



Vol. 1 No. 1
(November 2025)

MADZAHIB

Jurnal Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih



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

MADZAHIB
Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqih
Vol. 01 No. 01, November 2025

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. 01 No. 01, November 2025

EDITOR TEAM

Editor in Chief

Dr. Abdul Kadir Abu, Lc, M.A, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Managing Editor

Idrus Abidin, Lc, M.A, STIS Al-Manar, Jakarta, Indonesia

Editorial Board

Amin Nur Khalid., Lc., M.Ei, STID Muhammad Natsir, Jawa Barat, Indonesia

Dr. Rimi Gusliana Mais, S.E., M.Si, STIE Jakarta, Jakarta, Indonesia

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

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

Roni Susanto, M.Pd, STAI Ibnurusyd Kotabumi, Lampung, Indonesia

Peer-Reviewers

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

Hendryadi, S.E., M.M, STIE Jakarta, Jakarta, Indonesia

H. 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

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

Deni Rahman, S.Sos.I, M.I.KomKom, STAI Al-Fatah Bogor, Jawa Barat, Indonesia

Mubin Amrulloh, Lc., M.S.I, Sekolah Tinggi Agama Islam Internasional Bonyan, Banten,
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. 01 No. 01, November 2025

CONTENT

Syakir Abdullatif, Ahmad Tarmudli Tinjauan Hukum Islam terhadap Pelaksanaan Pemberian Bonus dalam Penjualan Langsung Berjenjang Syariah di PT. K-Link Nusantara Perspektif Fatwa DSN-MUI	1
Helmon Bin Hoesien, Abdul Kadir Abu Tinjauan Hukum Islam Terhadap Akad Simpan Pinjam	15
Syfa Fiona Rahmi Porsi Amil Zakat (Studi Komparatif Pendapat Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah)	43
Azim Multazim Abqar, Ali Mahfud Tindak Pidana Pembunuhan Pembelaan Diri Perspektif Empat Madzhab	56
Yuli Rahmawati, Hariyanto Hukum Membaca Al-Qur'an bagi Wanita Haid dalam Perspektif Hukum Islam	67
Novita Mucharomah Sadz Dzariah dan Fath Dzariah (Analisis Penerapannya pada Materi Hukum Keluarga) & Maqhasid Syariah Ijma (Analisis Penerapannya pada Materi Hukum Keluarga)	79





Tinjauan Hukum Islam terhadap Pelaksanaan Pemberian Bonus dalam Penjualan Langsung Berjenjang Syariah di PT. K-Link Nusantara Perspektif Fatwa DSN-MUI

Syakir Abdullatif^{1,*}, Ahmad Tarmudli¹

¹Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

*Correspondence: emhalizard@gmail.com

KEYWORD

Sharia Multi-Level Marketing, Bonus and Compensation System, Islamic Law, PT K-Link Nusantara

ABSTRACT

The purpose of this research is to identify the practices of bonus distribution in the Sharia Multi-Level Marketing (MLM) system at PT K-Link Nusantara and to examine the implementation of bonus distribution from the perspective of Islamic law within the Sharia MLM framework at PT K-Link Nusantara, based on the DSN-MUI fatwa. This study uses a qualitative method. The collected data were processed through interviews and documentation, and the results were presented descriptively to portray legal conditions as social realities. The findings show that PT K-Link has implemented a compensation system based on actual product sales rather than merely recruiting new members. This aligns with sharia principles that emphasize real transactional objects and prohibit practices involving gharar, maysir, and riba. The type of contract underlying the bonus distribution at K-Link can be categorized as a ju'alah contract, which is a promise of reward for successfully achieving certain sales targets. This is considered valid according to Islamic law, as confirmed in the Qur'an, hadith, and scholarly opinions. The analysis of DSN-MUI Fatwa No. 75/DSN-MUI/VII/2009 indicates that the Sharia MLM system at PT K-Link Nusantara fulfills all general provisions, legal requirements, and contractual stipulations. The products being sold are real and halal, their prices are reasonable, bonuses and commissions are given based on actual performance, and there are no prohibited passive commissions.

KATA KUNCI

Penjualan Langsung Berjenjang Syariah, Bonus dan Kompensasi, Hukum Islam, PT. K-Link Nusantara

ABSTRAK

Tujuan penelitian ini untuk mengetahui praktik pemberian bonus dalam Penjualan Langsung Berjenjang Syariah di PT. K-Link Nusantara dan tinjauan hukum Islam terhadap pelaksanaan pemberian bonus dalam Penjualan Langsung Berjenjang Syariah di PT. K-Link Nusantara perspektif fatwa DSN- MUI. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Data yang dikumpulkan kemudian diolah melalui wawancara dan dokumentasi dan hasilnya di sajikan secara deskriptif untuk menggambarkan keadaan hukum sebagai realitas sosial. Hasil penelitian menunjukkan bahwa PT. K-Link telah menerapkan sistem kompensasi yang didasarkan pada penjualan produk nyata, bukan semata perekrutan anggota baru. Hal ini sesuai dengan prinsip syariah yang mengutamakan adanya objek transaksi riil dan melarang praktik gharar, maysir, dan riba dan Bentuk akad yang mendasari pemberian bonus di K-Link dapat dikategorikan sebagai akad ju'alah, yaitu janji imbalan atas keberhasilan mencapai target penjualan tertentu. Hal ini sah menurut hukum Islam, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama. Hasil analisis terhadap Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009 menunjukkan bahwa sistem PLBS di PT. K-Link Nusantara telah memenuhi seluruh ketentuan umum, ketentuan hukum, dan ketentuan akad. Produk yang diperjualbelikan bersifat riil dan halal, harga produk

wajar, bonus dan komisi diberikan berdasarkan prestasi kerja nyata, serta tidak terdapat komisi pasif yang dilarang.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
14 Agustus 2025	18 September 2025	20 Oktober 2025	30 November 2025

PENDAHULUAN

Perkembangan bisnis penjualan langsung berjenjang atau multi level marketing (MLM) di Indonesia mengalami peningkatan yang signifikan. Salah satu perusahaan yang menerapkan sistem ini adalah PT. K-Link Nusantara, yang mengklaim menjalankan praktik MLM berbasis syariah. Hal ini menarik perhatian masyarakat, terutama umat Muslim, yang ingin memastikan bahwa aktivitas bisnis yang mereka jalankan sesuai dengan prinsip-prinsip Syariah. Dalam konteks hukum Islam, praktik MLM harus memenuhi ketentuan yang ditetapkan oleh Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), khususnya Fatwa No. 75/DSN-MUI/VII/2009 tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah. Fatwa ini menekankan bahwa sistem MLM harus bebas dari unsur gharar (ketidakpastian), maysir (judi), riba (bunga), dan dzulm (kezaliman). Selain itu, produk yang dipasarkan harus halal dan memberikan manfaat yang nyata bagi konsumen¹.

PT. K-Link Nusantara merupakan salah satu perusahaan MLM di Indonesia yang mengklaim menerapkan sistem MLM berbasis syariah. Perusahaan ini telah mendapatkan sertifikat syariah dari DSN-MUI dan memiliki Dewan Pengawas Syariah yang bertugas mengawasi pelaksanaan prinsip-prinsip syariah dalam operasional perusahaan². Namun, meskipun telah ada fatwa dan pedoman yang jelas, implementasi prinsip-prinsip syariah dalam praktik MLM masih menghadapi tantangan. Beberapa perusahaan MLM belum sepenuhnya menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam operasional mereka. Hal ini menimbulkan kekhawatiran di kalangan masyarakat Muslim mengenai kehalalan dan keabsahan praktik bisnis tersebut³. Oleh karena itu, penting untuk melakukan kajian mendalam terhadap praktik penjualan langsung berjenjang syariah di PT. K-Link Nusantara.

¹ Luqman Nurhisam, "Multi Level Marketing Dalam Tinjauan Hukum Islam (Studi Fatwa DSN-MUI NOMOR: 75 / DSN-MUI/VII/2009 Tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah)," *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law* 2, no. 2 (2019): 183-94.

² Wildan Ahdiyan, "Analisis Akad-Akad Pada Bisnis Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Perspektif Fikih Muamalah (Studi Empiris: PT. K-Link Nusantara)" (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021).

³ Syamsurizal and Syaflin Halim, "Sistem Multi Level Marketing K-Link Ditinjau Dari Hukum Islam P- P-," *Jurnal Kajian Dan Pengembangan Umat* 6, no. 1 (2023): 86-100.

Kajian ini bertujuan untuk menilai sejauh mana perusahaan ini menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam operasionalnya dan apakah praktik bisnisnya telah sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh DSN-MUI ataukah menyelisihinya.

Dalam praktiknya, PT. K-Link Nusantara menerapkan dua akad dalam operasional bisnisnya, antara lain akad jual beli (*al-bai'*), dan akad *ju'ālah*. Akad jual beli digunakan dalam transaksi antara perusahaan dan mitra usaha, di mana produk kesehatan dan kecantikan diperdagangkan secara langsung. Akad *ju'ālah* diterapkan dalam pemberian bonus atau imbalan kepada mitra usaha atas pencapaian tertentu, seperti merekrut anggota baru atau mencapai target penjualan. Penerapan akad-akad ini bertujuan untuk memastikan bahwa setiap transaksi sesuai dengan prinsip-prinsip syariah⁴. Namun, pelaksanaan sistem bonus dalam penjualan langsung berjenjang syariah tidak selalu berjalan tanpa kendala. Beberapa penelitian menunjukkan adanya perbedaan pandangan di kalangan ulama terkait mekanisme pemberian bonus dalam skema multi-level marketing (MLM) syariah. Sebagian ulama menilai bahwa sistem bonus yang tidak dirancang secara hati-hati dapat mengandung unsur *gharar* (ketidakpastian) dan potensi *riba*.

Oleh karena itu, penting bagi penulis untuk memastikan bahwa setiap bentuk bonus yang diberikan oleh PT. K-Link Nusantara kepada mitra bisnisnya telah sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan tidak menimbulkan unsur ketidakadilan yang dilarang dalam hukum Islam⁵. Selain itu, aspek kompensasi dalam bisnis MLM syariah juga menjadi perhatian utama. Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009 menekankan bahwa komisi atau bonus yang diberikan kepada mitra usaha harus didasarkan pada prestasi kerja nyata yang terkait langsung dengan volume atau nilai hasil penjualan barang dan/atau produk jasa. Dengan kata lain, tidak diperbolehkan adanya komisi atau bonus pasif yang diperoleh secara reguler tanpa melakukan pembinaan dan/atau penjualan barang dan jasa. Hal ini bertujuan untuk menghindari unsur *riba* dan memastikan bahwa setiap imbalan yang diberikan memiliki dasar yang jelas dan adil⁶. Beberapa penelitian telah dilakukan untuk menilai kesesuaian praktik MLM di PT. K-Link Nusantara. Misalnya, Nurhasanah dan Taufik dalam studi mereka menyatakan bahwa praktik bisnis MLM di PT. K-Link Nusantara telah mengikuti aturan hukum Islam dan sesuai dengan prinsip-prinsip dasar agama Islam.

⁴ Ahdiyan, "Analisis Akad-Akad Pada Bisnis Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Perspektif Fikih Muamalah (Studi Empiris: PT. K-Link Nusantara)."

⁵ Siti Nurhasanah and Sulamat Taufik, "Bisnis Multi Level Marketing Pada PT. K-Link Nusantara Di Tinjau Dari Hukum Bisnis Islam," *Kordinat* XIX, no. 1 (2020): 219–32.

⁶ Siti Solihah, "Pengaturan Kompensasi Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) Di Indonesia" (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018).

Kemudian menekankan bahwa praktik bisnis MLM di PT. K-Link Nusantara terlindungi dari hal-hal yang dilarang seperti maisir, ghoror, haram, riba, indecency, dzulm, dan immoralitas⁷.

LANDASAN TEORI

Akad memiliki peranan yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat, terutama bagi masyarakat muslim. Secara prinsip, akad berlandaskan pada kesepakatan antara dua pihak yang diwujudkan melalui proses ijab dan qabul. Dengan demikian, ijab-qabul merupakan tindakan atau ungkapan yang menunjukkan kerelaan para pihak dalam melakukan suatu perjanjian, sehingga terhindar dari ikatan yang tidak sesuai dengan ketentuan syariat. Sejalan dengan itu, Dimyauddin Djuwaini menjelaskan bahwa akad adalah hubungan atau keterkaitan antara ijab dan qabul yang diakui oleh syara' serta menimbulkan konsekuensi hukum tertentu⁸. Pemasaran Berjenjang atau Multi Level Marketing (MLM), yang juga dikenal dengan istilah Penjualan Langsung Berjenjang (PLB), sebenarnya bukanlah konsep yang asing. Sebagian besar masyarakat telah mengenalnya, bahkan ada yang terlibat langsung sebagai pelaku usaha dalam sistem ini. MLM merupakan suatu metode distribusi barang yang dilakukan oleh sebuah perusahaan dengan cara memasarkan produknya secara langsung kepada konsumen, di mana konsumen tersebut sebelumnya telah terdaftar sebagai anggota atau mitra bisnis.

Secara historis, beberapa perusahaan yang menjadi pelopor dalam bisnis direct selling atau penjualan langsung antara lain adalah Nutrilite, yang didirikan di California pada tahun 1934. Perusahaan ini memperkenalkan sistem penjualan dari pintu ke pintu (door to door), di mana para anggota diberi bonus apabila berhasil merekrut anggota baru. Menyusul kemudian The California Perfume Company, yang berdiri di New York pada tahun 1886 dan berganti nama menjadi Avon pada tahun 1939. Di samping itu, perusahaan lain yang turut meramaikan industri ini antara lain Shaklee (1956) dan Amway (1959). Hingga tahun 1997, Amway telah memiliki 13.000 karyawan dan sekitar 3 juta anggota yang tersebar di 45 negara⁹. Adapun untuk MLM berbasis syariah, hingga Januari 2019 terdapat tujuh

⁷ Nurhasanah and Taufik, "Bisnis Multi Level Marketing Pada PT. K-Link Nusantara Di Tinjau Dari Hukum Bisnis Islam."

⁸ Wahid Dalail, "Akad Dalam Transaksi Syari'ah (Urgensi, Implementasi, Dan Eksistensi)," *Al-Wathan: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 01 (2021): 32-57.

⁹ Fauzan Sugiono, "Review Buku-Fatwa Ulama Indonesia Dan Timur Tengah Mengenai Multi Level Marketing (MLM)," *Al-Mawarid: Jurnal Syari'ah Dan Hukum* 1, no. 75 (2021): 13-26.

perusahaan yang tercatat, yaitu: PT. Momen Global Internasional, PT. Veritra Sentosa Internasional (Paytren), PT. UFO Bisnis Kemitraan Bersama Syariah, PT. Nusantara Sukses Selalu, PT. Singa Laut Jaya, PT. HPA Indonesia, dan PT. K-Link Nusantara. Dari ketujuh perusahaan tersebut, PT. K-Link Nusantara akan menjadi objek kajian dalam penelitian ini¹⁰.

Dalam praktik bisnis *Multi Level Marketing* (MLM), terdapat sejumlah istilah teknis yang umum digunakan untuk menggambarkan struktur dan mekanisme kerja sistem tersebut. Di antaranya adalah upline, downline, member, volume penjualan pribadi, volume penjualan grup, serta poin. Istilah upline merujuk pada individu yang merekrut anggota baru ke dalam jaringan pemasaran, yang posisinya berada pada jenjang lebih tinggi dalam struktur MLM. Sebaliknya, individu yang direkrut oleh anggota tersebut disebut downline, karena berada di jenjang lebih rendah¹¹. Struktur jaringan ini membentuk sistem berjenjang, di mana setiap anggota memiliki posisi dalam tingkatan tertentu. Anggota yang direkrut langsung oleh perusahaan atau oleh pemilik usaha menempati posisi pada level pertama, sedangkan mereka yang direkrut oleh anggota level pertama akan berada di level kedua, dan seterusnya. Pola rekrutmen yang berlangsung secara berjenjang inilah yang menjadi ciri khas sistem *multi level*, yang kemudian dikenal dengan istilah *Multi Level Marketing*¹².

Bonus diartikan sebagai tambahan penghasilan di luar gaji atau upah yang diberikan sebagai bentuk penghargaan atau dorongan semangat. Bonus juga berfungsi sebagai insentif guna meningkatkan semangat kerja dan produktivitas dalam suatu organisasi. Dalam perspektif syariah, bonus pada dasarnya diperbolehkan selama memenuhi prinsip-prinsip muamalah yang sah, seperti kerelaan (taradhi), kejelasan akad, dan tidak mengandung unsur haram seperti gharar (ketidakjelasan), riba, maysir (judi), maupun zulm (kezaliman).

Menurut Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009 tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah, bonus dalam sistem MLM syariah harus diberikan berdasarkan prestasi atau hasil penjualan riil, bukan berdasarkan perekrutan anggota baru semata. Dengan demikian, bonus bukan merupakan janji keuntungan tetap yang bersifat spekulatif, tetapi sebagai hasil dari kontribusi nyata dalam aktivitas bisnis yang halal dan produktif. Akad ju'alah merupakan bentuk kontrak yang dibolehkan oleh para ulama, dengan dasar dalil dari al-Qur'an, sunnah, serta praktik sahabat. Dalam konteks MLM Syariah, bonus yang diberikan atas pencapaian target tertentu dapat dianalisis sebagai ju'alah, selama

¹⁰ Sugiono.

¹¹ Sugiono.

¹² Sugiono.

memenuhi ketentuan syariah, seperti kejelasan pekerjaan, imbalan, serta tidak melanggar prinsip keadilan dan larangan gharar (ketidakjelasan)¹³.

METODE

Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan (field research), yaitu penelitian yang dilakukan di lapangan melalui tahap wawancara melalui narasumber yang ditentukan. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan hukum Islam normative, yaitu penelitian hukum yang dilakukan dengan cara meneliti bahan kepustakaan yang ada kaitannya dengan permasalahan yang diteliti. Pendekatan hukum Islam normatif ini digunakan untuk mengkaji norma hukum Islam yang terdapat dalam al-Qur'an, hadis, pandangan para ulama (fatwa) dan undang-undang. Waktu pelaksanaan penelitian ini dimulai sejak diterima usulan penelitian sampai selesai yaitu dari 28 Agustus 2025. Selain itu, tempat penelitian ini ada di K-Link Tower, Jl. Gatot Subroto No. 59A, Kuningan Timur, Setiabudi, Jakarta Selatan – 1290, Indonesia. Adapun sumber data primer pada penelitian ini diperoleh dengan cara wawancara terhadap pihak-pihak yang terkait dengan praktik bisnis Penjualan Langsung Berjenjang Syariah di PT. K-link Nusantara. Adapun sumber data sekunder dalam penelitian ini berupa buku, artikel, majalah, karya ilmiah, dan lain-lain yang terkait dengan penelitian praktik bisnis Penjualan Langsung Berjenjang Syariah ini. Data yang sudah terkumpul kemudian dianalisis dengan Teknik Deskriptif Analitik Preskriptif, yaitu memberikan gambaran, menganalisa dan memberikan penilaian (justifikasi) tentang pelaksanaan pemberian bonus dalam penjualan langsung berjenjang syariah di PT. K-Link Nusantara apakah terdapat kecacatan dalam sistemnya atau tidak, dan bagaimanakah solusinya menurut Islam.

HASIL PEMBAHASAN

Isi dan Hasil Pembahasan

Berikut akan dijelaskan hasil dan pembahasan dari penelitian ini. PT. K-Link Nusantara merupakan salah satu perusahaan yang bergerak di bidang penjualan langsung berjenjang syariah (PLBS) yang cukup dikenal di Indonesia. Perusahaan ini berdiri pada tanggal 30 Mei 2002 berdasarkan Akta Nomor 52 yang dibuat oleh Notaris Frans Elsius Muliawan, S.H. Keberadaan badan hukum perusahaan ini mendapat pengesahan dari

¹³ Mahkamah Agung, *Fatwa DSN MUI, "Akad Ju'alah", No. 62/DSN MUI/VII/2007*, n.d.

Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia melalui Surat Keputusan Nomor C-22627/HT.01.01.TH.2002.

Hasil Pembahasan

A. Analisis Praktik Pemberian Bonus di PT. K-Link Nusantara

Praktik pemberian bonus di PT. K-Link Nusantara dapat dianalisis dengan membandingkan ketentuan yang berlaku di perusahaan dengan prinsip-prinsip hukum Islam dan Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009. Secara umum, PT. K-Link telah menerapkan sistem kompensasi yang didasarkan pada penjualan produk nyata, bukan semata perekrutan anggota baru. Hal ini sesuai dengan prinsip syariah yang mengutamakan adanya objek transaksi riil dan melarang praktik gharar, maysir, dan riba. Produk yang dipasarkan PT. K-Link berupa produk kesehatan dan kecantikan yang halal dan memiliki manfaat nyata. Hal ini sejalan dengan syarat sah akad jual beli dalam Islam yang menuntut adanya objek yang halal, bermanfaat, dan jelas wujudnya dalam QS. al-Baqarah [2]: 275¹⁴.

Ayat ini menunjukkan bahwa transaksi jual beli dengan objek nyata adalah bentuk perdagangan yang sah, berbeda dengan praktik riba yang diharamkan. Oleh karena itu, bonus yang lahir dari aktivitas penjualan produk K-Link memiliki legitimasi syariah. Dalam hal bentuk kompensasi, PT. K-Link menetapkan dua jenis keuntungan, yaitu keuntungan langsung (selisih harga jual) dan bonus penjualan bulanan. Bonus dihitung berdasarkan volume penjualan mitra usaha dan jaringannya, dengan pembayaran dilakukan melalui transfer bank setiap tanggal 20 bulan berikutnya. Jika jumlah bonus di bawah Rp100.000, maka diberikan dalam bentuk voucher tunai.

Mekanisme ini menunjukkan adanya keadilan distribusi karena anggota yang bekerja keras akan memperoleh bonus sepadan dengan usahanya. Prinsip ini sesuai dengan kaidah fikih al-kharāj bi al-ḍamān (keuntungan sejalan dengan risiko dan tanggung jawab). Mekanisme pembayaran bonus juga memenuhi unsur transparansi. Waktu, jumlah, dan tata cara pembayaran ditentukan dengan jelas dalam marketing plan perusahaan. Ketentuan ini menunjukkan bahwa perjanjian yang jelas dan tidak melanggar syariat wajib dipatuhi. Dengan demikian, bonus yang diberikan K-Link sah secara akad. Hal ini sejalan dengan kaidah fikih yang senada dengan sabda Rasulullah SAW yang berbunyi, “Kaum Muslimin

¹⁴ Qur'an Kemenag, *Surah Al-Baqarah (Diakses Pada 05 Juni 2025)*, 2025, <https://quran.kemenag.go.id/>.

terikat dengan syarat-syarat mereka, kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram”¹⁵.

Akad yang mendasari pemberian bonus di K-Link dapat dikategorikan sebagai akad ju‘ālah, yaitu janji pemberian imbalan atas pencapaian suatu target tertentu. Dalil kebolehan ju‘ālah terdapat dalam al-Qur’an ketika saudara-saudara Nabi Yusuf berkata, “Dan siapa yang dapat mengembalikannya (piala raja), akan memperoleh bahan makanan seberat beban unta, dan aku menjamin terhadapnya.” (QS. Yusuf [12]: 72)¹⁶. Bagian ini berisi sub-bahasan utama ditulis dengan font Times New Roman 12pt. Sub-bahasan ditulis secara sistematis. Diharapkan penomoran dalam sub-bahasan jangan ditulis terlalu banyak. Akad yang mendasari pemberian bonus di K-Link dapat dikategorikan sebagai akad ju‘ālah, yaitu janji pemberian imbalan atas pencapaian suatu target tertentu. Dalil kebolehan ju‘ālah terdapat dalam al-Qur’an ketika saudara-saudara Nabi Yusuf berkata:

وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ

Artinya: “Dan siapa yang dapat mengembalikannya (piala raja), akan memperoleh bahan makanan seberat beban unta, dan aku menjamin terhadapnya.” (QS. Yusuf [12]: 72)¹⁷.

Ayat ini menjadi dasar bahwa janji imbalan (ju‘ālah) adalah bentuk akad yang sah. Ibn Qudāmah dalam al-Mughnī menyatakan:

فَأَمَّا الْجَعَالُ، فَتَجُورُ عَلَى عَمَلٍ مَجْهُولٍ، كَرَدِّ اللَّقْطَةِ وَالْأَبْقِ

Artinya: “sedangkan ju‘ālah boleh atas pekerjaan yang tidak jelas, seperti menemukan barang hilang atau budak kabur’.” (al-Mughnī, 5/400)¹⁸.

Dengan demikian, sistem bonus di K-Link yang berbasis pada pencapaian target penjualan jelas sesuai dengan syariat. Selain itu, keberadaan Dewan Pengawas Syariah (DPS) yang mengawasi operasional perusahaan semakin memperkuat legitimasi praktik ini.

