Abu Bakar ar-Razi, *Mukhtar as-Shihah*, (Beirut: Maktabah Lubnan), hal 83

Rukhas berasal dari kata dasar *rakhasha-yarkhashu-rukshatan* yang bermakna memudahkan dalam suatu urusan.¹⁹ Jika keduanya di gabungkan akan memiliki makna tertentu yaitu melihat pada hukum-hukum yang terdapat pada berbagai Madzhab yang berbeda guna memilih dan mengambil apa yang paling mudah dan ringan tanpa melihat kelemahan atau kekuatan dalil yang digunakan.²⁰ Sisi persamaannya dengan *talfiq* ialah memasukkan berbagai pendapat ke dalam Madzhab yang dipegang dengan mengambil pendapat yang paling ringan dan mudah, seseorang yang berbuat demikian tentu akan menggabungkan berbagai macam pendapat Madzhab yang berbeda. Contohnya, seseorang memilih pendapat yang mudah dan ringan dalam masalah perkawinan. Maka, akan memilih pendapat Madzhab Hanafi yang membolehkan menikah tanpa ada wali, dan akan memilih pendapat Ibnu Hazm yang membolehkan melihat seluruh tubuh wanita yang akan di nikahnya.

4. Pendapat Ulama Tentang Talfiq

Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Pendapat pertama, melarang atau mengharamkan *talfiq* secara mutlak dan tanpa syarat. Pendapat kedua, memperbolehkan *talfiq* secara mutlak. Dan pendapat ketiga, *talfiq* ada yang dilarang dan ada yang diperbolehkan. Adapun lebih rincinya adalah sebagai berikut.

a. Pendapat yang melarang secara mutlak.

Ibnu Hajar al-Haitami berkata: “Pendapat yang mengatakan kebolehan *talfiq* adalah menyelisihi *ijma*’²¹ Bahkan sebagian ulama Madzhab Hanafi menyebutkan bahwa perkara ini adalah *ijma*’ (keharaman *talfiq*).²² Di antara ulama yang secara tegas menolak *talfiq* secara tegas adalah ; Abdul Ghani an-Nabulsi dalam karyanya *Khulasahah al-Tahqiq fi Bayan al-Hukmi at-Taqlid wa at-Talfiq*, Muhammad bin Ahmad bin Salim al-Hanbali yang lebih dikenal dengan as-Saffarini dalam karyanya *at-Tahqiq fi Buthlani at-Talfiq*, al-Alawi asy-syinqithi dalam karyanya *Maraq ash-Shu’ud* dan Nasyr al-Bunud ala *Maraq ash-Shu’ud*, Al-Muth’i dalam karyanya *Sullam al-Wushul li Syarhi Nihayatu al-Sul*, Syaikh Muhammad Amin asy-Syinqithi dalam karyanya *Syarhu Maraq ash-Shu’ud*, Al-Hasykafi dalam karyanya *ad-Dur al-mukhtar Syarhu Tanwir al-Abshar*, bahkan beliau mengklaim adanya *ijma*’ dalam larangan *talfiq*.²³ Namun pendapat ini adalah tidak benar.²⁴

Ulama yang menolak *talfiq* secara mutlak bersandar kepada beberapa dalil, di antaranya²⁵ : pertama, *talfiq* mewujudkan hukum ketiga dari dua hukum yang telah disepakati oleh ulama, kesepakatan ini dengan tujuan tidak menimbulkan pendapat yang menyelisihi pendapat mereka. Ini juga bertentangan dengan apa yang telah disepakati para ulama tentang keharaman mewujudkan hukum baru dari apa yang mereka sepakati.

¹⁹ Ahmad bin Muhammad al-Fayumi, *al-Mishbah al-Munir*, (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah), vol 1, hal 223

²⁰ Qutb Muhammad Sano, *Mu’jam Musthalahat Usul al-Fikih*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir), hal 119

²¹ Ibnu Hajar al-Haitami, *Al-Ittihaf bi Ijarari al-Auqaf (Majmu’ Fatawa)*, (Beirut, Dar Shar), vol 3, hal 330. Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), 2001, vol 2 ,hal 1142

²² Ibnu Abidin, *Al-Hadiyyah al-‘Ilaiyyah*, hal 394

²³ Wizarah al-Awqaf wa al-Su’un al-Islamiyah, *al-Mausu’ah al-Fikihiyah al-Kuwait*, Wizarah al-Awqaf wa al-Su’un al-Islamiyah, vol 2 hal 4821.

²⁴ Muhammad Sa’id Hawa, *At-Taqlid fi al-Ahkam asy-Syar’iyyah al-‘Amaliyyah*, Jami’ah Mu’tah, hal 22

²⁵ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), vol 2, hal 1144

Kedua, talfiq menimbulkan pendapat yang tidak pernah dikatakan oleh ulama terdahulu. Dengan *talfiq* seolah-olah mewujudkan Madzhab baru yaitu hasil pencampuran pendapat-pendapat yang dilakukan oleh seorang yang bukan mujtahid.

Ketiga, talfiq melanggar ketetapan atau tuntutan dalam berMadzhab atau bertaqlid, karena dengannya menyebabkan seseorang mencampuradukkan Madzhabnya dengan Madzhab lain. Maka jika *talfiq* di perbolehkan apa gunanya berMadzhab.

b. Pendapat yang memperbolehkannya secara mutlak.

Bagi ulama yang mendukung pendapat ini antara lain para ulama Maghrib dari kalangan Malikiyah, seperti ad-Dasuqi dalam karyanya *Hasyiyah ad-Dasuqi ala asy-Syarh al-Kabir*, Abu Bakar ad-Dardir dan Ibnu Arafah al-Maliki.²⁶ Argument ulama yang memperbolehkan *talfiq* antara lain:

Pertama, haraj dan masyaqqah. Mengharamkan *talfiq* antar Madzhab adalah sebuah tindakan yang amat bersifat memberatkan dan menyulitkan, khususnya orang-orang awam dengan ilmu-ilmu agama versi Madzhab tertentu. Hal itu mengingat bahwa amat jarang ulama di masa sekarang ini yang mengajarkan ilmu fikih lewat jalur khusus satu Madzhab saja, selain juga tidak semua ulama terikat pada satu Madzhab tertentu. Barangkali pada kurun waktu tertentu dan di daerah tertentu pengajaran ilmu agama memang disampaikan lewat para ulama yang secara khusus mendapatkan pendidikan ilmu fikih lewat satu Madzhab secara eksklusif dan tidak sedikitpun mendapat pandangan dari Madzhab yang selain apa yang telah diajarkan gurunya.

Kedua, tidak ada dalil yang mengharuskan berpegang pada satu Madzhab. Menurut pendapat ini, bahwa tidak ada satupun hadits yang secara tegas mengharuskan seseorang untuk berguru kepada satu orang saja, atau berkomitmen kepada satu Madzhab saja.

Ketiga, pendiri Madzhab tidak mengharamkan *talfiq*. Inilah hujjah yang paling kuat. Setiap orang berhak untuk berijtihad dan tiap orang berhak untuk bertaqlid kepada ahli ijtihad. Dan tidak ada larangan bila sudah bertaqlid kepada satu pendapat dari ahli ijtihad untuk bertaqlid juga kepada ijtihad orang lain.

Di kalangan para shahabat Nabi saw terdapat para shahabat yang ilmunya lebih tinggi dari yang lainnya. Banyak shahabat yang lainnya kemudian menjadikan mereka sebagai rujukan dalam masalah hukum. Misalnya mereka bertanya kepada Abu Bakar ra, Umar bin al-Khattab ra, Utsman ra, Ali ra, Ibnu Abbas ra, Ibnu Mas'ud ra, Ibnu Umar ra dan lainnya. Seringkali pendapat mereka berbeda-beda untuk menjawab satu kasus yang sama. Namun tidak seorang pun dari para shahabat yang berilmu itu yang menetapkan peraturan bahwa bila seseorang telah bertanya kepada dirinya, maka untuk selamanya tidak boleh bertanya kepada orang lain. Imam Madzhab yang empat itu pun demikian juga, tak satu pun dari mereka yang melarang orang yang telah bertaqlid kepadanya untuk bertaqlid kepada imam selain dirinya. Maka dari mana datangnya larangan untuk itu, kalau tidak ada di dalam al-Qur'an, sunnah, perkataan para shahabat dan juga pendapat para imam mazhab sendiri?

²⁶ Abu Bakar ad-Dardir, *Syarhul Kabir*, vol 1, hal 20

Salah satu dasar tegaknya syariat Islam adalah memberi kemudahan, tidak menyusahkan dan mengangkat kesempitan, sebagaimana banyak ayat dan hadits yang menyebutkannya.

Di antara para ulama yang mendukung *talfiq* adalah al-Izz Ibnu Abdissalam yang menyebutkan bahwa dibolehkan bagi orang awam mengambil rukhsah (keringanan) beberapa Madzhab (*talfiq*), karena hal tersebut adalah suatu yang disenangi. Dengan alasan bahwa agama Allah itu mudah (*dinu al-allahi yusrun*) serta firman Allah swt dalam surat al-Hajj ayat 78: “*Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam satu agama suatu kesempitan.*”

Imam al-Qarafi menambahkan bahwa, praktik *talfiq* ini bisa dilakukan selama ia tidak menyebabkan batalnya perbuatan tersebut ketika dikonfirmasi terhadap semua pendapat imam Madzhab yang diikutinya. Demikian juga dengan para ulama kontemporer zaman sekarang, semacam Wahbah Zuhaili,²⁷ menurut beliau *talfiq* tidak masalah ketika ada hajat dan darurat, asal tanpa disertai main-main atau dengan sengaja mengambil yang mudah dan gampang saja yang sama sekali tidak mengandung maslahat syari'at.

c. Pendapat yang bersikap moderat.

Menurut ulama yang berpendapat ketiga ini, harus diakui bahwa ada sebagian bentuk *talfiq* yang hukumnya haram dan tidak boleh dilakukan. Namun, juga tidak bisa dipungkiri bahwa dari sebagian bentuk *talfiq* itu ada yang diperbolehkan, bahkan dianjurkan. Salah satunya adalah syaikh Abdul Wahab Khalaf, beliau berpendapat bahwa seorang *muqallid* yang berpegang pada Madzhab imam tertentu, boleh saja secara syar'i mengambil pendapat imam Madzhab lain dalam sebagian permasalahan. Dengan catatan tujuan dari pengambilannya adalah menghilangkan kesulitan atau menolak bahaya yang menimpanya, bukan bertujuan menghimpun rukhsah-rukhsah dari Madzhab yang berbeda demi terbebas dari kekangan dan beban hukum-hukum tersebut.²⁸ Argumentasi beliau antara lain:

Pertama, hal itu demi menghilangkan kesulitan yang dialami *muqallid*. Sedangkan menghilangkan kesulitan merupakan hal yang sesuai dengan dasar syariat Islam. Banyak ayat-ayat yang menjelaskan demikian, salah satunya adalah firman Allah dalam surat al-Hajj: 78.

Kedua, sandaran hukum dalam masalah-masalah cabang yang bersifat aplikatif dan menjadi objek perbedaan pendapat di kalangan imam adalah dalil yang bersifat implisit (*dzanni*), baik nash-nash yang bersifat multi interpretasi maupun perangkat-perangkat ijtihad lainnya yang ditetapkan syariat. Setiap mujtahid hanya berpendapat pada apa yang menurut perkiraan besarnya adalah hukum syar'i, dan ia tidak memastikan pendapatnya itulah adalah hukum syar'i, sedangkan pendapat yang berbeda dengannya bukan hukum syar'i. Dengan demikian, setiap hukum yang di tentukan mujtahid dalam masalah yang merupakan ranah *khilafiyah* adalah benar berdasarkan perkiraan besarnya, namun bisa jadi salah. Dan ketika seorang *muqallid* berpegang pada madzhab imam tertentu, berarti ia sedang berpegang pada madzhab imam tertentu, berarti ia juga sedang berpegang pada pendapat yang benar menurut pendapat imam lain.²⁹

²⁷ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), cetakan 2, 2001, vol 2, hal 1152

²⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Ijtihad dalam Syariat Islam (al-Ijtihad fi asy-Syariah al-Islamiyah)*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar), hal 106-107

²⁹ *Ibid*, hal 99

Syaikh Yusuf Qardhawi dalam fatwanya menyebutkan, “Sebagian ulama membolehkan *talfiq*, sebagian lain melarangnya. Sedangkan pendapatku, jika seseorang melakukan *talfiq* dengan cara hanya *tatabbu' rukhas* tanpa memperhatikan dalilnya, maka yang seperti tidak boleh. Namun, jika melakukan *talfiq* dengan cara mengambil yang rajih dan kuat menurut pandangannya, maka *talfiq* yang semacam ini tidak mengapa.”³⁰

Menurut Wahbah Zuhaili, kebolehan bertalfiq ini dibatasi dengan tiga syarat, yaitu menghindari hal-hal berikut ini :

Pertama, Mencari yang teringan saja dengan sengaja tanpa ada alasan darurat atau uzur. Ini dilarang untuk menutup pintu kerusakan dengan lepasnya taklif.

Kedua, *talfiq* yang dilakukan berakibat pada pembatalan hukum hakim, sedangkan hukum seorang hakim adalah keputusan final perkara. *Ketiga*, *talfiq* yang mengharuskan rujuk atau kembali dari apa yang telah dilakukannya secara bertaklid atau dari perkara yang telah disepakati ulama yang pasti ada pada kasus yang ditaklidinya, seperti dalam kasus-kasus *mu'amalah*, *hudud*, pembagian harta rampasan dan pajak dan pernikahan. Dalam hal-hal tersebut dilarang *talfiq* karena menjaga masalah.³¹

KESIMPULAN

Dari pemaparan di atas, hukum *talfiq* dalam bermazhab atau dalam istilah mudahnya mencampuradukkan dua pendapat madzhab atau lebih adalah diperselisihkan. Sebagian ulama memperbolehkannya dengan mutlak, sebagian lain mengharamkannya, namun juga ada yang berpendapat moderat. Dan pendapat ulama yang berpandangan moderat tentang keabsahan *talfiq* adalah pendapat yang di pilih penulis, tentu dengan menerapkan syarat-syaratnya.

Namun, yang perlu menjadi catatan tebal, ranah atau tempat di perbolehkannya menerapkan *talfiq* adalah dalam perkara-perkara *dzanni*, perkara di mana para ulama berbeda pendapat. Namun dalam perkara-perkara *qath'i* atau perkara yang sudah menjadi *ijma'* para ulama, maka *talfiq* di haramkan. Karena, konsekuensi dari melakukan *talfiq* dalam ranah *qath'i* dapat menyebabkan seseorang jauh pada kekufuran.

DAFTAR PUSTAKA

- Khalaf, Abdul Wahab, *Ijtihad dalam Syariat Islam(al-Ijtihad fi asy-Syariah al-Islamiyah)*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Abadi, Fairuz, *Al-Qamus al-Muhith*, vol 1.
- Abu Minsyar, Nazar Nabil, *At-Talfiq fi as-Syari'ah al-Islamiyah*, Syabhah al-Alukah.
- Ad-Dardir, Abu Bakar, *Syarhul Kabir*, vol 1.
- Al-Bani, Muhammad Sa'id, *'Umdah al-Tahqiq fi al-Taqlid wa al-Talfiq*, Damaskus: al-Maktab al-Islami, 1981.
- Al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad, *al-Mishbah al-Munir*, Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, vol 1.

³⁰ Yusuf Qardhawi, *Fatawa Mu'ashirah*, versi Makatabah Syamilah, vol 2, hal 121

³¹ Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), cetakan 2, 2001, hal 1148-1149

- Al-Haitami, Ibnu Hajar, *Al-Ittihaf bi Ijarari al-Auqaf (Majmu' Fatawa)*, (Beirut, Dar Shar), vol 3.
- Al-Qaththan, Manna', *Tarikh Tasyri' Islam*, Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Ar-Razi, Muhammad bin Abu Bakar, *Mukhtar as-Shihah*, Beirut: Maktabah, Libanon.
- Hawa, Muhammad Sa'id, *At-Taqlid fi al-Ahkam asy-Syar'iyah al 'Amaliyyah*, Jami'ah Mu'tah.
- Ibrahim Unais dkk, *Al-Mu'jam al-Wasith*, (Cairo, Majma' al-Lughah al-Arabiyah), vol 2.
- Mandhur, Ibnu, *Lisanul Arab*, (Beirut Daar Ihya at-Turats al-'Arabi), vol 10.
- Abidin, Ibnu, *Al-Hadiyyah al- 'Ila'iyah*.
- Sano, Qutb Muhammad, *Mu'jam Musthalahat Usul al-Fikih*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, cetakan 1, 2000.
- Wizarah al-Awqaf wa al-Su'un al-Islamiyah, *al-Mausu'ah al-Fikhiyah al-Kuwait*, Vol 2. Cetakan 1, 1987, Vol 13.
- Zuhaili Wahbah, *Ushul al-Fikih al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr), cetakan 2, 2001.
- Qardhawi, Yusuf, *Fatawa Mu'ashirah*, versi Makatabah Syamilah, vol 2.



Misteri Umur Dan Hukum Berdoa Minta Panjang Umur

Hariyanto

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

* Correspondence: hariyanto@stisalmanar.ac.id

KEYWORD	ABSTRACT
Life span Death Law Prayer	Every human is given a life span as a limit to their period of existence, with varying amounts for each individual, which we then refer to as age, extending from birth to death. No one knows the end of this life span, which we refer to as death. This creates a sense of uncertainty, causing many to hope for a long life. Therefore, they pray and ask others to pray for a long life. But can such a prayer actually extend someone's life? And what is the ruling on praying for a long life? This discussion will present the mystery of life span and death, the meaning of extending life, the opinions and refutations of those who believe that life can be extended, the opinions and refutations of those who believe that life cannot be extended, and the ruling on praying for a long life. In discussing this issue, this study is compiled by gathering the opinions of scholars along with their respective evidence and arguments. After that, a comparison is made between these opinions by critically and deeply analyzing each piece of evidence and argument presented. From the results of a comprehensive review, a long life can mean blessings or the extension of biological life or cherished memories after death. Life does not change in the knowledge of Allah, but it can change or remain the same in the knowledge of Angels or humans. Praying for a long life is not prohibited, but praying for protection from the torment of the grave and hellfire is far better. And when praying for worldly matters, the prayer should be complemented with requests for goodness, obedience, righteousness, or similar things.
KATA KUNCI	ABSTRAK
Umur Ajat Hukum Doa	Setiap manusia diberikan jatah kehidupan sebagai batas masa kerja dalam jumlah yang berbeda-beda, yang kemudian kita sebut dengan umur yang terbentang dari kelahiran hingga kematian. Tidak ada manusia yang mengetahui akhir dari batas masa kerja itu, yang kemudian kita sebut dengan ajal. Hal itu menciptakan suasana ketidakpastian, sehingga banyak orang berharap agar dirinya memiliki umur panjang. Maka dia berdoa dan juga minta didoakan orang lain agar umurnya panjang. Bisakah doa itu memperpanjang umur seseorang? Dan apa hukum berdoa minta Panjang umur? Dalam pembahasan ini akan di paparkan misteri umur dan ajal, maksud memperpanjang umur, pendapat dan bantahan kelompok yang berpendapat umur dapat di perpanjang, pendapat dan bantahan kelompok yang berpendapat umur tidak dapat di perpanjang, lalu hukum berdoa minta panjang umur.

Dalam membahas persoalan tersebut, penelitian ini disusun dengan mengumpulkan pendapat-pendapat para ulama berikut dalil dan argumentasi masing-masing. Setelah itu dilakukan komparasi di antara pendapat-pendapat tersebut dengan mengkaji dan menganalisa setiap dalil maupun argumen yang dipaparkan dan disimpulkan secara kritis dan mendalam.

Dari hasil telaah yang komprehensif, umur yang panjang bisa berarti berkah atau bertambahnya umur biologis atau kenangan indah setelah kematian, umur tidak berubah dalam ilmu Allah, tapi dapat berubah atau tetap dalam ilmu Malaikat atau manusia. Dan berdoa minta Panjang umur tidak dilarang, tapi berdoa minta selamat dari siksa kubur dan neraka jauh lebih baik. Dan ketika berdoa minta hal yang berkaitan dengan dunia, hendaklah melengkapi redaksi doa dengan kebaikan, ketatan, keshalihan atau yang sejenisnya.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
06 September 2023	26 September 2023	31 Oktober 2023	30 November 2023

PENDAHULUAN

Setiap orang berharap agar dirinya memiliki umur panjang. Dengan begitu ia bisa menikmati hidup di dunia dengan bahagia bahkan berlanjut nanti di akhirat.