¹⁵ Kaidah, *Kaum Muslimin Harus Memenuhi Syarat-Syarat Yang Telah Mereka Sepakati*, 2025, <https://almanhaj.or.id/3588-kaidah-ke-23-kaum-muslimin-harus-memenuhi-syarat-syarat-yang-telah-mereka-sepakati.html>.

¹⁶ Qur’an Kemenag, *Surah Yusuf (Diakses Pada 05 Juni 2025)*, 2025, <https://quran.kemenag.go.id/>.

¹⁷ Kaidah, *Kaum Muslimin Harus Memenuhi Syarat-Syarat Yang Telah Mereka Sepakati*.

¹⁸ Qur’an Kemenag, *Surah Al-Nisa (Diakses Pada 05 Juni 2025)*, 2025, <https://quran.kemenag.go.id/>.

B. Analisis Hukum Islam terhadap Praktik Bonus

Dalam perspektif al-Qur'an, praktik pemberian bonus di K-Link sejalan dengan prinsip perdagangan yang halal. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ ۗ

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan cara yang batil, kecuali dengan perdagangan yang dilakukan atas dasar suka sama suka di antara kamu.” (QS. al-Nisā’ [4]: 29).

Ayat ini menekankan larangan mencari keuntungan dengan cara yang batil. Bonus di K-Link lahir dari aktivitas penjualan yang sah dan disepakati, sehingga termasuk kategori *tijārah ‘an tarāḍin*.

Dari hadis Nabi SAW, terdapat prinsip larangan merugikan orang lain:

لَا ضِرَارَ وَلَا ضِرَارَ

“Tidak boleh menimbulkan bahaya dan tidak boleh saling membahayakan.” (HR. Ibn Mājah).

Jika bonus diberikan atas dasar kontribusi nyata, maka tidak menimbulkan mudarat. Sebaliknya, sistem yang hanya mengandalkan rekrutmen anggota tanpa produk riil berpotensi menjadi money game yang merugikan, dan hal ini tidak ditemukan pada sistem K-Link.

Berdasarkan pendapat ulama, mayoritas fuqaha dari empat mazhab sepakat akan kebolehan akad *ju‘ālah*. Dalil kebolehannya tidak hanya dari QS. Yusuf:72, tetapi juga hadis Nabi SAW tentang para sahabat yang membacakan surat al-Fātiḥah untuk mengobati seorang kepala suku, lalu mereka dijanjikan hadiah kambing.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَوْا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ
إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُونَا، وَلَا: هَلْ مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ؟ فَقَالُوا: الْعَرَبُ فَلَمْ يَقْرُوهُمْ، فَبَيَّنَمَا لَهُمْ كَذَلِكَ، إِذْ لُدَّ سَيِّدُ أَوْلِيَانِكَ، فَقَالُوا
نَفْعَلُ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلًا، فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ، فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأَمِّ الْقُرْآنِ، وَيَجْمَعُ بَرَاقَهُ وَيَنْفِلُ، فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ،
وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُفِيَةٌ، خُدُّوهَا وَاضْرِبُوا لِي: « لَا نَأْخُذُ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلُوهُ فَضَحَكَ وَقَالَ: فَقَالُوا
بِسْتِهِمْ

Diriwayatkan dari Sahabat Abi Said Al-Khudri Radliyallahu ‘Anhu bahwa sekelompok sahabat mendatangi suatu kabilah dari beberapa kabilah Arab, namun mereka tidak mempersilakan masuk terhadap para sahabat. Hal itu terus berlangsung, sampai suatu

ketika pemuka kabilah tersebut digigit (ular), lalu mereka berkata ‘Apakah kalian membawa obat atau adakah orang yang bisa meruqyah?’ Para sahabat pun menjawab ‘Kalian tidak mempersilakan masuk pada kami, kami tidak akan meruqyahnya (mengobatinya) sampai kalian memberikan upah pada kami.’ lalu mereka pun memberikan beberapa potongan kambing sebagai upah, lalu seorang sahabat membaca Surat Al-Fatihah, dan mengumpulkan air liurnya lalu mengeluarkannya (baca: melepeh) hingga sembuhlah pemuka kabilah yang tergigit ular, dan mereka memberikan kambing. Para sahabat berkata, ‘Kami tidak akan mengambilnya, sampai kami bertanya pada Rasulullah.’ Mereka pun menanyakan perihal kejadian tersebut pada Rasulullah, beliau lalu tertawa dan berkata: ‘Apa itu Ruqyah? Ambillah, dan berilah bagian untukku.’” (HR Bukhari).

Hadis ini menunjukkan bolehnya upah atau imbalan atas suatu jasa yang jelas manfaatnya. Dengan demikian, akad ju‘ālah sebagai dasar sistem bonus K-Link sah menurut syariat.

C. Analisis Keadilan dan Masalah

Prinsip keadilan (‘adl) merupakan asas fundamental dalam ajaran Islam yang menjadi landasan setiap aktivitas kehidupan, termasuk dalam bidang muamalah. Hal ini ditegaskan oleh firman Allah SWT:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.” (QS. al-Nahl [16]: 90).

Dalam konteks sistem bonus pada K-Link, prinsip keadilan tercermin melalui mekanisme pembagian hasil yang proporsional dengan usaha dan kontribusi setiap anggota. Hal ini sejalan dengan semangat Islam yang menuntut agar setiap orang memperoleh hak sesuai dengan jerih payahnya.

Dari sisi masalah, sistem ini memberi manfaat berupa peluang usaha, peningkatan motivasi, serta distribusi produk halal kepada masyarakat. Namun demikian, potensi mafsadah tetap perlu diantisipasi, khususnya dalam bentuk promosi berlebihan (ighrā’) yang dapat menimbulkan kesalahpahaman dan merugikan calon anggota.

Dalam ilmu kaidah fikih, terdapat teori yang menyebutkan:

درء المفسد اولی من جلب المصالح

Artinya: “Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada meraih kemaslahatan.”¹⁹

Oleh karena itu, pengawasan dan edukasi terus-menerus dilakukan oleh DPS di PT. K-Link agar masalah lebih dominan dibanding potensi mafsadah.

D. Analisis Praktik Bonus PT. K-Link dalam Perspektif Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009

Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009 tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) ditetapkan sebagai panduan agar praktik penjualan langsung berjenjang dapat sesuai dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Fatwa ini menetapkan beberapa ketentuan umum, ketentuan hukum, dan ketentuan akad yang wajib dipatuhi oleh perusahaan maupun mitra usaha. Jika dicermati, praktik yang dilakukan oleh PT. K-Link Nusantara memiliki kesesuaian yang cukup signifikan dengan ketentuan dalam fatwa tersebut.

Pertama, dari aspek ketentuan umum, DSN-MUI menegaskan bahwa PLBS adalah metode penjualan barang atau jasa melalui jaringan pemasaran yang dilakukan oleh individu atau badan usaha secara berjenjang. Dalam praktiknya, PT. K-Link menjalankan sistem pemasaran berjenjang dengan produk nyata berupa suplemen kesehatan dan kosmetik yang telah memperoleh sertifikasi halal. Produk tersebut jelas berwujud, halal, dan bermanfaat sehingga sesuai dengan definisi barang yang diperbolehkan dalam fatwa. Selain itu, komisi dan bonus di PT. K-Link diberikan atas dasar penjualan riil, bukan sekadar perekrutan anggota baru, sehingga terhindar dari praktik money game yang diharamkan dalam fatwa. Dari sisi harga, produk K-Link dipasarkan pada level harga yang wajar dan tidak mengandung excessive mark-up, sehingga memenuhi standar keadilan dalam transaksi.

Kedua, dari aspek ketentuan hukum, fatwa DSN-MUI menetapkan bahwa transaksi PLBS harus memenuhi prinsip syariah dengan tidak mengandung unsur gharar, maysir, riba, dharar, dzulm, maupun maksiat. Dalam hal ini, sistem K-Link menunjukkan adanya transaksi riil, objek jual beli yang halal, serta pembagian komisi yang jelas dan terukur. Bonus diberikan sesuai dengan target penjualan yang telah ditentukan sejak awal, sehingga akad menjadi transparan. Tidak terdapat bonus pasif yang diterima tanpa aktivitas penjualan, sebab setiap mitra usaha hanya memperoleh bonus apabila ada kontribusi nyata dalam penjualan. Hal ini sejalan dengan ketentuan fatwa yang menekankan bahwa komisi dan

¹⁹ Achmad Ubayu Anandyoga, *Mengulas Kaidah “Dar’ul Mafasid Aula Min Jalbi Mashalih”*, (Diakses Pada 05 Juni 2025), 2025.

bonus harus berbasis pada kerja nyata dan tidak boleh menimbulkan *ighrā'* atau janji keuntungan berlebihan yang dapat menjerumuskan. Sistem K-Link juga tidak menimbulkan eksploitasi antara upline dan downline, karena distribusi bonus dilakukan proporsional dengan kontribusi masing-masing anggota. Dari sisi seremonial perusahaan, tidak ditemukan adanya praktik yang bertentangan dengan aqidah atau syariah, melainkan lebih kepada penghargaan prestasi anggota. Dengan demikian, sistem hukum yang diterapkan di PT. K-Link konsisten dengan pedoman syariah yang dirumuskan oleh DSN-MUI.

Ketiga, dari aspek ketentuan akad, fatwa DSN-MUI memperbolehkan penggunaan akad *bai'*, *ju'ālah*, *wakālah*, *ijarah*, maupun akad lain yang sesuai dengan syariah. Praktik di PT. K-Link menunjukkan adanya penggunaan beberapa akad tersebut secara proporsional. Transaksi produk dilakukan dengan akad *bai'* antara perusahaan dan mitra usaha. Pemberian bonus didasarkan pada akad *ju'ālah*, yakni janji imbalan atas keberhasilan mencapai target penjualan tertentu. Selain itu, hubungan upline dan downline dalam proses pendistribusian produk dapat dikategorikan sebagai bentuk *wakālah*, di mana seorang anggota mewakili sebagian aktivitas pemasaran kepada jaringan di bawahnya. Dengan demikian, sistem akad yang berlaku di PT. K-Link telah sesuai dengan ketentuan fatwa, tanpa adanya indikasi multi-akad yang terlarang. Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa praktik penjualan langsung berjenjang syariah di PT. K-Link Nusantara secara umum telah memenuhi ketentuan umum, hukum, dan akad sebagaimana ditetapkan dalam Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009. Produk yang diperjualbelikan bersifat riil dan halal, harga produk tidak berlebihan, bonus dan komisi diberikan secara adil berdasarkan prestasi kerja nyata, serta akad yang digunakan sesuai dengan prinsip syariah. Hal ini menunjukkan bahwa sistem bonus di PT. K-Link Nusantara sah menurut hukum Islam dan dapat dijadikan contoh implementasi PLBS yang sesuai dengan fatwa DSN-MUI.

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis yang telah dilakukan mengenai praktik pemberian bonus dalam sistem Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) pada PT. K-Link Nusantara, praktik pemberian bonus di PT. K-Link Nusantara secara umum telah sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Sistem kompensasi yang diterapkan didasarkan pada penjualan produk nyata yang halal dan bermanfaat, sehingga terhindar dari unsur *gharar*, *maysir*, dan *riba*. Bentuk akad yang mendasari pemberian bonus di K-Link dapat dikategorikan sebagai akad *ju'ālah*, yaitu janji imbalan atas keberhasilan mencapai target

penjualan tertentu. Hal ini sah menurut hukum Islam, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an, hadis, dan pendapat ulama. Hasil analisis terhadap Fatwa DSN-MUI No. 75/DSN-MUI/VII/2009 menunjukkan bahwa sistem PLBS di PT. K-Link Nusantara telah memenuhi seluruh ketentuan umum, ketentuan hukum, dan ketentuan akad. Produk yang diperjualbelikan bersifat riil dan halal, harga produk wajar, bonus dan komisi diberikan berdasarkan prestasi kerja nyata, serta tidak terdapat komisi pasif yang dilarang. Keberadaan Dewan Pengawas Syariah (DPS) di PT. K-Link berperan penting dalam mengawasi pelaksanaan sistem PLBS agar tetap konsisten dengan prinsip syariah. Hal ini menjadi legitimasi tambahan atas keabsahan sistem bisnis yang dijalankan. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa praktik pemberian bonus dalam sistem PLBS PT. K-Link Nusantara sah secara hukum Islam dan sesuai dengan fatwa DSN-MUI.

SARAN DAN UCAPAN TERIMA KASIH

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis menyarankan agar kajian mengenai pelaksanaan pemberian bonus dalam Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) terus dikembangkan dengan menggunakan pendekatan fiqh perbandingan yang lebih luas. Penelitian selanjutnya diharapkan dapat melibatkan analisis terhadap pandangan mazhab-mazhab lain seperti Hanafiyyah, Malikiyyah, dan Hanabilah guna memperkaya pemahaman tentang penerapan prinsip syariah dalam skema bonus PLBS. Selain itu, diperlukan peningkatan sosialisasi dan edukasi kepada masyarakat serta para pelaku usaha terkait implementasi Fatwa DSN-MUI tentang Penjualan Langsung Berjenjang Syariah. Pemahaman yang baik mengenai prinsip keadilan, kejujuran, transparansi, serta larangan praktik gharar dan maysir sangat penting dalam menjaga keberlanjutan bisnis yang sesuai syariat. Dengan demikian, praktik pemberian bonus di perusahaan PLBS dapat berjalan secara lebih aman, etis, dan memberikan kemaslahatan bagi seluruh pihak. Penelitian lanjutan juga diharapkan dapat menelaah secara lebih mendalam faktor-faktor yang mempengaruhi kepatuhan perusahaan PLBS terhadap ketentuan syariah, termasuk aspek regulasi, pengawasan, dan literasi syariah para mitra usaha. Pendekatan multidisipliner dapat digunakan agar hasil penelitian lebih komprehensif dan relevan dengan dinamika ekonomi modern.

Penulis menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para dosen, pembimbing, serta seluruh pihak di Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al-Manar Jakarta yang telah memberikan bimbingan, arahan, dan dukungan selama proses penyusunan artikel ini.

Penghargaan yang mendalam juga disampaikan kepada pihak PT. K-Link Nusantara serta para informan yang telah bersedia memberikan data dan informasi yang diperlukan dalam penelitian ini. Ucapan terima kasih turut penulis sampaikan kepada keluarga, sahabat, dan rekan-rekan yang senantiasa memberikan doa, motivasi, serta semangat sehingga penelitian dan penulisan artikel ini dapat terselesaikan dengan baik. Penulis menyadari bahwa artikel ini masih memiliki keterbatasan, oleh karena itu kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan untuk penyempurnaan karya ilmiah di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahdiyan, Wildan. "Analisis Akad-Akad Pada Bisnis Penjualan Langsung Berjenjang Syariah Perspektif Fikih Muamalah (Studi Empiris: PT. K-Link Nusantara)." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2021.
- Anandyoga, Achmad Ubayu. *Mengulas Kaidah "Dar'ul Mafasid Aula Min Jalbi Mashalih"*, (Diakses Pada 05 Juni 2025)., 2025.
- Dalail, Wahid. "Akad Dalam Transaksi Syari'ah (Urgensi, Implementasi, Dan Eksistensi)." *Al-Wathan: Jurnal Studi Keislaman* 2, no. 01 (2021): 32–57.
- Kaidah. *Kaum Muslimin Harus Memenuhi Syarat-Syarat Yang Telah Mereka Sepakati*, 2025. <https://almanhaj.or.id/3588-kaidah-ke-23-kaum-muslimin-harus-memenuhi-syarat-syarat-yang-telah-mereka-sepakati.html> .
- Mahkamah Agung. *Fatwa DSN MUI, "Akad Ju'alah"*, No. 62/DSN MUI/VII/2007, n.d.
- Nurhasanah, Siti, and Sulamat Taufik. "Bisnis Multi Level Marketing Pada PT. K-Link Nusantara Di Tinjau Dari Hukum Bisnis Islam." *Kordinat* XIX, no. 1 (2020): 219–32.
- Nurhisam, Luqman. "Multi Level Marketing Dalam Tinjauan Hukum Islam (Studi Fatwa DSN-MUI NOMOR: 75 / DSN-MUI/VII/2009 Tentang Pedoman Penjualan Langsung Berjenjang Syariah)." *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law* 2, no. 2 (2019): 183–94.
- Qur'an Kemenag. *Surah Al-Baqarah (Diakses Pada 05 Juni 2025)*, 2025. <https://quran.kemenag.go.id/>.
- . *Surah Al-Nisa (Diakses Pada 05 Juni 2025)*, 2025. <https://quran.kemenag.go.id/>.
- . *Surah Yusuf (Diakses Pada 05 Juni 2025)*, 2025. <https://quran.kemenag.go.id/>.
- Solihah, Siti. "Pengaturan Kompensasi Penjualan Langsung Berjenjang Syariah (PLBS) Di Indonesia." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018.
- Sugiono, Fauzan. "Review Buku-Fatwa Ulama Indonesia Dan Timur Tengah Mengenai Multi Level Marketing (MLM)." *Al-Mawarid: Jurnal Syari'ah Dan Hukum* 1, no. 75 (2021): 13–26.
- Syamsurizal, and Syaflin Halim. "Sistem Multi Level Marketing K-Link Ditinjau Dari Hukum Islam P- P-." *Jurnal Kajian Dan Pengembangan Umat* 6, no. 1 (2023): 86–100.



Tinjauan Hukum Islam Terhadap Akad Simpan Pinjam

Helmon Bin Hoesien^{1,*}, Abdul Kadir Abu¹

¹Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

*Correspondence: helmonh@gmail.com

KEYWORD

Qard Wadiah contract, savings products, and Sharia cooperatives.

ABSTRACT

This study investigates the savings and loan practices of the Employee Cooperative of the Jakarta Capital Region (DKI Jakarta) Fire Department Sub-Agency, which operates under a conventional financial system incorporating elements of riba (usury). From the perspective of Islamic jurisprudence, riba is strictly prohibited, making this issue particularly relevant given that the majority of cooperative members are Muslims. This research employs a qualitative field-based approach, with data collected through direct observation, semi-structured interviews with cooperative management, and analysis of official cooperative documents and financial records. Supporting data were obtained through a review of relevant literature on Islamic finance and cooperative systems. Data analysis was conducted using a descriptive qualitative method, focusing on the systematic organization and interpretation of empirical findings. The results indicate that the cooperative's savings and loan transactions involve predetermined interest charges and additional mandatory fees stipulated at the inception of the contract. These practices fall under the category of riba and are therefore inconsistent with Sharia-compliant financial principles. The study concludes that the current operational model of the cooperative does not meet the requirements of a Sharia-based cooperative and underscores the need for structural and contractual reforms to ensure compliance with Islamic law.

KATA KUNCI

Akad Qardh, Wadiah, Produk Tabungan dan Koperasi Syariah

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh sistem yang ada di koperasi di Koperasi Suku Dinas Kebakaran DKI Jakarta yang masih menganut sistem konvensional yang didalamnya terdapat unsur riba. Sedangkan dalam Islam, riba adalah sesuatu yang diharamkan. Pada hakikatnya, para pekerja dan pegawai yang ada di Koperasi Suku Dinas Kebakaran DKI Jakarta pada umumnya muslim. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian lapangan (field research) yaitu penelitian yang dilakukan dalam kehidupan sebenarnya menyangkut data yang ada di lapangan, dengan jumlah informasi dari pengurus Koperasi Pegawai Suku Dinas Kebakaran DKI Jakarta. Sumber data ini dalam penelitian ini menggunakan data primer yaitu buku dan data koperasi, sedang dan data sekunder yang diperoleh langsung dari lapangan dengan menggunakan teknik observasi, wawancara, studi pustaka dan dokumentasi. Sedangkan metode Analisa yang digunakan adalah metode deskriptif kualitatif yaitu menganalisis data berdasarkan persamaan data, kemudian diuraikan satu data dengan data lainnya, sehingga diperoleh data gambaran umum yang utuh dan dapat dipahami kesimpulannya. Hasil dari penelitian praktek akad praktek simpan pinjam pada koperasi ini ada bunga dan ada biaya tambahan yang disyaratkan itu diharamkan.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
31 July 2025	23 September 2025	26 Oktober 2025	30 November 2025

PENDAHULUAN

Kesadaran menjadi karakteristik Islam bahwa Agama ini Kodrat dan Wataknya harus tersiar dan berkembang. Profesor TW. Arnold menulis buku: *Reaching of Islam* memasukkan Islam sebagai salah satu agama Missionary atau dikenal bagaimana Islam tersiar dan menyebarkan ke berbagai belahan dunia dan menetapkan dirinya sebagai salah satu bersinar damai didunia dewasa ini.¹

Koperasi Pegawai Republik Indonesia Suku Dinas Kebakaran Jakarta Timur didirikan berdasarkan Undang-Undang No. 25 Tahun 1992 berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945 atas dasar kekeluargaan. Pada koperasi ini diatur oleh program kerja di Simpan Pinjam akan dikenakan biaya administrasi yang bervariasi 2% dan 1% tergantung kesepakatan anggota tentu ini tidak sesuai dengan Koperasi Syariah.

Menurut Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI No. 141/DSN-MUI/VIII/2021 Pedoman Pendirian Koperasi Syariah dalam hal ini Pinjaman Tanpa Bunga (Riba).

Lembaga keuangan syariah sesungguhnya dilatarbelakangi oleh pelarangan riba (bunga). Islam menganggap riba sebagai satu unsur buruk yang merusak Masyarakat secara ekonomi, sosial maupun moral. Oleh karena itu, Al-Quran melarang umat islam memberi atau memakan riba. Lembaga keuangan syariah dengan sistem bagi hasil dirancang untuk terbinanya kebersamaan dalam menanggung resiko usaha dan berbagai hasil usaha antara pemilik dana yang menyimpan uangnya di Lembaga selaku pengelola dana, dan Masyarakat yang membutuhkan dana yang bisa berstatus peminjam dana atau pengelola usaha.²

Firman Allah SWT.

Q.S. Al-Baqarah (2) 275

...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ...³

“....dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.....”

Maka Koperasi adalah usaha yang diharapkan usaha yang halal dan tidak mengandung riba.

¹ TW. Arnold dalam A. Faisal dalam buku *Studi Islam Kontemporer Keterangan Profesor*. 1986 hlm. 45

² Rutrid Sidiq M, *Peran Koperasi Simpan Pinjam Dana Niaga Syariah sebagai Alternatif Mengurangi Tingkat Kemiskinan*, Jakarta. 2014.

LANDASAN TEORI KOPERASI

A. *Qardh*

1. Konsep Akad *Qardh* dalam Fiqih

a. Definisi Akad *Qardh* (Utang-Piutang)

Dalam timologi *qardh* berasal dari kata yang bermakna maksudnya ialah: memutus a.tau memotong".³

Qardh merupakan format mashdar dari yang memiliki makna: "Putus. Dikatakan *qaradhtu asy-syai' a bil-miqradh* saya memutus sesuatu dengan gunting".⁴

Qard dalam bahasa berasal dari kata *qaradha* yang bersinonim *qatha'a* artinya adalah memotong. Diartikan demikian karena orang yang memberikan utang berarti memotong sebagian dari hartanya untuk diberikan kepada orang yang menerima utang (*muqtaridh*). Secara harafiah, *qard* berarti bagian, yaitu bagian harta yang diberikan kepada orang lain.

b. Dasar Hukum Al-*Qardh*

1) Al-Qur'an

Al-*Qardh* sebagai suatu akad yang dibolehkan, merupakan sesuatu yang harus diyakini dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, khususnya dalam hal muamalah, sebagaimana yang dijelaskan Allah agar meminjamkan sesuatu bagi agama Allah.

Selaras dengan meminjamkan kepada Allah, kita juga diseru untuk meminjamkan kepada manusia sebagai bagian dari hidup bermasyarakat (*civil society*).⁵

Yang dijadikan landasan syar'i tentang Al-*Qardh* dalam AlQur'an adalah:

³ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: PP. al-Munawir, 1997), hlm'. 1108.

⁴ Mardani, *Fiqih Ekonomi Syariah Fiqih Muamalah*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2012). Hlm. 331.

⁵ Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 132.

a) Surat Al-Baqarah ayat 245

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Siapakah yang mau meminjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, maka Allah akan melipatgandakan pinjaman itu untuknya, dan Dia akan memperoleh pahala yang banyak.

b) Surat Al-Baqarah ayat 280

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Dan jika (orang yang berhutang) dalam kesukaran, Maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua hutang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu Mengetahui.

2) Al-Hadits

Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud bahwa Nabi SAW, bersabda:

الْقَرْضُ يُطْلَقُ شَرْعًا بِمَعْنَى الشَّيْءِ الْمُقَرَّرِ هُوَ تَمْلِكُ
الشَّيْءِ عَلَىٰ أَنْ يُرِيدَ مِثْلَهُ

Bukan seorang muslim (mereka) yang meminjamkan muslim (lainnya) dua kali kecuali yang satunya adalah (senilai) sedekah. (HR. Ibnu Majah)⁶

⁶ Hasan: [Irwaa-ul Ghaliil (no. 1389)], Sunan Ibni Majah (II/812,no. 2430)

3) Pendapat Madzhab

Sedangkan menurut istilah fikih, terdapat beberapa definisi yang dikedepankan oleh para ahli fikih mengenai qard sebagaimana berikut:⁷

a) Menurut madzhab Syafi'iyah:

عن أبي مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : مَا مِنْ مُسْلِمٍ
يُقْرِضُ مُسْلِمًا قَرْضًا مَرَّتَيْنِ إِلَّا أَنْ أَصَدَقَتْهَا مَرَّةً .