Bahkan banyak orang yang setiap tahunnya membiasakan untuk memperingati hari ulang tahunnya. Dan dalam acara ulang tahun itulah biasanya dia berharap banyak orang mendoakan agar ia diberi umur panjang.

Lalu permasalahannya, bisakah umur seseorang bisa bertambah dengan doa, bukankah umur seseorang atau yang sering kali kita istilahkan dengan usia yang berakhir dengan ajal telah diputuskan oleh Allah sejak ia belum dilahirkan ke dunia ini?

Terlepas berdoa itu bisa memperpanjang umur atau tidak, permasalahan berikutnya adalah apa hukum berdoa minta panjang umur dalam Islam?

ANTARA WAKTU, UMUR DAN AJAL

Waktu adalah kehidupan. Setiap manusia diberikan kehidupan sebagai batas masa kerja dalam jumlah yang berbeda-beda, yang kemudian kita sebut dengan **umur** atau usia yang terbentang dari kelahiran hingga kematian.

Setiap manusia yang hidup mendapatkan karunia umur sebagai batas kerja. Jumlahnya berbeda-beda pada setiap orang. Akan tetapi, perbedaan itu tidaklah penting, karena pertanggungjawabannya tidak terletak di situ. Namun yang akan kita pertanggungjawabkan adalah muatan umur itu atau cara kita menjalani kehidupan kita.

Tidak ada manusia yang mengetahui akhir dari batas masa kerja itu, yang kemudian kita sebut dengan **ajal**. Hal itu menciptakan suasana ketidakpastian, tetapi itulah asset yang sangat berharga yang kita miliki.

Waktu dan umur dengan berbagai kondisi dan momentumnya, tidak mengalami pengulangan. Kita hanya bisa mengenang masa-masa umur yang telah kita lalui, tetapi tidak bisa menghidarkannya kembali. Kita hanya bisa menghadirkan masa lalu dalam ingatan, tetapi tidak bisa menduplikasi dan mengulanginya.

Umur seseorang sebenarnya tidak pernah bertambah, tetapi justru berkurang. Sebab umur adalah jatah tetap yang kita habiskan setiap saat. Dan ketika sudah habis masanya, itulah yang disebut dengan tiba ajalnya.

MEMPERPANJANG UMUR.

Ungkapan memperpanjang umur kita dapatkan dalam hadits yang diriwayatkan oleh sahabat, Anas bin Malik ra. berikut:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ)

Dari Anas bin Malik ra bahwa Rasulullah saw bersabda: "Siapa yang senang agar ia dilapangkan rizkinya dan dipanjangkan umurnya, hendaklah ia menyambung tali silaturahmi". (HR. Bukhari dan Muslim) ¹

Kata *yunsa'u* (يُنْسَأُ) artinya *dilambatkan, ditangguhkan* atau *diakhirkan*. Sedangkan *atsar* (أَثَرٌ) artinya *tanda* atau *bekas*, Imam An-Nawawi mengartikannya dengan *ajal*.

Jadi rezeki bisa dilapangkan dengan silaturahmi begitu pula jatah hidup atau umur bisa diperpanjang dengan aktivitas silaturahmi.

ARTI MEMPERPANJANG UMUR.

Ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam memahami maksud memperpanjang umur dalam hadits di atas.

Imam An-Nawawi mengatakan:

"*Atsar*" dalam hadits tersebut berarti "*Ajal*", karena kata tersebut mengikuti kehidupan yang datang setelahnya. Dan kata "*Basthu rizqi*" adalah lapangnya rezeki dan jumlahnya yang banyak. Ia juga bisa berarti "Berkah dalam hidup".

Adapun arti melambatkan ajal, dalam hal ini ada pertanyaan besar, yaitu bukankah ajal, rezeki semuanya sudah diputuskan, tidak akan bertambah dan tidak akan berkurang. Seperti dalam firman Allah "*Tiap-tiap umat mempunyai batas waktu; maka apabila telah datang waktunya mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak dapat (pula) memajukannya*". ²

Dalam hal ini ada banyak jawaban, di antaranya:

Pertama, Tambahan di sini maksudnya adalah berkah dalam umur, taufiq dalam ketataan, optimalnya waktu dengan amalan-amalan yang bermanfaat di akhirat dan terjaganya umur dari aktifitas yang sia-sia.

Kedua, Itu adalah pengetahuannya para Malaikat, informasi yang di Al-Laih Al-Mahfudh dan yan sejenisnya. Sehingga para Malaikat tahu di Al-Lauh Al-Mahfudh bahwa umur seseorang 60 tahun, tapi jika ia bersilaturahmi, maka umurnya ditambah 40 tahun lagi. Dan Allah SWT tahu tentang hal itu semua. Dan itulah maksud firman Allah: "**Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lauh Mahfuzh)**". ³ Hal ini, dalam ilmu Allah

¹. Shahih Bukhari, bab orang yang dilapangkan rrezekinya dengan silaturahmi (10/429) dan Muslim, silaturahmi dan larangan memutuskannya (16/114).

². QS. Al-A'raaf: 34.

³. QS. Ar-Ra'd, ayat: 39.

keputusannya sudah baku, tidak bertambah, tapi dalam pandangan makhluk, umurnya bertambah. Itulah maksud hadits tadi.

Ketiga, Maksud hadits di atas adalah kenangan baik untuknya setelah kematiannya, seakan-akan orang tersebut belum mati.⁴

Imam Ibnu Taimiyah mengatakan:

Adapun firman Allah: **"Dan sekali-kali tidak dipanjangkan umur seorang yang berumur panjang dan tidak pula dikurangi umurnya, melainkan (sudah ditetapkan) dalam Kitab (Lauh Mahfuzh)"**⁵.

Ada yang mengatakan: maksudnya adalah jenisnya, yaitu sekali-kali tidak dipanjangkan umur seseorang dan tidak pula dikurangi umurnya. Penambahan dan pengurangan di sini dua jenis yang berlainan. Yaitu yang satu umurnya dipanjangkan, yang lainnya umurnya dipendekkan. Pendeknya umur yang satu adalah kurang baginya bila dibandingkan dengan yang lain, seperti halnya panjangnya umur yang kedua adalah tambahan baginya bila dibandingkan dengan yang lain.

Bisa juga maksud dikurangnya umur adalah pengurangan umur yang tertulis, segitu pula maksud ditambahnya umur adalah penambahan umur yang tertulis. Dan dalam hadist shahih Bukhari dan Muslim, diriwayatkan bahwa Nabi saw bersabda: *"Siapa yang senang agar ia dilapangkan rizkinya dan dipanjangkan umurnya, hendaklah ia menyambung tali silaturahmi"*. Sebagian orang mengatakan, maksudnya adalah berkah dalam umur, yaitu dalam umur yang pendek dia sanggup menjalankan pekerjaan yang tidak sanggup dilakukan oleh orang lain kecuali dengan umur yang panjang. Mereka juga mengatakan: karena rezeki dan ajal sudah diputuskan dan ditulis, maka jawabannya, itu adalah berkah, yaitu penambahan dalam melakukan pekerjaan dan memberikan manfaat, itu semua juga tertulis. Jawaban ini bisa merangkum semua pendapat.

Dan jawaban yang paling tepat adalah: Sesungguhnya Allah telah menulis suatu ajal bagi seseorang di catatan para Malaikat, jika orang tersebut melakukan silaturahmi, maka umurnya ditambah dari yang tercatat. Dan ini sesuai dengan riwayat yang disebutkan oleh imam Tirmidzi dan yang lainnya bahwa Nabi saw bersabda: **"Sesungguhnya nabi Adam saat memohon kepada Allah agar diperlihatkan kepadanya gambar para nabi dari kalangan keturunannya, lalu Allah memperlihatkan mereka kepadanya. Maka ia melihat di antara mereka ada satu orang yang bersinar, nabi Adam bertanya: ya Allah, siapa orang ini? Allah menjawab: dia adalah keturunanmu, Dawud. Adam bertanya: berapa lama umurnya? Allah menjawab: 40 tahun. Adam berkata: kalau umurku berapa lama? Allah menjawab: 1.000 tahun, Adam mengatakan: aku telah menghibahkan umurku 60 tahun kepadanya. Lalu Allah mencatat hal itu dan disaksikan oleh para Malaikat. Ketika masa wafatnya Adam datang, ia berkata: aku masih punya jatah umur 60 tahun, para Malaikat berkata: kamu telah menghibahkannya kepada keturunanmu, Dawud. Lalu Adam mengingkarinya, kemudian para Malaikat mengeluarkan catatan itu. Nabi Muhammad saw berkata: Nabi Adam lupa, maka keturunannya juga ikut lupa, Adam ingkar, maka keturunannya juga ingkar"**.⁶ Maka umur Adam diberikan dengan sempurna

⁴. Shahih Muslim dengan syarah An-Nawawiy, bab. Silaturahmi dan haram memutuskannya (16/114).

⁵. QS. Fathir, ayat: 11.

⁶. HR. Tirmidzi dalam tafsir surat Al-A'raf dengan redaksi (Ketika Allah menciptakan Adam ...), ini adalah hadist hasan shahih, telah diriwayatkan dari berbagai sumber dari Abu Hurairah (11/196), dan diriwayatkan oleh Al-Hakim dan dikatakan shahih (2/325) dan disetujui oleh Adz-Dzahabi dan dishahihkan oleh Al-Albani dalam Shahih Al-Jami' nomor (5209).

dan umur Dawud juga diberikan dengan sempurna, umur Dawud yang tertulis 40 tahun kemudian ditambahkan 60 tahun untuknya.

Hal ini juga sama dengan riwayat yang datang dari Umar bin Khattab, ia berkata: *"Ya Allah, jika Engkau telah menulis untukku sebagai orang yang menderita, maka hapuslah itu dan tulislah aku sebagai orang yang bahagia, sesungguhnya Engkau Maha mampu untuk menghapus untuk siapapun yang Engkau kehendaki dan mampu untuk menetapkan"*. Allah SWT tahu apa telah terjadi, yang sedang terjadi dan yang belum terjadi. Andai saja yang dulu terjadinya bagaimana? Dia juga tahu apa yang telah ditulisnya dan apa yang harus ditambahkan setelah itu?. Sementara para Malaikat tidak tahu kecuali dengan apa yang Allah beritahukan kepada mereka. Allah tahu terhadap segala sesuatu, yang sudah terjadi dan yang belum terjadi. Oleh karena itu para ulama mengatakan: Perubahan dan ketetapan itu ada dalam catatan para Malaikat, adapun dalam ilmu Allah, maka tidak ada perbedaan, hal yang belum terjadi ada perubahan atau yang tetap.⁷

Imam Ibnu Hajar mengatakan:

Ibnu At-Tiin mengatakan: *"Dhahirnya hadits di atas bertentangan dengan firman Allah (Tiap-tiap umat mempunyai batas waktu; maka apabila telah datang waktunya mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak dapat (pula) memajukannya).*⁸

Maka cara memadukannya, ada dua cara:

Pertama, Arti penambahan umur itu adalah berkah dalam umur dengan diberikannya taufiq kepada ketataan, optimalnya waktu dengan aktifitas yang bermanfaat untuk kehidupan akhirat dan terjaganya umur dari hal-hal yang sia-sia. Dan maksud seperti ini senada dengan pesan riwayat bahwa Nabi saw mengatakan umur-umur umatnya lebih pendek dibandingkan dengan umur-umur umat terdahulu, lalu Allah memberikan Lailah Al-Qodar untuknya. Hasilnya, silaturrahmi itu menjadi penyebab datangnya taufiq untuk berbuat ketataan, menjaga diri dari kemaksiatan dan membuatnya dikenang kebaikannya setelah kematian, seakan-akan dia belum mati. Dan dari taufiq itu pula, datangnya ilmu yang bermanfaat bagi orang lain setelah kematiannya, shadaqah jariyah yang pahalanya mengalir untuknya dan keturunan yang shalih dan selalu berdoa untuknya.

Kedua, Arti penambahan umur itu adalah umur yang sesungguhnya. Hal itu jika kita kaitkan dengan pengetahuan para Malaikat yang bertugas mengurus masalah umur. Adapun makna yang pertama seperti yang disebutkan ayat di atas, itu jika kita kaitkan dengan ilmu Allah SWT. Seakan-akan dikatakan kepada para Malaikat: sesungguhnya umur si fulan itu 100 tahun jika ia bersilaturrahmi, dan umurnya 60 tahun jika ia tidak bersilaturrahmi. Dan itu semua ada dalam pengetahuan Allah, baik ia bersilaturrahmi atau tidak. Maka dalam ilmu Allah, ajalnya tidak maju atau mundur, dan dalam ilmu para Malaikat, ajalnya bisa bertambah atau tetap. Dan itulah yang diisyaratkan oleh ayat **"Dan sekali-kali tidak dipanjangkan umur seorang yang berumur panjang dan tidak pula dikurangi umurnya, melainkan (sudah ditetapkan) dalam Kitab (Lauh Mahfuzh)"**⁹. Adanya perubahan dan ketetapan umur itu dalam ilmu para Malaikat, sedangkan yang dalam lauh mahfuzh, yaitu dalam ilmu Allah, maka tidak ada perubahan, itulah yang disebut dengan keputusan tetap (Al-Qadha' Al-Mubram), dan yang pertama disebut keputusan bersyarat (Al-Qadha' Al-Mu'allaq).¹⁰

⁷. Majmu' fatawa Ibnu taimiyah (14/490).

⁸. QS. Al-A'raaf: 34.

⁹. QS. Fathir, ayat: 11.

¹⁰. Fath Al-Bariy, kitab adab, bab orang yang dilapangkan rezekinya dengan silaturrahmi (10/429).

Dari pendapat para ulama di atas, dapat kira rangkum bahwa memperpanjang umur memiliki tiga arti :

- Pertama* : Berkah dalam umur.
Kedua : Panjang umur yang sebenarnya.
Ketiga : Kenangan indah setelah kematian.

Meskipun makna yang ketiga banyak yang tidak menyetujuinya. *Wa Allahu a'lam bish-shawab.*

HUKUM BERDO'A MINTA PANJANG UMUR.

Bolehkah berdo'a minta Panjang umur? Dalam hal ini, ada perberbedaan pendapat di kalangan para ulama, yang dimulai dari perbedaan pendapat mereka dalam maksud makna memperpanjang usia di atas. Sehingga sebagian ulama melarangnya dan yang lain membolehkannya.

1. Berdoa minta panjang umur tidak boleh, karena umur adalah sesuatu yang sudah diputuskan oleh Allah.

Di antara para ulama yang melarang berdoa minta panjang umur adalah imam An-Nawawiy, Sufyan Ats-Tsauriy dan juga Umar bin Abdul Aziz. Mereka mengambil dalil dari isi riwayat Ummu Habibah ra, istri Rasulullah saw. berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ: اللَّهُمَّ أَمْتِعْنِي بِرَوْحِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِأَبِي أَبِي سُفْيَانَ، وَبِأَخِي مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " سَأَلْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لِأَجَلٍ مَضْنُوبَةٍ، وَأَيَّامٍ مَعْدُودَةٍ، وَأَرْزَاقٍ مَعْسُومَةٍ، لَنْ يُعْجَلَ شَيْئًا قَبْلَ جَلِّهِ، أَوْ يُؤَخَّرَ شَيْئًا عَنْ جَلِّهِ، وَلَوْ كُنْتَ سَأَلْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُعِيدَكَ مِنْ عَذَابٍ فِي النَّارِ، أَوْ عَذَابٍ فِي الْقَبْرِ، كَانَ خَيْرًا وَأَفْضَلَ " رواه مسلم و أحمد

Dari Abdullah bin Mas'ud ia berkata bahwa Ummu Habibah berdoa: "Ya Allah berilah aku hidup senang Bersama suamiku, Rasulullah saw, Bersama ayahku, Abu Sufyan dan saudaraku, Muawiyah". Lalu Rasulullah saw berkata: "Kamu minta kepada Allah Azza wa Jalla ajal yang telah diputuskan, hari-hari yang telah ditentukan dan rezeki yang telah dibagi. Itu tidak akan dapat mempercepat kedatangan sesuatu sedikitpun sebelum waktunya dan tidak dapat memperlambat kedatangan sesuatu sedikitpun dari waktunya. Andai saja kamu minta kepada Allah Azza wa Jalla untuk melindungimu dari siksa neraka, atau siksa kubur itu lebih dan lebih afdhal". (HR. Muslin dan Ahmad).¹¹

Imam An-Nawawiy berpandangan, berdasarkan hadits ini, berdoa minta panjang umur itu tidak dianjurkan. Dan dalam komentar berikutnya saat menerangkan hadits di atas, beliau mengatakan: Jika ada yang bertanya tentang alasan Nabi saw melarang istrinya berdoa minta panjang umur dikarenakan urusan umur itu sudah baku dan diputuskan, dan Nabi saw mengajurkan istrinya berdoa minta perlindungan dari siksa neraka dan siksa kubur, sementara semuanya juga sudah baku dan diputuskan seperti ajal? Maka jawabannya adalah: Memang semuanya sudah diputuskan, akan tetapi berdoa minta perlindungan dari siksa neraka dan siksa kubur atau yang sejenisnya bernilai ibadah, dan syariat agama memerintahkan kita untuk beribadah. Jika ada yang bertanya lagi: Apakah tidak cukup kita pasrah dengan keputusan yang ada di kitab catatan Allah dan taqdirnya? Maka jawabannya adalah: *Berusahalah, karena setiap orang akan memudahkan sesuai*

¹¹ . Shahih Muslim, bab penjelasan bahwa ajal, riezeki dan lainnya tidak bertambah dari apa yang telah diputuskan (16/212) dan Musnad Ahmad, bab Adzab Qubur dan berindung darinya (8/123).

dengan penciptaannya. Adapun doa minta Panjang umur, maka itu bukan termasuk ibadah. Seperti halnya tidak dianggap baik, meninggalkan shalat, puasa dan dzikir karena pasrah dengan keputusan taqdir. Begitu pula berdoa minta selamat dari neraka dan yang semisalnya. Wa Allahu a'lam.¹²

Sufyan Ats-Tsauriy meriwayatkan ada seorang laki-laki berkata kepada Umar bin Abdul Aziz: *Semoga Allah memberimu umur panjang*. Dia menjawab: *Itu sesuatu yang sudah diputuskan, doakan saja aku dengan kebaikan*.¹³

2. Berdoa minta Panjang umur diperbolehkan, karena doa bisa merubah keputusan Allah.

Di antara para ulama yang membolehkan berdoa minta panjang umur adalah imam Ibnu Hajar, Al-Albani dan Bakar Abu Zaid yang mengikuti pendapatnya Umar bin Khattab ra. Mereka mengambil dalil dari riwayat Anas bin Malik ra berikut:

عَنْ أَنَسٍ قَالَ : قَالَتْ أُمُّ سَلَيْمٍ - أُمُّ أَنَسٍ - يَا رَسُولَ اللَّهِ ، خَادِمُكَ أَنَسٌ أَلَا تَدْعُو لَهُ ؟ فَقَالَ : ” اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَ وَلَدَهُ وَ أَطْلُ حَيَاتَهُ وَ اغْفِرْ لَهُ ” رواه البخاري

Dari Anas ra. Bahwa Ummu Sulaim (ibu kandung Anas) berkata: Wahai Rasulullah, Pembantumu –Anas- berdo'alah untuknya. Lalu beliau saw berdo'a: *“Ya Allah, berilah ia harta dan keturunan yang banyak, panjangkanlah hidupnya dan ampunilah dosanya”* (HR. Bukhari).¹⁴

Abu Umar Adh-Dharir meriwayatkan dari Abu Awanah ia berkata: *Saya pernah datang kepada Hammam bin Yahya waktu dia sakit. Dia berkaya kepadaku: Ya Abu Uwamah, berdoalah kepada Allah untukku agar Allah tidak mematikan aku sampai anak-anaku tumbuh dewasa. Saya berkata: Ajal seseorang itu telah diputuskan. Lalu dia berkata: Kamu masih dalam kesalahanmu yang lama. Saya berkata: Ucapanmu buruk sekali, bahkan segala Sesutu telah diputuskan, akan tetapi meskipun ajal itu sudah diputuskan, doa minta panjang umur itu dibenarkan. Rasulullah saw pernah berdoa untuk pembantunya, Anas dengan panjang umur, dan Allah itu bisa menghapus keputusan-Nya untuk hamba yang dikehendaki dan bisa menetapkan. Bisa jadi Panjang umur yang ada dalam ilmu Allah itu bersyarat dengan doa yang dikabulkan, seperti haknya hilangnya umur itu dikarenakan kejahatan dan kesalahannya. Maka tidak ada yang menolak keputusan Allah kecuali doa*.¹⁵

Bakar Abu Zaid mengangkat ucapannya Abu Hilal Al-Askariy tentang hukum ucapan (semoga Allah memperpanjang hidupmu). Lalu dia mengatakan: sesungguhnya orang yang pertama kali mengatakan ucapan tersebut adalah Umar bin Khattab ra. Lalu dia menyebutkan: Ali bin Harb Al-Mushiliy menceritakan kepada Ubaid bin Rifa'ah dari ayahnya, dia berkata: Ali, Zubair dan Saad bersama rombongan datang kepada Umar ra, lalu mereka mendiskusikan masalah "azel", Umar mengatakan: Itu tidak masalah. Lalu ada seseorang berkata: Kalian mengira azel itu membunuh anak di waktu kecil. Lalu Ali bin Abi Thalib mengatakan: Itu tidak dianggap sebagai pembunuhan anak sampai melewati tuju tahapan, yaitu sari tanah, kemudian seperma kemudian segumpal darah kemudian tulang kemudian daging kemudian makhluk yang baru. Lalu Umar

¹². Shahih Muslim dengan syarah Imam An-Nawawiy (16/213).