"Al-qard menurut syara' berarti sesuatu yang dihutangkan, yaitu pemberian kepemilikan sesuatu dengan pengembalian yang serupa."

b) Menurut Madzhab Hanafiyah:

الْقَرْضُ هُوَ مَا يُعْطِيهِ مِنْ مَالٍ مِثْلِيٍّ لِتَقْضِيٍّ مِثْلَهُ
فِيَشْتَرَطُ فِي الْقَرْضِ أَنْ يَكُونَ مِثْلِيًّا

"Al-qard ialah pemberian harta tertentu untuk dikembalikan sesuai padanannya, dan disyaratkan agar pinjaman berupa sesuatu yang serupa."

c) Menurut Madzhab Malikiyah:

الْقَرْضُ هُوَ أَنْ يَدْفَعَ شَخْصٌ لِأُخْرَشِيًّا لَهُ قِيَمَةٌ مَالِيَّةٌ
بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْعَوَضُ مُخَالَفًا لِمَا دَفَعَهُ

"Al-qard ialah pembayaran seseorang kepada orang lain terhadap sesuatu yang memiliki nilai materi dengan tanpa kelebihan syarat pengembalian hendaknya tidak berbeda dengan pembayaran."

⁷ Abdurrahman Al-Jaziri, Fiqih Empat Madzhab Buku, Juz. II, (Labanon: Dar Al-Kotob Al- Ilmiah-Bairut, 2014), 303-304.

Dari beberapa pendapat mengenai definisi qard di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pengertian qard adalah memberikan harta kepada peminjam untuk dimanfaatkan dan dikembalikan dilain waktu sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati. Utang piutang itu merupakan bentuk dari muamalah yang bercorak ta'awwun atau pertolongan kepada pihak lain untuk memenuhi kebutuhannya.

d) Pendapat Tokoh

1) Sayid Sabiq memberikan definisi qard adalah harta yang diberikan oleh pemberi utang (muqrid) kepada penerima utang (muqtarid) untuk kemudian dikembalikan kepadanya (muqrid) seperti yang diterimanya ketika dia telah mampu membayarnya.⁸

2) Berdasarkan pendapat Yazid Afandi

Al- qardh (utang-piutang) ialah memberikan harta kepada orang lain tanpa mengharapkan imbalan, untuk dikembalikan dengan pengganti yang sama dan dapat ditagih kembali kapan saja sesuai kehendak yang menghutangi. Akad qardh ialah akad tolong menolong bertujuan untuk meringankan beban orang lain".⁹

3) Berdasarkan pendapat Gufron A. Mas'adi

Al-qardh (utang-piutang) ialah memberikan sesuatu kepada seseorang dengan pengembalian yang sama. Sedangkan utang ialah kebalikan definisi piutang, yakni menerima sesuatu (uang/ barang) dari seseorang dengan perjanjian ia akan membayar atau mngembalikan utang tersebut dalam jumlah yang sama pula".¹⁰

B. Wadiah

Dari sekian banyak transaksi atau akad yang ada diantaranya ada alwadiah antara lain: Konsep Wadi'ah Dalam Fikih, Konsep Wadi'ah Dalam Khes, dan konsep wadi'ah menurut MUI.

⁸ Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, Buku IV, (Surakarta: Insan Kamil, 2018), 123.

⁹ M. Yazid Afandi, *Fiqh Muamalah*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, Cet 1, 2009), hlm. 137.

¹⁰ Gufron A. Mas'adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed 1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002) hlm. 171.

1. Konsep Wadi'ah Dalam Fikih

Barang titipan dalam bahasa fiqh dikenal dengan al-wadi'ah. Menurut bahasa, al-wadi'ah adalah sesuatu yang ditempatkan bukan pada pemiliknya agar dijaga (Ma Wudi'a Inda ghaira malikihi la yahfadzah). Dari segi bahasa, wadi'ah adalah menerima, seperti seseorang berkata, "auda,,tuhu", artinya aku menerima harta tersebut darinya. (Qobiltu minhu dzalika al-maliakuna qodi'ah ,,indi"). Secara bahasa, al-wadi'ah memiliki makna, yaitu memberikan harta untuk dijaga dan pada penerimanya (I'th'u al-mal liahfadzahu wa fi qobulihi). Wadi'ah berarti al-tark (meninggalkan).

2. Konsep Wadi'ah Dalam KHES (Kitab Hukum Ekonomi Syariah)

Wadi'ah dalam KHES (kitab hukum ekonomi syariah) menjelaskan beberapa pasal mengenai penyimpanan dan pemeliharaan obyek wadi'ah antara lain, penyimpanan dan pemeliharaan obyek wadi'ah antara lain, penyimpanan dan pemeliharaan obyek wadi'ah terdapat pasal 415 KHES tentang penyimpanan dan perawatan obyek wadi'ah menjelaskan, mustauda' atau orang yang menerima titipan boleh meminta pihak lain yang dipercaya untuk menyimpan objek wadi'ah. Pada pasal 416 KHES tentang penyimpanan dan perawatan obyek wadi'ah menjelaskan tentang mustauda' atau orang yang menerima titipan harus menyimpan obyek wadi'ah di tempat yang layak dan pantas.¹¹ Wadi'ah dalam KHES adalah penitipan dana antara pihak pemilik dana dan juga penerima titipan yang sudah di percaya dan terpercaya tentunya.

3. Konsep Wadia' Menurut MUI

Undang-undang Perbankan Nomor 7 Tahun 1992, Bab I Pasal 1 menyatakan bahwa fungsi bank adalah sebagai penghimpun dan penyalur dana masyarakat yang bertujuan untuk menunjang pelaksanaan pembangunan nasional, dalam rangka meningkatkan pemerataan pembangunan dan hasil- hasilnya, pertumbuhan ekonomi, dan stabilitas nasional, ke arah peningkatan taraf hidup rakyat banyak.

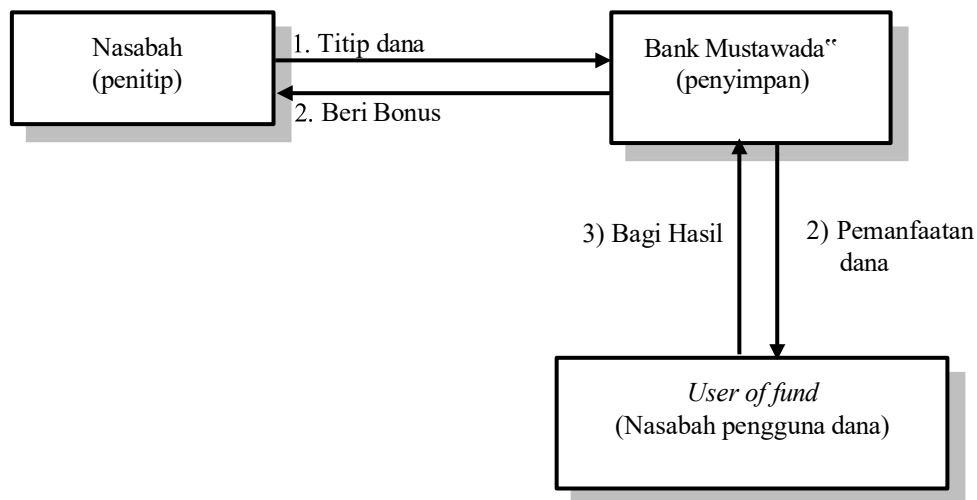
Perbankan di Indonesia beroperasi dalam dua sistem, yaitu sistem konvensional dan syariah. Bank konvensional dijalankan dengan menggunakan sistem bunga dan sistem profit oriented, sedangkan bank syariah dijalankan dengan prinsip bagi hasil dan

¹¹ Pusat Pengkajian Hukum Islam dan Masyarakat Mardani (PPHMM), KHES (Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah), (Jakarta: Kencana Pranada Media Group,2009), Hal 113.

sistem profit dan falah oriented. Bank bersifat syariah atau biasa disebut bank syariah merupakan bank yang dalam kegiatan operasional dan produk yang dikembangkan berlandaskan pada Al-Qur'an dan Hadits. Bank syariah berani menggunakan label syariah berarti bank syariah harus mengacu pada ketentuan syariah, sebagai konsekuensinya bank syariah harus menggunakan pedoman-pedoman yang secara legal formal disepakati sebagai pedoman bank syariah, yaitu Fatwa Dewan Syariah

Nasional Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat DSN-MUI). Perkembangan perbankan syariah di Indonesia ditandai dengan berdirinya Bank Muamalah Indonesia. Bank Muamalah Indonesia (BMI) mulai beroperasi pada bulan Mei tahun 1992 menjadi bank pertama di Indonesia yang sistem operasionalnya menggunakan sistem syariah. Walaupun pada awal pendirian Bank Muamalah Indonesia, keberadaan Bank Syariah masih belum mendapat perhatian yang optimal dalam tatanan industri perbankan nasional.

Prinsip Wadi'ah Yad DhDhamanah inilah yang secara luas kemudian diaplikasikan dalam dunia perbankan Islam dalam bentuk produk-produk pendanaannya, yaitu: Giro (current account) Wadi'ah dan Tabungan (savings account) Wadi'ah. Adapun skema Akad Wadi'ah Yad Dhamanah adalah sebagai berikut:



Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia juga mengeluarkan fatwa terkait hadiah dalam penghimpunan dana lembaga keuangan syari'ah dengan ketentuan membolehkan LKS memberikan hadiah/athaya atas simpanan nasabah dengan syarat tidak diperjanjikan sebagaimana substansi Fatwa DSN- MUI Nomor: 01/DSN-MUI/IV/2000 tentang Giro, dan Nomor: 02/DSN- UI/IV/2000 tentang

tabungan; tidak menjurus kepada praktik riba terselubung; dan/atau Tidak boleh menjadi kelaziman (kebiasaan. „urf). Baitul Maal wat Tamwil Usaha Gabungan Terpadu (BMT UGT) Sidogiri Cabang Pembantu Pakong telah mengeluarkan banyak sekali produk berbentuk tabungan, salah satunya adalah tabungan SI MANTAB yang baru dikeluarkan oleh BMT UGT Sidogiri pada Agustus tahun 2019 yang lalu.

Tabel 2.1 Perbandingan antara akad wadi'ah

1. Konsep Wadi'ah dalam Fiqih	2. Konsep Wadi'ah dalam KHES	3. Konsep Wadi'ah dalam MUI
<p>Barang titipan dalam bahasa fiqh dikenal dengan al-wadi'ah. Menurut bahasa, al-wadi'ah adalah sesuatu yang ditempatkan bukan pada pemiliknya agar dijaga (<i>Ma Wudi'a Inda ghaira alikihi la yahfadzah</i>). Dari segi bahasa, wadi'ah adalah menerima, seperti seseorang berkata, "auda,,tuhu", artinya aku menerima harta tersebut darinya. (Qobiltu minhu dzalika al-maliakuna <i>qodi'ah</i> „indr"). Secara bahasa, al-wadi'ah memiliki makna, yaitu memberikan harta untuk dijaga dan pada penerimanya (<i>I'th'u al-mal liahfadzahu wa fi qobulihi</i>). Wadi'ah berarti <i>al-tark</i> (meninggalkan)</p>	<p>Wadi'ah dalam KHES (kitab hukum ekonomi syariah) menjelaskan beberapa pasal mengenai penyimpanan dan pemeliharaan obyek wadi'ah antara lain, penyimpanan dan pemeliharaan obyek wadi'ah antara lain, penyimpanan dan pemeliharaan obyek wadi'ah terdapat pasal 415 KHES tentang penyimpanan dan perawatan obyek wadi'ah menjelaskan, mustauda" atau orang yang menerima titipan boleh meminta pihak lain yang dipercaya untuk menyimpan objek wadi'ah. Pada pasal 416 KHES tentang penyimpanan dan perawatan obyek wadi'ah menjelaskan tentang mustauda" atau orang yang menerima titipan harus menyimpan obyek wadi'ah di tempat yang layak dan pantas.16 Wadi'ah dalam KHES adalah penitipan dana antara pihak pemilik dana dan juga penerima titipan yang sudah di percaya dan terpecaya tentunya</p>	<p>Konsep MUI menggunakan akad <i>wadi'ah Yad DhDhamanah</i> berarti penerima titipan (<i>wadi'/mustawda'</i>) berhak mengelola dan memanfaatkan barang/dana titipan. Fatwa Dewan Syari'ah Nasional Majelis Ulama Indonesia Nomor: 02/DSN MUI/IV/2000 MUI/XII/2012 tentang tabungan dan Hadiah dalam Penghimpunan Dana Lembaga Keuangan Syari'ah memuat ketentuan bahwa pemberian bonus itu tidak boleh diperjanjikan/disyaratkan. Undang-undang Perbankan Nomor 7 Tahun 1992, Bab I Pasal 1 menyatakan bahwa fungsi bank adalah sebagai penghimpun dan penyalur dana masyarakat yang bertujuan untuk menunjang pelaksanaan pembangunan nasional, dalam rangka meningkatkan pemerataan pembangunan dan hasil-hasilnya, pertumbuhan ekonomi, dan stabilitas nasional, ke arah peningkatan taraf hidup rakyat banyak. Fatwa DSN MUI No. 86 /DSNMUI/XII/2012 akad titipan sesuatu yang diberikan oleh satu pihak kepada pihak yang lain untuk dijaga dan dikembalikan ketika diminta kembali.</p>
<p>Wadi'ah Fiqih, adalah aktivitas mencakup tentang penitipan barang, yang dilakukan oleh pihak yang memberi kuasa</p>	<p>Penitipan dana antara pihak pemilik dana dan penerima titipan yang sudah dipercaya</p>	<p>Wadi'ah (titipan) adalah titipan sesuatu yang diberikan oleh satu pihak kepada pihak lain untuk dijaga dan dikembalikan ketika diminta.</p>

Karakteristik Wadi'ah yad amanah	Karakteristik Wadi'ah yad dhamanah	Karakteristik Wadi'ah yad MUI
<p>a) Harta atau barang yang dititipkan tidak boleh dimanfaatkan dan digunakan oleh penerima titipan</p> <p>b) Penerima titipan hanya berfungsi sebagai penerima amanah yang berfungsi dan berkewajiban untuk menjaga barang yang dititipkan tanpa boleh memanfaatkannya.</p> <p>c) Sebagaimana kompensasi, penerima titipan diperkenankan untuk membebaskan biaya kepada yang menitipkan.</p> <p>d) Barang atau harta yang dititipkan tidak boleh dimanfaatkan oleh penerima titipan</p>	<p>a) Harta dan barang yang dititipkan boleh dan dapat dimanfaatkan oleh orang yang menerima titipan.</p> <p>b) Karena dimanfaatkan, barang dan harta yang dititipkan tersebut tentu dapat menghasilkan manfaat. Sekalipun demikian, tidak ada keharusan bagi penerima titipan untuk memberikan hasil manfaat kepada orang yang menitipkan barang tersebut</p>	<p>Perbankan di Indonesia beroperasi dalam dua sistem, yaitu sistem konvensional dan syariah. Bank konvensional dijalankan dengan menggunakan sistem bunga dan sistem profit oriented, sedangkan bank syariah dijalankan dengan prinsip bagi hasil dan sistem profit dan falah oriented. Bank bersifat syariah atau biasa disebut bank syariah merupakan bank yang dalam kegiatan operasional dan produk yang dikembangkan berlandaskan pada Al-Qur'an dan Hadits. Bank syariah berani menggunakan label syariah berarti bank syariah harus mengacu pada ketentuan syariah, sebagai konsekuensinya bank syariah harus menggunakan pedoman-pedoman yang secara legal formal disepakati sebagai pedoman bank syariah, yaitu Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disingkat DSN-MUI)</p>
2. Rukun	2. Rukun wadi'ah	2. Rukun wadi'ah MUI
<ol style="list-style-type: none"> 1. Muwaddi'ah / orang yang menitipkan 2. Mustauddi'ah / orang yang menerima titipan 3. Obyek wadi'ah / barang yang dititipkan 4. Ijab dan qabul 	<ul style="list-style-type: none"> - Penitip - Penerima titipan - Objek titipan - Akad 	<p>Rukun Wadi'ah menurut Jumhur Ulama ada 4 (empat): Dua orang yang berakad (Muwaddi'ah dan Muwaddi'ah), Wadi'ah (sesuatu yang dititipkan), dan shigat (Ijab dan Kabul)</p>
3. Syarat wadi'ah	3. Syarat wadi'ah	3. Syarat wadi'ah
<ul style="list-style-type: none"> - Orang yang menitipkan syaratnya baligh, berakal, dapat dipercaya dan syarat-syarat lain yang berkaitan dengan kesepakatan bersama. - Orang yang menerima titipan syaratnya baligh, berakal, dapat dipercaya dan syarat-syarat lain yang berkaitan dengan kesepakatan bersama. 	<ul style="list-style-type: none"> - Penitip dan penerima harus cakap hukum - Objek harus dapat dikuasai dan diserahkan terimakan - Akad dapat berbentuk tulisan atau lisan 	<ol style="list-style-type: none"> 1) Orang yang dititipi tidak memelihara barang titipan; 2) Peningkaran tata cara pemeliharaan barang titipan; 3) Menitipkan barang titipan itu kepada orang lain; 4) Menggunakan Barang titipan; 5) Bepergian dengan membawa barang titipan; 6) Meminjamkan barang titipan atau memperdagangkannya;

<p>- Barang yang dititipkan syarat barang yang dititipkan adalah barang atau benda itu merupakan sesuatu yang berwujud dimiliki oleh orang yang menitipkan, dan dapat diserahkan ketika perjanjian berlangsung.</p> <p>- Ijab dan qabul wadi'ah syaratnya pada ijab dan qabul dimengerti oleh kedua belah pihak. Ijab merupakan ucapan dari penitip dan qabul adalah ucapan dari penerima titipan.</p>		<p>7) Mencampurkan titipan dengan yang lain;</p> <p>8) Mengingkari status barang titipan;</p> <p>9) Mengembalikan barang titipan tanpa seizin muwaddi';</p> <p>10) Wadi'ah jenis ini memiliki karakteristik seperti Barang yang dititipkan boleh dan dapat dimanfaatkan oleh yang menerima titipan; Tidak ada keharusan bagi penerima titipan untuk memberikan hasil pemanfaatan barang titipan kepada penitip;</p>
<p>4. Dasar Hukum Wadiah menurut Fiqih</p>	<p>4. Dasar Hukum Wadiah menurut KHES</p>	<p>4. Dasar Hukum Wadiah menurut MUI</p>
<p>a) Al-Qu'ran dalam surah al Baqarah (2) ayat 283 dan an-nisa ayat 58: " Jika kamu dalam perjalanan (dan bermu'amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, Maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, Maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. dan barang siapa yang menyembunyikannya, Maka. Sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan</p>	<p>Yang di jelaskan dalam buku KHES bab XV pasal 415-423</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) Orang yang dititipi boleh meminta bantuan pihak lain untuk menyimpan objek wadi'ah. 2) Orang yang dititipi harus menyimpan barang ditempat yang layak. 3) Apabila objek wadi'ah tidak bisa dibagi sedangkan orang yang dititipi dari beberapa pihak maka boleh menyimpan pada salah satunya atau disimpan bergantian. 4) Apabila penitip tidak diketahui keberadaannya maka orang yang dititipi harus menyimpannya sampai penitip kembali. 5) Apabila tidak kunjung datang / meninggal dunia maka objek wadi'ah diserahkan ke pengadilan. 6) Orang yang dititipi boleh menjual barang titipan 	<p>a) surah al Baqarah (2) ayat 283 Jika kamu dalam perjalanan (dan bermu'amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, Maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, Maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian dan barang siapa yang menyembunyikannya, maka Sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan."</p> <p>b) An-nisa ayat 58 Allah berfirman: Sesungguhnya Allah</p>

Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.”	jika	
<p>b) Surat Al-Baqarah “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. AnNisa“:58)</p>	<p>barang tersebut tidak tahan lama dan hasil penjualan tersebut disimpan sebagai amanah.</p> <ol style="list-style-type: none"> 7) Apabila harta tersebut rusak akan tetapi tidak dijual maka tidak wajib digantinya 8) Jika barang titipan membutuhkan biaya perawatan maka biaya ditanggung oleh penitip. 9) Orang yang dititipi dilarang mencampurkan barang titipan orang lain yang sejenis, akan tetapi jika tercampur dengan tidak sengaja maka bukan tanggung jawab orang yang dititipi. Pengembalian objek Wadi“ah: <ol style="list-style-type: none"> 1) Barang titipan dapat diambil sesuai ketentuan akad. 2) Biaya pengembalian barang titipan adalah tanggung jawab penitip. 3) Apabila orang yang dititipi meninggal dunia maka ahli waris wajib mengembalikan. 4) Apabila penitip meninggal dunia maka barang titipan diberikan kepada ahli warisnya. 	<p>menyuruh kamu untuk menyampaikan amanat (titipan), kepada yang berhak menerimanya.</p>

Para imam mazhab berbeda pendapat jika ketika, menerima barang titipan ada saksi.

1. Hanafi, Syafi'i, dan Hambali berpendapat: Meskipun ,tatkala menyerahkan barang ada saksi, tetapi jika orang yang dititipi menyatakan telah mengembalikannya tanpa saksi, pernyataannya tetap diterima.
2. Maliki: Tidak diterima kecuali adanya saksi atau bukti.

Seseorang dititipi mata uang dinar atau dirham, lalu ia mempergunakannya untuk belanja atau dirusak. Lalu, ia menggantinya sejumlah yang sama ke tempat penyimpanan titipannya. Setelah itu, gantinya itu rusak bukan disebabkan perbuatannya. Dalam hal ini, ia tidak dikenai kewajiban pertanggungan. Jika dicampurkan antara dinar titipan dan dinar atau dirham miliknya, atau gandum titipan dan gandum miliknya, sehingga tidak dapat dibedakan lagi antara mana miliknya dan mana milik penitip, jika terjadi kerusakan maka ia tidak dikenai pertanggungan. Demikian pendapat Maliki.

Menurut Hanafi: Jika yang dikembalikan itu barang asli, ia tidak dikenai pertanggungan kalau terjadi kerusakan. Adapun, jika barang yang dikembalikan itu bukan yang aslinya, tetapi yang sepertinya, maka ia dikenai pertanggungan.

Sedangkan Syafi'i dan Hambali: Orang yang dititipi barang dikenai pertanggungan. Ia tetap dianggap bersalah mengeluarkan barang titipan dari tempatnya, baik yang dikeluarkan itu barang aslinya maupun gantinya yang mirip

C. Konsep Riba

1. Pengertian Riba

Riba dari segi bahasa adalah *Az-ziyādah* (kelebihan atau tambahan), secara linguistik berkembang, berbunga, karena salah satu perbuatan riba adalah membungakan harta uang atau lainnya yang 15 dipinjamkan kepada orang lain (Suhendi, 2014: 57). Sedangkan menurut istilah syara", berarti bertambahnya harta (dalam pelunasan hutang) tanpa imbalan jasa apapun (Ismanto, 2009: 176). Melahirkan perasaan benci, marah dan hasad dengki dalam diri orang-orang yang terpaksa membayar riba. Oleh karena itu, Allah SWT membenci dan melarang riba serta menghalalkan sedekah (Sula, 2004: 127). Transaksi Tanpa Riba:

1. Boleh tunai
2. Bagi hasil (*mudharabah*)
3. Sewa menyewa (*ijazah*)
4. Pinjam tanpa bunga

2. Larangan Riba

a. Larangan Riba dalam Al-Qur'an

Orang-orang yang memakan riba ibarat tidak dapat berdiri melainkan sebagaimana berdirinya orang yang dirasuki setan dengan terbuyung-buyung

karena sentuhannya (Antonio, 2001:48- 49). Berdasarkan beberapa ayat dalam Al-Qur'an, terdapat konsensus di antara para ahli hukum dan para ahli teologi Muslim bahwa riba dilarang oleh Islam. Istilah riba disebutkan pada surah dalam Al-Qur'an, yaitu Surah Al- Baqarah ayat 275, Surah ar-Ruum ayat 39.

Surah-surah Al-Qur'an tersebut masing-masing menentukan mengenai larangan riba sebagai berikut (Sjahdeini, 2014: 159-161):

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي
يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ
الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ
فَأَنْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

“Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.” (QS. AlBaqarah ayat [2]: 275).

Ayat di atas menjelaskan bahwa riba yang dimaksud dalam ayat ini adalah riba jahiliah. Prakteknya berupa pungutan tambahan dari utang yang diberikan sebagai imbalan menunda pelunasan. Sedikit atau banyak hukumnya tetap haram.