¹³. Hilyatul Aulia wa thabaqatul Ashfiya, Abu Nuaim (6/392).

¹⁴. Al-Adab Al-Mufrad (653) dan dishahihkan Al-Albani dalam kitab Shahih Al-Adab Al-Mufrad (508).

¹⁵. Nuzhatul Fudhala' Tahdzibu Sairil Nubala' (2/633).

mengatakan: Engkau benar, semoga Allah memperpanjang hidupmu. Maka ungkapan itu terus bergulir sejak hari itu.¹⁶

Dan Syekh Al-Albani saat mengomentari hadits Anas di atas, dia mengatakan: Berdasarkan hadits ini, seseorang diperbolehkan berdoa minta panjang umur, seperti kebiasaan sebagian negara-negara Arab, yang berbeda dengan pendapat beberapa ulama, dan untuk meyakinkan lagi, doa tersebut tidak ada bedanya dengan doa minta kebahagiaan atau yang sejenisnya, yang mana itu semua merupakan hal-hal yang sudah diputuskan.¹⁷

Mengkompromikan dua pendapat.

Syekh Muhammad bin Utsaimin pernah ditanya tentang hukum ungkapan (Semoga Allah mempenjang umurmu). Beliau mengatakan: Tidak boleh berdoa minta Panjang umur degan redaksi sebatas itu saja. Karena umur yang panjang bisa berakibat baik dan bisa berakibat buruk. Karena seburuk-buruk orang adalah yang umurnya Panjang namun buruk amalannya. Tapi jika ada yang berdoa: Semoga Allah memperpanjang umurmu dalam ketaatan, kesalehan kepada Allah atau yang sejenisnya, maka tidak masalah.

Syekh Athiyah Salim mengatakan: *Dalam hadits (Ummu Habibah) tidak ada kata larangan, yang ada hanyalah anjuran kepada yang lebih afdhal dan lebih baik. Dua kata dalam hadits (أفضل وخير) adalah gaya bahasa isim tafdhil yang memiliki arti bahwa kedua hal tersebut memiliki persamaan dalam arti, namun salah satunya lebih tinggi kedudukannya. Maka dalam hadits tersebut, Nabi saw memberikan restu pengakuan (taqrir) kepada Ummu Habibah dengan doanya, namun beliau mengarahkannya kepada permohonan yang lebih afdhal dan lebih baik. Andai saja doa istrinya tidak diperbolehkan, pasti beliau mengatakan kepadanya: Jangan lakukan hal itu. Dan Nabi saw tidak melakukan hal itu. Kemudian melarang doa minta panjang umur akan menutup pintu doa dalam hal-hal lain yang memang sifatnya sudah diputuskan, sementara faktanya hal-hal yang kita minta dalam doa hampir semuanya bersifat sudah diputuskan, yaitu: kelapangan rezeki, banyak anak dan yang lainnya, seperti yang disebutkan dal hadits Anas bin Malik ra.*¹⁸

PENUTUP.

Dari sini dapat kita simpulkan bahwa berdoa minta panjang umur itu diperbolehkan, namun tidak dianjurkan, dan lebih baik berdoa minta perlindungan dari siksa kubur, siksa neraka dan minta masuk surga dan yang sejenisnya.

Dan barang siapa berdoa minta panjang umur atau kebutuhan dunia, hendaknya redaksi doanya dilengkapi dengan permohonan berkah, kebaikan, ketaatan. Seperti yang sudah disinggung oleh imam An-nawawiy dan di tegaskan lagi oleh syekh Muhammad bin al-Utsaimin, dan hedaklah kita terus mengawal umur yang panjang yang Allah berikan dengan mengisinya dengan berbagai amal kebaikan seperti yang diajarkan oleh syari'at Islam.

Wa Allahu a'lam bish-shawab.

¹⁶. Mu'jamul Manahiy Al-Lafdziyah, karya Bakar Abu Zaid (hal. 49)

¹⁷. Silsilah Al-Ahadits Ash-Shahihah (5/288).

¹⁸. Kaifa tuthilu umrokal intajiy? Karya Muhammad bin Ibrahim An-Nu'aim, hal. 29-30.

DAFTAR PUSTAKA

- Bukhari, *Shahih Bukhari*, Darul Fikr Damaskus. Cet. 1414 / 1994 & موقع وزارة الأوقاف المصرية
<http://www.islamic-council.com>
- Muslim, *Shahih Muslim*, Darul Ihya At-Turats Al-Arabiy Bairut. & موقع وزارة الأوقاف المصرية
<http://www.islamic-council.com>
- Al-Majmu' Ats-Tsamin min Fatawa Asy-Syekh Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, Fahd Sulaiman, Darul Wathan Lin-Nasyer, Riyadh, Cet. 1 1411 H.
- Al-Manahi Al-Lafdhiyah, Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin, Fahd bin Nasir As-Sulaiman, Dar Ats-Tsurayya Lin-nasyer, Saudi, tahun 1415 H.
- Hilyatul Auliya' wa Thabaqothul Ashfiya', Abu Nuaim Al-Ashfahaniy, Darul Kutub Al-Ilmiyah, Bairut.
- Nuzhatul Fudhala' Tahdzibu Sairi A'lamin Nubala' Lidz-Dzahabiy, Muhammad Hasa Uqail Musa, Darul Andalus, Jeddah, Cet. 1 tahun 1411 H.
- Shahih Al-Adab Al-Mufrad lil Imam Al-Bukhari, Muhammad Nasiruddin Al-Albaniy, Dar Ash-Shiddiq, Yordania 1414 H.
- Shahih Al-Bukhari Bisayarkh Fath Al-Bariy, Ahmad bin Ali bin Hajar Al-Asqolaniy, Dar Ar-Rayyan Lit-Turats, Kairo, Cet. 1 1408 H.
- Majmu'ah Fatawa, Syaikhul Islam, Taqiyuddin Ahmad inbu Taimiyah, Dar Al-Wafa'.
- Shahih Al-Jami' Ash-Shaghir, wa Ziyadatuhu (Al-Fath Al-Kabir), Muhammad Nasiruddin Al-AlBaniy, Al-Maktab Al-Islamiy, Cet. 2 1406 H.
- Kaifa Tuthilu Umrkal Intajiy, Muhammad bin Ibrahim An-Nuaim, Dar Ad-Dakhair 1422 H.



Menghentikan Dikotomi Ahli Fiqih dan Ahli Hadits

Ahmad Tarmudli

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

* Correspondence: ahmadtarmudli@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

Fiqh
Hadith
Sunnah
Faqih
Muhaddith

ABSTRACT

Between the science of Fiqh and the science of Hadith, there is a close connection and a scientific and practical correlation within Islamic Sharia. These two disciplines, in the study of law, require one another. It cannot be claimed which one is the most important, which is more superior, or which is more urgent than the other. Both are equally important. The science of Hadith serves as a benchmark and provides the principles for a Hadith to be considered authentic (Sahih), so that it can be used as evidence in deriving a legal ruling from a particular case or issue. Hadith itself, as is well known, is the second source of Islamic law after the Quran. Unlike the Quran, Hadith was not written during the time of the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) but was transmitted orally, although some of it was written down, albeit in very limited amounts. Eventually, Hadith was codified and documented through a very meticulous method of filtering to ensure that the Hadith was authentic or weak. One of the fields of Sharia that depends on Hadith is Fiqh, which functions to correctly understand the meanings of Hadith. This paper aims to affirm the interconnection and mutual need between the disciplines of Fiqh and Hadith.

KATA KUNCI

Fikih
Hadits
Sunnah
Fakih
Muhaddits

ABSTRAK

Antara ilmu fikih dan ilmu hadits memiliki kaitan erat dan korelasi ilmiah dan amaliah dalam syariat Islam. Kedua disiplin ilmu ini dalam studi kajian hukum saling membutuhkan satu sama lain. Tidak bisa diklaim mana yang terpenting, mana yang lebih utama, mana yang lebih urgen dari yang lain. Kedua-duanya sama-sama penting. Ilmu hadits berfungsi menjadi tolok ukur dan memberikan kaidah sebuah hadits shahih sehingga menjadi dalil dari kesimpulan sebuah hukum dari sebuah kasus atau persoalan. Hadits sendiri seperti - dimaklumi – adalah sumber hukum Islam kedua setelah Al-Quran. Berbeda dengan Al-Quran, penulisan hadits tidak terjadi di jaman Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam namun disampaikan dari lisan, meskipun sebagiannya ditulis namun dalam jumlah yang sangat terbatas. Pada akhirnya, hadits dikodifikasi dan dibukukan dengan metode penyaringan yang sangat teliti untuk memastikan hadits tersebut shahih atau lemah. Salah bidang ilmu syariah yang bergantung kepada hadits adalah fikih yang berfungsi untuk memahami makna-makna hadits secara benar. Tulisan ini bertujuan menegaskan keterkaitan dan saling membutuhkannya antara disiplin ilmu fikih dan ilmu hadits.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
16 September 2023	18 Oktober 2023	09 November 2023	30 November 2023

PENDAHULUAN

Ketertarikan penulis mengangkat tema korelasi hadits dan fikih berangkat dari statemen ahli hadits modern, Muhammad Nashiruddin Al Albani dalam mukadimah buku *Sifat Shalatin Nabi minat Takbir ilaa at Taslim, Kaanaka Taraha*, (Sifat Shalat Nabi) ketika membahas tentang methodologi penulisan, “Karena tema buku ini menjelaskan petunjuk nabi dalam shalat, maka sudah pasti saya tidak terikat dengan satu madzhab tertentu karena alasan yang sudah saya sebutkan. Namun saya cantumkan apa yang shahih dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sebagaimana madzhab pada ahli hadits (muhaddits) dulu dan sekarang. Kemudian beliau mengutip ucapan Abu Hasanat Al Laknawi dalam bukunya, *Imam Kalam fima yatallaqu bil qiraah khalfal imam*, “Siapapun yang melihat dengan obyektif, mendalami lautan fikih dan ushul dan menghindari tindakan non obyektif, maka dia akan mengetahui secara yakin bahwa sebagian besar masalah-masalah *furu'* dan pokok yang diperdebatkan ulama, maka madzhab al muhadditsin dalam masalah itu lebih kuat dibanding madzhab selain mereka.”¹

Nama Syekh Muhammad Nashiruddin Al Albani sebagai seorang muhaddits di jaman modern sangat berpengaruh. Meski ada cap dari kalangan tertentu bahwa yang bersangkutan memiliki madzhab tersendiri yang menjadi rujukan kelompok tertentu, namun harus diakui secara ilmiah, buku-buku dan pendapat yang bersangkutan sangat berpengaruh dan meramalkan dunia akademik dan ilmiah. Karena itu, cara pandang dan pendapat yang bersangkutan patut menjadi perhatian, tak terkecuali pendapat beliau mengenai korelasi ahli hadits dan ahli fikih.

Dari penegasan Muhammad Nashiruddin Al Albani para ahli hadits atau *muhadditsin* memiliki madzhab tertentu dalam mengurai, menjelaskan dan menyimpulkan hukumnya. Tidak dijelaskan secara detil madzhab seperti apa dan tidak pula disebutkan madzhab selain muhaddits itu madzhab apa yang dimaksud. Namun dari konteks yang disungging dari awal dalam mukadimah yang membahas masalah fikih dan juga latar belakang beliau sebagai seorang muhaddits, maka yang beliau maksud dari lawan dari madzhab muhadditsin adalah madzhab ahli fikih. Apalagi yang bersangkutan mengkritik dalam mukadimah ini adanya kecenderungan ulama madzhab mengurai masalah tanpa dalil. Jika benar asumsi ini, maka perlu dikaji benarkah ada dikotomi antara ahli hadits (muhaddits) dan ahli fikih (fuqaha)? Atau sesungguhnya ada kelompok fuqaha yang memang yang pada saat yang sama mereka adalah ahli hadits.

Penulis mencoba menelusuri masalah tersebut dari mengangkat definisi fikih dan hadits secara bahasa hingga istilah, baik istilah bahasa atau istilah syariat. Kedua istilah ini akan dibahas secara terpisah terlebih dulu, termasuk perkembangan dari istilah ini dari waktu ke waktu secara histori. Di sini akan dipaparkan perkembangan istilah fikih dari waktu ke waktu, dari awal perkembangan pembentukan syariat di era Nabi hingga sahabat dan tabi'in sampai, dari fikih yang memiliki makna umum hingga mengalami penyempitan makna ketika menjadi disiplin ilmu secara indepen dan dibukukan, seiring dengan disiplin ilmu lain, seperti qirah, tafsir, nahwu dan lainnya.

Tentu tidak lengkap dan sempurna apabila tidak menyampaikan secara detil beberapa hadits *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shallallahu alaihi wa sallam* yang menjadi akar sejarah hubungan antara hadits dan fikih serta menjelaskannya dan mensyarahnya dari berbagai pendapat ulama. Hadits *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam* yang dimaksud tentu adalah sabda beliau, “Allah merahmati seseorang yang mendengar dariku satu hadits dan dihafalnya sampai disampaikan kepada lainnya. Bisa jadi orang yang membawa fikih menyampaikan kepada yang lebih fakih dan bisa jadi pembawa fikih bukan orang fakih.”

Selanjutnya, penulis memaparkan adanya gap/kerenggan yang menciptakan dikotomi antara ilmu hadits dan ilmu fikih, atau ahli fikih dan ahli hadits. Ada

kecenderungan masing-masing muhaddits dan fakih lebih baik dan lebih utama dari yang lain. Padahal fakta secara ilmiah kedua disiplin ini tidak terpisah satu dengan yang lain. Fuqaha pasti membutuhkan hadits dan ilmu hadits, dan ahli hadits juga membutuhkan fikih. Hadits sebagai sumber hukum kedua setelah Al-Quran harus dipastikan keshahihiannya sehingga layak menjadi dalil oleh para ahli fikih. Sementara seorang muhaddits juga mesti mengerti dan bisa memahami dengan baik setiap hadits, bukan hanya aspek meriwayatkan (riwayah) tapi juga memahaminya (dirayahnya).

Historikal Terminologi Ahli Fikih dan Ahli Hadits

Setiap terminologi atau bahkan sebuah kata memiliki makna tertentu. Makna asal sebuah term bersifat harfiyah yang diberikan oleh ahli bahasa. Namun seiring dengan dinamika penggunaannya baik oleh masyarakat umum atau pemerhati tertentu terkadang mengalami perkembangan makna; kadang mengalami perluasan makna atau sebaliknya mengalami penyempitan atau pembatasan makna. Tak terkecuali istilah fikih dan istilah hadits. Karena kedua istilah ini akan menjadi pembahasan utama, keduanya mesti dijelaskan secara gramatikal, harfiyah, dan makna syariahnya.

Al fiqhu (Fikih) berasal dari kata bahasa Arab *faqih* (فَقِيهٌ – يَفْقَهُ) secara bahasa memahami sesuatu atau mengetahui tentang sesuatu.ⁱⁱ Dalam penggunaannya, fikih sering diidentikkan dengan ilmu syariah karena diyakini paling mulia dibanding ilmu lain. Pengkhususan ini dianggap sebagai hal baru. Sebab fikih di era pertama mencakup semua urusan agama termasuk akidah, tauhid, iman kepada rasul, akhlak dan lainnya.ⁱⁱⁱ

Ibnu Mandzur berkata, “Fikih pada asalnya bermakna paham. *Utiya fulanun fiqhan fi al-din*; fulan diberikan oleh Allah pemahaman dalam agam. Allah berfirman, “*Agar mereka memahami dalam agama*” (At Taubah: 122); maknanya menjadi orang-orang yang mengerti dan paham (ulama).”^{iv}

Nabi berdoa kepada Ibnu Abbas, “Ya Allah ajarkan kepadanya agama dan pahami ta’wil.” Maka Allah mengabulkan doa beliau dan dijadikan Ibnu Abbas orang paling paham dengan kitab Allah di jamannya.^v

Istilah Syariah

Menurut ahli hakikat: menggabungkan antara ilmu dan amal, seperti kata Al Hasan Al Bashri, “Sesungguhnya ahli fikih adalah yang menghindari dari dunia, yang zuhud di akhirat dan tajam mata hatinya terhadap aib-aib dirinya sendiri.”^{vi}

Abu Hanifah memberikan definisi, “Pengetahuan jiwa (hati) yang baik dan yang buruk.”. Pengetahuan berarti memahami hal-hal cabang (juziyah) dari dalilnya. Yakni kemampuan yang diperoleh dari pemahaman mendalam terhadap kaidah-kaidah.^{vii}

Semua definisi ini ada di masa Abu Hanifah dimana fikih belum menjadi ilmu terpisah dari ilmu-ilmu syariah lainnya.

Badrudin Al Zarkasyi mengutip ucapan Abu Hamid Al Ghazali, “Sesungguhnya orang-orang (ahli ilmu) menggunakan nama “fikih” dan kemudian mengkhususkannya dengan ilmu fatwa, dalil-dalil dan ilatnya.”^{viii}

Makna fikih di era pertama digunakan bahwa ilmu akhirat dan ilmu tentang hal-hal detil tentang penyakit hati, perusak amal-amal baik, pengetahuan akan kehinaan dunia dan sangat berambisi untuk meraih kenikmatan akhirat dan menghadirkan ketakutan dalam hati kepada Allah.^{ix}

Makna Fikih Secara Istilah dalam Disiplin Ilmu Fikih

Menurut ahli fikih: fikih adalah menguasai masalah furu’ (cabang-cabang) dan paling sedikit adalah tiga masalah.

Di masa Imam Asy Syafii memberikan definisi terhadap fikih sebagai “ilmu tentang hukum-hukum syariat yang bersifat amaliah yang diambil dari dalil-dalilnya yang terperinci.” Ini juga menjadi definisi ulama ushul fikih.

Oleh Abu Ishaq Al Shairazi didefinisikan, “Mengetahui hukum-hukum syariah yang jalannya adalah ijtihad atau istidlal.”^x

Menurut Imam Al Haramain dalam bentuk bait syair berkata, “Fikih adalah ilmu tentang hukum syariat yang dihasilkan dari ijtihad karena tidak ada nash yang *qath’i*.”

Sebagian fuqaha menjelaskan fikih adalah upaya pemikiran mengambil kesimpulan hukum syariah dari dalil-dalilnya. Ini seperti yang disampaikan Al Baghawi dalam komentarnya mengutip ucapan Al Qadhi Husain yang berkata, “Fikih adalah pendahuluan ilmu-ilmu tentang hukum-hukum mengenai peristiwa-peristiwa baru kepada manusia.”^{xi}

Ibnu Suraqah mengatakan, “Definisi fikih menurut syariah adalah; ilmu tentang masalah-masalah *furu’* dalam syariat. Sehingga orang yang mengerti sifat-sifat Allah tidak disebut fakih. Artinya, hakikat fikih adalah istinbath (upaya ijtihad).”^{xii}

Ibnu Al Sam’ani dalam *Al Qawathi* menyatakan bahwa fikih adalah istinbath hukum dari persoalan yang masih belum jelas (dengan meng-qiyaskan) dengan yang sudah jelas. *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shallallahu alaihi wa sallam* bersabda, “Bisa jadi orang yang membawa fikih bukan orang yang fakih” artinya; dia tidak memiliki kemampuan istinbath dan hanya membawa riwayat hadits tapi tidak memiliki kemampuan melakukan istidlal dan istinbath.”^{xiii}

Fuqaha yang merupakan bentuk jamak dari fakih adalah orang ahli fikih atau dalam istilah ulama ushul fikih sebagai mujtahid. Jadi, di awal sejarah Islam, ilmu fikih digunakan untuk ilmu tentang syariah secara umum dan setelah perkembangan studi fikih, penelitian ilmiah, kodifikasi disiplin ilmu-ilmu, maka studi fikih mencakup; ushul (permasalahan pokok), *furu’* (permasalahan cabang), kaidah-kaidah fikih, sejarah studi dan aliran-aliran fikih, tingkatan ijtihad dan hal-hal lain terkait. Dengan kata lain secara istilah disebut ilmu *furu’* fikih yang merupakan salah satu dari jenis ilmu syariah; yakni ilmu tentang hukum-hukum amaliah (praktis) syariah yang bersumber dari dalil-dalil yang terperinci. Jadi fakih adalah orang-orang yang memiliki kemampuan berijtihad.