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا
 آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ



“Dan sesuatu Riba (tambahan) yang kamu berikan agar Dia bertambah pada harta manusia, Maka Riba itu tidak menambah pada sisi Allah. dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, Maka (yang berbuat demikian) Itulah rang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).” (QS. Ar-Rum [30]: 39).

b. Larangan Riba dalam Hadits

Larangan riba dalam Islam tidak hanya merujuk pada AlQur’an, melainkan juga hadits. Hal ini sebagaimana posisi umum hadits yang berfungsi untuk menjelaskan lebih lanjut aturan yang telah digariskan melalui Al-Qur’an, pelarangan riba dalam hadits lebih terperinci (Antonio, 2001: 51).

Hadits Nabi yang melarang transaksi riba, salah satunya yaitu:

1. Dari Abu Sa‘id dan Jabir berkata: Rasulullah SAW bersabda:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ
 وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدًا بِيَدٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ
 فَقَدْ أَرَانِي الآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ

Diriwayatkan oleh Abu Said Al Khudri bahwa Rasulullah SAW bersabda, "Emas hendaklah dibayar dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, tepung dengan tepung, kurma dengan kurma, garam dengan garam, bayaran harus dari tangan ke tangan (cash). Barangsiapa memberi tambahan atau meminta tambahan, sesungguhnya ia telah berurusan dengan riba. Penerima dan pemberi statusnya sama (berdosa)." (HR. Muslim).

Hadist di atas menyatakan bahwa semua jenis barang yang akan dihutangkan atau dijual-belikan takarannya harus sama.

Hadits di atas merupakan hadist yang termasuk kedalam riba jual beli.

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكِلَ الرِّبَا
وَمُؤَكِّلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيَهُ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ

Jabir berkata “*bahwa Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam mengutuk orang yang menerima riba, orang yang membayarnya, dan orang yang mencatatnya, dan dua orang saksinya*”, kemudian beliau bersabda, "Mereka itu semuanya sama." (HR. Muslim).

Hadits di atas dapat diartikan bahwa dosa riba adalah sama baik orang menerima, orang yang membayarnya, orang yang mencatat dan saksinya, maka mereka semua adalah sama.

2. Seseorang mendatangi Rasulullah dengan membawa sedikit kurma, Rasulullah SAW lalu mengatakan kepadanya: “*ini bukanlah kurma kita,*” orang tersebut berkata lagi: “*wahai Rasulullah, kami jual kurma kami sebanyak dua sha’ dengan satu sha’!*” Rasulullah SAW lantas bersabda: “*Yang demikian itu riba, kembalikanlah kemudian jualah kurma kita dan setelah itu belilah untuk kita dari jenis ini.*”

Berdasarkan Hadits di atas dapat diartikan bahwa hasil-hasil yang memperoleh penambahan atas dasar pembayaran hutang adalah riba, sekalipun penambahannya di tengah-tengah mengadakan perjanjian atau diwaktu pembentukannya. Riba termasuk dosa besar, menurut riwayat Abu Hurairah, Rasulullah bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ
 اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤْبَقَاتِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشَّرْكَ
 بِاللَّهِ وَالسَّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا
 وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ
 الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ

“Jauhilah tujuh perkara yang membinasakan”. Para sahabat bertanya: “Wahai Rasulullah, apakah itu? Beliau bersabda: “Syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan oleh Allah kecuali dengan alasan yang benar, memakan riba, makan harta anak yatim, melarikan diri pada hari perperangan dan menuduh zina pada wanita yang menjaga kesuciaan dan beriman”. (HR. Bukhari).

D. Koperasi Syariah

1. Pengertian Koperasi Syariah

Koperasi berasal dari kata cooperation (bahasa Inggris), yang berarti kerja sama. Sedangkan menurut istilah, yang dimaksud dengan koperasi adalah suatu perkumpulan yang dibentuk oleh para anggota peserta yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan para anggotanya dengan harga yang relatif rendah dan bertujuan memajukan tingkat hidup bersama.

Koperasi merupakan kumpulan orang bertujuan untuk memenuhi kebutuhan ekonomi melalui usaha yang dijalankan anggota sebagai pemilik dan sekaligus pengguna jasa koperasi. koperasi adalah perusahaan yang berorientasi pada tercapainya kemandirian pengguna jasa bukan kumpulan modal seperti halnya badan usaha lainnya yang berorientasi kepada investor. Meskipun modal bukan satu-satunya jalan untuk mencapai tujuan koperasi.¹²

¹² Burhanuddin, Koperasi Syariah, h. 1-2

2. Landasan/Dasar Hukum Koperasi Syariah

Koperasi syariah secara teknis bisa di bilang sebagai koperasi yang berlandaskan prinsip syariah dalam kegiatannya, serta tujuan dan kegiatan usahanya berdasarkan pada syariat Islam yaitu Al-Qur'an dan Hadis, pengertian umum dari koperasi syariah adalah badan usaha koperasi yang menjalankan usahanya dengan prinsip-prinsip syariah. Apabila koperasi memiliki unit usaha produktif simpan pinjam, maka seluruh produk dan operasionalnya harus di laksanakan dengan mengacu kepada Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI).¹³

Dasar hukum tentang koperasi syariah telah di tentukan berdasarkan, Keputusan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah Republik Indonesia No. 91/Kep/M.KUKM/IX/2004 tentang petunjuk pelaksanaan kegiatan usaha koperasi jasa keuangan syariah menteri Negara Koperasi dan usaha kecil dan menengah Republik Indonesia, serta Peraturan Menteri Negara Koperasi dan Usaha Kecil dan Menengah Republik Indonesia No.35.2/PER/M.KUKM/X2007 tentang Pedoman Standar Operasional Manajemen Koperasi Jasa Keuangan Syariah dan Unit Jasa Keuangan Syariah.¹⁴

E. Konsep Tentang Produk Tabungan (Simpanan)

Lembaga keuangan syariah menyebutkan bahwa tabungan dapat diartikan sebagai simpanan pihak ketiga pada Bank yang penarikannya dapat dilakukan menurut syarat-syarat tertentu. Berdasarkan ketentuan Pasal 1 butir 9 Undang- undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perbankan yang mengemukakan bahwa tabungan adalah simpanan yang penarikannya dapat dilakukan menurut syarat tertentu yang disepakati, tetapi tidak dapat ditarik dengan cek, bilyet gins, dan atau alat lainnya yang dipersamakan dengan itu. Pengertian yang hampir sama dijumpai dalam Pasal 1 angka 21 Undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah yang menyebutkan bahwa tabungan adalah simpanan berdasarkan akad wadi'ah atau investasi dana berdasarkan akad mudharabah

¹³ Hendi Suhendi, *Fiqih Muamalah*, Jakarta: PT RajaGrafindo PERSADA, 2002, h. 292

¹⁴ Ahmad Ifham Sholihin, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Syariah*, h. 481

atau akad lain yang tidak bertentangan dengan prinsip syariah.¹⁵ Sehingga Undang-undang Perbankan Syariah membuka peluang akad lain selain akad wadi'ah dan mudharabah selama tidak bertentangan dengan prinsip syariah.

F. Kerangka Berpikir

Pada penelitian ini judul penelitian yang diangkat oleh peneliti yaitu, Penerapan Akad Qardh Pada Produk Tabungan Di Koperasi Pegawai Republik Indonesia Suku Dinas Kebakaran Jakarta Timur. Pada umumnya produk penghimpunan dana (tabungan atau simpanan) pada Lembaga Keuangan Syariah Bank maupun Non-Bank menggunakan akad wadi'ah (wadi'ah yad dhamanah) dan mudharabah {mudharabah mutlaqah). Namun, Koperasi Pegawai Republik Indonesia Suku Dinas Kebakaran Jakarta Timur justru menggunakan akad + bunga dalam produk tabungan mereka yang seharusnya lebih lazim digunakan dalam akad penyaluran dana di Lembaga Keuangan Syariah. Ketidaklaziman inilah yang membuat peneliti ingin mengetahui apa yang melatarbelakangi pihak koperasi menggunakan akad qardh dalam produk tabungan, penerapan akad qardh pada produk tabungan, dan tinjauan Ekonomi Islam terhadap penggunaan pada akad qardh dalam produk tabungan atau simpanan.

METODE

1. Metode Pengumpulan Data

a) Wawancara

Wawancara adalah suatu proses interaksi dan komunikasi dimana hasil wawancara ditentukan oleh beberapa faktor yang berinteraksi dan mempengaruhi arus informasi, serta merupakan suatu percakapan yang dilakukan dengan maksud tertentu, dan percakapan ini biasanya dilakukan oleh dua pihak yaitu pewawancara (interviewer) yang mengajukan pertanyaan dan terwawancara yang memberikan jawaban atas pertanyaan itu.¹⁶ Dalam metode wawancara ini peneliti melakukan wawancara kepada

¹⁵ Khotibul Umuam dan Setiawan Budi Utomo, *Perbankan Syariah Dasar-dasar dan Dinamika Perkembangan di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2017, h. 88-90

¹⁶ Burhau Bugin, *Penelitian Kualitatif, Cet ke-4*, (Jakarta: Kencana, 2010). h. 108

ketua Koperasi Pegawai Republik Indonesia Suku Dinas Kebakaran Jakarta Timur dan MUI Pusat.

b) Dokumentasi

Penelitian kepustakaan dapat dikatakan juga sebagai studi dokumen yang merupakan pelengkap dari penggunaan metode wawancara dalam penelitian kualitatif.¹⁷ Dilakukannya penelitian kepustakaan guna mendapatkan landasan teoritis berupa pendapat-pendapat sarjana dan ulama atau ahli hukum dan dari beberapa referensi buku, yang mana merupakan karya dari para ahli hukum, serta berbagai karya tulis ilmiah yang berkaitan dengan objek penelitian.

2. Metode Pengolahan Data

Analisis data adalah proses mencari dan menyusun secara sistematis data yang diperoleh dari hasil wawancara, catatan lapangan, dan dokumentasi, dengan cara mengorganisasikan data ke dalam kategori, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun ke dalam pola, memilih mana yang penting dan yang akan dipelajari, dan membuat kesimpulan sehingga mudah difahami oleh diri sendiri maupun orang lain.¹⁸

Pendekatan secara kualitatif artinya menguraikan data dalam bentuk kalimat yang teratur, runtun, logis, tidak tumpang tindih, dan efektif sehingga memudahkan pemahaman dan interpretasi data.¹⁹ Dalam penelitian ini, analisis data berwujud kegiatan untuk menjadikan sistematis terhadap objek hasil penelitian dan sumber hukum tertulis, dimana dengan mencari keterkaitan antara keduanya.

Dalam rangka mempermudah dalam memahami data yang diperoleh dan agar data terstruktur secara baik, rapi dan sistematis, maka analisis data dilakukan dengan beberapa tahapan yang menjadi sangat urgen dan signifikan. Adapun tahapan-tahapan teknik analisis data adalah:

¹⁷ Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Cet.3,(Bandung: Alfabeta, 2007), h. 240.

¹⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian*, h. 89.

¹⁹ Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah* 2013, hlm. 48

a) Pemeriksaan Data (*Editing*)

Pemeriksaan data (*editing*) adalah pengertian memeriksa data yang telah dikumpulkan untuk memastikan baha data tersebut lengkap, benar dan sesuai dengan masalah.²⁰

b) Klasifikasi (*Classifying*)

Penggolongan, pengelompokan dalam kaitannya dunia perpustakaan dalam cerita yang sama.²¹

c) Verifikasi (*Verifying*)

Proses pengoreksian, penyajian, menginformasikan atau Peningkaran (dalil kemungkinan ada) atau rancangan usulan dan pembuktian kebenaran²²

d) Analisis (*Analyzing*)

Analyzing adalah proses penyederhanaan kata ke dalam bentuk yang lebih mudah dibaca dan juga mudah untuk diinterpretasikan.²³ Dengan cara memaparkan data yang sudah diklasifikasikan, kemudian diinterpretasi dengan mengaitkan sumber data yang ada dan dianalisis sesuai dengan item-item yang dikaji dalam penelitian. Hasil analisis terhadap pokok-pokok masalah yang dibahas atau dikaji dalam penelitian selanjutnya dituangkan secara deskriptif dalam laporan hasil penelitian. Dalam hal ini analisa data yang digunakan oleh peneliti adalah deskriptif komparatif, yaitu analisis yang membandingkan dua variabel atau status fenomena dengan kata-kata atau kalimat, kemudian dipisahkan menurut kategorinya untuk memperoleh kesimpulan.

e) Pembuatan Kesimpulan (*Concluding*)

Sebagai tahapan akhir dari pengolahan data adalah *concluding*, yaitu pengambilan kesimpulan dari data-data yang diperoleh setelah dianalisa untuk memperoleh jawaban kepada pembaca atas kegelisahan dari apa yang dipaparkan pada latar belakang

²⁰ Amimddin dan Asikin, *Pengantar Metode*, h. 168\

²¹ Amimddin dan Asikin, *Pengantar Metode*, h. 169

²² Nana Sudjana dan Awal Kusuma, *Proposal Penelitian di Perguruan Tinggi*, (Bandung: Sinar Baru Alngesindo, 2008), h. 84

²³ Masri Singanbun dan Sofyan Effendi, *Metode Penelitian Survey*, (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 263

masalah.²⁴ Kesimpulan dalam penelitian kualitatif merupakan temuan baru yang sebelumnya belum pernah ada. Temuan dapat berupa deskripsi atau gambaran suatu objek yang sebelumnya masih remang-remang atau gelap sehingga setelah diteliti menjadi jelas, dapat berupa hubungan kausal atau interaktif, hipotesis atau teori.²⁵ Tahap pengambilan kesimpulan dari bahan- bahan penelitian dan sumber data yang diperoleh ini dengan tujuan agar mempermudah dalam menjabarkannya dalam bentuk penelitian dan untuk menjawab apa yang menjadi latar belakang penelitian sekaligus menjawab rumusan masalah.

HASIL PEMBAHASAN

A. Analisis Hukum Islam Terhadap Bunga Pinjaman pada Prfaktik Simpan Pinjam Uang Tabungan Koperasi Pegawai Negeri Suku Dinas Kebakaran Jakarta Timur

Pada pelaksanaan peminjaman uang tabungan dalam praktik simpan pinjam uang tabungan di Koperaso Pegawai Negeri Suku Dinas Kebakaran Jakarfata Timur yang perlu dilakukan analisis adalah mengenai adanya biaya pengembalian pinjaman yang telah disepakati di awal perjanjian.

Keuntungan koperasi yang didapat dari koperasi simpan pinjam pakai bunga.

1. Prosedure pencairan dana dari lembaga keuangan lainnya atau perbankan pencairan dana akan lebih cepat.
2. Keuntungan yang didapat dari bunga bisa tambahan modal dari koperasi yang dibagi ke anggota.

Kerugian:

1. Pinjaman yang pakai bunga akan lebih menekan yang miskin atau yang kurang mampu dan keuntungan lebih banyak koperasi atau lembaga keuangan.
2. Bunga adalah riba (haram) pinjaman tersebut tidak halal

Meskipun penambahan cicilan perbulannya 0,9% tersebut tidak bertambah sampai jatuh tempo, namun jika diakumulasikan cicilan bunga yang dibayar perbulan sebesar 9% tersebut sampai dengan jatuh tempo yakni 10 bulan.

²⁴ Sudjana dan Kusuma, Proposal Penelitian, h.16

²⁵ Sugiyono, Metode Penelitian

Hal ini bertentangan dengan hukum Islam dan termasuk kealam unsur riba, sebagaimana dalam firman Allah surah Al-Baqarah ayat 275,

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ
الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا
إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا
فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ
إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا
خَالِدُونَ

"Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (ter&erah) kepada Allah, orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (QS.2[Al-Baqarah]:275).²⁶

Mengutip dari karya buku Dajzuli yang berjudul Kaidah-kaidah Fiqh", Disebutkan juga dalam Hadits Nabi Muhammad SAW,

كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مَنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا

"Setiap hutang yang menarik manfaat adalah riba".²⁷

²⁶ Tim Penerjemah, Al-Quran Dilengkapi dengan Terjemah dan Materi Tentang Akhlak Mulia, (Jakarta: PT Madina Raihan Makmur, 2013), 47.

²⁷ Dajzuli, Kaidah-kaidah Fiqh, (Jakarta: Kencana, 2006), 138.

Umat Islam di Indonesia masih mempertanyakan mengenai status bunga yang disyaratkan dalam transaksi pinjam meminjam (qard), baik yang dilakukan oleh lembaga keuangan, individu maupun lainnya. Pada tanggal 16 Desember 2003 Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia telah memberikan fatwa mengenai hukum bunga, oleh karena itu Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang bunga yang dimaksud untuk dijadikan pedoman.

Dengan banyaknya penjelasan tentang haramnya riba dalam Al-Qur'an maupun Hadits, maka pada tanggal 24 Januari 2004 Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa haram terhadap hukum bunga bank di Indonesia, dengan pertimbangan:

- a. Definisi bunga adalah sama dengan definisi riba seperti yang telah dijelaskan dalam Al-Qur'an dan Hadits
- b. Praktik pembungaan uang saat ini telah jmemenuhi kriteria riba yang terjadi pada zaman Nabi Muhammad SAW yakni riba nasi'ah.

Dengan demikian, maka praktik pembungaan uang di Indonesia termasuk salah satu bentuk riba, dan riba hukumnya haram, baik dilakukan oleh Bank, asuransi, Pasar Modal, Koperasi maupun dilakukan individu. Oleh karena itu bermuamalah dengan lembaga keuangan konvensional untuk wilayah yang sudah ada lembaga keuangan syariah dan mudah dijangkau, tidak diperbolehkan melakukan transaksi yang didasarkan pada perhitungan bunga.

Mengenai qard yang mendatangkan manfaat seperti yang terjadi pada lembaga keuangan masa modern ini, maka jawaban terhadap pertanyaan ini erat hubungannya dengan seluruh ulama bersepakat bahwa praktik simpan pinjam dengan tambahan yang disyaratkan itu diharamkan. Ibnu Qudamah berkata "para ulama sepakat bahwa setiap pinjaman yang disyaratkan ada tambahannya itu diharamkan", kemudian Ibnu Mundzir berkata " para ulama telah sepakat bahwa pihak yang meminjamkan jika memberi syarat kepada pihak peminjam agar dibayar lebih dengan tambahan atau hadiah dan ia meminjam atas dasar itu, jika ia mengambil kelebihan tersebut, itu termasuk riba".²⁸

B. Analisis Bunga

Berdasarkan hasil analisis dalam peneliti ini bahwa dampak dari penerapan sistem ekonomi konvensional (bunga bank/riba) disimpulkan perekonomian negara semakin

²⁸ Ibnu Qudamah, *Al-Mughni ma 'a Syarh al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), 36.

memburuk. terjadinya krisis ekonomi dewasa ini disebabkan salah satu faktornya adalah penerapan sistem bunga (riba). Indonesia merupakan salah satu negara yang terbesar umat islamnya, namun sangat sedikit yang mengerti terhadap hukum islam tentang bunga (riba). Al-Quran dan Hadist sangat jelas mengatakan bahwa bunga hukumnya haram. Para pakar ekonomi islam sudah menyimpulkan bahwa dampak dari penerapan bunga (riba) adalah akan terjadi kehancuran. Tapi masyarakat muslim sampai hari ini mengacuhkan bunyi pesan ini. Maka kehancuranlah yang akan terjadi. terjadinya krisis ekonomi berpunca dari krisis iman pada diri manusia itu sendiri karena manusia sudah meragukan hukum Islam yang bersumberkan dari Al-Quran dan Hadist.

C. Analisis Simpan Pinjam

Analisis Pemberian Pinjaman pada anggota koperasi yang tanpa bunga dapat membantu peminjam dengan prinsip tolong menolong, hal ini sesuai dengan Surat Al-Maidah Ayat 2, yang artinya:

”Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar (kesucian) Allah, jangan (melanggar kehormatan) bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) hadyu (hewan-hewan kurban) dan qalā’id (hewan- hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula mengganggu) para pengunjung Baitulharam sedangkan mereka mencari karunia dan rida Tuhannya! Apabila kamu telah bertahalul (menyelesaikan ihram), berburulah (jika mau). Janganlah sekali-kali kebencian(-mu) kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangiimu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya.

KESIMPULAN

Hasil penelitian tentang penerapan kajian untuk menjawab rumusan masalah dan dapat disimpulkan bahwa praktek simpan pinjam pada koperasi ini ada bunga dan ada biaya tambahan yang disyaratkan itu diharamkan.

Agar ada Peningkatan dan Perubahan, maka Koperasi Konvensional ke Koperasi Syariah dengan tahapan sebagai berikut:

1. Pertemuan Anggota Koperasi

2. Membuat risalah rapat anggota
3. Perubahan anggaran dari konvensional ke Syariah;
4. Membuat sertifikat perubahan anggaran dasar;
5. Mengirimkan persetujuan online kepada Departemen koperasi melalui Sistem Administrasi Layanan Badan Hukum Koperasi (SISMINBHKOP)
6. Menyerahkan perubahan izin usaha dari konvensional ke koperasi syariah Mengenai qard yang mendatangkan manfaat seperti yang terjadi pada Lembaga keuangan masa modern ini, maka jawaban terhadap pertanyaan ini erat hubungannya dengan seluruh ulama bersepakat bahwa praktik simpan pinjam dengan tambahan yang disyaratkan itu diharamkan. Ibnu Qudamah berkata para ulama sepakat bahwa setiap pinjaman yang disyaratkan ada tambahannya itu diharamkan.

Dalam penerapan sistem bunga akan mengakibatkan terjadinya kehancuran ekonomi dapat disimpulkan perekonomian negara semakin memburuk terjadinya krisis ekonomi dewasa ini disebabkan salah satu faktornya adalah penerapan sistem bunga (riba).

Pemberian pinjaman pada anggota koperasi yang tanpa bunga dapat membantu peminjam dengan prinsip tolong menolong, hal ini sesuai dengan Surat Al- Maidah Ayat 2.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Al-Jaziri, *Fiqh Empat Madzhab* Buku, Juz. II, (Labanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah-Bairut, 2014)
- Ahmad Ifham Sholihin, *Pedoman Umum Lembaga Keuangan Syariah* Ahmad Wardi Muslih, *Fiqh Muamalat* (Jakarta: Amzah, 2015)
- Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: PP. al- Munawir, 1997)
- Amiruddin dan Asikin. *Pengantar Metode*
- Anggi Tri Safana Denia Munthe, “Implementasi Akad Mudharabah Pada Pembiayaan Produk iB Modal Kerja di PT. Bank Sumut Capem Syariah HM. Joni ”
- Ascarya, *Akad dan Produk Bank Syariah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008) Ascarya, *Akad dan Produk Bank Syariah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008), hal 43
- Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI, *Kompilasi Hukum Islam*, (edisi revisi: 2011)
- Burhau Bugin, *Penelitian Kualitatif, Cet ke-4*, (Jakarta: Kencana, 2010). h. 108 Dimyauddin Djuwaini, *Pengantar Fiqih Muamalah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008 Djoko Muljono, *Buku Pintar Akuntansi Perbankan dan Lembaga Keuangan Syariah*, (Yogyakarta: Andi, 2015)

- Djazuli, *Kaidah-kaidah Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2006)
- Fadil Abdu Rohman Bafadol, *Al-qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Jumanatul Ali- Art, 2005)
- Fakultas Syariah UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah* 2013
- Gufron A. Mas'adi, *Fiqh Muamalah Kontekstual*, Ed 1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002)
- Hasan: [Irwaa-ul Ghaliil (no. 1389)], Sunan Ibnu Majah (II/812,no. 2430) Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: PT RajaGrafindo PERSADA, 2002
- Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah Deskripsi dan Ilustrasi*, (Yogyakarta : EKONOSIA, 2003), Hal 66.
- <https://kneks.go.id/berita/565/webinar-kneks-iaei-peluang-tantangan-ruu-perkoperasian-bagi-koperasi-syariah?category=1>
- Ibnu Qudamah, *Al-Mughni ma 'a Syarh al-Kabir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1985)
- Ibnoe Soegiyono, *Koperasi Kooperatif, Identifikasi, Statement, prinsip-prinsip koperasi untuk abad 21 diterjemahkan*, hlm. 9
- Ika Yunia Fauzia dan Abdul Kadir Riyadi, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid Al-Syariah*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2018)
- Khotibul Umuam dan Setiawan Budi Utomo, *Perbankan Syariah Dasar-dasar dan Dinamika Perkembangan di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2017
- Lexy J Moeleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakaiya, 2005).
- M. Yazid Afandi, *Fiqh Muamalah*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, Cet 1, 2009) Mardani, *Fiqh Ekonomi Syariah Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2012).
- Mardani, *Fiqh Ekonomi Syariah: Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2012).
- Masri Singanbun dan Sofyan Effendi, *Metode Penelitian Survey*, (Jakarta: LP3ES, 1987)
- Mufti Afif, *Tabungan Implementasi Akad Wadi'ah atau Qardh (Kajian Praktik Wadi'ah di Perbankan Indonesia)* *Jurnal Hukum Indonesia*, Vol 12, No 2 Desember 2014
- Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah, Syariah dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani, 2001
- Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah: Dari Teori Ke Praktik* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001).
- Nana Sudjana dan Awal Kusuma, *Proposal Penelitian di Perguruan Tinggi*, (Bandung: Sinar Baru Alngesindo, 2008), h. 84
- Nur Huda, *Perubahan Akad Wadi'ah*, *Conomica*, Vol 6, No 1 Mei 2015

Nurdayatanti. Penerapan Ajkad Qard pada Produk tabungan di Koperasi Insan Mandiri Syariah Kota Palangkaraya, Skripsi.

Peter Mahmud Matzuki, Penelitian Hukum, Ed.1, Cet.7, (Jakarta: Kencana, 2011), Pusat Pengkajian Hukum Islam dan Masyarakat Mardani (PPHMM), KHES (Kompilasi

Hukum Ekonomi Syariah), (Jakarta: Kencana Pranada Media Group,2009) Rapat Anggota Tahunan P33 tahun 2021

Rizky Fathiah Rahmah, 2018, Peran Koperasi dalam Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat di Sekitar Pondok Pesantren Raudatul Qur'an Metro, Skripsi,

Rutrid Sidiq M, Peran Koperasi Simpan Pinjam Dana Niaga Syariah sebagai Alternatif Mengurangi Tingkat Kemiskinan, Jakarta. 2014.

Sarip Muslim, Akutansi Keuangan Syariah Teori dan Praktek, (Bandung: CV Pustaka Setia,2015)

Sayyid Sabiq, Fiqih Sunnah, Buku IV, (Surakarta: Insan Kamil, 2018).

Sugiyono, Memahami Penelitian Kualitatif, Cet.3,(Bandung: Alfabeta, 2007), h. 240. Syaikh al'Allamah Muhammad bin "Abdurrahman ad-Dimasyqi, Fiqih Empat Mashab,

Bandung, Hasyimi 2022

TW. Arnold dalam A. Faisal dalam buku Studi Islam Kontemporer Keterangan Profesor. 1986

UU Koperasi No. 25 Tahun 1992

Wahhab Az-Zuhaili, Fiqih Islam Wa Adillatuhu, Abdud Hayyie al-Kattani, Jilid 5, Jakarta: Gema Insani,2011), Hal 561

Wahhab Az-Zuhaili, Fiqih Islam Wa Adillatuhu, Abdud Hayyie al-Kattani, Jilid 5, Jakarta: Gema Insani,2011)

Wahhab Az-Zuhailii, Fiqih Islam Wa Adillatuhu, (Jakarta : Gema Insani, 2011), Jilid 5 Muhammad, Manajemen Pembiayaan Bank Syariah, (Yogyakarta:Unit Penerbit dan Percetakan,2014)



Porsi Amil Zakat (Studi Komparatif Pendapat Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah)

Syfa Fiona Rahmi^{1,*}

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

* Correspondence: fionarahmi08@gmail.com E-mail

KEYWORD

Amil Zakat, Wage, Imam Nawawi, Imam Ibn Qudamah, Comparative

ABSTRACT

Zakat management plays a strategic role in the economic empowerment of the Ummah; however, determining the portion for amil (zakat administrators) remains a subject of debate among jurists regarding whether it is a fixed portion 1/8 or a flexible wage based on workload. This study aims to analyze the similarities and differences between the views of Imam Nawawi and Imam Ibn Qudamah, as well as the legal foundations (dalil) they employ. Using a normative Islamic legal research method (library research) and descriptive-comparative analysis, the study finds that both scholars agree on two primary points: that amil are entitled to a proper wage for their services and that the authority (Imam) has the flexibility to determine the timing of the wage payment, whether at the beginning or at the end of the assignment. The differences lie in the technical depth of their explanations; Imam Nawawi provides more specific details regarding the forfeiture of amil rights if the position is vacant, wage adjustments based on actual workload, and mechanisms for addressing surpluses or deficits in zakat funds, whereas Imam Ibn Qudamah does not elaborate on these technicalities. Furthermore, their legal foundations differ; Imam Nawawi utilizes Hadith for the option of determining wages after the work is completed and Qiyas (analogy to Ijarah and Ju'alah contracts) for wages determined at the beginning. In contrast, Imam Ibn Qudamah relies solely on the Hadith narrated by Ibn as-Saidi regarding Caliph Umar bin Khattab's practice of providing wages after the task is fulfilled.

KATA KUNCI

Amil Zakat, Upah, Imam Nawawi, Imam Ibn Qudamah, Komparatif

ABSTRAK

Pengelolaan zakat memiliki peran strategis dalam pemberdayaan ekonomi umat, namun penentuan porsi amil masih menjadi perdebatan apakah bersifat tetap 1/8 atau fleksibel sesuai beban kerja. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis persamaan dan perbedaan pandangan Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah, serta landasan dalil yang mereka gunakan. Dengan metode penelitian kepustakaan dan analisis deskriptif-komparatif, penelitian ini menemukan bahwa kedua tokoh sepakat dalam dua hal: amil berhak atas upah yang layak dan penguasa memiliki fleksibilitas menentukan waktu pengupahan (di awal atau di akhir). Perbedaan keduanya terletak pada kedalaman rincian teknis; Imam Nawawi lebih spesifik menjelaskan kondisi gugurnya hak amil, penyesuaian upah berbasis beban kerja, serta solusi atas surplus dan defisit dana zakat, sementara Imam Ibn Qudamah tidak merinci hal tersebut. Landasan dalil keduanya juga berbeda; Imam Nawawi menggunakan hadis untuk opsi pengupahan di akhir kerja dan Qiyas (*Ijarah dan Ju'alah*) untuk opsi pengupahan di awal kerja. Sebaliknya, Imam Ibn Qudamah murni bersandar pada hadis riwayat Ibn as-Saidi mengenai praktik pemberian upah oleh Khalifah Umar bin Khaththab setelah pekerjaan selesai.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
31 July 2025	29 September 2025	30 Oktober 2025	30 November 2025

PENDAHULUAN

Pengelolaan zakat memiliki peran strategis dalam pemberdayaan ekonomi umat. Kalimat ini bukan sekadar slogan, karena zakat adalah cara Islam untuk memastikan bahwa uang tidak hanya berputar di antara orang-orang kaya saja. Zakat bekerja seperti mesin penggerak ekonomi yang mengambil modal dari kelompok yang mampu untuk kemudian disalurkan kepada mereka yang kekurangan. Dengan adanya zakat, orang yang awalnya tidak punya modal bisa dibantu untuk memulai usaha, orang yang kelaparan bisa makan, dan anak-anak yang putus sekolah bisa kembali belajar. Jadi, keberhasilan zakat dalam mengentaskan kemiskinan sangat bergantung pada peran amil sebagai pihak yang bertanggung jawab dalam penghimpunan dan pendistribusian dana tersebut.

Amil adalah jembatan yang menghubungkan antara orang yang memberi zakat (*muzakki*) dan orang yang menerima (*mustahik*). Di sinilah masalah sering muncul. Mengelola dana zakat dalam jumlah besar tentu butuh biaya, butuh tenaga, dan amil juga butuh upah untuk menghidupi keluarganya agar bisa bekerja secara profesional. Masalahnya, berapa besar sebenarnya upah yang boleh diambil oleh amil dari uang zakat tersebut? Jika terlalu kecil, amil tidak bisa bekerja maksimal, tapi jika terlalu besar, jatah untuk orang miskin justru berkurang.

Di Indonesia sendiri, batasan ini sebenarnya sudah diatur dalam Peraturan Badan Amil Zakat Nasional (BAZNAS) Nomor 1 Tahun 2016, yang menetapkan bahwa penerimaan hak amil maksimal adalah 12,5% (dua belas koma lima persen) dari dana zakat yang terkumpul.¹ Namun sayangnya, meskipun aturan tersebut sudah ada, praktik di lapangan terkadang tidak dijalankan dengan jujur sehingga muncul celah untuk menyalahgunakan wewenang. Contoh nyatanya adalah kasus Yayasan Aksi Cepat Tanggap (ACT) yang menghebohkan publik pada tahun 2022. ACT adalah yayasan yang menjalankan kegiatan di bidang penanganan bencana kemanusiaan, penyaluran zakat, qurban, wakaf, dan beragam program lainnya.²

¹ Peraturan Badan Amil Zakat Nasional Nomor 1 Tahun 2016, Tentang Pedoman Penyusunan Kerja dan Anggaran Tahunan Badan Amil Zakat Nasional, Badan Amil Zakat Nasional Provinsi, Dan Badan Amil Zakat Nasional

² Sujano Harto Mulyo. "Strategi Digital Fundraising Dalam Penghimpunan Dana Zakat: Studi Kasus Lembaga Amil Zakat Global Zakat", *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*. (2022), h. 3.

Kasus tersebut mendapat perhatian luas karena diketahui mengambil 13,7% dari dana terkumpul untuk operasional gaji pegawai.³ Hal ini memicu gelombang kritik dan pertanyaan etis mengenai batasan kewajaran upah amil. Sejauh mana seorang pengelola boleh mengambil bagian dari dana zakat, dan apakah angka seperdelapan ($\frac{1}{8}$) merupakan angka mutlak atau batas maksimal? Persoalan mengenai berapa besar hak atau porsi yang boleh diterima amil ini sebenarnya menjadi titik fokus diskusi yang sangat mendalam dalam literatur hukum islam. Para ulama sejak dulu telah mencurahkan perhatian besar untuk merumuskan batasan yang adil, agar amil tetap dihargai kerjanya namun tidak mengambil jatah yang seharusnya milik fakir miskin.

Muhammad Sulaiman Al-Asyqar dalam Oni Sahroni menyebutkan perbedaan para ulama tentang bagian para amil zakat menjadi empat pendapat, yaitu:⁴

1. Amil mendapatkan bagian zakat sesuai dengan kebutuhannya. Para ulama yang berpendapat seperti ini adalah Al-Mawardi, Umar bin Abdul Aziz, dan Umar bin Khatthab. Umar berpendapat, bagian amil sama seperti bagian pengurus harta anak yatim. Jika ia orang kaya, ia menahan diri (tidak mengambilnya) dan jika miskin, ia boleh memanfaatkan dengan ma'ruf. Sesuai dengan firman Allah Swt. dalam QS An-Nisa' [4]: 6.
2. Amil zakat mendapatkan hak tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang dari seperdelapan. Para ulama yang berpendapat seperti ini adalah At-Thobari, Mujahid, dan Ad-Dhahak.
3. Amil diberikan haknya sesuai dengan usaha dan upayanya tidak melebihi dari scperdelapan. Pendapat ini didukung oleh Imam Syafi'i. Muhammad Sulaiman Al-Asyqar juga berpendapat, Imam Syafi'i sendiri tidak membatasi bagian amil menjadi seperdelapan sebagaimana diungkapkan oleh banyak ulama. Akan tetapi, Imam Syafi'i dan para muridnya juga berpendapat amil bisa mendapatkan lebih dari seperdelapan jika tidak semua ashnaf ada dalam distribusi zakatnya. Misalnya, jika tidak ada ashnaf riqab, mualaf, dan gharimin, porsi pembagiannya adalah hanya untuk lima ashnaf saja. Imarn Syafi'i juga dalam kitabnya Al-Umm berpendapat bahwa amil mendapatkan haknya berdasarkan kapasitas mereka, usaha mereka, dan

³ Detik Jabar, 2022. *Presiden ACT Akui Ambil 13,7 Persen Donasi untuk Operasional Yayasan*. Diakses dari <https://www.detik.com/jabar/berita/d-6162604/presiden-act-akui-ambil-13-7-persen-donasi-untuk-operasional-yayasan> (25 November 2023).

⁴ Oni Sahroni, et.al. *Fikih Zakat Kontemporer*, (Depok: PT Rajagrafindo Persada, 2018), h.166-167.

amanah yang dijalankan. Sementara itu, ulama Hanafi dan Al-Alusi berpendapat, hak bagi amil tidak boleh melebihi setengah dari dana zakat yang terkumpul.

4. Amil zakat mendapatkan haknya sesuai dengan kebutuhannya secara proporsional. Imam memiliki kewenangan (ijtihad) dalam menentukan bagian/ porsinya. Para ulama yang berpendapat seperti ini adalah Al-Baghawi, Athawi, Ibn Syihab az-Zuhri, Abu Ubaid Al-Qasimi, Al-Mardawi, Ibn Qudamah, dan lain-lain.

Berangkat dari perbedaan pendapat ulama mengenai porsi amil zakat, penulis tertarik untuk mengkaji lebih dalam bagaimana hukum Islam memandang batas kewajaran upah amil melalui pemikiran dua ulama besar, yaitu Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah. Sehingga penelitian ini disusun dengan judul “Porsi Amil Zakat (Studi Komparatif Pendapat Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah)”. Adapun tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah untuk mengetahui persamaan dan perbedaan pendapat Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah mengenai porsi amil zakat, sekaligus untuk menggali landasan dalil yang digunakan oleh kedua tokoh tersebut dalam menentukan pendapatnya.

LANDASAN TEORI

A. Konsep Zakat sebagai Instrumen Distribusi Harta

Zakat menurut bahasa berarti namaa’ (pertumbuhan), shalah (kebaikan), dan thaharah (kesucian). Makna tumbuh dalam arti zakat menunjukkan bahwa mengeluarkan zakat sebagai sebab adanya pertumbuhan dan perkembangan harta, pelaksanaan zakat itu mengakibatkan pahala menjadi banyak.⁵ Zakat hukumnya wajib *Ain* (kewajiban individu) bagi setiap muslim apabila telah memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan syari’at.⁶

Adapun syarat-syarat wajib zakat adalah: Merdeka, islam, baligh akal, kondisi harta sampai satu nishab, kepemilikan yang sempurna terhadap harta, berlalu satu tahun atau genap satu tahun qamariyah kepemilikan satu nishab, bebas dari utang dan kebutuhan pokok.⁷ Allah Swt berfirman dalam QS At-Taubah ayat 103:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

⁵ A.R. Shohibul Ulum, *Kitab Fikih Sehari-Hari Mazhab Syafi'i*, (t.tp.: Anak Hebat Indonesia, 2023), h. 248.

⁶ Zulkifli, *Rambu-Rambu Fiqh Ibadah: Mengharmonisasikan Hubungan Vertikal dan Horizontal*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), h. 149.

⁷ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2011), Jilid 3, h. 172-182

“Ambillah zakat dari harta mereka (guna) menyucikan dan membersihkan mereka, dan doakanlah mereka karena sesungguhnya doamu adalah ketenteraman bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Hal yang terpenting dalam zakat bukan hanya pada memungut dan memperoleh harta, tetapi yang lebih penting ialah kemana zakat itu harus dikeluarkan. Penerima atau sasaran zakat dalam istilah bahasa arab disebut dengan *mustahaqqu al-zakah*, atau asnaf atau mustahiq. Kepada mereka inilah zakat wajib disalurkan.⁸ Allah Swt. berfirman dalam QS surah al-Taubah ayat 60:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلِيمًا وَالْمَوْلَفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَإِنِ السَّبِيلُ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ

“Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) para hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”

Ayat ini dengan jelas menggunakan kata “innama” yang memberi makna *hasr* (pembatasan). Ini menunjukkan bahwa zakat hanya diberikan untuk delapan golongan tersebut, tidak untuk yang lainnya.⁹

B. Kedudukan Amil Zakat

Menurut al-andalusi, az-Zamakshsyari, Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, Ibn Asyur, Wahbah az-Zuhaili, Abi Hafs Ibn ‘Adil ad-Dimasyqi, amil adalah seorang yang mewakili ulil amri dalam usaha untuk mengumpulkan dan mendistribusikan kepada yang berhak.¹⁰ Dasar hukum amil bersumber atas dua sumber pokok hukum Islam, yakni al Qur’an dan hadis, yaitu:

a. Dasar hukum amil dalam Al Qur’an QS. At-Taubah ayat 60:

إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلِيمًا وَالْمَوْلَفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ وَاللَّهُ

⁸ Asnaini, M.A., et, al, *Muzaki-Mustahik Happiness: Studi Efek Zakat Menggunakan Analisa Dopamin di Indonesia*, (Yogyakarta: Samudra Biru, 2024), h. 30.

⁹ Muhammad Abduh Tuasikal, *Panduan Zakat Minimal 2,5%*, (Yogyakarta: Rumaysho, 2020), h. 111.

¹⁰ Deni Rahman, *Ayo Berzakat: Suatu Pendekatan Komunikasi Persuasif*, (Yogyakarta: Pale Media Prima, 2022), h. 63-64.

“*Sesungguhnya zakat itu hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, para amil zakat, orang-orang yang dilunakkan hatinya (mualaf), untuk (memerdekakan) para hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang-orang yang berutang, untuk jalan Allah dan untuk orang-orang yang sedang dalam perjalanan (yang memerlukan pertolongan), sebagai kewajiban dari Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*”

- b. Dasar hukum amil dalam hadis dari Atha' bin Yasar, sesungguhnya Rasulullah Saw bersabda:

لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِعَبْدٍ إِلَّا لِحَمْسَةٍ لَغَازٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ لِعَامِلٍ عَلَمًا، أَوْ لِعَارِمٍ، أَوْ لِرَجُلٍ كَانَ لَهُ الْمُسْكِينُ لِلْعَبْدِ جَارٌ مُسْكِينٌ فَتُصَدِّقَ عَلَى الْمُسْكِينِ، فَأَهْدَاهَا

“*Tidak dihalalkan harta shadaqah untuk orang kaya, kecuali bagi lima macam orang kaya: Orang yang berperang di jalan Allah, orang yang menjadi amil zakat, orang yang berhutang, orang yang membeli shadaqah dengan hartanya, atau orang yang mempunyai tetangga orang miskin, maka ia bershadaqah kepada tetangganya yang miskin, sedangkan orang yang miskin itu memberikan shadaqah itu kepada orang kaya tersebut.*”¹¹

Seorang amil harus mampu menjalankan tugas dengan baik, karena tugasnya berkaitan dengan kebutuhan masyarakat luas, sehingga harus memiliki kemampuan fisik dan intelektual.¹² Pada garis besarnya, para amil dapat dikategorikan menjadi dua kelompok, yaitu pengumpul zakat dan penyalur zakat.¹³ Secara konsep, tugas-tugas amil adalah:

1. Pertama, melakukan pendataan muzaki dan mustahik, melakukan pembinaan, menagih, mengumpulkan dan menerima zakat, mendoakan muzaki saat menyerahkan zakat kemudian menyusun penyelenggaraan sistem administratif dan manajerial dana zakat yang terkumpul tersebut.
2. Kedua, memanfaatkan data terkumpul mengenai peta mustahik dan muzaki zakat, memetakan jumlah kebutuhannya, dan menentukan kiat distribusinya. Pembinaan berlanjut untuk mustahik yang menerima dana zakat.¹⁴

¹¹ Muhammad Nashiruddin Al Albani, *Shahih Sunan Abu Daud*, terj. Tajuddin Arief, et, al, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), Cet. 1, No. 1635, h.635.

¹² Yunasril Ali, *Spiritualitas Ibadah: Memahami Keindahan dan Kedalaman Makna Shalat, Puasa, Zakat dan Haji*, (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2022), h, 394.

¹³ Muhammad, *Zakat Perniagaan*, (Yogyakarta: Deepublish, 2019), h. 46.

¹⁴ M. Arif Mufraini, *Akuntansi dan Manajemen Zakat*, (Jakarta: Prenamedia Grup, 2018), h. 195.

Adapun menurut al-Mawardi, ketika seorang Imam mengangkat amil zakat, dapat mengaturnya ke dalam tiga tugas, yaitu:

1. Ia mengangkat amil zakat dengan tugas menarik zakat sekaligus mendistribusikannya. Dalam hal ini Imam (khalifah) diperbolehkan menggabungkan dua tugas tersebut kepada amil zakat.
2. Ia mengangkat amil zakat dengan tugas hanya menarik zakat dan melarangnya mendistribusikan zakat tersebut.
3. Ia mengangkat amil zakat dengan tugas umum. Dengan kata lain, amil zakat tidak diperintahkan dan tidak dilarang untuk mendistribusikan zakat.¹⁵

C. Hak Upah Amil dalam Perspektif Ulama Kontemporer

Dalam pembahasan mengenai hak upah amil zakat, terdapat beberapa pandangan dari para ulama kontemporer yang memberikan penjelasan tentang hal ini. Mereka sependapat bahwa amil zakat berhak menerima upah sebagai imbalan atas tugasnya dalam mengelola zakat. Para ulama tersebut, di antaranya adalah:

- a. Sayyid Sabiq (1915-2000 M): “Golongan amil zakat ini menerima zakat sebagai imbalan dari pekerjaan mereka, dan nilai upahnya harus mencukupi kebutuhan mereka.”¹⁶
- b. Yusuf Qardhawi (1926-2022 M): “Amil itu adalah pegawai. Maka hendaklah ia diberi upah sesuai dengan pekerjaannya, tidak terlalu kecil dan tidak juga berlebihan.”¹⁷
- c. Wahbah Az-Zuhaili (1932-2015 M): “Amil diberi zakat karena sebagai ganti dari upah kerjanya. Oleh karenanya, dia tetap diberi zakat sekalipun dia orang kaya. Adapun kalau dipandang sebagai zakat atau sedekah secara murni, maka tidaklah halal itu diberikan kepada orang kaya”¹⁸
- d. Syaikh Utsaimin (1929-2001 M): “Mereka adalah yang bekerja mengurus zakat. Maka mereka orang yang berhak atas zakat seperti para pekerja. Dan orang yang berhak dengan kedudukan tersebut akan diberi sesuai dengan kedudukannya. Mereka diberi zakat sesuai dengan pekerjaan mereka untuk mengurus zakat, baik

¹⁵ Imam al-Mawardi, *Al-Ahkam Ash-Sulthaniyah: Sistem Pemerintahan Khilafah Islam*, terj. Khalifurrahman dan Fathurrahman, (Jakarta: Qisthi Press, 2014), h. 203.

¹⁶ Sulaiman Ahmad Yahya Al-Faifi, *Ringkasan Fikih Sunnah Sayyid Sabiq*, terj. Tirmidzi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013), h. 214.

¹⁷ Yusuf Qardhawi, *Hukum Zakat (Hukum Zakat Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis)*, terj. Salman Harun, dkk h. 556.

¹⁸ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2011) Jilid 3, h. 283.

mereka orang kaya atau orang fakir. Mereka mengambil zakat karena pekerjaan mereka, bukan kebutuhan mereka.”¹⁹

Dari penjelasan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa para ulama kontemporer sepakat jatah amil adalah upah kerja profesional. Perbedaannya hanya pada standar ukuran: antara kecukupan hidup atau beratnya beban kerja. Namun, intinya tetap sama, yakni upah harus adil dan tidak boleh mengambil jatah golongan lain secara berlebihan.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan hukum Islam normatif atau doktrinal. Fokus utama pendekatan ini adalah mengkaji norma hukum Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, hadis, serta pandangan ulama terkait permasalahan yang diteliti. Data yang digunakan terdiri dari bahan hukum primer, yaitu kitab al-Majmu' Syarhu al-Muhadzdzab karya Imam Nawawi dan al-Mughni karya Imam Ibn Qudamah. Bahan hukum sekunder yang mencakup literatur fikih, serta artikel ilmiah yang relevan.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan menghimpun, menelaah, dan mengklasifikasikan literatur secara sistematis melalui metode pengutipan langsung maupun tidak langsung. Data yang terkumpul kemudian diolah melalui tahap pemeriksaan (*editing*) dan penyusunan sistematis (*systematizing*). Selanjutnya, data dianalisis menggunakan teknik deskriptif-analitik-komparatif, yaitu dengan memaparkan secara mendalam pandangan kedua tokoh, menganalisisnya secara kritis, kemudian membandingkan persamaan serta perbedaan di antara keduanya untuk menarik kesimpulan ilmiah.

ISI DAN HASIL PEMBAHASAN

Ketentuan Porsi Amil Zakat dalam Perspektif Imam Nawawi

Kajian terhadap porsi amil zakat dalam pemikiran Imam Nawawi merujuk pada teks primer yang terdapat dalam kitab al-Majmu' Syarhu al-Muhadzdzab. Penulis mengidentifikasi dua data krusial dalam kitab tersebut yang mendasari hak amil, yaitu:

- a. Data pertama:²⁰ Berkaitan dengan eksistensi amil dan mekanisme upah layak dalam distribusi zakat. Imam Nawawi menegaskan bahwa hak amil bersifat fungsional; jika posisi amil tidak terisi saat distribusi, maka bagiannya dinyatakan gugur dan wajib

¹⁹ Syaikh Sholah Mahmud As-Said, *Ensiklopedi Fatwa Syaikh 'Utsaimin*, (Jakarta: Pustaka As-Sunnah, 2009), Jilid 1, h. 619.