Fakih dalam term syariat Islam adalah gelar/julukan atas orang yang memiliki ilmu fikih. Fakih dalam ilmu *ushulul fiqh* hanya disematkan kepada orang sudah sampai pada tingkatan ijtihad. Atau dengan kata lain orang yang memiliki pengetahuan mendalam tentang fikih dan hukum-hukum syariat serta memiliki keluasan dalam mengkaji, kuat memahami, matang dalam hal hujjah, sangat rinci dan menyelami rincian-rincian makna-makna dan memiliki sensitifitas fikih yang benar, meskipun dia muqollid. Abu Ishaq berkata dalam kitab *Al Hudud*: fakih adalah orang yang memiliki ilmu fikih atau fakih adalah orang yang mengetahui hukum-hukum perbuatan hamba (manusia) yang memungkinkan untuk ijtihad.

Al Ghazali: jika seorang yang *fakih* dalam masalah tertentu yang tidak didengarnya sebagaimana perkataannya dalam sebuah masalah yang didengarnya maka dia bukan fakih (ahli fikih), seperti disebutkan Ibnu Al Hamadani dalam *thabaqat hanafiah*. Dalam Al Risalah, Imam Syafii mengatakan tentang mufti bahwa dia adalah fakih.

Kesimpulannya, istilah fikih dan maknanya mengalami perkembangan. Di awal periode perkembangan Islam maknanya lebih luas mencakup seluruh aspek syariah kemudian mengalami penyempitan arti sampai menjadi disiplin ilmu tersendiri yang lebih spesifik terkait dengan hukum-hukum amali (praktis). Di era awal Islam, ahli fikih adalah yang memiliki sifat zuhud, wara’, shalih, istiqomah, takwa dan takut kepada Allah dimana ini akan terwujud jika paham agama. Ini yang dikutip dari Al Hasan Al Bashri dari Al Kalabi: saya melihat Al Hasan di Makkah maka saya bertanya kepadanya tentang sesuatu maka dia tidak menjawabku. Maka aku berkata, “Saya bertanya kepada kalian wahai ahli fikih tapi

tidak menjawab kami? Celaka kami apakah engkau melihat dengan matamu seorang yang fakih sekalipun? Apakah yang engkau ketahui ahli fikih? Sesungguhnya ahli fikih adalah yang zuhud di dunia, yang menginginkan akhirat, tekun ibadah, tajam dengan agamanya. Ini maksud dari hadits nabi, “Barangsiapa yang ingin Allah kebaikan darinya maka Dia memahamkan dalam urusan agamanya, saya yang membagi dan Allah yang memberi” (Muttafaq Alaihi).

Namun dalam perkembangan selanjutnya, fikih memiliki pengertian yang lebih sempit yang mengarah kepada satu aspek dalam syariat yakni masalah ibadah dan muamalat atau yang lebih dikenal dengan hukum-hukum amaliah.

Hadits dan Ahli Hadits

Hadits adalah apa yang dinukil dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* baik perkataan, perbuatan dan penetapan. Ahli hadits atau ashhabul hadits atau ahlul atsar adalah salah satu sekolah (kelompok) sunni yang memiliki kelebihan dalam hal perhatian dan konsen mereka dengan hadits Nabi yang terkristalisasi di awal era Islam di tangan ulama hadits yang dikenalkan oleh Al Shahrastani (w 548) dalam buku *Al Milal wa Nihal* bahwa mereka yang melandaskan nash-nash dan tidak merujuk kepada qiyas jika tidak menemukan hadits atau atsar. Ahlul hadits seperti sahabat-sahabat Malik bin Anas, sahabat Muhammad bin Idris Asy Syafii, sahabat Sufyan A Tsauri dan sahabat-sahabat Ahmad bin Hanbal dan sahabat Daud bin Ali Al Ashfahani.

Ahli hadits atau muhaddits lebih identik dengan ahlu sunnah atau dalam konteks ini kelompok yang selamat di akhir jaman. Mereka ini adalah kelompok yang disebutkan dalam hadits nabi.

Ada istilah lain yang lebih spesifik yakni *muhaddits* yakni disibukkan dengan ilmu hadits secara riwayat dan dirayah dan oleh yang memiliki kemampuan meneliti banyak riwayat dan keadaan periwayatannya. Di antara yang utama adalah pengarang enam kitab hadits; Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An Nasai, At Tirmidzi, Ibnu Majah. Ada juga muhaddits yang terkenal dengan mensyarah dua kitab hadits seperti An Nawawi, Ibnu Hajar Al Asqalani.^{xiv}

Fuqaha ibarat penyelam di laut mencari mutiara, semakin dalam semakin banyak mutiara yang dia dapatkan. Artinya orang yang menghafal fikih bukanlah ahli fikih (fakih) dalam arti mampu berijtihad. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Al Abdari dalam *Bab: Al Ijma* sebagai syarah kitab *Al Mustashfa*, “Ini sebenarnya adalah hasil fikih dan memahami sebagai masalah-masalah furu namun fakih adalah mujtahid yang menghasilkan furu’ dari dalil-dalil yang shahih, sehingga furu’i sebagai bentuk taqlid yang dituliskan dan dihafalnya. Seperti kata Ibnu Abd Al Salam: Mereka pengutip dan menukil bukan fuqaha.^{xv}

Antara Fakih dan Muhaditsh

Ulama mustalah hadits menyampaikan perbedaan antara fakih dan muhadits dengan tiga kategori:

1. Fakih yang muhadits; mereka yang memiliki kemampuan dalam menghafal, menguasai dan memahami hukum-hukum dengan baik yang terkandung dalam hadits-hadits, menguasai para perawinya, mengerti yang shahih dan dhaif. Karena itu, terkenal di kalangan ulama ucapan pujian dan sanjungan kepada seorang ulama tertentu dengan sebutan: Al fakih al muhaddits.
2. Muhaddits; mereka yang hanya membatasi pengetahuan dan penelitiannya pada penguasaan sanad-sanad hadits, perawi-perawi, dan membedakan yang shahih dan dhaif dan tidak menekuni ilmu fikih, baik ushul, furu’ dan kaidah-kaidahnya.

3. Fakih; mereka yang konsen dan menguasai matan-matan hadits, memahami, dan melakukan penelitian hingga berijtihad dalam melakukan istinbath dan menguasai ushul dan furu' serta kaidah-kaidahnya, sebagaimana yang ditegaskan dalam *Tadrib ar Rawi*, karangan Al Suyuthi.

Dari sini bisa dibedakan antara fakih dan muhaddits bahwa sebelum masing-masing disiplin ilmu dan dikodifikasikan, hadits dan fikih menjadi satu kesatuan sehingga seorang fakih pada saat yang sama adalah muhaddits, dan seorang muhaddits adalah seorang fakih. Namun setelah disiplin ilmu terpisah-pisah menjadi independen, terpisah fikih dari hadits, maka fakih berbeda pengertiannya dengan muhaddits. Sejak itu, fakih adalah mereka yang spesialis yang menguasai masalah-masalah fikih (hukum amali) dan yang istinbath dari dalil-dalilnya dan muhaddits yang menguasai hadits-hadits dan ilmu-ilmunya.^{xvi}

Muhaddits juga diartikan mengetahui *jarh* dan *ta'dil*, yang teliti dan tidak. Namun mereka tidak melakukan kajian dan penelitian terkait hukum-hukumnya atau istinbath dari nash-nashnya. Di antara ahli hadits adalah Ali bin Al Madini, Ibnu Al Mahdi, Yahya bin Main dan lainnya.

Ahli fikih adalah mereka yang memiliki kemampuan melakukan istinbath hukum-hukum syariah secara detil dari dalil-dalil Al-Quran dan sunnah. Di antara mereka ada Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad. Namun mereka ini juga memiliki dua karakter sekaligus sebagai ahli fikih dan muhaddits, dengan tingkat yang berbeda-beda.^{xvii}

Korelasi Ahli Hadits dan Ahli Fikih

Siapa pun, termasuk tentu seorang muhaddits harus memahami hadits secara benar. Caranya dengan ilmu-ilmu bahasa, ushul fikih, memahami perbedaan dan ijma ulama sehingga tidak memahami hadits dan menyimpulkan hukum yang berbeda dengan ijma' ulama.

Dari sisi obyek ilmu yang ditekuni *muhaddits* dan *fakih* berbeda; yang pertama obyeknya adalah hadits Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam shallallahu alaihi wa sallam* dan kedua adalah bidang fikih. Ilmu hadits obyeknya adalah periwayatan hadits-hadits Nabi saw, perkataan, perbuatan dan penetapannya serta sifat-sifat beliau dari sisi penelitian, penukilannya secara teliti dan menguasai kaidah-kaidah untuk mengetahui keadaan yang menyampaikan riwayat hadits dan menerimanya kemudian disimpulkan apakah diterima atau ditolak. Dengan kata lain obyeknya adalah sanad dan matan.

Adapun obyek fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum syariat yang bersifat amali yang diambil dari dalil-dalilnya yang rinci. Obyek fikih adalah dalil-dalil yang rinci yang bersifat parsial khusus. Tujuan seorang ahli fikih adalah mengetahui hukum parsial amali dari perbuatan mukallaf.^{xviii}

Pembagian yang ada saat ini tidak ada di jaman Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam shallallahu alaihi wa sallam* Para sahabat seluruhnya memiliki perhatian dengan takhassus syariah; tafsir, fikih, hadits, akidah dan lainnya. Kategorisasi ini muncul setelah itu. Meski demikian, di antara sahabat ada yang sudah dikenal lebih kuat di sisi tertentu seperti Al-Quran seperti Ubai bin Ka'b dan lainnya atau fikih seperti Zaid bin Tsabit dan lainnya, tafsir seperti Ibnu Abbas dan seterusnya. Namun tidak berarti Ibnu Abbas tidak memiliki kepedulian dan konsen dengan fikih dan hadits. Pembagian ahli fikih, ahli hadits, ahli tafsir, ahli bahasa, muncul di era terakhir. Secara umum fikih, hadits, tafsir adalah satu ilmu di era awal kemudian seiring munculnya generasi baru.

Sementara ilmu ushul fikih muncul di awal abad ketiga hijriah dimana yang pertama kali menyusunnya adalah Imam Asy Syafii dalam bukunya *Ar Risalah* dan setelah itu muncul madzhab-madzhab fikih yang empat; Abu Hanifah, Malik, Asy Syafii dan Ahmad. Kemudian muncul para mujtahid yang berafiliasi kepada madzhab-madzhab tersebut. Kadang mereka keluar dari pendapat pemilik madzhab pada sebagian masalah dan mentarjihkannya. Sebagian menyimpulkan hukum dan tidak menjarjih dan menimbang antara dalil-dalil tanpa tarjih.

Setelah wafatnya *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam shallallahu alaihi wa sallam* di masa sahabat, terjadi sejumlah peristiwa yang membutuhkan fatwa. Sejumlah sahabat banyak memberikan fatwa seperti Umar bin Khattab, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Ibnu Masud, Zaid, Muadz, dan Aisyah serta lainnya. Kemudian datang masa tabiin, yang merupakan perpanjangan dari era sahabat. Di era tabiin lahir “madrasah Al Hijaz” yang mengandalkan “naql” (riwayat hadits) dan tidak banyak mengandalkan ra’yu kecuali sedikit terutama Ibnu Umar, Ibnu Abbas dari kalangan sahabat kemudian dilanjutkan Ibnul Musayyib, Ibnu Juraij, Ikrimah dan seterusnya hingga akhirnya sampai pada Imam Malik bin Anas, yang dikenal sebagai pemimpin negeri hijrah. Di sisi lain adalah “madrasah Irak” yang dibangun di atas ra’yu yang didirikan oleh Ibnu Mas’ud, Al Nakhari dan setelah hingga kepada Imam Abu Hanifah Al Nu’mān.

Ini menjadi awal “perpecahan”. Aspek hadits mendominasi “madrasah ulama Hijaz”, dan aspek fikih mendominasi “madrasah Irak”. Di kala itu pula ada ulama yang menggabungkan antara hadits dan ra’yu, dan di Irak ada ulama yang “tidak senang” dengan ra’yu seperti Amir bin Al Sya’bi dan lainnya. Di Hijaz juga ada yang mengatakan dengan ra’yu seperti Rabiah dan lainnya. Sebagian besar ulama dan penyebar ilmu adalah dari kalangan mawali (warga non Arab dan budak) seperti Nafi, budak Ibnu Umar, Ikrimah, budak Ibnu Abbas dan lainnya.

Hingga era ini, disiplin ilmu belum dibukukan selain Al-Quran. Kemudian lahir era tabiin junior di awal abad ke-2 hijriyah yang dimulai pembukuan ilmu pengetahuan karena diperintahkan oleh khalifah Umar bin Abdul Aziz. Maka ini menjadi awal mula lahirnya madzhab fikih sebagaimana yang dikenal. Kemudian berlanjut hingga muncul era ijtihad bersamaan dengan akhir abad ke-3 hijriah dan awal abad ke-4 hijriah.

Hadits sendiri adalah sumber kedua dalam syariat setelah Al-Quran.

Allah berfirman,

“(mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan Ad-Dzikir (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan,” (An Nahl: 44)

Ada fikih yang dalilnya qathi dalam hal ketetapan dan dalalahnya seperti kewajiban shalat dan zakat serta hukum lainnya yang dianggap sebagai ilmu yang darurat. Ada hukum yang dalilnya dhaniyah. Ada pula sebagian masalah fikih yang makna dan tujuan pensyariatannya bisa dirasionalisasi atau *ahkam muallalah*, ada pula ahkam taabudiah seperti jumlah shalat dan rakaatnya, amalan-amalan haji dan lainnya.^{xix}

Ada fenomena ketidak-akuran antara ahli fikih dan ahli hadits. Ada gap ilmiah dalam sejarah studi syariah. Di era “spesialisasi” gap itu makin terasa mengangah. Padahal ulama-ulama terdahulu saling berbagi dalam hal ilmu.

Hadits dan fikih mestinya memang disatukan sebab syariat tidak bisa terlepas dari kedua ilmu ini. Hadits berfungsi memastikan kebenaran (kesahihan) dalil dan fikih meluruskan pemahaman. Keduanya saling melengkapi dan menghasilkan formula hukum syariat yang shahih secara sanad dan benar secara makna. Menguasai fikih baik matan dan dalilnya tidak akan benar kecuali dengan mengetahui hadits-hadits Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* yang merupakan matan (sumber) hukum-hukum syariah dan obyeknya. Apalagi

hadits terkadang secara independen menentukan syariat. Sehingga Al Quran sesungguhnya lebih membutuhkan hadits daripada sebaliknya, sebagaimana kata Al Auzai.^{xx}

Konten terbanyak dan dominan dari fikih bersumber dari sunnah (hadits) yang memberikan materi melimpah. Hal itu bisa dibuktikan dari buku-buku fikih. Bisa dibayangkan jika hadits-hadits itu dilepaskan dari buku-buku tersebut. Dalam fikih tidak dituntut untuk mendalami dan merinci panjang lebar tentang sanad, menjelaskan biografi para perawi. Cukup dalam fikih memilih dan memilah hadits-hadits yang shahih dari yang dhaif. Sehingga ketika menggunakan sebuah hadits dalam menghukumi halal dan haram, dia mengetahui derajat hadits itu apakah diterima atau tidak. Rujukan hal itu tentu adalah buku-buku hadits.

Sehingga banyaknya hadits-hadits dhaif dan maudhu' di buku-buku fikih karena penulisnya kurang menguasai hadits dan ilmunya. Ibnu Shalah mengatakan, "Sesungguhnya ilmu hadits adalah ilmu paling utama, paling bermanfaat, dicintai oleh ulama, dan hanya dibenci oleh orang-orang yang hina. Ilmu hadits paling dibutuhkan terutama fikih. Sehingga dari sini, banyak pengarah buku fikih yang melakukan kesalahan akibat kurang dalam pengetahuannya terhadap hadits.

Namun demikian seorang ahli hadits juga tidak bisa lepas dari fikih dan ushul fikih untuk menguatkan pemahamannya dan mengasah kemampuan istinbathnya. Sebab jika tidak, matan hadits akan tetap terkunci dari rahasia-rahasia di dalamnya. Tanpa itu, hadits akan hanya menjadi sarana studi dalil formalitas dan nash-nash akan kehilangan tujuannya.

Imam Al Hakim dalam *Ma'rifatu ulumil hadits* berkata, "Jenis ke-20 dari ilmu ini; adalah mengetahui fikih hadits karena ini adalah hasil dan buah dari ilmu ini. Dengan fikih ini syariah akan tegak."

Seorang muhaddits yang tidak paham fikih ibarat orang yang memiliki kerang dan tidak mampu mengeluarkan mutiara dari dalamnya. Apa manfaat menshahihkan hadits jika tidak bisa menyelesaikan persoalan dengan fikih.

Imam Ahmad berkata, "Jangan engkau berkata dalam satu masalah sementara engkau tidak memiliki imam".^{xxi}

Muhaddits membutuhkan fikih dan fakih membutuhkan hadits. Dalam sebuah percakapan Muhammad bin Yazid Al Mustamali, "Saya bertanya kepada Ahmad bin Hanbal dari – syekhnya, Abdur Razzaq – apakah dia memiliki fikih?" dia berkata, "Betapa sedikitnya fikih di kalangan ahli hadits".^{xxii}

Imam Ibnu Wahb, murid Imam Malik berkata, "Setiap orang yang memiliki hadits yang tidak memiliki imam dalam fikih maka dia sesat. Seandainya Allah tidak menyelamatkan kami dengan Malik dan Laits, sungguh akan menyesatkan kita." (Al Jami, Ibnu Abi Zaid, 119)

Berkata Ali bin Syaqq berkata kepada Ibnu Mubarak ditanya, kapan seseorang berfatwa? Ia menjawab, "Jika dia menguasai hadits dan tajam pikirannya (ra'yunya)."^{xxiii}

Imam Ahmad berkata, "Apakah ahli hadits menghabisi kami sementara urusan kami dipegang oleh sahabat-sahabat Abu Hanifah sampai datang As Syafii. Hadits saat itu terkunci atas pemiliknya sampai datang As Syafii."

Imam Asy Syafi'I (w: 204) menyeimbangkan antara kelonggaran dan fleksibilitas madzhab Abu Hanifah dalam menggunakan ra'yu dan qiyas dan prinsip kekakuan madzhab Maliki dalam mengikuti sunnah berpatokan kepada amal penduduk Madinah. Karena prinsip tengah-tengah ini dan pertumbuhannya antara dua pengikut madzhab di atas sehingga beliau banyak menyimpulkan hadits secara hati-hati sehingga beliau berhasil menyusun pertama kali ilmu ushul fiqh dalam Ar Risalahnya.

Dengan kata lain Imam Asy Syafii telah menggabungkan antara dua madzhab; madzhab Ahlul Hadits karena menempuh jalan gurunya yaitu Imam Malik, meski tidak totalitas, karena dalam sejumlah masalah berbeda pendapat. Ketika beliau pindah ke Irak,

beliau bersikap tega terhadap pendapat-pendapat ahli ra'yu (Abu Hanifah) terhadap ahli hadits.^{xxiv}

Imam Al Hafidz Abu Shamah berkata, "Ilmu hadits itu saat ini ada tiga; paling sempurna dan mulia adalah menghafal matan, mengetahui yang asing dan memahami (fikih) terhadap hadits itu. kedua, menghafal sanad-sanadnya (ketersambungannya), perawi-perawinya, dan membedakan yang shahih dan yang dhaif. Ini penting dan hal itu dicukupkan ulama yang konsen dengan menyusun buku-buku hadits sehingga tidak perlu mengadakan yang sudah ada. Ketiga, menghimpun, menulis, mencarinya, bepergian mencari hadits. Untuk yang ketiga ini sesungguhnya menyibukkan diri dari ilmu yang lebih penting, apalagi mengamalkannya.^{xxv}

Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam yang menjelaskan ada sebagian orang yang menerima hadits, namun bisa jadi lebih paham daripada orang yang mendengarnya pertama kali. Hadits tersebut adalah

"Allah merahmati seseorang yang mendengar dariku satu hadits dan dihafalnya sampai sampai disampaikan kepada lainnya. Bisa jadi orang yang membawa fikih menyampaikan kepada yang lebih fakih dan bisa jadi pembawa fikih bukan orang fakih." (HR. Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad).