²⁰ Abu Zakariyaa Muhyii al-Diin ibn Syaraf An-Nawawi, *al-Majmuu' Syarhu al-Muhadzhab li al-Syairaa'ii, tahqiq Muhammad Najjib al-Muthii 'i*, (Jeddah: Maktabah al-Irsyaad, t.t.), Jilid 6, h. 167-168.

dialokasikan kepada asnaf yang tersisa. Secara manajerial, penguasa dianjurkan untuk mendahulukan perhitungan jatah amil guna menjamin kelancaran distribusi harta zakat kepada para mustahik. Mengenai besaran upah, amil tidak memiliki hak mutlak atas jatah seperdelapan secara kaku, melainkan didasarkan pada standar upah yang sepadan dengan beban kerjanya. Jika porsi harta zakat melebihi standar upah layak tersebut, maka kelebihannya harus dikembalikan kepada asnaf lain. Namun, apabila porsi zakat tidak mencukupi untuk memenuhi upah standar amil, maka negara melalui *Baitul Mal* wajib menutupi kekurangan tersebut sebagai bentuk pembiayaan kemaslahatan publik.

- b. Data kedua:²¹ Terkait mekanisme pengangkatan, Imam Nawawi menawarkan dua opsi sistem imbalan. Pertama, penentuan upah di akhir tugas berdasarkan standar kelayakan setelah beban kerja terukur (berdasarkan Hadis). Kedua, penetapan upah secara jelas di awal dengan mengqiyaskan pada akad *Ijarah* atau *Ju'alah*. Dalam kedua skema tersebut, nominal imbalan dilarang melampaui standar upah wajar; jika terjadi kelebihan, pendapat terkuat menyatakan bahwa kelebihan tersebut tidak sah dan amil tetap menerima upah standar.

Ketentuan Porsi Amil Zakat dalam Perspektif Imam Ibn Qudamah

Dalam kitab al-Mughni²², Imam Ibn Qudamah menegaskan bahwa amil zakat berhak menerima kompensasi atas kinerjanya. Hak ini bersifat umum bagi setiap pengelola zakat tanpa memandang status sosial maupun ekonomi, bahkan diperbolehkan bagi kalangan kaya atau kerabat pemilik harta. Argumentasi beliau berlandaskan pada keumuman lafal dalam Al-Qur'an dan sifat upah amil yang diposisikan sebagai imbalan jasa sebagaimana akad sewa-menyewa (*ijarah*) pada umumnya.

Terkait mekanisme pembayaran, Imam Ibn Qudamah memberikan fleksibilitas bagi penguasa untuk memilih dua skema: menetapkan upah secara pasti di awal melalui akad yang sah, atau mengutus amil tanpa perjanjian awal dengan pemberian upah standar di akhir tugas. Legalitas upah amil ini dikuatkan dengan tradisi masa kenabian dan praktik Khalifah Umar bin al-Khattab. Melalui hadis riwayat Ibn as-Saidi, Ibn Qudamah menekankan bahwa

²¹ Abu Zakariyya Muhyi al-Diin ibn Syaraf An-Nawawi, *al-Majmu' Syarhu al-Muhazhhab li al-Syairaa'izii, tahqiq Muhammad Najib al-Muthii'i*, (Jeddah: Maktabah al-Irsyaad, t.t.), Jilid 6, h. 142-143.

²² Al-Muwaffaq al-diin Abu Muhammad 'Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qudamah al-Maqdisi Al-Jammaa'il Al-Dimasyqi Al-Salihi Al-Hanbali, *Al-Mughni*, (Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 1417H/1997M), Jilid 4, h. 107-108.

pemberian upah merupakan hak syar'i yang harus ditunaikan oleh penguasa kepada petugasnya, sekalipun petugas tersebut berniat melakukan pekerjaannya secara sukarela.

Hasil Pembahasan

Analisis Pendapat Imam Nawawi Tentang Porsi Amil Zakat

Berdasarkan analisis terhadap teks dalam kitab al-Majmu' Syarhu al-Muhadzdzab, penulis merumuskan tujuh poin utama mengenai kedudukan dan upah amil zakat:

1. **Status Fungsional Amil:** Hak atas bagian zakat bersifat fungsional; jika posisi amil tidak terisi saat distribusi dilakukan oleh Imam, maka porsi tersebut dinyatakan gugur dan dialihkan sepenuhnya kepada asnaf yang tersedia.
2. **Prioritas Penghitungan:** Dalam kondisi amil tersedia, terdapat anjuran untuk mendahulukan perhitungan jatah amil sebelum asnaf lainnya, meskipun kebijakan ini tidak bersifat wajib.
3. **Imbalan Berbasis Beban Kerja:** Upah amil bersifat dinamis sesuai dengan kinerja. Imam berwenang memberikan imbalan melebihi porsi ideal 1/8 jika amil menanggung beban kerja ekstra, atau sebaliknya, mengurangi porsi tersebut jika beban tugas lebih ringan demi mencukupi kebutuhan asnaf lain.
4. **Mekanisme Surplus Upah:** Apabila bagian zakat amil lebih besar dari standar upah semestinya, maka amil hanya diperbolehkan mengambil sesuai nilai upahnya, sementara sisa dana wajib dikembalikan kepada mustahik lain. Namun, jika jumlahnya sama, amil berhak mengambil seluruh bagian tersebut.
5. **Penanggulangan Defisit Upah:** Dalam kondisi jatah amil lebih kecil dari upah yang layak, terdapat kewajiban untuk menutupi kekurangan tersebut melalui kas negara (*Baitul Mal*) atau mengambil dari porsi asnaf lain berdasarkan kebijakan Imam.
6. **Opsi Penetapan Waktu Upah:** Penguasa memiliki otoritas untuk menentukan waktu pengupahan melalui dua skema: menetapkan nominal di akhir setelah kinerja terukur secara pasti, atau menentukannya di awal sebelum pekerjaan dimulai.
7. **Landasan Metodologi Hukum:** Imam Nawawi menggunakan dua instrumen hukum: Hadis (Tidak disebutkan) untuk skema pengupahan di akhir, dan *Qiyas* (analogi akad *Ijarah* dan *Ju'alah*) untuk pengupahan di awal. Prinsip utamanya tetap menjaga agar imbalan tidak melampaui standar upah wajar.

Analisis Pendapat Imam Ibnu Qudamah tentang Porsi Amil Zakat

Dalam kitab al-Mughni, Imam Ibnu Qudamah memiliki pandangan yang lebih menekankan pada aspek legalitas upah berdasarkan ketetapan penguasa. Poin utama pemikiran beliau adalah:

1. **Kepastian Hak Upah:** Beliau menegaskan bahwa setiap amil zakat berhak mendapatkan upah sebagai kompensasi atas waktu dan tenaga yang dikeluarkan.
2. **Fleksibilitas Sistem Pembayaran:** Seorang Imam dibolehkan menentukan upah melalui perjanjian di awal yang jelas nilainya, maupun memberikan upah di akhir sesuai standar kewajaran tanpa perjanjian sebelumnya.
3. **Landasan Hadis:** Berbeda dengan Imam Nawawi yang menggunakan landasann hadis dan Qiyas, Ibnu Qudamah sangat bersandar pada riwayat Ibnu as-Saidi mengenai Khalifah Umar bin Khattab yang memberikan upah setelah pekerjaan selesai, meskipun Ibnu as-Saidi pada awalnya ingin melakukannya secara sukarela. Hal ini menunjukkan bahwa upah amil adalah ketetapan syariat yang harus diberikan oleh penguasa.

Berikut adalah tabel ringkasan komparasi untuk memperjelas persamaan dan perbedaan keduanya:

Aspek Analisis	Imam Nawawi	Imam Ibn Qudamah
Fleksibilitas Pembayaran	Opsi bayar di awal/akhir; hak amil gugur jika posisi petugas tidak terisi	Opsi bayar di awal/akhir; tidak merinci kondisi gugurnya hak amil.
Hak Amil Zakat	Dinamis; upah disesuaikan dengan berat/ringannya beban kerja nyata.	Normatif; hak upah atas pekerjaan tanpa rincian penyesuaian beban kerja.
Landasan Dalil	Hadis (Tidak Disebutkan), Qiyas (Mengqiyaskan amil zakat dengan Ijarah & Ju'alah).	Hadis riwayat ibn As-Saidi (Praktik Sahabat Umar bin Khatthab). Tidak ada qiyas.
Surplus/Defisit Bagian	Surplus wajib dikembalikan ke mustahik; defisit ditutupi oleh Baitul Mal.	Tidak membahas teknis kelebihan atau kekurangan bagian amil.

KESIMPULAN

Mengenai perbandingan pendapat kedua tokoh, penelitian ini menemukan adanya kesamaan prinsip namun berbeda dalam rincian teknisnya. Persamaannya, Imam Nawawi dan Imam Ibn Qudamah sepakat bahwa amil zakat berhak menerima upah atas pekerjaannya, dan penguasa (Imam) memiliki fleksibilitas untuk menentukan besaran upah tersebut baik di awal maupun di akhir masa kerja. Perbedaannya, Imam Nawawi menjelaskan secara lebih spesifik yang tidak dirinci oleh Imam Ibn Qudamah, yaitu mengenai gugurnya hak amil jika posisi petugas tidak terisi, penyesuaian upah berdasarkan berat ringannya beban kerja, serta mekanisme penanganan dana jika terjadi kelebihan atau kekurangan upah amil.

Terkait landasan hukum yang digunakan, kedua tokoh memiliki dasar pengambilan hukum yang berbeda dalam menetapkan porsi amil. Imam Nawawi menggunakan dua landasan, yaitu Hadis untuk sistem pembayaran di akhir tugas dan *Qiyas* (analogi) untuk pembayaran di awal tugas dengan menyamakan amil pada akad *Ijarah* (sewa-menyewa) serta *Ju'alah*. Sementara itu, Imam Ibn Qudamah murni bersandar pada dalil Hadis riwayat Ibn as-Saidi mengenai praktik sahabat Umar bin al-Khattab. Hadis tersebut menunjukkan bahwa upah adalah hak amil yang diberikan setelah pekerjaan selesai, meskipun amil tersebut berniat mengerjakannya secara sukarela.

SARAN DAN UCAPAN TERIMA KASIH

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis merumuskan beberapa saran praktis bagi pemangku kepentingan dalam pengelolaan zakat sebagai berikut: Lembaga pengelola zakat, baik pada instansi pemerintah maupun swasta, diharapkan dapat menetapkan porsi upah amil secara tepat dan proporsional dengan mempertimbangkan tanggung jawab serta kontribusi nyata para petugas di lapangan. Dalam implementasinya, pemberian imbalan tersebut hendaknya dikelola secara akuntabel agar tidak terjadi kelebihan maupun kekurangan, sehingga tetap selaras dengan prinsip-prinsip syariat Islam dalam menjaga keseimbangan antara hak amil dan hak mustahik lainnya.

Penulis menyadari bahwa selesainya naskah jurnal ini tidak terlepas dari bantuan dan dukungan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada dosen pembimbing yang telah memberikan arahan, ilmu, serta kesabaran dalam membimbing penulis sehingga penelitian ini dapat diselesaikan dengan baik. Segenap Civitas Akademika STIS Al-Manar, yang telah memfasilitasi lingkungan belajar yang mendukung serta membantu kelancaran proses administrasi dan akademik selama masa perkuliahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Faifi, Sulaiman Ahmad Yahya. *Ringkasan Fikih Sunnah Sayyid Sabiq*, terj. Tirmidzi. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. th. 2013
- Al-Mawardi, Imam. *Al-Ahkam Ash-Sulthaniyah: Sistem Pemerintahan Khilafah Islam*, terj. Khalifurrahman dan Fathurrahman. Jakarta: Qisthi Press. th. 2014
- Al-Maqdisi, Al-Muwaffaq al-diin Abu Muhammad 'Abdullah Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Qudamah.. *Al-Mughni*, Jilid 4. Riyadh: Dar Alam al-Kutub. th. 1997
- An-Nawawi, Abu Zakariyaa Muhyii al-Diin ibn Syaraf. *Al-Majmuu' Syarhu al-Muhazhhab li al-Syairazii*, Jilid 6, tahqiq Muhammad Najib al-Muthii'i. Jeddah: Maktabah al-Irsyaad. t.t..
- As-Said, Syaikh Sholah Mahmud. *Ensiklopedi Fatwa Syaikh 'Utsaimin*, Jilid 1. Jakarta: Pustaka As-Sunnah. th. 2009

- Asnaini, et al.. *Muzaki-Mustahik Happiness: Studi Efek Zakat Menggunakan Analisa Dopamin di Indonesia*. Yogyakarta: Samudra Biru. th. 2024
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, Jilid 3, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Gema Insani.th. 2011
- Badan Amil Zakat Nasional. *Peraturan Badan Amil Zakat Nasional Nomor 1 Tahun 2016, Tentang Pedoman Penyusunan Kerja dan Anggaran Tahunan Badan Amil Zakat Nasional, Badan Amil Zakat Nasional Provinsi, Dan Badan Amil Zakat Nasional*. Jakarta. th. 2016
- Detik Jabar. *Presiden ACT Akui Ambil 13,7 Persen Donasi untuk Operasional Yayasan*. Diakses dari <https://www.detik.com/jabar/berita/d-6162604/presiden-act-akui-ambil-13-7-persen-donasi-untuk-operasional-yayasan>
- Mufraini, M. Arif. *Akuntansi dan Manajemen Zakat*. Jakarta: Prenamedia Grup. th. 2018
- Muhammad. *Zakat Perniagaan*. Yogyakarta: Deepublish. th. 2019
- Mulyo, Sujano Harto. “Strategi Digital Fundraising Dalam Penghimpunan Dana Zakat: Studi Kasus Lembaga Amil Zakat Global Zakat”. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, h. 3. th. 2022
- Nashiruddin, Muhammad Al Albani. *Shahih Sunan Abu Daud*, terj. Tajuddin Arief, et al. Jakarta: Pustaka Azzam. th. 2002
- Qardhawi, Yusuf. *Hukum Zakat Hukum Zakat Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis*, terj. Salman Harun, dkk. t.t.
- Rahman, Deni. *Ayo Berzakat: Suatu Pendekatan Komunikasi Persuasif*. Yogyakarta: Pale Media Prima. th. 2022
- Sahroni, Oni, et al. *Fikih Zakat Kontemporer*. Depok: PT Rajagrafindo Persada. th. 2018
- Tuasikal, Muhammad Abduh. *Panduan Zakat Minimal 2,5%*. Yogyakarta: Rumaysho. th. 2020
- Ulum, A.R. Shohibul. *Kitab Fikih Sehari-Hari Mazhab Syafi'i*. Anak Hebat Indonesia. th. 2023
- Yunasril, Ali. *Spiritualitas Ibadah: Memahami Keindahan dan Kedalaman Makna Shalat, Puasa, Zakat dan Haji*. Jakarta: Qaf Media Kreativa. th. 2022
- Zulkifli. *Rambu-Rambu Fiqh Ibadah: Mengharmonisasikan Hubungan Vertikal dan Horizontal*. Yogyakarta: Kalimedia. th. 2017



Tindak Pidana Pembunuhan Pembelaan Diri Perspektif Empat Madzhab

Azim Multazim Abqar^{1,*}, Ali Mahfud¹

¹Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

* Correspondence: azimmultazim02@gmail.com

KEYWORD

Self-defense, Hanafi school of thought, Maliki school of thought, Shafi'i school of thought, Hanbali school of thought

ABSTRACT

Based on the problem formulation, this study has two objectives, namely: 1) To determine the law on murder in self-defense from the perspective of the four madhhabs. 2) To determine the istinbath method of the four madhhabs in determining the law on murder in self-defense. This research is a library research. The research approach used is a normative Islamic law approach, which is legal research conducted by examining library materials related to the law on homicide in self-defense from the perspective of the four madhhabs. The conclusions of this study are: 1) The Hanafi school of thought states that self-defense is obligatory if an attack threatens one's life. The Maliki school of thought states that self-defense is obligatory but must be preceded by persuasive measures. The Shafi'i school of thought states that self-defense is obligatory if one is attacked by non-Muslims and animals. The Hanbali school of thought states that self-defense is permissible. 2) The legal basis used by the Hanafi school of thought is Surah al-Baqarah verse 195, the Maliki school of thought is based on Surah al-Hujurat verse 9, the Shafi'i school of thought is based on Surah al-Baqarah verse 190, and the Hanbali school of thought is based on Surah al-Baqarah verse 190.

KATA KUNCI

Membela diri, Madzhab Hanafi, Madzhab Maliki, Madzhab Syafi'i, Madzhab Hanbali

ABSTRAK

Berdasarkan rumusan masalah, penelitian ini memiliki dua tujuan, yaitu: 1) Untuk mengetahui hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri dalam perspektif empat madzhab. 2) untuk mengetahui metode istinbath empat madzhab dalam menetapkan hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri. Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library research). Dan pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan hukum Islam normatif, yaitu penelitian hukum yang dilakukan dengan cara meneliti bahan kepustakaan yang ada kaitannya dengan hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri persepektif empat madzhab. Kesimpulan dari hasil penelitian ini adalah: 1) pendapat madzhab Hanafi adalah wajib membela diri apabila serangan mengancam keselamatan jiwa, selanjutnya pendapat madzhab Maliki adalah wajib namun harus didahului tindakan persuasif, kemudian madzhab syafi'i berpendapat bahwa membela diri menjadi wajib apabila diserang oleh orang kafir dan hewan, dan madzhab Hanbali berpendapat bahwa membela diri itu boleh. 2) landasan hukum yang digunakan madzhab Hanafi adalah surat al-Baqarah ayat 195, madzhab Maliki dilandaskan berdasarkan surat al-Hujurat ayat 9, kemudian madzhab Syafi'i berlandaskan pada surat al-Baqarah ayat 190, dan madzhab Hanbali berlandaskan pada surat al-Baqarah ayat 190.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
26 Agustus 2025	08 Oktober 2025	02 November 2025	30 November 2025

PENDAHULUAN

Manusia sebagai makhluk sosial hidup dan berinteraksi dalam masyarakat berdasarkan norma, adat, dan aturan yang disepakati bersama. Aturan yang lahir dari kesepakatan sosial tersebut disebut hukum, yang berfungsi menciptakan ketertiban dalam kehidupan bermasyarakat (Yati Nurhayati, 2020). Perbedaan kepentingan antarindividu kerap menimbulkan konflik yang berpotensi merugikan pihak lain, sehingga hukum pidana berperan membatasi perilaku manusia agar tidak bertindak sewenang-wenang serta menjaga ketertiban umum (Fitri Wahyuni, 2017).

Dalam perspektif Islam, hukum merupakan seperangkat ketentuan yang bersumber dari wahyu Allah dan Sunnah Rasulullah SAW yang mengikat perbuatan manusia mukallaf, baik dalam bentuk fiqh maupun syari'ah (Sahid HM, 2016). Suatu perbuatan dapat dipidana dalam hukum positif apabila memenuhi unsur melawan hukum dan kesalahan, sedangkan dalam hukum Islam unsur jarimah meliputi unsur formil, materil, dan moril (Umarwan Sutopo, 2016; M. Nurul Irfan & Masyrofah, 2013).

Salah satu bentuk tindak pidana adalah pembunuhan, yaitu perbuatan yang menghilangkan nyawa seseorang, baik secara sengaja maupun tidak sengaja (Imaning Yusuf, 2013). Namun, dalam kondisi tertentu pembunuhan dapat terjadi dalam rangka pembelaan diri, yakni ketika seseorang menghadapi ancaman serius terhadap jiwa atau harta, sebagaimana dibenarkan dalam hadits Nabi Muhammad SAW (HR. Muslim).

Dalam hukum positif Indonesia, pembunuhan diatur dalam Pasal 338 KUHP dengan pengecualian bagi pembelaan terpaksa (*noodweer*) sebagaimana diatur dalam Pasal 49 KUHP, yang penerapannya harus memenuhi asas subsidiaritas dan proporsionalitas (Muhammad Donny Armiyanto, 2022). Contoh konkret dapat dilihat dalam kasus Amaq Sinta di Nusa Tenggara Barat, di mana tindakan pembunuhan dinilai sebagai pembelaan diri sehingga penyelidikan dihentikan (Fitri Rachmawati & Andi Hartik, 2022).

Dalam hukum Islam, para fuqaha sepakat bahwa pembelaan diri merupakan perbuatan yang dibenarkan untuk melindungi jiwa, kehormatan, dan harta. Meskipun demikian, terdapat perbedaan pendapat mengenai apakah pembelaan diri merupakan

kewajiban atau hak, yang berimplikasi pada konsekuensi hukumnya (Andi Ayyub Putrawan Ulki & Ade Darmawan Basri, 2022).

LANDASAN TEORI

Oleh karena masalah yang teridentifikasi cukup luas pembahasannya, maka analisa yang akan direncanakan dikaji oleh penulis dan hanya dibatasi dalam masalah sebagai berikut:

1. Apa hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri dalam perspektif empat madzhab?
2. Apa landasan hukum empat madzhab dalam menetapkan hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri?
3. Apa hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri dalam perspektif empat madzhab?
4. Apa landasan hukum empat madzhab dalam menetapkan hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri?

Dari dua pokok permasalahan di atas, tujuan utama yang ingin dicapai dari penulisan skripsi ini meliputi:

1. Untuk mengetahui hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri dalam perspektif empat madzhab.
2. Untuk mengetahui metode istinbat empat madzhab dalam menetapkan hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri.

Adapun manfaat dari penulisan skripsi yang dapat diambil diantaranya:

1. Dari segi akademis, untuk menjadi dasar pemikiran dalam upaya pengembangan ilmu pengetahuan, khususnya ilmu hukum Islam dalam bidang fiqih jinayat.
2. Dari segi kegunaan praktis, penelitian ini diharapkan menjadi bahan informasi bagi praktisi hukum Islam dan masyarakat Islam pada umumnya yang memiliki perhatian khusus terhadap hukum Islam untuk menjadi acuan dasar.

METODE

Jenis penelitian yang digunakan dalam penyusunan skripsi ini adalah jenis penelitian kepustakaan (*Library Research*) dengan menggunakan pendekatan hukum Islam

normative. Yaitu penelitian hukum yang dilakukan dengan cara meneliti bahan kepustakaan yang ada kaitannya dengan hukum tindak pembunuhan karena pembelaan diri perspektif empat madzhab. Sumber data yang digunakan adalah sumber data sekunder yang terdiri dari bahan hukum primer, sekunder dan tersier. Pengumpulan data di dalam penelitian kepustakaan (*Library Research*), di lakukan dengan cara:

1. Mengumpulkan berbagai literatur yang relevan dengan penelitian, baik data primer maupun data sekunder.
2. Menelaah berbagai literatur dan mengklasifikasikan sesuai dengan pokok-pokok permasalahan yang dibahas.
3. Melakukan pengutipan, baik secara langsung maupun tidak langsung pada bagian-bagian yang dapat dijadikan sebagai sumber rujukan ilmiah yang disusun secara sistematis. Data yang sudah terkumpul kemudian dianalisis dengan teknik deskriptif analitik komparatif, yaitu memberikan gambaran, menganalisa dan membandingkan pendapat empat madzhab tentang tindak pembunuhan karena pembelaan diri.

HASIL PEMBAHASAN

Pembunuhan dalam Fiqih Islam

1. Pengertian Pembunuhan

Secara etimologis, pembunuhan dalam bahasa Arab berasal dari kata qatala yang bermakna menghilangkan nyawa seseorang, baik dilakukan dengan sengaja maupun tidak sengaja melalui sarana yang mematikan (Bagus Hadi Mustofa, 2020: 137). Dalam pengertian fiqih, pembunuhan dipahami sebagai perbuatan merampas nyawa orang lain yang mengakibatkan terhentinya seluruh fungsi vital tubuh akibat terpisahnya ruh dari jasad (Mohammad Hifni dkk., 2023: 485–486).

pembunuhan sebagai setiap tindakan yang secara langsung ditujukan kepada seseorang dan berakibat pada kematian orang tersebut (Syaibatul Hamdi & Sumardi Efendi, 2022: 150). Dalam hukum positif Indonesia, pembunuhan diatur dalam Pasal 338 KUHP yang mengancam pelaku pembunuhan sengaja dengan pidana penjara maksimal lima belas tahun (Junior Imanuel Marentek, 2019: 91).

2. Larangan Tindak Pembunuhan dalam Al-Qur'an dan Sunnah

a. Larangan dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an secara tegas melarang pembunuhan tanpa alasan yang dibenarkan syariat. Larangan tersebut ditegaskan dalam QS. Al-Isra: 33 yang menekankan keharaman membunuh jiwa kecuali dengan alasan yang benar serta larangan melampaui batas dalam pelaksanaan qishash.

Selain itu, QS. Al-Maidah: 32 menempatkan pembunuhan sebagai kejahatan besar terhadap kemanusiaan dengan menyamakan pembunuhan satu jiwa tanpa hak dengan membunuh seluruh manusia, serta memuji tindakan menjaga kehidupan sebagai amal yang bernilai sangat tinggi.

b. Larangan dalam Hadits

Rasulullah Saw. menegaskan bahwa pembunuhan hanya dibenarkan dalam tiga keadaan, yaitu zina muhsan, pembunuhan yang dibalas dengan pembunuhan, dan kemurtadan, sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ra. (HR. al-Bukhari dan Muslim; An-Nawawi, 2014: 153). Selain itu, perkara darah merupakan perkara pertama yang diadili pada hari kiamat (HR. Muslim; Al-Mundziri, 2017: 393), dan membunuh jiwa termasuk dosa besar yang paling berat (HR. al-Bukhari; Al-Bukhari, 1993: 2519).