Imam Al Hakim dalam menyatakan, "Hadits ini masyhur mustafidh tidak ada penjelasan bahwa ahli fikih tidak memahami apa yang mereka riwayatkan dari hadits yang ada. Namun yang dimaksud bahwa tidak menjadi syarat dalam menyampaikan hadits adalah memahami hukum-hukum di dalamnya secara teliti namun syaratnya adalah menghafalkannya.^{xxvi}

Tidak bisa dipahami dari hadits ini adanya ahli hadits yang tidak memahami fikih sama sekali. Namun maksudnya adalah bisa jadi ada ahli hadits yang menukil hadits yang tidak dipahami secara mendalam atau sebagiannya maknanya. Semakna dengan hadits di atas, adalah hadits nabi

"Sesungguhnya perumpamaan petunjuk dan ilmu yang Allah mengutusku dengan itu seperti perumpamaan hujan yang membasahi tanah di bumi. Diantara tanah tersebut ada jenis tanah yang baik yang menyimpan air dan menumbuhkan tumbuhan dan rerumputan yang banyak. Diantara tanah itu juga ada (ajadib) yang dapat menampung air sehingga Allah memberi manfaat kepada manusia dengan air tersebut lalu mereka meminumnya dan memberi minum hewan ternak, dan menyiram tanaman. Namun air hujan tersebut juga menimpa tanah yang lain yang disebut dengan (Qi'an) yang tidak bisa menampung air dan dan tidak pula menumbuhkan rerumputan. Permisalan itu seperti permisalan orang yang memahami ilmu agama Allah lalu dan mendapat manfaat dengan sesuatu yang Allah mengutusku dengannya, iapun mengilmui dan mengajarkannya. Dan juga permisalan orang yang enggan mengangkat kepalanya untuk ilmu serta tidak mau menerima petunjuk Allah dimana Allah mengutusku dengan hal itu" (HR. Bukhari dan Muslim).

Ibnu Al Qoyyim dalam *Al Wabil* mengomentari hadits ini, "Kemungkinan yang dimaksud kelompok pertama adalah ulama hadits dan fikih, karena mereka menghafal hadits dari nabi dan mengambil istinbath sehingga manfaatnya sangat banyak. Sementara kelompok lain yang menukil hadits dan tidak mendalam pemahaman terhadap makna-maknanya, tidak tafaqquh namun menghafal lafadz-lafadz dan disampaikan kepada orang yang memanfaatkannya. Tanah yang tidak subur "qi'an" adalah yang tidak berilmu atas nash-nash itu."

Syekh Al Syinqithi mengomentari hadits di atas, "Diumpamakan ada seorang perawi hadits bisa jadi tidak fakih seperti tanah yang tidak subur dan tidak menumbuhkan dan

membuahkan tanaman. Namun tanah itu bisa menahan air untuk memberikan manfaat kepada manusia maka mereka meminim darinya. Mereka bermanfaat bagi manusia atas yang mereka hafalkan dari ilmu.”^{xxvii}

Al Ramaurmuzi berkata, “Nabi memisahkan antara penukil sunnah dan yang memahaminya dan menyebutkan orang yang lebih paham dengan ucapan “bisa jadi orang membawa fikih kepada orang yang lebih paham darinya. Bisa jadi orang yang membawa fikih bukan orang fakih”. Hal itu bisa terwujud antara Malik bin Anas dan Ubaid Al Amri, dan antara Asy Syafii dan Abdur Rahman bin Mahdi, antara Abu Tsauro dan Ibnu Abi Syaibah. Namun masing-masing mereka memiliki keutamaan. Ini salah satu penilaian obyektif bagi yang menempuh jalan ini.”^{xxviii}

Abdullah bin Abbas misalnya adalah penerjemah/penafsir Al-Quran memiliki beberapa hadits yang beliau riwayatkan dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* dimana hadits yang beliau “dengar” langsung dari Nabi tidak lebih dari 20 hadits. Sementara beliau mendengar banyak hadits dari sahabat lain, namun beliau diberikan pemahaman dan istinbath dari yang lain. Sehingga beliau memenuhi dunia dengan ilmu dan fikih.

Abu Muhammad bin Hazm berkata, “Saya menghimpun fatwa-fatwanya dalam tujuh buku besar dan itu yang bisa saya himpun dari fatwanya. Sebab ilmu Ibnu Abbas seperti lautan, fikihnya, istinbathnya, pemahamannya terhadap Al-Quran yang melebihi manusia. Beliau mendengar apa mereka dengar, menghafal apa mereka hafal, namun tanahnya lebih ‘subur’ dan ‘lebih mudah menumbuhkan tanaman’ dari lainnya. Beliau menanam biji-biji berupa teks-teks kemudian menumbuhkan segala bentuk cabang. Itulah kerunia Allah yang diberikan kepada siapa yang Dikehendaknya. Allah pemilik karunia yang agung.”^{xxix}

Dibandingkan Abu Hurairah tentu riwayat Ibnu Abbas yang tidak sebanding. Sebaliknya, tafsir dan istinbath serta fatwa Ibnu Abbas jauh lebih dalam, banyak dan matang. Sementara Abu Hurairah dari sisi hafalan lebih banyak bahkan bisa disebut “penghafal umat ini” karena dialah yang menyampaikan hadits-hadits nabi, didengarkan dan dihafalkan dan itu menjadi perhatian utamanya. Sementara Ibnu Abbas lebih konsen kepada tafaqquh, istinbath, menggali nash-nash dan hukum-hukumnya.

Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan, “Kami masih terus melaknat ahli ra’yu dan mereka melaknat kami, sampai datang Asy Syafi’i karena beliau menggabungkan kami.”^{xxx}

Adz Dzahabi dalam *tarikhul islam*, “Said bin Utsman Al Tajibi Al A’naqi, adalah orang warak, zuhud, penghafal, peneliti dan mengerti hadits-hadits dan ilat-ilat (kelemahannya) dan perawi-perawinya, namun dia tidak memiliki ilmu tentang fikih.”^{xxxi}

Syekh Al Ubbad berkata, “Manusia terbagi menjadi dua kelompok; ahli khobar dan atsar (hadits) dan ahli fikih dan *nadhar*. Satu sama lain masing-masing mereka saling melengkapi. Salah satu tidak bisa tanpa membutuhkan yang lain. Mereka yang hanya sibuk dengan hadits dan sibuk dengan fikih dan istinbath hukum-hukum yang terkandung dalam hadits adalah orang yang mengurangi hak. Sebaliknya orang yang hanya sibuk dengan mengurung dengan masalah-masalah fikih, sibuk dengan perkataan ahli fikih tanpa kembali kepada buku-buku hadits, tidak kembali kepada dalil-dalil, maka itu adalah juga mengurangi hak. Hadits dan fikih adalah pondasi dan bangunan. Barangsiapa yang membangun pondasi dengan kuat tanpa membangun bangunan, maka tidak mengambil manfaat darinya. Seperti orang yang konsen dengan hadits dan sanad-sanadnya dan matannya dan tidak sibuk dengan

fikihnya dan tidak istinbath. Sebab manusia beribadah dengan mengamalkan hadits. Dan beramal dengan hadits bisa dilakukan melalui fikih dan istinbath.”^{xxxii}

Sebelum masing-masing disiplin ilmu dibukukan, hadits dan fikih adalah satu. Ahli fikih juga disebut muhaddits dan sebaliknya. Namun setelah disiplin ilmu terpisah-pisah dan disusun tersendiri, maka masing-masing memiliki pengertian sehingga fikih memiliki pengertian sendiri dan muhaddits memiliki pengertian sendiri. Fakih adalah orang yang secara spesifik membahas dan menguasai masalah-masalah fikih (amaliah), menentukan dan menyimpulkan hukum masalah tersebut dari dalil-dalilnya. Sementara muhaddits orang yang lebih spesifik membahas masalah hadits *Rasulullah shallallahu alaihi wa sallam* dan ilmu-ilmu terkait dengannya.^{xxxiii}

Imam Malik berkata dalam wasiatnya kepada sepupunya Abu Bakar dan Ismail, “Saya melihat kalian berdua mencintai urusan ini – hadits –” Keduanya berkata, “Ya,” Imam Malik berkata, “Jika kalian berdua senang untuk mengambil manfaat dan Allah memberi manfaat dengan kalian berdua, lakukan sedikit saja dari hadits dan dalamilah ilmu fikih.”

Muhammad Asy Syaibani, murid Abu Hanifa mengatakan, “Ilmu tidak akan benar dengan hadits kecuali dengan ra’yu, dan tidak akan lurus amal dengan ra’yu kecuali dengan hadits.” Ini diceritakan oleh Al Sarokhsi di dalam kita *ushulnya*.

Abu Hanifah dalam *Bab Nawaqidh al-wudhu* dengan kisah orang yang buta yang diriwayatkan At Thabrani dalam *Al Mu’tamul Kabir* dari Abu Musa dia berkata, “Ketika Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* shalat dengan manusia tiba-tiba datang seorang laki-laki maka dia terjerebab dalam sebuah kubangan yang ada di masjid sementara penglihatannya ada keterbatasan. Maka banyak jamaah yang tertawa sementara mereka dalam shalat. Maka Nabi memerintah jamaah untuk mengulang wudhu dan shalat.” Hadits ini dhaif karena ada Muhammad bin Abdul Malik bin Marwan bin Al Hakam diperdebatkan antara dipercaya seperti anggapan Ad Daruquthni dan Abu Hatim dan anggapan yang menjarahnya seperti Abu Daud.

Malikiah berdalil atas disyariatkannya mengurut zakar dengan hadits, “Jika salah satu dari kalian kencing maka hendaklah dia mengurut zakatnya sebanyak tiga kali.” (HR. Ibnu Majah no 326) ini hadits dhaif karena ada Isa bin Yazdad dimana Imam Bukhari dan Abu Hatim berkata, “Hadits ini tidak shahih.”

KESIMPULAN

1. Antara ilmu fikih dan ilmu hadits memiliki kaitan erat dan korelasi ilmiah dan amaliah dalam syariat Islam. Kedua disiplin ilmu ini dalam studi kajian hukum saling membutuhkan satu sama lain. Tidak bisa diklaim mana yang terpenting, mana yang lebih utama, mana yang lebih urgen dari yang lain. Kedua-duanya sama-sama penting. Ilmu hadits berfungsi menjadi tolok ukur dan memberikan kaidah sebuah hadits shahih sehingga menjadi dalil dari kesimpulan sebuah hukum dari sebuah kasus atau persoalan. Sementara fikih berfungsi untuk memahami makna-makna hadits secara benar.
2. Ketertarikan penulis mengangkat tema korelasi hadits dan fikih berangkat dari statemen ahli hadits modern, Muhammad Nashiruddin Al Albani dalam mukadimah buku *Sifat Shalat Nabi* minat Takbir ilaa at Taslim, Kaanaka Taraha, (Sifat Shalat Nabi) ketika membahas tentang metodologi penulisan, “Karena tema buku ini menjelaskan petunjuk nabi dalam shalat, maka sudah pasti saya tidak terikat dengan satu madzhab tertentu karena alasan yang sudah saya sebutkan. Namun saya cantumkan apa yang shahih dari Nabi *shallallahu alaihi wa sallam* sebagaimana

madzhab pada ahli hadits (muhaddits) dulu dan sekarang. Kemudian beliau mengutip ucapan Abu Hasanat Al Laknawi dalam bukunya, Imam Kalam fima yatallaqu bil qiraah khalfal imam, “Siapapun yang melihat dengan obyektif, mendalami lautan fikih dan ushul dan menghindari tindakan non obyektif, maka dia akan mengetahui secara yakin bahwa sebagian besar masalah-masalah furu’ dan pokok yang diperdebatkan ulama, maka madzhab al muhadditsin dalam masalah itu lebih kuat dibanding madzhab selain mereka.”

3. Makna fikih di era pertama digunakan bahwa ilmu akhirat dan ilmu tentang hal-hal detil tentang penyakit hati, perusak amal-amal baik, pengetahuan akan kehinaan dunia dan sangat berambisi untuk meraih kenikmatan akhirat dan menghadirkan ketakutan dalam hati kepada Allah. Dalam perkembangan berikutnya, fikih mengalami spesifikasi makna sebagaimana diringkas dalam ucapan masa Imam Asy Syafii sebagai “ilmu tentang hukum-hukum syariat yang bersifat amaliah yang diambil dari dalil-dalilnya yang terperinci atau upaya pemikiran mengambil kesimpulan hukum syariah dari dalil-dalilnya.
4. Hadits dan fikih seperti dua sisi mata uang yang tidak terpisahkan sebab syariat tidak bisa terlepas dari kedua ilmu ini. Hadits berfungsi memastikan kebenaran (kesahihan) dalil dan fikih meluruskan pemahaman. Keduanya saling melengkapi dan menghasilkan formula hukum syariat yang shahih secara sanad dan benar secara makna. Menguasai fikih baik matan dan dalilnya tidak akan benar kecuali dengan mengetahui hadits-hadits Nabi shallallahu alaihi wa sallam yang merupakan matan (sumber) hukum-hukum syariah dan obyeknya. Apalagi hadits terkadang secara independen menentukan syariat. Sehingga Al Quran sesungguhnya lebih membutuhkan hadits daripada sebaliknya.

DAFTAR PUSTAKA

- ⁱ Muhammad Nashiruddin Al Albani, *Sifatush Shalatin Nabi minat Takbir ilaa at Taslim, Kaanaka Taraha, hal*; 43, maktabah al maarif lin nasyr, Riyadh.
- ⁱⁱ Mukhtaru Al Shihah, Muhammad bin Abu Bakr bin Abdul Qadir Al Razi, huruf “*fa, fiqh*”, Maktabah Al Ashriyah – Al Darun Namudzajiah, 1420 H/1999 M.
- ⁱⁱⁱ Al Bahrul Muhith, Al Zamakhasyari, Ta’rif Al Fiqh, 1/30, Darul Kutubi, Cet. 14, 1414 H/1994
- ^{iv} Lisanul Arab, Ibnu Mandzhur, huruf “*fa, fikih*” 11/210, Daar Shadir, 2003 M.
- ^v Ibid.
- ^{vi} Ibid.
- ^{vii} Al Bahrul Muhith, Al Zamakhasyari, Ta’rif Al Fiqh, 1/30, Darul Kutubi, Cet. 14, 1414 H/1994
- ^{viii} Mausuah; Kasyfu Istilahat al Funun wal Ulum, Muhammad Ali Tahawuni, hal: 40-41, diakses 15 Desember 2019 dari web Wayback Machine.
- ^{ix} Ad Durrul Mukhtar, Syarah Ibnu Abidin, Al Muhaddimah, 1/36-37, Darul Kutub Al Ilmiah.
- ^x Al Luma fi Ushulil Fiq, Abu Ishaq Al Syairazi, *ta’riful fiqh*.
- ^{xi} Al Bahrul Muhith, Al Zamakhasyari, Ta’rif Al Fiqh, 1/30, Darul Kutubi, Cet. 14, 1414 H/1994.
- ^{xii} Ibid.
- ^{xiii} Ibid.
- ^{xiv} Syarah Al Mandzumah al-Baiquniyah, Muhammad Hasan Al Ghaffar.
- ^{xv} Ibid.
- ^{xvi} Tadribur rawi, Al Suyuthi, 1/30, <https://www.djazairess.com/akhbarelyoum/72830>, diakses tgl 13/08/2022.
- ^{xvii} www.islamweb.net/ar/fatwa/28415 Diakses, 10/08/2022
- ^{xviii} Ibid.

^{xix} Web: <https://www.islamweb.net/ar/article/209422> diakses: 11/08/2022

^{xx} Dr. Yusuf Al Qardawi termasuk paling kencang menyatukan antara fikih dan hadits, *al fiqhul islami bainal ashalah wa at tajdid*, Maktabah Wahbah, Kairo, Cet. 2, 1419 H, 1999 M, Hal: 35

^{xxi} Siyar A'lam an-Nubala (11/296), Cet; Al Risalah, *Al Musawwadah fi Ushulil Fiqh* (450), Darul Kitab Arabi.

^{xxii} Thabaqat Al Hanabilah, Ibnu Abi Ya'la, 1/329.

^{xxiii} Al Imam Hafidz Syamsuddin Ibnu Qayyim Al Jauziyah, 1/26)

^{xxiv} Ikhtilafatul ulama fi fahmi Al Sunnah, Dirasah Tathbiqiyah fi; Al Mafhum – Al Murtakaz – Al Khususiyah, Al Ustad Dr. Abdullah Sya'ban Ali, Hal: 204

^{xxv} [Tadrib Al Rawi, As Suyuthi, 1/31.](#)

^{xxvi} [Ma'rifah Uhumul Dadits, Al Hakim, hal: 27](#)

^{xxvii} Mudzakkiratun fi Ushulil Fiqh, Muhammad Al Amin bin Muhammad Al Mukhtar Al Shinqithi, Maktabah Ulum wal Hikam, hal: 142.

^{xxviii} Al Muhadditsul fashil, baina Al Rawi wal Wa'i, Al Qadhi Hasan bin Abdur Rahman, Ar Ramahurmuza (260-360 H) hal: 180)

^{xxix} Al Wabil Ash Shaib, wa Rafiul Kalimu Thaib, Al Imam Ibnu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr Bin Ayyub Ibnul Qayyim Al Jauziyah (691-751 H), Hal: 138.

^{xxx} *Min Atsaril Imam Ahmad bin Hanbal, Sua'laat Abi Daud Sulaiman bin Al Ats'ats As Sajastani Shohibu As Sunan, Imam Ahmad bin Hanbal fi Jarhi Ruwat wa Ta'dil, Dirasah wa tahqiq*, Dr. Ziyad Muhammad Mansour, Maktabal Ulum wa Hikam, Hal: 46

^{xxxi} Siyar a'lam An Nubala, 21/176, Hawadits wa Wafayat 301-310 H, Hal: 159 di buku: Dhawabith al Jarh wa Ta'dil inda Al Hafidz Adz Dahabi, Abu Abdir Rahman, hal: 612.

^{xxxii} *Syarah Sunan Abu Daud*, Abdul Muhsin Syekh Al Ubbad, Hal: 6

^{xxxiii} Web: <https://majles.alukah.net/195116/> diakses pada 12/08/2022



Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Murabahah, Dan Musyarakah Terhadap Profitabilitas Dengan Menggunakan Metode Dupont System Pada Bank Umum Syariah Di Indonesia

Munir

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

*Correspondence: ahmadtarmudli@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

Murabahah
Mudharabah
Musyarakah
Profitabilitas
Dupont System

ABSTRACT

This research aims to determine whether mudharabah, murabahah, and musyarakah financing, either partially or collectively, affect the profitability of Islamic commercial banks using the Dupont system method. The research method used in this study is descriptive research with a quantitative approach. This study employs a panel data regression analysis model, using classical assumptions such as normality, multicollinearity, autocorrelation, and heteroscedasticity. Based on the research results using the EvIEWS 9.0 application, with a partial test, it is concluded that Mudharabah Financing (X1) does not affect profitability, Murabahah Financing (X2) does not affect profitability, and Musyarakah Financing (X3) also does not affect profitability. Collectively, it can be concluded that Mudharabah, Murabahah, and Musyarakah financing do not affect profitability.

KATA KUNCI

Murabahah
Mudharabah
Musyarakah
Profitability
Dupont System

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan Untuk mengetahui apakah pembiayaan mudharabah, murabahah, dan musyarakah baik secara parsial ataupun bersama-sama berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah dengan metode dupont system. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian deskriptif dengan pendekatan kuantitatif. Penelitian ini menggunakan model analisis regresi data panel, dengan menggunakan asumsi klasik yaitu normalitas, multikolinearitas, autokorelasi, dan heteroskedastisitas. Berdasarkan hasil penelitian menggunakan aplikasi EvIEWS 9.0, dengan menggunakan uji parsial, untuk pembiayaan mudharabah diperoleh kesimpulan bahwa Pembiayaan Mudharabah (X1) tidak berpengaruh terhadap profitabilitas, Pembiayaan Murabahah (X2) tidak berpengaruh terhadap profitabilitas, selanjutnya untuk Pembiayaan Musyarakah (X3) juga tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Secara bersama-sama dapat disimpulkan bahwa pembiayaan Mudharabah, Murabahah, dan Musyarakah tidak berpengaruh terhadap profitabilitas.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
19 September 2023	15 Oktober 2023	13 November 2023	30 November 2023

PENDAHULUAN

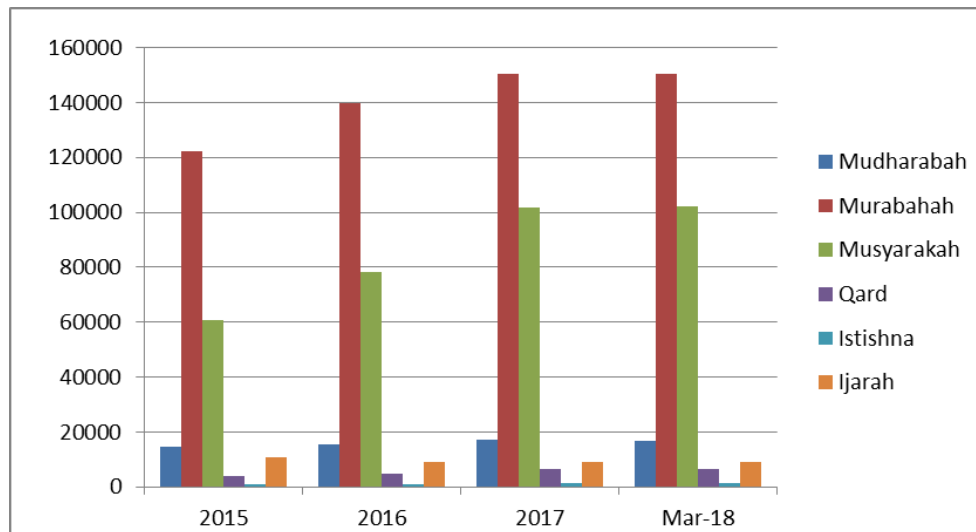
1.1 Latar Belakang Masalah

Analisis profitabilitas perusahaan merupakan bagian utama analisis laporan keuangan. Seluruh laporan keuangan dapat dilakukan untuk analisis profitabilitas, namun yang paling penting adalah laporan laba rugi. Kemampuan bank dalam menghasilkan profit tergantung pada kemampuan manajemen bank yang bersangkutan dalam mengelola *asset* dan *liability* yang ada. Besarnya profitabilitas berhubungan dengan besarnya pembiayaan yang disalurkan serta menunjukkan tingkat keberhasilan bank umum syariah dalam melakukan kegiatan usahanya. Mengukur besarnya profitabilitas suatu perbankan salah satunya dengan menggunakan ukuran *Return On Investment* (ROI).

Kasmir (2016:201) menyatakan bahwa *Return On Investment* (ROI) merupakan rasio yang menunjukkan hasil (return) atas jumlah aktiva yang digunakan dalam perusahaan. Salah satu alat ukur untuk mengukur kinerja keuangan diantaranya *Dupont System*. Pengertian *Dupont System* menurut Keown (2011:88) analisis *Dupont System* yaitu suatu metode yang digunakan untuk menganalisis profitabilitas perusahaan dan tingkat pengembalian ekuitas. Analisis *Dupont* merupakan alat yang berpotensi membantu untuk analisis yang dapat digunakan investor untuk membuat lebih banyak pilihan berdasarkan informasi mengenai kepemilikan ekuitas. Keuntungan utama dari analisis *Dupont* adalah gambaran yang lebih lengkap tentang kesehatan keuangan keseluruhan dan kinerja yang diberikannya, dibandingkan dengan alat penilaian ekuitas yang lebih terbatas.

Analisis *Dupontsystem* merupakan pendekatan evaluasi ekuitas yang menggunakan rasio keuangan dan leverage yang memperluas rasio profitabilitas laba atas ekuitas (ROE) menjadi ukuran yang lebih rinci dan komprehensif. Selain menunjukkan pengembalian atas investasi (ROI) untuk pemegang saham, analisis *dupont system* juga faktor dalam tiga elemen kinerja penting: profitabilitas diukur dengan margin keuntungan, efisiensi operasional diukur dengan pemanfaatan aset (khususnya perputaran aset) dan leverage keuangan diukur dengan aset / ekuitas pengganda.

Perbankan syariah sudah mengalami perkembangan yang cukup pesat dan menyebar ke seluruh dunia. Di Indonesia, pertumbuhan dan perkembangan perbankan syariah saat ini mengalami kemajuan yang pesat. Krisis keuangan global di satu sisi telah membuat perbankan syariah berkembang. Hal ini ditandai dengan berkembangnya lembaga keuangan syariah di Indonesia dan Negara lainnya. pertumbuhan bank syariah dari tahun 2014 sampai dengan tahun 2018 mengalami peningkatan yang cukup baik. didalam perbankan, pembiayaan adalah salah satu jasa yang paling diminati oleh masyarakat saat ini. Pembiayaan di Bank Syariah dibedakan berdasarkan jenisnya, dan terdapat tiga jenis pembiayaan yang merupakan ciri khas dari bank syariah, pertama pembiayaan dengan prinsip bagi hasil dengan menggunakan akad *mudharabah* dan *musyarakah*, yang kedua pembiayaan dengan prinsip jual beli dengan menggunakan akad *murabahah*, *salam*, dan *istishna*, dan yang ketiga menggunakan prinsip sewa dengan akad *ijarah* dan *ijarahmuntahiyah bitamalik* (IBMT).

Tabel 1.1 Pembiayaan Bank Syariah Periode 2015 – 2018

Sumber : Otoritas Jasa Keuangan 2018

Berdasarkan tabel 1.2 diatas pembiayaan bank syariah diatas, pembiayaan mudharabah, pembiayaan murabahah dan pembiayaan musyarakah mengalami peningkatan setiap tahunnya. Secara umum komposisi pembiayaan yang disalurkan ditahun tahun 2018 masih didominasi oleh pembiayaan *murabahah* yang mencapai 150.414 miliar rupiah, urutan kedua yaitu pembiayaan *musyarakah* yang mencapai 102.280 miliar rupiah, urutan ketiga pembiayaan *mudharabah* yang mencapai 16.770 miliar rupiah, urutan keempat pembiayaan istishna dan urutan kelima pembiayaan *qardh*.

Dari uraian diatas perbankan syariah juga memerlukan pengawasan kinerja keuangan yang baik. Salah satu indikator untuk menilai kinerja keuangan suatu bank adalah melihat tingkat profitabilitasnya. Kinerja keuangan adalah suatu indikator keberhasilan atas suatu bank. Penilaian kinerja keuangan bank salah satunya dapat dilihat dari besarnya profitabilitas. Profitabilitas merupakan kemampuan perusahaan untuk memperoleh laba yang berhubungan dengan penjualan, total aktiva maupun modal sendiri (Sartono, 2014:122).

Oleh sebab itu peneliti tertarik melakukan penelitian dengan judul “Pengaruh Pembiayaan *Mudharabah*, *Murabahah* dan *Musyarakah* Terhadap Profitabilitas Yang Diukur Dengan Menggunakan Metode *Dupont System* Pada Bank Umum Syariah Di Indonesia”.

1.2 Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakan masalah sebelumnya, Penelitian ini bertujuan untuk menguji dan menganalisis:

1. Apakah pembiayaan *mudharabah* berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah yang diukur dengan metode *dupont system* tahun 2015 – 2018 ?
2. Apakah pembiayaan *murabahah* berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah yang diukur dengan metode *dupont system* tahun 2015 – 2018 ?
3. Apakah pembiayaan *Musyarakah* berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah yang diukur dengan metode *dupont system* tahun 2015 – 2018 ?

1.3. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui apakah pembiayaan *mudharabah* berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah dengan metode *dupont system*.
2. Untuk mengetahui apakah pembiayaan *murabahah* berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah yang diukur dengan metode *dupont system*.
3. Untuk mengetahui apakah pembiayaan *musyarakah* berpengaruh terhadap profitabilitas bank umum syariah yang diukur dengan metode *dupont system*.

2. Kajian Pustaka dan pengembangan hipotesis

2.1 Review Hasil – Hasil Penelitian Terdahulu

Aisyah *et al.* (2016) pembiayaan *mudharabah* berpengaruh positif dan signifikan terhadap ROE, artinya bahwa semakin banyak pembiayaan yang disalurkan dengan akad *mudharabah* ke masyarakat, maka secara signifikan akan meningkatkan ROE Bank Umum Syariah. Pembiayaan *musyarakah* tidak berpengaruh terhadap ROE, artinya banyak sedikitnya pembiayaan yang disalurkan dengan akad *murabahah* yang disalurkan ke masyarakat, tidak akan mempengaruhi ROE bank umum syariah. Pembiayaan *murabahah* tidak berpengaruh terhadap ROE, artinya banyak sedikitnya pembiayaan yang disalurkan dengan akad *murabahah* yang disalurkan ke masyarakat, tidak akan mempengaruhi ROE bank umum syariah.

Faradila *et al.* (2017) menyatakan bahwa *Murabahah* berpengaruh positif dan signifikan terhadap profitabilitas Bank Umum Syariah. *Murabahah* menjadi variabel yang signifikan karena *murabahah* termasuk pembiayaan yang paling dominan di Bank Umum Syariah, ini dapat dilihat dari porsi pembiayaan *murabahah* yang paling besar yaitu sebesar 88.83%. *Istishna* tidak berpengaruh signifikan terhadap profitabilitas. Hal ini bisa terjadi karena porsi pembiayaan *istishna* sangat kecil, hanya sebesar 0,13% dari pembiayaan lainnya. Pembiayaan *mudharabah* juga masih sedikit, sebesar 2,34% dari pembiayaan lainnya, sehingga *mudharabah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas.

Romdhoni *et al.* (2018) menyatakan bahwa variabel *mudharabah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas (ROA) laporan keuangan triwulan Bank Muamalat Indonesia periode 2010-2017. Sedangkan, hasil penelitian menunjukkan bahwa variabel *musyarakah* berpengaruh negatif terhadap profitabilitas (ROA) laporan keuangan triwulan Bank Muamalat Indonesia periode 2010-2017.

2.2 Kajian Pustaka

2.2.1 Pembiayaan Mudharabah

Menurut Yaya *et al.* (2014:53) *mudharabah* adalah perjanjian atas suatu jenis kerja sama usaha dimana pihak pertama menyediakan dana dan pihak kedua bertanggung jawab atas pengelolaan usaha. Pihak yang biasa menyediakan dana biasa disebut dengan istilah *shahibul maal*, sedangkan pihak yang mengelola usaha biasa disebut dengan *mudharib*. Keuntungan hasil usaha dibagikan sesuai dengan nisbah bagi hasil yang disepakati bersama sejak awal.

2.2.2 Pembiayaan Murabahah

Menurut Yaya *et al.* (2014:55) pengertian *murabahah* adalah jual beli dengan menyatakan harga perolehan dan keuntungan yang disepakati oleh penjual dan pembeli. Pada pembiayaan dengan skema *murabahah*, bank adalah penjual sedangkan nasabah yang memerlukan barang adalah pembeli. Keuntungan yang diperoleh bank dalam pembiayaan

ini adalah berupa margin atau selisih antara barang yang dijual oleh bank dengan harga pokok pembelian barang.

2.2.3 Pembiayaan *Musyarakah*

Menurut Muhammad (2014:44) *musyarakah* adalah transaksi penanaman modal dari dua atau lebih pemilik modal untuk menjalankan kegiatan usaha berbasis syariah dengan pembagian hasil yang telah disetujui kedua belah pihak, sedangkan kerugian dibagi berdasarkan proporsi modal.

2.2.4 Profitabilitas

Menurut Kasmir (2016:196) rasio profitabilitas merupakan rasio yang digunakan untuk menilai kemampuan perusahaan dalam mencari keuntungan. Rasio ini juga memberikan ukuran tingkat efektivitas manajemen suatu perusahaan. Hal ini ditunjukkan oleh laba yang dihasilkan dari penjualan dan pendapatan investasi. Intinya adalah penggunaan rasio ini menunjukkan efisiensi perusahaan.

2.2.5 *Du Pont System*

Menurut Harahap (2013:333) *Dupont system* adalah analisis laporan keuangan yang pendekatannya lebih integratif dan menggunakan komposisi laporan keuangan sebagai elemen analisisnya, ia mengurai hubungan pos-pos laporan keuangan sampai mendetail.

2.2.5.1 Rasio *Dupont System*

1. *Return On Investment (ROI)*

Menurut Syamsuddin (2009:63) menyatakan bahwa ROI atau ROA merupakan pengukuran kemampuan perusahaan secara keseluruhan di dalam menghasilkan keuntungan dengan jumlah keseluruhan aktiva yang tersedia di dalam perusahaan.

ROI dapat dihitung dengan menggunakan *Dupont System* sebagai berikut:

$$\text{ROI (Dupont)} = \text{NPM} \times \text{TATO} \\ = \frac{\text{Laba Bersih}}{\text{Penjualan}} \times \frac{\text{Penjualan}}{\text{Total Aktiva}}$$

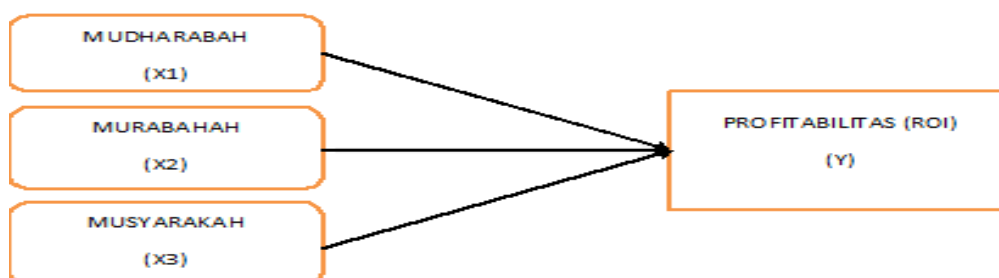
2. *Return On Equity (ROE)*

ROE dapat dihitung dengan menggunakan *DuPont System* sebagai berikut:

$$\text{ROE (Du Pont)} = \text{ROI (Du Pont)} \times \text{Equity Multiplier (EM)}$$

2.3 Kerangka Konseptual

Gambar 2.2 Kerangka Konseptual Penelitian



Sumber : Data Diolah (20109).

Dalam penelitian ini pembiayaan *Mudharabah* (X1), *Murabahah* (X2) dan *Musyarakah* (X3) merupakan suatu komponen yang terdapat dalam laporan keuangan maupun laporan laba rugi yang akan mempengaruhi naik turunnya suatu laba dan dari laporan laba rugi tersebut akan dianalisis tingkat profitabilitas (Y) pada suatu kegiatan usaha dari bank umum syariah yang ada di Indonesia.

3. Metode Penelitian

3.1. Strategi Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah deskriptif. Sedangkan pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif. Menurut Sugiyono (2017:8) mengatakan bahwa Metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat positivisme, digunakan untuk meneliti pada populasi atau sampel tertentu, pengumpulan data menggunakan instrument penelitian, analisis data bersifat kuantitatif atau statistik, dengan tujuan untuk menguji hipotesis yang telah ditetapkan.

3.2 Metoda Analisis Data

3.2.1 Menghitung *Return On Investment* (ROI) Menggunakan Metode *Dupont System*

1. Menghitung Total Perputaran Aktiva / *Total Asset Turnover* (TATO)

Total Asset Turnover (TATO) atau biasa disebut juga Total Perputaran Aktiva merupakan rasio yang digunakan untuk mengukur perputaran semua aktiva yang dimiliki perusahaan dan mengukur berapa jumlah penjualan yang diperoleh dari tiap rupiah aktiva. (Kasmir, 2016:184).

Rumus untuk mencari total assets turnover adalah sebagai berikut:

$$\text{Total Perputaran Aktiva} = \frac{\text{Penjualan}}{\text{Total Aktiva}}$$

2. Menghitung Margin Laba Bersih / *Net Profit Margin* (NPM)

Margin laba bersih atau *net profit margin* merupakan ukuran keuntungan dengan membandingkan antara laba setelah bunga dan pajak dibandingkan dengan penjualan. Rasio ini menunjukkan pendapatan bersih perusahaan atas penjualan. (Kasmir, 2016:199).

$$\text{Margin Laba Bersih} = \frac{\text{Laba Bersih}}{\text{Penjualan}}$$

3. *Return On Investment*(ROI) *Dupont System*

Analisis dupont merupakan analisis yang memperlihatkan bagaimanaperputaran total aktiva, dan profit margin yang dikombinasikan untuk menentukan *Return On Investment* (ROI). (Sudana, 2011).

$$\begin{aligned} \text{ROI} &= \text{NPM} \times \text{TATO} \\ &= \frac{\text{Laba Bersih}}{\text{Penjualan}} \times \frac{\text{Penjualan}}{\text{Total Aktiva}} \end{aligned}$$

3.2.2 Menggunakan Aplikasi Eviews 9.0

Menggunakan aplikasi Eviews 9.0 dengan menggunakan analisis data panel. Data panel adalah gabungan data *cross section* (ditunjukkan oleh data lebih dari satu individu) dan *time series* (ditunjukkan oleh data lebih dari satu pengamatan waktu periode) atau pengembangan dari regresi linier dengan metode *Ordinary Least Square* (OLS) yang memiliki kekhususan dari segi jenis data dan tujuan analisisnya.

3.2.3 Analisis Statistik Deskriptif

Menurut Ghozali (2016) Analisis statistik deskriptif memberikan gambaran atau deskripsi suatu data yang dilihat dari nilai tertinggi (*maximum*), nilai rendah (*minimum*), nilai rata-rata (*mean*) dan standar deviasi (*standard deviation*).

2.3.4 Uji Asumsi Klasik

Uji asumsi klasik dilakukan untuk mengetahui kelayakan penggunaan model regresi *linear* data panel dengan *Ordinary Least Square* (OLS) agar variabel independen tidak bias. Uji asumsi klasik yang digunakan meliputi uji normalitas, *heteroskedastisitas*, uji auto korelasi, dan uji *multikolinearitas*.

2.3.5 Analisis Regresi Data Panel

Data panel merupakan data yang dikumpulkan secara *cross section* dan diikuti pada periode waktu tertentu. Teknik data panel yaitu dengan menggabungkan jenis data *cross section* dan *time series*.

2.3.6 Model Pengujian Hipotesis

Dalam penelitian ini menggunakan regresi data panel untuk menguji hipotesis yang tersusun atas beberapa individu untuk beberapa periode yang menimbulkan gangguan baru antar data *cross section* dan *time series* tersebut, dimana regresi data panel mampu mendeteksi dan mengukur pengaruh yang tidak dapat diobservasi melalui murni *time series* atau data murni *cross section*. Analisis regresi data panel yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

$$ROA = \beta_0 + \beta_1 \text{Mudharabah} + \beta_2 \text{Murabahah} + \beta_3 \text{Musyarakah}$$

Keterangan :

ROA : Return On Asset

β_0 : Konstanta

$\beta_{1, 2, 3}$: Koefisien Regresi

Mudharabah_{it} : Pembiayaan Mudharabah

Murabahah_{it} : Pembiayaan Murabahah

Musyarakah_{it} : Pembiayaan Musyarakah

4. Hasil Penelitian

4.1 Statistik Deskriptif

Tabel 4.1 Statistik Deskriptif

Variabel	Minimum	Maximum	Mean	Standar Deviasi
<i>Mudharabah</i>	0,00500	3,36000	0,872281	0,950359
<i>Murabahah</i>	0,23800	38,35500	10,50628	11,92373
<i>Musyarakah</i>	6,59489	20,66300	6,667188	6,594893
Profitabilitas	-0,112300	0,010100	-0,000209	0,021199

Sumber : Data yang diolah dengan *Eviews* versi 9

Berdasarkan tabel diatas jumlah data yang digunakan dalam penelitian ini sebanyak 32 sampel data. Pembiayaan *Mudharabah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah di Indonesia pada periode 2015 sampai 2018 memiliki nilai *minimum* atau paling kecil yaitu 0,005 triliun, nilai *maximum* atau paling besar yaitu 3,360 triliun dan nilai rata-rata pembiayaan *mudharabah* adalah 0,087 triliyun dengan standar diviasi 0,950 triliun. Pembiayaan *Murabahah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah di Indonesia pada periode 2015 sampai 2018 memiliki nilai *minimum* atau paling kecil yaitu 0,238 triliun, nilai *maximum* atau paling besar yaitu 38,355 triliun dan nilai rata-rata pembiayaan *murabahah* adalah 10,506 triliyun dengan standar diviasi 11,923 triliun. Pembiayaan *Musyarakah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah di Indonesia pada periode 2015 sampai 2018 memiliki nilai *minimum* atau paling kecil yaitu 6,594 triliun, nilai *maximum* atau paling besar yaitu 20,663 triliun dan nilai rata-rata pembiayaan *musyarakah* adalah 6,667 triliyun dengan standar diviasi 6,595 triliun. Profitabilitas (ROI) Bank Umum Syariah di Indonesia pada periode 2015 sampai 2018 memiliki nilai *minimum* yaitu -0,112 triliun, nilai *maximum* 0,010 triliun dan nilai rata-rata adalah -0,0002 triliyun dengan standar diviasi 0,021 triliun.