3. Macam-Macam Pembunuhan

Pembunuhan dalam fiqih Islam dibagi menjadi tiga bentuk. Pertama, pembunuhan sengaja, yaitu perbuatan menghilangkan nyawa orang lain dengan niat dan kesengajaan penuh (Rokhmadi, 2015: 139). Kedua, pembunuhan semi sengaja, yakni perbuatan tanpa niat membunuh, namun pelaku menyadari bahwa tindakannya berpotensi menyebabkan kematian (Muhammad Arifin, 2017: 64), sebagaimana dijelaskan dalam hadits riwayat an-Nasa'i dan Ahmad. Ketiga, pembunuhan tidak sengaja, yaitu hilangnya nyawa seseorang tanpa adanya kehendak dan maksud dari pelaku (Nailatur Rizqiyah dkk., 2025: 111).

4. Hukuman Tindak Pembunuhan

a. Qishash

Qishash merupakan hukuman balasan yang setimpal bagi pelaku pembunuhan sengaja sebagai bentuk perlindungan terhadap jiwa manusia (Siti

Marlina & Ishaq, 2025: 218; Muhammad Fajar dkk., 2025: 354), sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah: 179.

b. *Diyat*

Diyat adalah bentuk ganti rugi atas hilangnya nyawa seseorang, yang umumnya diterapkan dalam kasus pembunuhan tidak sengaja atau semi sengaja (Mahendra Kusuma & Rosida Diani, 2022: 49). Ketentuan mengenai *diyat* dijelaskan secara rinci dalam kajian fiqih jinayah (Asadullah Al-Faruq, 2009: 72; Muhammad Arifin, 2017: 73), sebagaimana disebutkan dalam QS. An-Nisa: 92.

Menjaga Jiwa dalam Fiqih Islam

1. **Pengertian Menjaga Jiwa**

Secara bahasa, *hifz al-nafs* berarti menjaga jiwa, sedangkan secara terminologis dipahami sebagai upaya melindungi kehidupan manusia dengan mencegah kebinasaan serta menjamin keberlangsungan hidup (Aay Siti Raohatul Hayat, 2020: 155). Penjagaan jiwa diwujudkan melalui pemenuhan kebutuhan dasar dan perlindungan dari segala bentuk ancaman (Nasrullah Ainul Yaqin & Mu'tashim Billah, 2020: 132).

2. **Perintah Menjaga Jiwa dalam Al-Qur'an dan Sunnah**

Perintah menjaga jiwa ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, antara lain QS. Al-Maidah: 32, QS. Asy-Syams: 7–10, dan QS. Ar-Ra'd: 28–29, sebagaimana dijelaskan dalam tafsir M. Quraish Shihab (2002: Vol. 15, 347; Vol. 6, 271).

3. **Urgensi Menjaga Jiwa dalam Islam**

Dalam kerangka *maqashid al-syari'ah*, pemeliharaan jiwa memiliki kedudukan yang sangat penting dan terbagi ke dalam tiga tingkatan, yaitu *dharuriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*, yang menunjukkan bahwa perlindungan jiwa merupakan kebutuhan fundamental dalam Islam (Ahmad Musadad, 2019: 166).

Profil Empat Madzhab

1. **Madzhab Hanafi**

Madzhab Hanafi didirikan oleh An-Nu'man bin Tsabit bin Zutha at-

Tamimi al-Kufi yang dikenal dengan kunyah Abu Hanifah. Kunyah tersebut diberikan karena kedekatannya dengan wadah tinta dalam aktivitas keilmuan (Farid, 2018: 251). Beliau lahir di Kufah pada tahun 80 H pada masa Khalifah Abdul Malik bin Marwan, dan terdapat perbedaan pendapat mengenai pertemuannya dengan sahabat Anas bin Malik ra. (Farid, 2006: 169).

Abu Hanifah berguru kepada banyak ulama dan memiliki murid-murid terkemuka seperti Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan Asy-Syaibani (Farid, 2006: 180; Farid, 2018: 265). Beliau wafat pada tahun 150 H dan dimakamkan di Pekuburan Al-Khaizaran, Baghdad (Chalil, 2016: 67). Penyebaran madzhab Hanafi berkembang melalui murid-muridnya dengan pola ijtihad yang dinamis dan tidak bersifat taklid semata (Hudhari Bik, 1980: 414). Sumber hukum madzhab ini meliputi Al-Qur'an, Sunnah, atsar sahabat, qiyas, istihsan, dan adat (Chalil, 2016: 75).

2. Madzhab Maliki

Madzhab Maliki didirikan oleh Malik bin Anas Al-Ashbahi Al-Madani yang lahir di Madinah pada tahun 93 H (Farid, 2006: 260). Beliau dikenal sebagai imam hadits dan menjadikan praktik penduduk Madinah sebagai dasar hukum yang kuat. Kitab utamanya adalah Al-Muwaththa'. Madzhab Maliki bersumber pada Al-Qur'an, Sunnah, ijma' ulama Madinah, qiyas, dan masalah mursalah (Chalil, 2016: 150). Imam Malik wafat pada tahun 179 H (Chalil, 2016: 143).

3. Madzhab Syafi'i

Madzhab Syafi'i didirikan oleh Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i yang lahir di Gaza pada tahun 150 H (Maula & Fikri, 2022: 113; Wahyudi, 2022: 94). Beliau menyebarkan madzhab melalui pengajaran dan penulisan karya ilmiah seperti Ar-Risalah dan Al-Umm (Wahyudi, 2022: 116). Sumber hukum madzhab Syafi'i meliputi Al-Qur'an, Sunnah, ijma', qiyas, dan istishab (Wahyudi, 2022: 114). Imam Syafi'i wafat pada tahun 204 H (Farid, 2018: 543).

4. Madzhab Hanbali

Madzhab Hanbali didirikan oleh Ahmad bin Hanbal yang lahir di Baghdad pada tahun 164 H (Maula & Fikri, 2022: 126; Pramono, 2015: 282). Beliau dikenal sebagai ulama hadits yang teguh, khususnya dalam peristiwa mihnah (Hudhari Bik, 1980: 444). Kitab utamanya adalah Al-Musnad. Sumber hukum madzhab Hanbali

meliputi Al-Qur'an, Sunnah, fatwa sahabat, hadits mursal dan dha'if, serta qiyas (Adriyani dkk., 2023: 67). Imam Ahmad wafat pada tahun 241 H (Pramono, 2015: 284).

Pendapat Empat Madzhab tentang Tindak Pembunuhan karena Pembelaan Diri

1. Hukum Membela Diri

Mayoritas fuqaha dari kalangan Hanafi, Maliki, dan Syafi'i berpendapat bahwa membela diri dari serangan yang mengancam jiwa atau anggota tubuh adalah wajib. Namun, Syafi'iyah membatasi kewajiban tersebut apabila penyerang adalah orang kafir atau binatang. Jika penyerang adalah sesama Muslim, maka pendapat yang kuat dalam madzhab Syafi'i menyatakan bahwa menyerah diperbolehkan bahkan dianjurkan, berdasarkan hadits riwayat Abu Dawud tentang menjadi "sebaik-baik dari dua putra Adam" (Wahbah Az-Zuhaili, 1984: 4841).

Madzhab Hanbali membolehkan pembelaan diri hingga membunuh penyerang apabila tidak ada cara lain untuk menghindari bahaya (Ibnu Qudamah, t.t.: 461). Malikiyah mensyaratkan adanya peringatan terlebih dahulu kepada penyerang jika memungkinkan sebelum melakukan pembelaan diri secara maksimal. Dalil kewajiban membela diri antara lain:

a) QS. Al-Baqarah: 195

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكِ

Artinya: "Dan janganlah kalian menjatuhkan diri kalian sendiri ke dalam kebinasaan."

b) QS. Al-Hujurat: 9

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا...

Artinya: "Jika ada dua golongan orang-orang mukmin bertikai ..."

c) QS. Asy-Syūrā: 40

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا

Artinya: "Balasan suatu keburukan adalah keburukan yang setimpal."

Hanabilah juga berpendapat bahwa mencegah penyerang hukumnya boleh dan tidak wajib, baik penyerang tersebut anak kecil, orang dewasa, maupun orang gila (Wahbah Az-Zuhaili, 1984: 4842).

2. Pertanggungjawaban atas Tindak Pembunuhan

Para fuqaha sepakat bahwa apabila seseorang membunuh penyerang dalam rangka pembelaan diri, maka ia tidak dikenai pertanggungjawaban pidana maupun perdata, sehingga tidak berlaku qishash dan diyat (Wahbah Az-Zuhaili, 1984: 4843). Hal ini didasarkan pada sabda Nabi ﷺ:

من شهر سيفه ثم وضعه - ضرب به - فدمه هدر

Artinya: “Barang siapa menghunus pedangnya lalu menggunakannya, maka darahnya sia-sia.”

Namun, Hanafiyah mengecualikan apabila penyerang adalah anak kecil, orang gila, atau binatang. Dalam kondisi tersebut, pelaku pembelaan diri hanya bertanggung jawab secara perdata berupa diyat atau ganti rugi, tanpa qishash (Wahbah Az-Zuhaili, 1984: 4843), berdasarkan hadits:

العجماء جرحها جبار

Artinya: “Binatang (tak berakal), luka yang ditimbulkannya tidak ditanggung.”

Mayoritas fuqaha menegaskan bahwa pembelaan diri dibenarkan dalam seluruh bentuk serangan dengan tujuan menghentikan aniaya, bukan semata-mata karena adanya serangan (Wahbah Az-Zuhaili, 1984: 4844).

3. Syarat Pembelaan Diri

Menurut Madzhab Hanafi, pembelaan diri harus didasarkan pada adanya jarimah yang dapat dimintai pertanggungjawaban pidana, kecuali dalam kondisi darurat (Ulki & Basri, 2022: 416). Sementara itu, Madzhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali berpendapat bahwa penyerangan tidak harus berupa jarimah, melainkan cukup berupa perbuatan yang tidak sah atau tidak benar (Ulki & Basri, 2022: 416).

KESIMPULAN

Pembunuhan dalam perspektif fiqih Islam dipandang sebagai perbuatan yang sangat

serius karena berkaitan langsung dengan perlindungan jiwa manusia. Al-Qur'an dan Sunnah secara tegas melarang pembunuhan tanpa alasan yang dibenarkan syariat, serta menempatkannya sebagai dosa besar. Dalam fiqh Islam, pembunuhan diklasifikasikan menjadi pembunuhan sengaja, semi sengaja, dan tidak sengaja, yang masing-masing memiliki konsekuensi hukum berbeda berupa qishash atau diyat sesuai dengan tingkat kesengajaan pelaku.

Penjagaan jiwa (*hifz al-nafs*) merupakan salah satu tujuan utama *maqāsid al-syarī'ah* yang memiliki kedudukan fundamental dalam Islam. Upaya menjaga jiwa tidak hanya bersifat preventif, tetapi juga represif melalui penetapan sanksi hukum, yang bertujuan melindungi kehidupan manusia dan mencegah terjadinya kerusakan yang lebih besar.

Keempat madzhab fiqh sepakat bahwa pembelaan diri terhadap serangan yang mengancam jiwa, kehormatan, atau harta merupakan perbuatan yang dibenarkan secara syar'i. Namun, terdapat perbedaan pandangan mengenai status hukum pembelaan diri, apakah bersifat wajib atau boleh, serta syarat-syarat yang melingkupinya. Perbedaan ini menunjukkan dinamika ijtihad para ulama dalam merespons kondisi faktual yang beragam. Dalam hal pertanggungjawaban hukum, mayoritas fuqaha berpendapat bahwa pembunuhan yang terjadi dalam rangka pembelaandiri tidak menimbulkan pertanggungjawaban pidana maupun perdata, selama tindakan tersebut dilakukan untuk menghentikan serangan. Meski demikian, madzhab Hanafi memberikan pengecualian terhadap kasus penyerang yang tidak memiliki kecakapan hukum, seperti anak kecil, orang gila, atau binatang, yang berdampak pada kewajiban ganti rugi secara perdata.

Dengan demikian, kajian ini menegaskan bahwa pembelaan diri dalam fiqh Islam merupakan mekanisme perlindungan jiwa yang sejalan dengan tujuan syariat, meskipun implementasinya bergantung pada konteks, syarat, dan batasan yang ditetapkan masing-masing madzhab. Keseluruhan pandangan tersebut menunjukkan fleksibilitas hukum Islam dalam menjaga keseimbangan antara perlindungan jiwa dan keadilan hukum.

DAFTAR PUSTAKA

- Adriyani, dkk. (2023). *Sumber hukum Madzhab Hanbali*. Jurnal Hukum Islam, 67. Al-Bukhari. (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.
Al-Faruq, Asadullah. (2009). *Fiqh Jinayah*. Al-Mundziri. (2017). *At-Targhīb wa At-Tarhīb*. An-Nawawi. (2014). *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*.
Arifin, Muhammad. (2017). *Pembunuhan dalam perspektif fiqh jinayah*.

- Armiyanto, Muhammad Donny. (2022). *Pembelaan terpaksa (noodweer) dalam hukum pidana Indonesia*.
- Az-Zuhaili, Wahbah. (1984). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*.
- Bagus Hadi Mustofa. (2020). *Perbedaan hukuman bagi pelaku pembunuhan dalam Islam dan hukum pidana*. IJOIS, 1(2).
- Chalil. (2016). *Sejarah dan perkembangan madzhab fiqih*.
- Efendi, Sumardi, & Hamdi, Syaibatul. (2022). *Tindak pidana pembunuhan dalam hukum pidana*.
- Farid. (2006). *Sejarah imam-imam madzhab fiqih*.
- Farid. (2018). *Biografi dan pemikiran imam madzhab*.
- Fajar, Muhammad, dkk. (2025). *Qishash sebagai perlindungan jiwa*.
- Hayat, Aay Siti Raohatul. (2020). *Konsep hifz al-nafs dalam maqāṣid al-syarī'ah*. Hifni, Mohammad, dkk. (2023). *Pembunuhan dalam hukum pidana Islam*.
- Hudhari Bik. (1980). *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmī*. Ibnu Qudamah. (t.t.). Al-Mughnī.
- Irfan, M. Nurul, & Masyrofah. (2013). *Hukum pidana Islam*. Marentek, Junior Imanuel. (2019). *Hukum pidana Indonesia*.
- Maula, & Fikri. (2022). *Sejarah dan pemikiran Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal*.
- Musadad, Ahmad. (2019). *Maqāṣid al-syarī'ah dan perlindungan jiwa*.
- Pramono. (2015). *Biografi dan pemikiran Imam Ahmad bin Hanbal*. Quraish Shihab, M. (2002). *Tafsīr al-Miṣbāḥ*.
- Rachmawati, Fitri, & Hartik, Andi. (2022). *Kasus pembelaan diri Amaq Sinta di NTB*. Rizqiyah, Nailatur, dkk. (2025). *Pembunuhan tidak sengaja dalam fiqih Islam*.
- Rokhmadi. (2015). *Hukum pidana Islam*. Sahid HM. (2016). *Pengantar hukum Islam*.
- Sutopo, Umarwan. (2016). *Unsur-unsur jarimah dalam hukum pidana Islam*.
- Ulki, Andi Ayyub Putrawan, & Basri, Ade Darmawan. (2022). *Pembelaan diri dalam perspektif fiqih empat madzhab*.
- Wahyudi. (2022). *Metodologi ijtihad Imam Syafi'i*.
- Wahyuni, Fitri. (2017). *Fungsi hukum pidana dalam masyarakat*.
- Yaqin, Nasrullah Ainul, & Billah, Mu'tashim. (2020). *Konsep perlindungan jiwa dalam Islam*.
- Yusuf, Imaning. (2013). *Tindak pidana pembunuhan*.
- Yati Nurhayati. (2020). *Hukum dan ketertiban sosial*.



Hukum Membaca Al-Qur'an bagi Wanita Haid dalam Perspektif Hukum Islam

Yuli Rahmawati^{1,*}, Hariyanto¹

¹Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Al Manar, Jl. Nangka I No.4 Kec. Matraman, Jakarta Timur

* Correspondence: yuli.rahmawati.74@gmail.com

KEYWORD

Menstruating Women, Reading the Qur'an, Comparative Madzhab, Scriptural Foundations.

ABSTRACT

The legal status of menstruating women reading the Qur'an remains a subject of debate between scholars who prohibit and those who permit it. This study aims to analyze the similarities and differences in the opinions of these two groups, as well as the scriptural foundations they use. Using a library research method with a comparative analysis approach, the results show that both groups actually acknowledge that there are no highly authentic narrations specifically prohibiting this act. The difference lies in their legal stance; the group that permits it relies on the principle of original permissibility, while the group that prohibits it prioritizes the principle of caution and physical purity. The evidence used by the group that permits it includes the existence of a natural excuse according to the Maliki Madzhab, the narration that the Prophet always remembered God in all conditions according to Imam Bukhari, and the Prophet's instructions to Aisha during the pilgrimage according to Syaikh Bin Baz. Meanwhile, the group that prohibits it bases its arguments on Chapter Al-Waqiah verse 79 and narrations about the necessity of purity according to Imam Nawawi, the principle of caution due to doubtful narrations according to Syaikh Al-Utsaimin, and the analogy comparing menstruation to a state of major ritual impurity according to Wahbah Az-Zuhaili. In conclusion, this difference arises from contrasting perspectives on providing ease of worship versus maintaining the sanctity of the Qur'an.

KATA KUNCI

Wanita Haid, Membaca Al-Qur'an, Perbandingan Madzhab, Landasan Dalil.

ABSTRAK

Hukum wanita haid membaca Al-Qur'an masih menjadi perdebatan antara ulama yang melarang dan yang memperbolehkan. Kesimpulannya, perbedaan ini terjadi karena adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat kemudahan ibadah dan penghormatan terhadap kesucian menggunakan metode penelitian kepustakaan dan analisis perbandingan, hasil penelitian menunjukkan bahwa kedua kelompok sebenarnya sama-sama mengakui bahwa tidak ada hadis pelarangan yang derajatnya shahih. Perbedaannya adalah kelompok yang membolehkan memakai prinsip hukum asal, sedangkan kelompok yang melarang lebih mengutamakan sikap hati-hati dan kesucian fisik. Landasan dalil kelompok yang membolehkan adalah adanya halangan alami (Madzhab Maliki), hadis Nabi yang selalu berdzikir (Imam Bukhari), dan perintah Nabi kepada Aisyah saat haji (Syaikh Bin Baz). Sementara itu, kelompok yang melarang berlandaskan pada surat Al-Waqiah ayat 79 dan hadis tentang keharusan suci (Imam Nawawi), prinsip kehati-hatian karena adanya keraguan pada hadis pelarangan (Syaikh Al-Utsaimin), serta menyamakan status haid dengan junub (Wahbah Az-Zuhaili). Kesimpulannya, perbedaan ini terjadi karena adanya perbedaan sudut pandang dalam melihat kemudahan ibadah dan penghormatan terhadap kesucian Al-Qur'an.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
31 Agustus 2025	21 Oktober 2025	08 November 2025	30 November 2025

PENDAHULUAN

Al-Qur'an Al-Karim merupakan *kalamullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai mukjizat abadi dan sumber hukum utama bagi seluruh umat manusia. Sebagai pedoman hidup (*minhajul hayat*), Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai sumber aturan hukum, tetapi juga sebagai sarana komunikasi spiritual antara seorang hamba dengan Penciptanya. Setiap huruf yang dibaca dari Al-Qur'an bernilai ibadah yang berlipat ganda, sehingga menjadikannya sebagai amalan harian yang paling utama bagi setiap Muslim, baik laki-laki maupun perempuan, untuk meraih ketenangan jiwa dan petunjuk ilahi.

Aktivitas membaca Al-Qur'an (tilawah) memiliki kedudukan yang sangat sakral dalam Islam. Karena kesakralannya, Islam menetapkan adab-adab tertentu dalam berinteraksi dengannya, termasuk persyaratan mengenai kesucian fisik (*thaharah*). Kesucian merupakan bagian integral dari ibadah, sebagaimana Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa ia adalah kitab yang mulia dan hanya disentuh oleh mereka yang disucikan. Namun, dalam tataran praktis, persyaratan kesucian ini menimbulkan diskursus fiqh yang dinamis ketika dihadapkan pada kondisi biologis alami wanita, yaitu masa haid.

Haid adalah siklus rutin yang dialami wanita dan secara hukum syariat menyebabkan seseorang berada dalam kondisi hadats besar. Ketika seorang wanita berada dalam masa haid, terdapat beberapa batasan ibadah yang telah disepakati oleh para ulama (*ijma'*), seperti larangan shalat dan puasa. Namun, persoalan menjadi kompleks ketika menyentuh ranah hukum membaca Al-Qur'an. Apakah larangan tersebut bersifat mutlak sebagaimana larangan shalat, ataukah terdapat ruang fleksibilitas mengingat membaca Al-Qur'an juga merupakan bagian dari dzikir dan thalabul ilmi (menuntut ilmu)?

Ibn Rusyd dalam kitabnya Bidayatul Mujtahid menjelaskan mengenai hukum menyentuh mushaf al-Qur'an bagi orang junub, yaitu:¹ Sekelompok ulama menyatakan orang yang junub boleh hanya sekedar menyentuhnya. Sedangkan ulama lain

¹ Abu al-walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd, Bidayatul Mujtahid, (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), Jilid 1, h. 103

melarangnya, mereka adalah kalangan ulama yang melarang seorang yang junub untuk menyentuh mushaf ketika tidak berwudhu. Sebab perbedaan pendapat: Sebab-sebab yang terdapat pada larangan menyentuh mushaf bagi orang yang tidak berwudhu. Yaitu firman Allah SWT, "...tidak menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan." (Qs. Al Waaqi'ah [56]: 79) Dan kami telah menguraikan sebab perbedaan pendapat dalam ayat ini. Ini pula yang merupakan sebab beda pendapat ulama dalam hal hukum wanita haid yang menyentuh mushaf.

Selanjutnya ibn rusyd menjelaskan mengapa terjadi perbedaan pendapat tentang membaca al-qur'an bagi orang yang junub:² Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Jumhur ulama melarangnya, sedangkan sekelompok ulama membolehkannya. Sebab perbedaan pendapat: Banyaknya kemungkinan penafsiran dari hadits Ali RA yang mengatakan, "Sesungguhnya tidak ada yang menghalangi Rasulullah SAW untuk membaca Al Qur'an kecuali janabah (junub)". Sekelompok ulama mengatakan bahwa riwayat ini sama sekali tidak menetapkan suatu hukum, dan hanya merupakan asumsi perawi. Karena seseorang hanya dapat mengetahui bahwa Nabi SAW tidak membaca Al Qur'an karena junub jika bukan beliau sendirilah yang mengabarkannya. Sementara jumhur ulama menilai bahwa Ali RA tidak mungkin mengatakannya hanya sebatas asumsi belaka. Dia mengatakannya justru dari hasil penelitian. Ulama lainnya menyamakan konteks hukum wanita haid dengan hukum orang yang sedang junub. Dan ada juga sebagian ulama yang membedakannya, dan memperbolehkan wanita haid untuk sedikit membaca Al Qur'an berdasarkan istihsan lamanya masa haid. Ini adalah madzhab Maliki.

Argumentasi yang dipaparkan dalam *Bidayatul Mujtahid* menunjukkan bahwa masalah ini merupakan wilayah *ijtihadiyyah* yang luas. Perbedaan antara menyamakan status haid dengan junub atau membedakannya berdasarkan durasi waktu adalah bukti kekayaan khazanah fiqh. Guna mempertegas kedudukan hukum tersebut dan menghindari kerancuan dalam pengamalan syariat di tingkat masyarakat, penulis memandang perlu untuk menyusun jurnal dengan judul '**HUKUM MEMBACA AL-QUR'AN BAGI WANITA HAID DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM**'. Hal ini dimaksudkan agar umat memiliki rujukan yang komprehensif dalam menyikapi

² Abu al-walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), Jilid 1, h. 103-104

perbedaan pendapat ulama secara bijak tanpa mengurangi rasa hormat terhadap kesucian Al-Qur'an."