4.2 Uji Asumsi Klasik

4.2.1 Uji Normalis

Tabel 4.2 Uji Normalis

Probability	0.576801
-------------	----------

Sumber : Data yang diolah dengan *Eviews* versi 9

Dari table diatas dapat dilihat secara keseluruhan variabel berdistribusi normal, ini dilihat dari pengujian dengan metode *Jarque-Bera* (J-B), dapat dikatakan data distribusi normal karena nilai probabilitasnya sebesar $0,576801 > 0,05$, maka hal ini dapat dikatakan telah terdistribusi secara normal.

4.2.2 Uji Autokorelasi

Tabel 4.3 Hasil Uji Autokorelasi

R Square	Adjusted R-squared	F-statistic	Durbin-Watson stat
0.09056	-0.00688	0.929394	2.21313

Sumber : Data yang diolah dengan *Eviews* versi 9

Berdasarkan table 4.3 menunjukkan angka statistik *Durbin Watson* sebesar 2,21313. Dari dasar pengambilan keputusan dapat disimpulkan bahwa nilai D-W diantara -2 sampai +2 berarti tidak terjadi *autokorelasi*.

4.2.3 Uji *Heteroskedastisitas*

Tabel 4.4 Hasil Uji *Heteroskedastisitas*

Heteroskedasticity Test: Breusch-Pagan-Godfrey

F-statistic	1.006590	Prob. F(3,28)	0.4045
Obs*R-squared	3.115195	Prob. Chi-Square(3)	0.3742
Scaled explained SS	25.45203	Prob. Chi-Square(3)	0.0000

Sumber : Data yang diolah dengan *Eviews* versi 9

Berdasarkan table diatas, menunjukkan bahwa dimana nilai *P value* yang ditunjukkan dengan nilai prob. *Chi Square* (3) pada *Obs*R-squared* yaitu sebesar 0,3742. Oleh karena itu nilai *p value* $0,3742 > 0,05$ maka H_0 diterima atau model regresi bersifat *homoskedastisitas* atau dengan kata lain tidak terjadi *heteroskedastisitas*.

4.2.4 Uji *Multikolinearitas*

Tabel 4.5 Hasil Uji *Multikolinearitas*

Variabel	Centered VIF	Keterangan
MUDHARABAH	7.757084	Tidak terjadi multikolinearitas
MURABAH	1.194211	Tidak terjadi multikolinearitas
MUSYARAKAH	2.877500	Tidak terjadi multikolinearitas

Sumber : Data yang diolah dengan *Eviews* versi 9

Dari hasil pengujian *multikolinearitas* pada tabel diatas, menunjukkan nilai VIF *mudharabah* $7.757084 < 10$, nilai VIF *murabah* $1.194211 < 10$, dan nilai VIF *musyarakah* $2.877500 < 10$. Dapat disimpulkan bahwa semua model regresi nilai VIF < 10 yang berarti tidak terjadi *multikolinearitas* dalam model regresi yang digunakan.

4.3 Persamaan Regresi Data Panel

Tabel 4.6 Hasil Analisis Regresi Data Panel

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
MUDHARABAH__X1__	-0.011210	0.011667	-0.960808	0.3449
MURABAH__X2__	0.001631	0.001154	1.413736	0.1685
MUSYARAKAH__X3__	-0.001083	0.001024	-1.057941	0.2991
C	-0.000346	0.006044	-0.057235	0.9548

Sumber : Data yang diolah dengan Eviews versi 9

$$ROA = -0,000346 - 0,011210 \text{ Mudharabah} + 0,001631 \text{ Murabahah} - 0,001083 \text{ Musyarakah}$$

Berdasarkan persamaan regresi diatas maka dapat diinterpretasikan beberapa hal antara lain :

1. Nilai konstanta sebesar -0,000346 adalah *Return On Asset* (ROA) tanpa kehadiran variabel independen yaitu, *mudharabah* (X1), *murabahah* (X2), dan *musyarakah* (X3).
2. Koefisien regresi untuk *Mudharabah* (X1) sebesar - 0,011210, hal ini berarti bahwa setiap peningkatan *mudharabah* sebesar 1 triliun, maka akan menurunkan nilai *Return On Asset* (ROA) sebesar 0,011210 %.
3. Koefisien regresi untuk *Murabahah* (X2) sebesar 0,001631, hal ini berarti bahwa setiap peningkatan *murabahah* sebesar 1 triliun, maka akan menaikkan nilai *Return On Asset* (ROA) sebesar 0,001631 %.
4. Koefisien regresi untuk *Musyarakah* (X3) sebesar -0,001083, hal ini berarti bahwa setiap peningkatan *musyarakah* sebesar 1 triliun, maka akan menurunkan nilai *Return On Asset* (ROA) sebesar 0,001631 %.

4.4 Uji Koefisien Determinasi (R²)

Tabel 4.7 Hasil Uji R²

<i>Adjusted R-Squared</i>	0,090560
---------------------------	----------

Sumber : Data yang diolah dengan Eviews versi 9

Berdasarkan tabel diatas, hasil yang diperoleh dari uji koefensi determinasi dengan nilai *Adjusted R-Squared* sebesar 0,090560 artinya, Pembiayaan *mudhrabah*, *murabahah*, dan *musyarakah* mempengaruhi profitabilitas *Return On Asset* (ROA) yang dihitung dengan metode *dupont system* sebesar 9%, sedangkan 91% profitabilitas *Return On Asset* (ROA) dipengaruhi oleh faktor lain yang tidak ada dalam penelitian ini.

4.5 Uji Parsial (Uji t)

Tabel 4.8 Hasil Uji Parsial

Variable	Coefficient	Std. Error	t-Statistic	Prob.
MUDHARABAH__X1__	-0.011210	0.011667	-0.960808	0.3449
MURABAHAH__X2__	0.001631	0.001154	1.413736	0.1685
MUSYARAKAH__X3__	-0.001083	0.001024	-1.057941	0.2991
C	-0.000346	0.006044	-0.057235	0.9548

Sumber : Data yang diolah dengan Eviews versi 9

Berdasarkan tabel uji t diatas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Variabel pembiayaan *mudharabah* memiliki nilai probabilitas sebesar 0,3449, dimana $0,3449 > 0,05$. Dengan demikian berarti secara parsial pembiayaan *mudharabah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas *Return On Investment* (ROI).
2. Variabel pembiayaan *murabahah* memiliki nilai probabilitas sebesar 0,1685, dimana $0,1685 > 0,05$. Dengan demikian berarti secara parsial pembiayaan *murabahah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas *Return On Investment* (ROI).
3. Variabel pembiayaan *musyarakah* memiliki nilai probabilitas sebesar 0,1685, dimana $0,1685 > 0,05$. Dengan demikian berarti secara parsial pembiayaan *musyarakah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas *Return On Investment* (ROI).

4.6 Pembahasan

4.6.1 Pengaruh Pembiayaan *Mudharabah* Terhadap Profitabilitas

Pengaruh pembiayaan *mudharabah* terhadap profitabilitas Bank Umum Syariah periode 2015 sampai 2018 berdasarkan hasil uji t menyatakan bahwa pembiayaan *mudharabah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Hal ini dibuktikan dengan nilai probabilitas sebesar 0,3449 yang menunjukkan nilai yang lebih besar dari tingkat signifikan yaitu 0,05 ($0,3449 > 0,05$). Artinya, banyak sedikitnya pembiayaan yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah kepada masyarakat tidak akan mempengaruhi profitabilitas pada Bank Umum Syariah. Berdasarkan analisis regresi data panel, koefisien regresi untuk *Mudharabah* (X1) sebesar $-0,011210$, hal ini berarti bahwa setiap peningkatan *mudharabah* sebesar 1 triliun, maka akan menurunkan nilai *Return On Investment* (ROI) sebesar $0,011210$ %. Hasil penelitian ini sejalan dengan penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Faradila *et al.* (2017) dan Romdhoni *at al.* (2018), yang menyatakan bahwa *mudharabah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas.

4.6.2 Pengaruh Pembiayaan *Murabahah* Terhadap Profitabilitas

Berdasarkan hasil uji t menyatakan bahwa pembiayaan *Murabahah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Hal ini dibuktikan dengan nilai probabilitas sebesar 0,1685 yang menunjukkan nilai yang lebih besar dari tingkat signifikan yaitu 0,05 ($0,1685 > 0,05$). Artinya, banyak sedikitnya pembiayaan *murabahah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah kepada masyarakat tidak akan mempengaruhi profitabilitas pada Bank Umum Syariah. Berdasarkan analisis regresi data panel, koefisien regresi untuk *Murabahah* (X2) sebesar 0,001631, hal ini berarti bahwa setiap peningkatan *murabahah* sebesar 1 satuan, maka akan menaikkan nilai profitabilitas sebesar 0,001631 %. Hasil penelitian ini sejalan dengan penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Aisyah *at al.* (2016) yang menyimpulkan Pembiayaan *murabahah* tidak berpengaruh terhadap ROE.

4.6.3 Pengaruh Pembiayaan *Musyarakah* Terhadap Profitabilitas

Berdasarkan hasil uji t menyatakan bahwa pembiayaan *Musyarakah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Hal ini dibuktikan dengan variabel pembiayaan *musyarakah* memiliki nilai probabilitas sebesar 0,1685, dimana $0,1685 > 0,05$. Dengan demikian berarti secara parsial pembiayaan *musyarakah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Artinya, banyak sedikitnya pembiayaan *musyarakah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah kepada masyarakat tidak akan mempengaruhi profitabilitas pada Bank

Umum Syariah. Berdasarkan hasil uji regresi data panel, koefisien regresi untuk *Musyarakah* (X3) sebesar -0,001083, hal ini berarti bahwa setiap peningkatan *musyarakah* sebesar 1 triliun, maka akan menurunkan nilai profitabilitas sebesar 0,001631 %. Hasil penelitian ini sejalan dengan penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Aisyah *et al.* (2016) yang menyatakan bahwa Pembiayaan *musyarakah* tidak berpengaruh terhadap ROE.

5. Kesimpulan Dan Saran

5.1 Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian tentang pengaruh pembiayaan *mudharabah*, *murabahah*, dan *musyarakah* terhadap profitabilitas pada Bank Umum Syariah Periode 2015 – 2018, maka dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Pembiayaan *Mudharabah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Hal ini membuktikan bahwa besar kecilnya pembiayaan *mudharabah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah pada periode 2015 – 2018 tidak berpengaruh terhadap tingkat besar kecilnya profitabilitas.
2. Pembiayaan *Murabahah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Hal ini membuktikan bahwa jumlah pembiayaan *murabahah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah periode 2015 – 2018 tidak mempengaruhi besar kecilnya nilai profitabilitas.
3. Pembiayaan *Musyarakah* tidak berpengaruh terhadap profitabilitas. Hal ini membuktikan bahwa besar kecilnya nilai pembiayaan *musyarakah* yang disalurkan oleh Bank Umum Syariah periode 2015 – 2018 tidak mempengaruhi naik turunnya nilai profitabilitas.

5.2 Saran

Berdasarkan kesimpulan yang sudah diterangkan diatas, maka ada beberapa saran pengambilan kebijakan bagi perusahaan dan bagi penelitian selanjutnya, yaitu sebagai berikut :

1. Pihak bank harus mampu meningkatkan dan mengembangkan penyaluran pembiayaan *mudharabah*, *murabahah*, dan *musyarakah* serta lebih kepada masyarakat sehingga dapat meningkatkan pendapatan perusahaan.
2. Pihak bank sebaiknya lebih ditingkatkan lagi promosi serta pengenalan tentang pembiayaan *mudharabah*, *murabahah*, dan *musyarakah* kepada masyarakat agar masyarakat tertarik untuk bekerja sama dengan pihak bank sehingga dapat meningkatkan pendapatan.
3. Peneliti selanjutnya diharapkan dapat menambah variabel dan memperluas objek penelitiannya, yang kemungkinan memiliki potensi pengaruh terhadap profitabilitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Aisyah, *et al.* 2016. Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Musyarakah, Murabahah Terhadap Return On Equity Bank Umum Syariah Periode 2010 – 2014. *Jurnal Ekonomi dan Bisnis*, Volume 19, Nomor 02. 2016
- Faradilla, C., Arfan, M., dan Shabri, M. 2017. Pengaruh Pembiayaan Murabahah, Istishna, Ijarah, Mudharabah dan Musyarakah terhadap Profitabilitas Bank Umum Syariah di Indonesia. *Jurnal Magister Akuntansi*, 6(3), 10-18.
- Ghozali, Imam. 2016. *Aplikasi Analisis Multivariate dengan Program IBMSPSS23*. Semarang :Badan Penerbit Universitas Diponegoro.

- Harahap, S. S. 2011. *Analisis Kritis Atas Laporan Keuangan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Kasmir. 2016. *Analisis Laporan Keuangan*. Jakarta : Raja Grafindo Persada
- Keown, M. P. dan Scott, J. R. 2011. *Manajemen Keuangan*. Jakarta Barat: PT. Indeks.
- Muhammad. 2014. *Manajemen Dana Bank Syariah*. Jakarta : Rajawali Pers.
- Romdhoni. A .H. dan Yozika. F. A (2018). Pengaruh Pembiayaan Mudharabah, Musyarakah dan Ijarah Terhadap Profitabilitas Bank Muamalat Indonesia. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 4 (03), 2018, 178.
- Sudana, I Made. 2011. *Manajemen Keuangan Perusahaan Teori & Praktik*. Jakarta: Erlangga.
- Sugiyono. 2017. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung : Alfabeta, CV.
- Syamsuddin. 2009. *Manajemen Keuangan Perusahaan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Yaya, Rizal dkk. 2014. *Akuntansi Perbankan Syariah Teori dan Praktik Kontemporer*. Jakarta: Salemba Empat.
- <https://www.bnisyariah.co.id/id-id/>
- <https://www.bcasyariah.co.id>
- <https://www.brisyariah.co.id>
- <https://www.bankmuamalat.co.id>
- <https://bankvictoriasyariah.co.id>
- <https://www.mandirisyariah.co.id>
- <https://www.paninbanksyariah.co.id>



أسس التأمين التكافلي

Ali Mahfud

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

*Correspondence: alimahfud@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

Insurance
Helping
Donations

ABSTRACT

Atta'min which is also called insurance has the meaning of providing protection, tranquility, security and freedom from fear. Insuring something, means that someone pays or submits installments so that he or his heirs get a certain amount of money as agreed, or to get compensation for their lost assets. maisir, gharar, usury, dzalim and so on. To meet the community's need for an insurance system, a sharia-based insurance system must be established, namely Ta'min Takaful. Takaful in the sense of muamalah is mutual risk between people so that each other becomes the bearer of the other's risks. This mutual risk-taking is carried out on the basis of helping each other in goodness by each issuing tabarru' funds, worship funds, donations, and donations aimed at bearing risks. So Ta'min Takaful or Takaful insurance is an effort to protect and help each other between a number of people or parties through investment in the form of assets and or tabarru' which provides a pattern of returns to face certain risks through contracts that are in accordance with sharia. Along with the development of the type and variety of insurance products, especially sharia insurance, it is necessary to explain further about the principles and systems of sharia insurance. This paper intends to explain the principles and operational systems of sharia insurance (Ta'min, Takaful)

KATA KUNCI

Asuransi
Tolong menolong
Tabarru'

ABSTRAK

Atta'min yg juga dinamakan asuransi memiliki arti memberi perlindungan, ketenangan, rasa aman dan bebas dari rasa takut. Tulisan ini bermaksud untuk menjelaskan prinsip dan system operasional asuransi syariah (Ta'min, Takaful)risnya mendapatkan sejumlah uang sebagaimana yang telah disepakati, atau untuk mendapatkan ganti terhadap hartanya yang hilang. Dalam praktek asuransi konvensional disinyalir terdapat unsur-unsur yang bertentangan dengan syari'ah Islam, seperti maisir, gharar, riba, dzalim dan sebagainya. Untuk memenuhi kebutuhan masyarakat kepada sistem asuransi, maka harus dibikin sistem asuransi yg berbasis syari'ah yaitu Ta'min Takaful . Takaful dalam pengertian muamalah adalah saling memikul risiko diantara sesama orang sehingga antara satu dengan yang lainnya menjadi penanggung atas resiko yang lainnya. Saling pikul risiko ini dilakukan atas dasar saling menolong dalam kebaikan dengan cara masing-masing mengeluarkan dana tabarru', dana ibadah, sumbangan, derma yang ditujukan untuk menanggung risiko. Jadi Ta'min Takaful atau asuransi Takaful adalah usaha saling melindungi dan tolong menolong diantara sejumlah orang atau pihak melalui investasi dalam bentuk aset dan atau tabarru' yang memberikan pola pengembalian untuk menghadapi risiko tertentu melalui akad yang sesuai dengan syariah. Seiring dengan berkembangnya jenis dan ragam produk-produk asuransi khususnya asuransi syariah maka perlu dijelaskan lebih lanjut mengenai prinsip dan system asuransi syariah tersebut.

Tulisan ini bermaksud untuk menjelaskan prinsip dan system operasional asuransi syariah (Ta'min, Takaful)

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
23 September 2023	25 Oktober 2023	22 November 2023	30 November 2023

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين محمد وعلى آله وصحابه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين وبعد.

إن الكلام عن الأسس المختلفة التي تقوم عليها شركات التأمين التكافلي، يستلزم الإشارة إلى بعض البيانات المهمة للموضوع قبل استعراض تلك الأسس، والغرض من تلك الإشارة التأكيد بأن هناك مساحة واسعة للأمر المشترك، وأنها جميعها تنطلق من مفهوم (التبرع) الذي يمثل زمرة من العقود والتصرفات، وهو مفترق الطريق بين شركات التأمين التكافلي وشركات التأمين التقليدي، التي دعت الحاجة لإبراز أهم الفروق بينهما. والأسس التي تقوم عليها شركات التأمين التكافلي هي التبرع والوقف والمضاربة. وللتيسير في تناول الموضوع عملت البحث على النحو التالي ؛

التعريف بالأسس والتأمين التكافلي

الأول : تعريف الأسس.

الأسس لغة مأخوذة من مادة (أسس) الأسُّ والأسَّس والأساس كل مُبْتَدَأٍ شيءٍ والأسُّ والأسَّس أصل البناء والأسَّس مقصور منه وجمع الأسِّ أساس مثل عُسَّ وعِساس وجمع الأساس أسس مثل قَدال وقُدل وجمع الأسَّس أساس مثل سببٍ وأسباب والأسيس أصل كل شيءٍ وأسَّ الإنسان قلبه لأنه أول مُتَكَوِّن في الرحم وهو من الأسماء المشتركة وأسَّ البناء مُبْتَدَأُهُ وأسَّ الإنسان وأسَّه أصله وقيل هو أصل كل شيء¹.

الثاني : تعريف التأمين التكافلي.

التأمين لغة مأخوذة من مادة " أمن " .

الأمن وهو ضد الخوف، وأصله طمأنينة النفس وزوال الخوف، ويقال أمنه تأمينا واثمنه واستأمنه وكلها بمعنى واحد². ومنه قوله تعالى (ما لك لا تأمنا على يوسف)³، وقوله (رب اجعل هذا البلد آمنا)⁴.

1 - انظر: لسان العرب لابن منظور 6/ 6 ومختار الصحاح للزين الدين الرازي 1/ 10 وتاج العروس للزبيدي 1/ 3837

2 - تاج العروس 1/ 7956

3 - سورة يوسف الآية 11

4 - سورة إبراهيم الآية 35

عند القانون الوضعي عرف بأنه عقد يتعهد بمقتضاه شخص يسمى المؤمن بأن يعوض شخصا آخر يسمى المؤمن له عن خسارة احتمالية يتعرض لها هذا الأخير مقابل مبلغ من النقود هو القسط الذي يقوم المؤمن له بدفعه إلى المؤمن⁵.

وعند الإطلاق (التأمين) يراد به التأمين التجاري أو التأمين ذو القسط الثابت، وفيه يلتزم المستأمن بدفع قسط معين إلى شركة التأمين القائمة على المساهمة، على أن يتحمل المؤمن (الشركة) تعويض الضرر الذي يصيب المؤمن له أو المستأمن. فإن لم يقع الحادث فقد المستأمن حقه في الأقساط، وصارت حقاً للمؤمن⁶. أما التأمين التكافلي " فهو أن يتفق عدة أشخاص على أن يدفع كل منهم اشتراكاً معيناً، لتعويض الأضرار التي قد تصيب أحدهم إذا تحقق خطر معين"⁷.

صورة التأمين التكافلي وحكمه والفرق بينه والتأمين التجاري.

الأول : صورة التأمين التكافلي.

التأمين التكافلي أو التأمين التعاوني أو التأمين التبادل، كلها ألفاظ لمعنى واحد. وصورته : أن يقوم به عدة أشخاص يتعرضون لنوع من المخاطر وذلك عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية على سبيل الاشتراك، تخصص هذه المبالغ لأداء التعويض المستحق لمن يصيبه منهم الضرر، فإن لم تف الأقساط المجموعة طوّل الأعضاء باشتراك إضافي لتغطية العجز، وإزادت عما صرف من تعويض كان للأعضاء حق استرداد هذه الزيادة، وكل واحد من أعضاء هذه الجمعية يعتبر مؤمناً ومؤمناً له، وتدار هذه الجمعية بواسطة بعض لأعضائها⁸

الثاني : حكم التأمين التكافلي.

لاشك في جواز التأمين التكافلي أو التعاوني في الإسلام، لأنه يدخل في عقود التبرعات، ومن قبيل التعاون على البر؛ لأن كل مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس لتخفيف آثار المخاطر وترميم الأضرار التي تصيب أحد المشتركين، أيا كان نوع الضرر، سواء في التأمين على الحياة، أو الحوادث الجسمية، أو على الأشياء (بسبب الحريق أو السرقة أو موت الحيوان) أو ضد المسؤولية من حوادث السير، أو حوادث العمل⁹. ويجوز أيضاً للمؤمن له التأمين الإلزامي كالتأمين المفروض على السيارات ضد الغير، وتجاوز التأمينات الاجتماعية ضد العجز والشيخوخة والمرض والتقاعد¹⁰.

5 - انظر: الخطر في التأمين البحري للدكتور محمود سمير الشرفاري ص 1

6 - الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي 5 | 107

7 - الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي 5 | 101

8 - التأمين في الشريعة والقانون الدكتور شوكت عليان.

9 - انظر: الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق محمد الأمين الضرير: ص 521 وما بعدها.

10 - الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي 5 | 103

وقد أجاز مؤتمر علماء المسلمين الثاني في القاهرة عام (1385هـ/1965م) ، ومؤتمر علماء المسلمين السابع عام (1392هـ/1972م) كلاً من التأمين الاجتماعي والتأمين التعاوني، وهو ما قرره مجمع الفقه الإسلامي في مكة المكرمة عام (1398هـ/1978م)¹¹

الثالث : الفرق بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري.

الفروق بين التأمين التكافلي والتأمين التجاري (التأمين التقليدي) على النحو التالي :

- 1- إن محفظة التأمين ليست مستقلة عن أموال الشركة في التأمين التقليدي، وجميع ما يدفعه المستأمنون من أقساط التأمين تكون مملوكة للشركة، بخلاف شركات التكافل، فإن محفظة التأمين فيها منفصلة تماماً عن أموال الشركة، وليست مملوكة لها .
- 2- إن عقد التأمين التقليدي عقد معاوضة بين المستأمن والشركة، يدفع حامل الوثيقة بموجبه أقساط التأمين إلى الشركة، وتدفع الشركة إليه مبالغ التأمين، عند توافر الشروط، من أموالها المملوكة لها . أما شركات التكافل، فإن المستأمنين فيها يتبرعون بالأقساط إلى محفظة التأمين، وهي تتبرع إليهم بالتعويضات حسب شروطها .
- 3- الأرباح الحاصلة من استثمار الأقساط كلها مملوكة في التأمين التقليدي للشركة بحكم كون الأقساط مملوكة لها، ولا حق للمستأمنين في هذه الأرباح . أما ما يستحقونه من مبالغ التأمين أو التعويضات عند الأضرار المؤمن عليها فإنما يستحقونه بحكم عقد التأمين، لا من حيث إنهم مساهمون في الاستثمار، بخلاف شركات التكافل، فإن أرباح الأقساط فيها ليست مملوكة للشركة، وإنما هي مملوكة لمحفظة التأمين المملوكة للمستأمنين .
- 4- لا يستحق المستأمنون في التأمين التقليدي أية حصة في الفائض التأميني، فإنه بأسره مملوك للشركة، وهو الربح المقصود لها من وراء عمليات التأمين أما في شركات التكافل، فالفائض كله مملوك للمحفظة، ويوزع كله أو جزء منه على المستأمنين .

هناك فروق أخرى بين التأمين التقليدي والتأمين الإسلامي بشأن طريقة تنمية الموارد، ففي التأمين الإسلامي تلتزم الشركة بأن يكون استثمار الاشتراكات التي يدفعها حملة الوثائق بالصيغ المشروعة، وفي الحالات التي تستدعي اقتراض أموال إضافية لمقابلة الخسائر الزائدة عن الاشتراكات التي يدفعها حملة الوثائق يجوز الاقتراض بدون فائدة من الشركة .

وهناك فرق آخر بشأن موضوع التأمين حيث ينحصر في التأمين الإسلامي فيما هو مشروع، ولا تلتزم شركات التأمين التقليدية بأي ضوابط شرعية في استثمار الأقساط أو الاقتراض أو حدود التعويضات ما دامت تنعكس في مقدار الأقساط أو في موضوع التأمين فتؤمن على كل ما يحقق لها مصلحة مادية دون مراعاة المشروعية .

11 - الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي | 5 | 108 وانظر: فتاوى إسلامية لجماعة من العلماء جمع وترتيب محمد بن عبد العزيز المسند 3 | 6

أسس التأمين التكافلي

هناك أسس يقوم عليها التأمين التكافلي :

الأول : إقامة التأمين التكافلي على أساس التبرع أو التزام التبرع.¹²

والتكليف الشائع للتأمين التكافلي الذي اختاره جمع من العلماء المعاصرين هو أن حامل الوثيقة يلزم نفسه بالتبرع لمجموعة المستأمنين المالكين لمحفظة التأمين . أما ما يحصل عليه المستأمن المتضرر فهو أيضاً التزام بالتبرع من محفظة التأمين وهو التزام معلق على وقوع الضرر المؤمن منه وتحقق الشروط وانتفاء الاستثناءات . والملتزم له هو المستأمن المتضرر .

تطبيق (التزام التبرع) على التكافل :

1- تنشأ محفظة للتأمين، ويطلب من طالي التأمين (المستأمنين) أن يتبرعوا بأقساط التأمين لهذه المحفظة حسب اللوائح والأنظمة التي يتم إعلانها من قبل الشركة . وإن هذه المحفظة هي التي تقوم بدفع التعويضات إلى المستأمنين حسب الشروط المعلنة في تلك اللوائح .

2- الشركة لا تملك محفظة التأمين، وإن دورها بالنسبة لإدارة المحفظة ينحصر في إنشاء حساب مستقل لأموالها وعوائدها، ومصاريفها والتعويضات المدفوعة منها، وفوائدها . ويكون هذا الحساب منفصلاً عن حساب الشركة فصلاً كاملاً . ويجوز للشركة أن تتقاضى أجره من المحفظة مقابل هذه الخدمات . ولكن بعض الشركات تؤدي هذه الخدمات بدون عوض .

3- إن الشركة تقوم باستثمار أموال المحفظة على أساس المضاربة الشرعية، تكون هي فيها مضاربة، وتكون المحفظة رب المال . وتضخ الشركة في وعاء المضاربة جزءاً من رأس مالها أيضاً، فتستحق ربحها مضافاً إلى ما تستحقه بصفة المضارب .

4- إن محفظة التأمين تتزايد مبالغها بتزايد المستأمنين، وبالعوائد التي تكسبها من استثمار أموالها على أساس المضاربة مع الشركة . فإن بقي شيء بعد دفع التعويضات إلى المستأمنين حسب الشروط، وهو الذي يسمى الفائض التأميني، فإن جزءاً منه توزعه الشركة على المستأمنين حسب اللوائح المنظمة لذلك .

¹² - انظر : أسس التأمين التكافلي الأستاذ الدكتور عبد الستار أبو غدة لمؤتمر الثاني للمصارف الإسلامية 11- 13 | 3 | 2007

الثاني : إقامة التأمين التكافلي على أساس الوقف.¹³

يعتمد هذا التأسيس للتأمين على الوقف عدة قضايا تتعلق بأحكام الوقف، منها :
أ- وقف النقود، طبقاً لما ذهب إليه جمهور الفقهاء من جواز وقفها وأنها تدفع مضاربة ويصرف الربح الحاصل منها إلى الموقوف عليهم حسب شروط الوقف وممن نقل عنه ذلك الإمام الزهري، ومحمد بن عبد الله الأنصاري تلميذ زفر صاحب أبي حنيفة . كما أنها يمكن وقفها للإقراض .

ب- انتفاع الواقف بوقفه أن كان الوقف عاماً، أو اشترط لنفسه الانتفاع مع الآخرين . واستدلوا لذلك بوقف عثمان رضي الله عنه بئر رومه مع جعل دلوه كدلاء المسلمين .

ج- ما يتبرع به للوقف لا يكون وقفاً، بل هو مملوك للوقف يصرف للموقوف عليهم، ولمصالح الوقف .

د- لا بد في الوقف أن يكون لجهة لا تنقطع باتفاق الفقهاء تطبيق صيغة الوقف على التكافل . وعلى أساس هذه المبادئ، يمكن إنشاء صندوق التأمين على أساس الوقف بالشكل الآتي :
1- تنشئ شركة التأمين الإسلامي صندوقاً للوقف وتعزل جزءاً معلوماً من رأس مالها يكون وقفاً على المتضررين من المشتركين في الصندوق حسب لوائح الصندوق، وعلى الجهات الخيرية في النهاية . ويكون ذلك من باب وقف النقود الذي مَرَّ كونه مشروعاً فيبقى هذا الجزء المعلوم من النقود مستثمراً بالمضاربة، وتدخل الأرباح في الصندوق لأغراض الوقف .

2- إن صندوق الوقف لا يملكه أحد، وتكون له شخصية معنوية يتمكن بها من أن يملك الأموال ويستثمرها ويملكها حسب اللوائح المنظمة لذلك .

3- إن الراغبين في التأمين يشتركون في عضوية الصندوق بالتبرع إليه حسب اللوائح .

4- ما يتبرع به المشتركون يخرج من ملكهم ويدخل في ملك الصندوق الوقفي، وبما أنه ليس وقفاً، وإنما هو مملوك للوقف كما في المبدأ الثالث من مبادئ الوقف، فلا يجب الاحتفاظ بمبالغ التبرع كما يجب في النقود الموقوفة، وإنما تستثمر لصالح الصندوق، وتصرف مع أرباحها لدفع التعويضات وأغراض الوقف الأخرى .

¹³ - انظر : أسس التأمين التكافلي الأستاذ الدكتور عبد الستار أبو غدة لمؤتمر الثاني للمصارف الإسلامية 11- 13 | 3 | 2007

5- تنص لائحة الصندوق على شروط استحقاق المشتركين للتعويضات، ومبالغ التبرع التي يتم به الاشتراك في كل نوع من أنواع التأمين ويجوز أن يتم تعيين ذلك على الحساب الاكتواري المعمول به في شركات التأمين التقليدية .

6- ما يحصل عليه المشتركون من التعويضات ليس عوضاً عما تبرعوا به، وإنما هو عطاء مستقل من صندوق الوقف لدخولهم في جملة الموقوف عليهم حسب شروط الوقف، كما سبق أن الواقف يجوز له الانتفاع بوقفه إن كان داخلاً في جملة الموقوف عليهم، وهذا الانتفاع ليس عوضاً عن الوقف الذي تقدم به

7- حيث إن الصندوق الوقفي مالك لجميع أمواله بما فيه أرباح النقود الوقفية والتبرعات التي قدمها المشتركون مع ما كسبت من الأرباح بالاستثمار، فإن للصندوق التصرف المطلق في هذه الأموال حسب الشروط المنصوص عليها في لوائحه . فللصندوق أن يشترط على نفسه بما شاء بشأن ما يسمى الفائض التأميني فيجوز أن يمسكه في الصندوق كاحتياطي لما قد يحدث من النقص في السنوات المقبلة، ويجوز أن يشترط على نفسه في اللوائح أن يوزعه كله أو جزءاً منه على المشتركين وربما يستحسن أن يقسم الفائض إلى ثلاثة أقسام : قسم يحتفظ به كاحتياطي، وقسم يوزع على المشتركين لتجلية الفرق الملموس بينه وبين التأمين التقليدي بشكل واضح لدى عامة الناس، وقسم يصرف في وجوه الخير لإبراز الصفة الوقفية للصندوق كل سنة . وهذا ما اختاره صندوق التأمين لشركة التكافل في جنوب أفريقيا التي طبقت صيغة الوقف في عمليات التأمين .

8- يجب أن ينص في شروط الوقف أنه إذا صقّى الصندوق فإن المبالغ الباقية فيه بعد تسديد ما عليه من التزامات تصرف إلى وجه غير منقطع من وجوه البر، وذلك عملاً بالمبدأ الرابع من مبادئ الوقف التي مهدناها فيما سبق .

9- إن شركة التأمين التي تنشئ الوقف تقوم بإدارة الصندوق واستثمار أمواله .

أما إدارة الصندوق فإنما تقوم الشركة به كمتولٍ للوقف، فتجتمع بهذه الصفة التبرعات وتدفع التعويضات وتتصرف في الفائض حسب شروط الوقف، وتفصل حسابات الصندوق من حساب الشركة فصلاً تاماً، وتستحق لقاء هذه الخدمات أجرة .

وأما استثمار أموال الصندوق، فيمكن أن تقوم الشركة به كوكيل للاستثمار فتستحق بذلك أجرة، أو تعمل فيها كمضارب، فتستحق بذلك جزءاً مشاعاً من الأرباح الحاصلة بالاستثمار .

والظاهر أنه لا مانع من كونها متولية للوقف ومضاربة في أموالها في وقت واحد بشرط أن تكون المضاربة بعقد منفصل ونسبة من الربح تنقص ولو قليلاً عن نسبة ربح المضارب في السوق بما يزيد على أجرة المثل فيمكن أن تقاس عليه المضاربة وإن لم يرد في كلام الفقهاء بصراحة ولئن كان هناك شك في جمع الشركة بين تولية الوقف وبين المضاربة، فيمكن أن يكون أحد مديري الشركة أو أحد موظفيها متولياً للوقف بصفته الشخصية، ويستأجر الشركة لإدارة الصندوق بأجر، وبدفع إليها الأموال للاستثمار على أساس المضاربة .

وعلى هذا الأساس يمكن أن تكسب الشركة عوائد من ثلاث جهات : أولاً باستثمار رأس مالها، وثانياً بأجرة إدارة الصندوق، وثالثاً بنسبة من ربح المضاربة .

الثالث : إقامة التأمين التكافلي على أساس المضاربة.¹⁴

المقصود بالتأسيس على المضاربة هو أعمال التأمين أي العملية التأمينية . أما تطبيق المضاربة في استثمار موجودات التأمين فهو محل اتفاق لدى جميع شركات التكافل جنباً إلى جنب مع الصيغة الاستثمارية الأخرى وهي الوكالة بالاستثمار بأجرة محددة .

وقد نهجت معظم شركات التكافل على أن العلاقة بين الشركة المرخص لها بمزاولة التأمين وبين المشتركين وحملة الوثائق، هي المضاربة، واعتبر ذلك التكييف مسوّغاً لحصول الشركة على نسبة من الفائض التأميني . ولا يخفى أن المضاربة لا محل لها في القيام بأعمال التأمين، لأنها خدمات تستتبع مصروفات، وليست تصرفات محققة للربح لمن تقدم إليه بل هي إجراءات القبض للاشتراكات والصرف على التعويضات وهي أعمال محددة تلائم الوكالة، وأجرة الوكالة يجب أن تكون معلومة وذلك بنسبتها لمبلغ معلوم وهو الأقساط، وليس الفائض لأنه مجهول في البداية .

ثم إن إعطاء جزء من الفائض على أنه حصة المضارب من الربح غير مستقيم، لأن الفائض هو رأس المال، وليس ربحاً والمضارب لا يأخذ من رأس المال الذي تجب وقايته وسلامته للاعتراف بوجود ربح زائد عنه قابل للاقتسام بين المضارب وأرباب المال .

وقد قامت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية . عند إعداد عدد من المعايير المحاسبية المتعلقة بالتأمين . بالسعي إلى التوفيق بين شركات التكافل جميعها وتم عقد عدة اجتماعات تمخضت عن إيجاد

¹⁴ - انظر : أسس التأمين التكافلي الأستاذ الدكتور عبد الستار أبوغدة لمؤتمر الثاني للمصارف الإسلامية 11- 13 | 3 | 2007

مستند مقبول لما يخصص الفائض للشركة، وهو أن تقوم الشركة بإدارة أعمال التأمين مجاناً بدون مقابل، مع وعدها بحوافز تعطى إليها عن أداء عملها عند وجود فائض من الاشتراكات .

ومما سبق يتبين أن جميع الأسس المشار إليها سابقاً تحقق الحفاظ فيها على أساس التبرع سواء كان تبرعاً محضاً، أو التزاماً بالتبرع، أو تبرعاً على الوقف بعد إبرام عقد الوقف وبهذا تختلف كلياً عن شركات التأمين التقليدي .

الخاتمة

وفي الختام يمكن أن نقول:

- لا شك كما تبين سابقاً في جواز التأمين التكافلي أو التأمين التعاوني في منظار الفقهاء المسلمين المعاصرين؛ لأنه يدخل في عقود التبرعات، ومن قبيل التعاون المطلوب شرعاً على البر والخير؛ لأن كل مشترك يدفع اشتراكه بطيب نفس، لتخفيف آثار المخاطر وترميم الأضرار التي تصيب أحد المشتركين، أي كان نوع الضرر، سواء في التأمين على الحياة، أو الحوادث الجسدية، أو على الأشياء بسبب الحريق أو السرقة أو موت الحيوان، أو ضد المسؤولية من حوادث السير، أو حوادث العمل، ولأنه لا يستهدف تحقيق الأرباح.

- كذلك يجوز التأمين الإجباري أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة؛ لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة، كالتأمين المفروض على السيارات ضد الغير. ولا مانع من جواز التأمين الاجتماعي ضد طوارئ العجز والشيخوخة والمرض والبطالة والتقاعد عن العمل الوظيفي، لأن الدولة مطالبة برعاية رعاياها في مثل هذه الأحوال، ولخلوه من الربا، والغرر، والمقامرة.

- التأمين الإسلامي يهدف إلى تقديم الخدمة التي يقدمها التأمين التقليدي للمستأمن (حامل الوثيقة) بطريقة تعاونية مشروعة خالية من الغرر المفسد للعقد والربا وسائر المحظورات، وذلك بتقديم المستأمن اشتراكات متبرعاً بها كلياً أو جزئياً لتكوين محفظة تأمينية تدفع منها التعويضات عند وقوع الضرر المؤمن ضده، وما يتحقق من فائض بعد التعويضات والمصاريف واقتطاع الاحتياطيات يوزع على المستأمنين (حملة الوثائق).

- والأسس التي تقوم عليها شركات التأمين التكافلي هي التبرع والوقف والمضاربة :

1- التبرع عن طريق (الهبة) المنظمة، وعقد الهبة محل اتفاق بين المذاهب الفقهية ، أو مبدأ التبرع عن طريق (التزام التبرع) المقرر في المذهب المالكي .

2- التبرع عن طريق إنشاء الوقف (الذي هو من عقود التبرعات) مع التبرع على الوقف نفسه بما لا يكون وقفاً .

3- المضاربة، باعتبار الشركة مديرة لأعمال التأمين على أساس المضاربة نظير حصة من الربح عن تلك الأعمال، وليس عن عملية الاستثمار فإن تطبيق المضاربة فيها ليس محل نزاع .. هكذا والله أعلم.

المراجع والمصادر

- القرآن الكريم.
- لسان العرب لابن منظور.
- مختار الصحاح للزين الدين الرازي.
- تاج العروس للزبيدي.
- الخطر في التأمين البحري للدكتور محمود سمير الشرقاوي .
- الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبه الزحيلي.
- الغرر وأثره في العقود للدكتور الصديق محمد الأمين الضرير.
- فتاوى إسلامية لجماعة من العلماء جمع وترتيب محمد بن عبد العزيز المسند.
- أسس التأمين التكافلي الأستاذ الدكتور عبد الستار أبوغدة لمؤتمر الثاني للمصارف الإسلامية 11-13 | 3 | 2007 م.
- التأمين في الشريعة والقانون الدكتور شوكت عليان.

MADZAHIB

Jurnal Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih

Alamat Redaksi & Sirkulasi

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Al Manar
Jl. Nangka I No. 4, RT 2/RW 8, Utan Kayu Utara, Matraman,
Jakarta Timur 13120, Telepon: (021) 21281568
www.stisalmanar.ac.id