LANDASAN TEORI

A. Definisi Haid

Menurut bahasa, haid berarti sesuatu yang mengalir. Dan menurut syara' ialah: darah yang terjadi pada wanita secara alami, bukan karena suatu sebab, dan pada waktu tertentu. Jadi haid adalah darah normal, bukan disebabkan oleh suatu penyakit, luka, keguguran atau kelahiran. Oleh karena haid adalah darah normal, maka darah tersebut berbeda sesuai kondisi, lingkungan dan iklimnya, sehingga terjadi perbedaan yang nyata pada setiap wanita.³

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ آذَى فَاَعْتَزِلُوا فِي النَّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُنتَهِرِينَ

"Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, "Itu adalah suatu kotoran." Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri." (QS Al-Baqarah [2]: 222)

Allah mewajibkan thaharah (bersuci) bagi orang yang hendak shalat, baik dengan wudhu maupun mandi junub. Orang yang tidak dalam kondisi suci tidak boleh shalat. Allah menjelaskan masalah haid dan memerintahkan menjauhi istri pada masa haid sampai mereka suci, lalu ketika mereka suci maka mereka boleh disetubuhi. Oleh karena itu, kami menjadikannya sebagai dalil bahwa kesucian mereka diperoleh dengan cara mandi setelah haid selesai, karena air mudah ditemukan dalam kondisi apa pun saat berada di rumah. Maksudnya, wanita yang sedang haid bisa suci bukan karena mandi, karena Allah menyebutkan bahwa bersuci hanya dilakukan sesudah mereka suci, dan sucinya mereka karena berhenti haid.⁴

³ Muhammad bin Shaleh al-Utsaimin, Ad-Dima' Ath-Thabiiyah Lin-Nisa, terj. Muhammad Yusuf Harun, (tk:tp, tth), h. 9

⁴ Imam Syafi'i, Ar- Risalah, (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), h. 224-225

B. Hikmah Haid

Darah haid bersifat normal, bukan disebabkan oleh suatu penyakit, luka, keguguran atau pun kelahiran. Seperti yang kita ketahui, darah haid berasal dari penebalan dinding rahim untuk mempersiapkan proses pembentukan janin yang nantinya berfungsi sebagai sumber makanan bagi janin yang ada dalam kandungan seorang ibu. Oleh karenanya, seorang wanita yang hamil, tidak akan mendapatkan haid lagi, begitu juga dengan wanita yang menyusui, biasanya tidak akan mendapatkannya terutama diawal masa penyusuan.

Adapun hikmah yang bisa kita petik didalamnya adalah Maha Mulia Allah, sebaik-baiknya pencipta, yang telah menciptakan gumpalan darah di rahim seorang ibu sebagai sumber makanan instant bagi janin didalamnya, yang tentu saja dia belum bisa mencerna makanan apalagi mendapatkan makanan dari luar kandungan. Maha Bijaksana Allah Subhanahu wata'ala yang telah mengeluarkan darah tersebut dari rahim seorang wanita yang tidak hamil melalui siklus haid karena memang tidak membutuhkannya. Dengan begitu, kondisi rahim seorang wanita akan selalu siap bila ada janin didalamnya.⁵ Allah Swt berfirman:

“dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim).Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. kemudian Kami jadikan Dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik. (QS. al-Mukminun [23]:12-14)

C. Batasan Durasi Haid Dalam Perspektif Madzhab

Dalam pembahasan fiqh, penentuan batas waktu haid memiliki kedudukan penting karena menjadi parameter kapan seorang wanita dihukumi berhadats besar. Para ulama memiliki standar yang berbeda dalam durasi ini, dan pendapat mereka adalah:

⁵ Nonon Saribanon dkk, *Haid dan Kesehatan Menurut Ajaran Islam*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Nasional, 2016), h. 16-17

1. Imam Abu Hanifah (80-150 H)

Jangka waktu masa haid yang paling singkat adalah tiga hari, sedangkan yang paling lama adalah sepuluh hari. Apabila siklus haid pada seorang wanita selalu tetap lalu tiba-tiba terjadi penambahan, maka penambahan itu masih tetap dianggap haid selama kurang dari sepuluh hari.⁶

2. Imam Malik bin Anas (93-179 H)

Tidak ada batas minimal untuk haid dari segi peribadatan, baik dari segi jumlah darah yang keluar ataupun dari segi waktunya. Karena itu, apabila ada darah yang keluar satu semburan dalam sesaat saja, maka darah itu sudah dianggap sebagai darah haid. Adapun dari segi masa iddah dan pembebasan madzhab ini berpendapat bahwa batas minimalnya adalah satu atau beberapa hari.

Begitu pula untuk batas maksimal, tidak ada batasnya dari segi jumlah darah yang keluar, entah itu satu liter, atau kurang dari itu atau lebih dari itu, tidak ada pembatasan. Sedangkan dari segi waktu, maka batas maksimal masa haid bagi wanita itu adalah lima belas hari bagi pemula (remaja yang baru mendapatkan haid) yang tidak hamil.⁷

3. Imam Syafi'i (150-204 H)

Waktu minimal haid adalah satu hari satu malam. Maksudnya, seukuran 24 jam. Ketentuannya, darah tampak pada bagian luar farji wanita sekiranya dia memasukkan kapas dalam kemaluannya, maka ada darah yang menempel pada kapas itu. Durasi waktu terlama atau waktu maksimal haid adalah 15 hari 15 malam. Waktu Umum dialami wanita ketika haid adalah 6 atau 7 hari, dalil standar waktu ini adalah *istiqra'* (metode induksi) yang dilakukan oleh Imam Syafi'i. Dia mengikut kejadian-kejadian haid yang dialami oleh kaum wanita lalu mencatat fakta-fakta yang ada dan dengan itu ia kemudian menarik kesimpulan.⁸

⁶ Syaikh Abdurrahman Al-Juzairi, *Fikih Empat Madzhab*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, tth), Jilid 1, h. 201

⁷ Syaikh Abdurrahman Al-Juzairi, *Fikih Empat Madzhab*, h. 201

⁸ Sayyid Abdurrahman bin Abdullah bin Abdul Qadir Assegaf, *Kitab Al-Ibanah wa Al-Ifadhah fi Ahkam Al-Haidh wa An-Nifas wa Al-Istihadhah 'ala Madzhab Al-Imam Asy-Syafi-i*, terj. Ahmad Atabik dan Abdul Majid, (Mojokerto: Kalam dan Ulama Nusantara, 2022), h. 36-37

4. Imam Ahmad (164-241 H)

Abu Al Qasim berkata, "Minimal (masa) haid adalah sehari semalam, dan maksimalnya adalah lima belas hari." Ini adalah pendapat yang benar dari madzhab Abu Abdullah (Ahmad) Al Khalal berkata, "Dalam madzhab Abu Abdullah, tidak ada perbedaan pendapat bahwa minimal masa haid adalah sehari semalam, dan masa maksimalnya adalah lima belas hari." Namun dikatakan dari Ahmad, "Maksimal masa haid adalah tujuh belas hari."⁹

METODE

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian normatif dengan metode studi pustaka (*library research*). Data dikumpulkan dari berbagai literatur primer seperti kitab-kitab fiqh, tafsir, dan hadits, serta literatur sekunder berupa artikel dan dokumen yang relevan. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui kutipan langsung untuk menjaga keaslian redaksi, serta kutipan tidak langsung untuk menyadur ide tanpa mengubah makna. Data yang terkumpul kemudian diolah menggunakan analisis deskriptif kualitatif komparatif, yaitu dengan membandingkan dua pandangan hukum yang melarang dan membolehkan wanita haid membaca Al-Qur'an. Hasil analisis tersebut digunakan untuk menarik kesimpulan hukum yang paling relevan dalam perspektif hukum Islam.

HASIL PEMBAHASAN

Isi dan Hasil Pembahasan

Bagian ini memaparkan dialektika hukum mengenai wanita haid yang membaca Al-Qur'an. Melalui penelusuran literatur hukum Islam, ditemukan perbedaan argumen yang cukup tajam antara kelompok yang memberikan kelonggaran (*rukhsah*) dan kelompok yang tetap memegang teguh larangan demi menjaga sakralitas Al-Qur'an.

1. Pendapat yang Membolehkan

- a. Madzhab Maliki: Dalam fiqh Madzhab Maliki, terdapat kelonggaran bagi wanita haid untuk membaca Al-Qur'an. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam kitab *Al-Khulashah al-Fiqhiyah 'ala Madzhabis Saadah al-Malikiyah* bahwa tidak haram bagi wanita membaca Al-Qur'an pada hari-hari haid dan nifas, meskipun ia dalam keadaan junub. Pendapat ini memberikan

⁹ Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Qudamah Al-Maqdisi, Al Mughni, (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), h. 504

keringanan karena haid adalah kondisi alamiah yang berlangsung lama.¹⁰ Namun, Wahbah Az-Zuhaili dalam *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* memberikan catatan teknis terkait pendapat *mu'tamad* (kuat) di kalangan Malikiyah ini. Kebolehan membaca tersebut hanya berlaku selama darah haid masih mengalir karena adanya *udzur*. Begitu darah berhenti, wanita tersebut dilarang total membaca Al-Qur'an sampai ia mandi wajib, karena saat darah sudah berhenti, *udzur*-nya dianggap telah hilang.¹¹

- b. Imam Bukhari: Penulis menilai dasar Imam Bukhari membolehkan wanita haid membaca Al-Qur'an berpijak pada kaidah hukum asal (*Al-Bara'ah al-Ashliyyah*). Mengacu pada komentar Ibnu Hajar, Imam Bukhari menganggap hadits-hadits pelarangan tidak ada yang shahih. Beliau juga mengaitkan riwayat Ibnu Abbas bahwa Nabi SAW selalu berdzikir setiap saat, yang menunjukkan bahwa status haid tidak seharusnya memutus hubungan hamba dengan Al-Qur'an sebagai bentuk dzikir yang paling utama.¹²
- c. Syaikh Abdul Aziz bin Baz: Syaikh Bin Baz menggunakan pengambilan dalil secara kontekstual melalui peristiwa manasik haji Aisyah RA. Beliau menitikberatkan pada perintah Nabi Saw. kepada Aisyah untuk melakukan seluruh amalan haji kecuali thawaf. Karena ibadah haji dipenuhi dengan doa dan dzikir, ketiadaan pengecualian khusus untuk membaca Al-Qur'an dipandang sebagai izin bagi wanita haid untuk tetap bisa membacanya sesuai fitrahnya.¹³

2. Pendapat yang Melarang

- a. Imam Nawawi: Dalam kitab *al-Majmu'*, Imam Nawawi mengutip pendapat Asy-Syirazi bahwa orang berhadats dilarang menyentuh mushaf berdasarkan Q.S. al-Waqi'ah: 79 dan hadits Hakim bin Hizam RA. Larangan ini bahkan meluas hingga aktivitas membawa atau memeluk mushaf karena

¹⁰ Farid Nu'man Hasan, *Fikih Perempuan Kontemporer*, (Depok: Gema Insani, 2018), h.113

¹¹ Wahbah zuhaili, *Fikih islam waadilatuhu*, (Jakarta: Gema Insani & Darul Fikr, tth), Jilid 1, h.521

¹² Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2008), Jilid 1, h. 119

¹³ Ustman Kharisman, Abu. *Fiqh Bersuci dan Sholat sesuai Tuntunan Nabi*, (Probolinggo: Pustaka Hudaya,2021), h. 135.

dianggap melanggar kehormatan Al-Qur'an.¹⁴ Terkait hukum membaca, beliau menegaskan bahwa pendapat yang masyhur dalam madzhab Syafi'i adalah haram, sebagaimana riwayat dari Umar, Ali, dan Jabir RA, serta diikuti ulama salaf seperti Al-Hasan Al-Bashri dan Az-Zuhri. Meskipun terdapat klaim pandangan lama yang membolehkan, Imam Nawawi tetap berpegang pada pendapat pelarangan demi menjaga martabat kalamullah.¹⁵

- b. Syaikh Muhammad bin Shalih Al-Utsaimin: Syaikh Al-Utsaimin mengakui secara terbuka bahwa hadits yang melarang wanita haid membaca Al-Qur'an, yaitu: "*Janganlah wanita haidh itu membaca sesuatupun dari al-Qur'an*", statusnya adalah tidak shahih. Karena ketidakshahihannya, hadits tersebut tidak bisa dijadikan hujjah yang mengikat, namun beliau tetap menganggap hal ini sebagai perkara *syubhat*. Sebagai bentuk kehati-hatian, beliau berpendapat bahwa lebih utama bagi wanita haid untuk tidak membaca Al-Qur'an, kecuali jika terdapat keperluan mendesak (*hajat*) seperti bagi pengajar atau murid agar proses belajar tetap berjalan.¹⁶
- c. Wahbah Az-Zuhaili: Wahbah Az-Zuhaili menegaskan bahwa kedudukan wanita haid dan nifas adalah sama dengan orang yang berjunub dalam hal larangan ibadah. Pandangan ini berlandaskan pada Q.S. al-Waqi'ah: 79 bahwa tidak ada yang menyentuh Al-Qur'an kecuali hamba-hamba yang disucikan. Beliau juga berpegang pada sabda Rasulullah SAW: "*Seseorang yang haid dan orang yang berjunub janganlah membaca apa pun dari al-Qur'an.*" Oleh karena itu, beliau melarang wanita haid membaca Al-Qur'an demi menjaga kesucian ibadah dan kemuliaan mushaf.¹⁷

Hasil Pembahasan

Berdasarkan paparan di atas, dapat dipahami bahwa dinamika hukum mengenai

¹⁴ Imam Nawawi, *Al-Majmu' syarah Al-Muhadzdzab*, terj. Muhammad Najib Al-Muthi'I (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), h.115, jilid.2.

¹⁵ Imam Nawawi, *Al-Majmu' syarah Al-Muhadzdzab*, terj. Muhammad Najib Al-Muthi'I (Jakarta: Pustaka Azzam, tth), h.593-594, jilid.2.

¹⁶ Syaikh 'Utsaimin, *Fatwa Syaikh 'Utsaimin*, terj. Sholah Mahmud As-Saidh, (tk: Pustaka As-Sunnah, t.th), h. 427.

¹⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Fiqih islam wa adilatuhu*, (Jakarta: Gema Insani & Darul Fikr, tth), Jilid 1, h.520

wanita haid yang membaca Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh cara ulama memandang otentisitas dalil dan tujuan syariat. Kelompok yang membolehkan, seperti Madzhab Maliki, melihat haid sebagai *udzur* alami yang panjang sehingga memberikan keringanan agar interaksi dengan Al-Qur'an tidak terputus. Hal ini sejalan dengan prinsip Imam Bukhari yang berpegang pada hukum asal karena tidak adanya hadits shahih yang melarang, serta Syaikh Bin Baz yang melihat izin implisit melalui peristiwa haji Aisyah RA sebagai bentuk kemudahan dalam beribadah sesuai fitrah wanita.

Di sisi lain, kelompok yang melarang menitikberatkan pada aspek sakralitas dan penghormatan terhadap kalamullah. Imam Nawawi secara tegas menjaga martabat Al-Qur'an dengan mewajibkan kesucian fisik, sementara Wahbah Az-Zuhaili menyamakan status haid dengan junub sebagai hadats besar yang menghalangi pembacaan Al-Qur'an secara mutlak. Menariknya, Syaikh Al-Utsaimin mengambil posisi moderat; meskipun mengakui kelemahan hadits pelarangan, beliau tetap menganjurkan untuk tidak membaca sebagai bentuk kehati-hatian, kecuali jika terdapat kebutuhan mendesak (*hajah*) seperti aktivitas belajar-mengajar. Untuk memudahkan pemetaan terhadap persamaan, perbedaan, serta landasan hukum dari para tokoh tersebut, berikut disajikan dalam tabel perbandingan di bawah ini:

Tabel Perbandingan Analisis Hukum Wanita Haid Membaca Al-Qur'an

Aspek Perbandingan	Pendapat yang Membolehkan	Pendapat yang Melarang
Tokoh/Madzhab	Madzhab Maliki, Imam Bukhari, Syaikh Bin Baz	Imam Nawawi (Syafi'i), Syaikh Al-Utsaimin, Wahbah Az-Zuhaili
Landasan Dalil	Kitab Al Khulashah: Haid tidak mengharamkan baca Al-Qur'an.	QS. Al-Waqi'ah: 79 & HR. Hakim bin Hizam. Riwayat Umar, Ali dan Jabir ra
	Riwayat Ibnu Abbas (Nabi berdzikir tiap saat).	Hadis: " <i>Janganlah wanita haid membaca sesuatupun dari al-qur'an...</i> " (beliau menilai tidak shahih).
	Riwayat nabi Saw. yang membolehkan aisyah r.a yang sedang haid untuk melakukan amalan haji kecuali thawaf	QS. al-Waqi'ah: 79

Persamaan	Imam Bukhari dan Syaikh Al-Utsaimin sama-masing mengakui bahwa tidak ditemukan satu pun hadits shahih yang melarang wanita haid membaca Al-Qur'an.	
Perbedaan	Menganggap ketiadaan larangan shahih sebagai kebolehan untuk tetap beribadah agar tidak terputus dari Al-Qur'an.	Menitikberatkan pada penghormatan (<i>ta'zim</i>) terhadap Al-Qur'an; melarang agar tetap berada dalam kondisi suci saat berinteraksi dengan kalamullah.
Catatan Khusus	Madzhab Maliki melarang jika darah sudah berhenti tapi belum mandi.	Syaikh Al-Utsaimin membolehkan jika ada kebutuhan (<i>hajat</i>) seperti belajar/mengajar.

KESIMPULAN

Berdasarkan analisis terhadap pandangan para tokoh mengenai hukum wanita haid membaca Al-Qur'an, penelitian ini menyimpulkan dua hal utama:

1. Persamaan dan Perbedaan Pendapat

Ditemukan persamaan ilmiah antara Imam Bukhari dan Syaikh Al-Utsaimin bahwa tidak ditemukan satu pun hadits yang derajatnya shahih untuk melarang wanita haid membaca Al-Qur'an. Adapun perbedaan terletak pada penyikapan dalil tersebut; kelompok membolehkan (Bukhari, Bin Baz, Madzhab Maliki) melihat tidak adanya larangan sebagai kebolehan untuk tetap beribadah, sementara kelompok melarang (Nawawi, Az-Zuhaili, Al-Utsaimin) tetap menjaga kehormatan Al-Qur'an melalui pelarangan total maupun kelonggaran hanya pada kondisi mendesak (*hajah*).

2. Landasan Dalil yang Digunakan

- a. Kelompok Membolehkan: Madzhab Maliki melandaskan pada adanya *udzur syar'i* (halangan alami) selama darah mengalir. Imam Bukhari merujuk pada hadits Nabi yang senantiasa berdzikir dan ketiadaan hadits larangan yang shahih. Syaikh Bin Baz melandaskan pada perintah Nabi saat haji Aisyah yang tidak mengecualikan bacaan Al-Qur'an dalam amalan haji.
- b. Kelompok Melarang: Imam Nawawi melandaskan pada Q.S. Al-Waqi'ah: 79 dan hadits Hakim bin Hizam mengenai keharusan suci. Syaikh Al-Utsaimin

menggunakan prinsip *Ihtiyat* (kehati-hatian) karena menganggap hadits yang ada bersifat *syubhat*. Wahbah Az-Zuhaili melandaskan pada analogi (*qiyas*) antara haid dan junub sebagai sesama hadats besar.

SARAN DAN UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menyarankan agar umat Muslim menyikapi perbedaan pendapat ini secara bijak dengan memilih pandangan yang paling maslahat bagi ibadahnya, terutama bagi penghafal atau pengajar Al-Qur'an. Penulis juga mengucapkan terima kasih yang mendalam kepada Bapak Dr. Abdul Kadir Abu, Lc., M.A. selaku pembimbing atas segala arahan dan kesabarannya, serta kepada sivitas akademika STIS Al-Manar atas fasilitas akademiknya. Dedikasi tulus penulis sampaikan kepada suami tercinta, Addy Juniaddy S.Si, anak-anak, keluarga besar, serta rekan seperjuangan angkatan 2019 atas segala dukungan doa, waktu, dan semangat hingga penelitian ini selesai dengan baik.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Assegaf, Sayyid Abdurrahman bin Abdullah bin Abdul Qadir. *Kitab Al-Ibanah wa Al-Ifadhah fi Ahkam Al-Haidh wa An-Nifas wa Al-Istihadhah 'ala Madzhab Al-Imam Asy-Syafi'i*, terj. Ahmad Atabik dan Abdul Majid. Mojokerto: Kalam dan Ulama Nusantara. 2022.
- Al-Juzairi, Syaikh Abdurrahman. *Fikih Empat Madzhab*, Jilid 1. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. t.th. Al-Maqdisi, Abu Muhammad Abdullah bin Ahmad bin Muhammad Ibnu Qudamah. *Al Mughni*. Jakarta: Pustaka Azzam. t.th.
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Shaleh. *Ad-Dima' Ath-Thabiiyah Lin-Nisa*, terj. Muhammad Yusuf Harun. t.k: t.p. t.th.
- Bin Rusyd, Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad. *Bidayatul Mujtahid*, Jilid 1. Jakarta: Pustaka Azzam. t.th.
- Hasan, Farid Nu'man. *Fikih Perempuan Kontemporer*. Depok: Gema Insani. 2018.
- Kharisman, Abu Ustman. *Fiqh Bersuci dan Sholat sesuai Tuntunan Nabi*. Probolinggo: Pustaka Hudaya. 2021.
- Nawawi, Imam. *Al-Majmu' Syarah Al-Muhadzdzab*, Jilid 2, terj. Muhammad Najib Al-Muthi'I. Jakarta: Pustaka Azzam. t.th.
- Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah*, Jilid 1. Jakarta: Cakrawala Publishing. 2008.
- Saribanon, Nonon dkk. *Haid dan Kesehatan Menurut Ajaran Islam*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Nasional. 2016.
- Syafi'i, Imam. *Ar-Risalah*. Jakarta: Pustaka Azzam. t.th.
- 'Utsaimin, Syaikh. *Fatwa Syaikh 'Utsaimin*, terj. Sholah Mahmud As-Saidh. t.k: Pustaka As-Sunnah. t.th.
- Zuhaili, Wahbah. *Fikih Islam Wa Adilatuhu*, Jilid 1. Jakarta: Gema Insani & Darul Fikr. t.th.



Sadz Dzariah dan Fath Dzariah (Analisis Penerapannya pada Materi Hukum Keluarga) dan Maqhasid Syariah Ijma (Analisis Penerapannya pada Materi Hukum Keluarga)

Rijal Muhammad Hakim^{1,*}, Usep Saepullah¹

¹Universitas Islam Sunan Gunung Djati Bandung, Bandung, Jawa Barat

* Correspondence: rijalmhakim002@gmail.com

KEYWORD

Sadz Dzariah, Fath Dzariah, Maqashid Syariah, Ijma', Family Law, Maslahah.

ABSTRACT

This study aims to analyze the concepts of Sadd al-Dharī'ah and Fath al-Dharī'ah as well as Maqāshid al-Sharī'ah within the framework of ijmā' and their application in Islamic family law. Sadd al-Dharī'ah represents a preventive approach in Islamic legislation that functions to block all means and possibilities leading to harm (mafsadah), whereas Fath al-Dharī'ah constitutes a curative approach that opens pathways toward benefit (maṣlahah) when there are strong indications that such benefit can be achieved. Meanwhile, Maqāshid al-Sharī'ah, through scholarly consensus (ijmā'), positions the objectives of Islamic law as the legal foundation for safeguarding religion, life, intellect, lineage, and property (al-darūriyyāt al-khams), including within the domain of family life. The findings indicate that the application of Sadd al-Dharī'ah in family law is reflected in efforts to prevent disputes and household breakdown through regulations on social boundaries, the obligation of financial maintenance, and the prohibition of actions that may potentially trigger familial conflict. Meanwhile, Fath al-Dharī'ah plays a role in providing solutions for resolution and restoration when family conflicts have already occurred, such as the implementation of mediation, the regulation of child custody (haḍānah), and the permissibility of divorce as a last resort in order to achieve greater overall benefit. The analysis further affirms that Maqāshid al-Sharī'ah based on ijmā' serves as both a philosophical and juridical foundation to ensure that every provision of family law operates in accordance with the principle of maṣlahah, whether through preventive or curative approaches. Thus, the integration of these three concepts demonstrates that Islamic family law is not solely oriented toward preserving the institution of marriage, but also toward protecting the rights and welfare of all family members through a balance between preventing harm and realizing benefit.

KATA KUNCI

Sadz Dzariah, Fath Dzariah, Maqashid Syariah, Ijma', Hukum Keluarga, Maslahah.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan menganalisis konsep Sadz Dzariah dan Fath Dzariah serta Maqashid Syariah dalam bingkai ijma' dan penerapannya pada materi hukum keluarga Islam. Sadz Dzariah merupakan pendekatan preventif dalam pensyariaan yang berfungsi menutup segala sarana dan kemungkinan terjadinya kemafsadatan, sedangkan Fath Dzariah merupakan pendekatan kuratif yang membuka jalan menuju kemaslahatan ketika terdapat indikasi kuat akan tercapainya manfaat. Adapun Maqashid Syariah melalui kesepakatan ulama (ijma') memposisikan tujuan-tujuan syariat sebagai fondasi hukum untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (al-dlaruriyyat al-khams), termasuk dalam lingkup rumah tangga. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penerapan Sadz Dzariah dalam hukum keluarga tercermin dalam upaya pencegahan perselisihan dan

kerusakan rumah tangga melalui aturan batasan pergaulan, kewajiban nafkah, dan pelarangan tindakan yang berpotensi memicu pertentangan keluarga. Sementara itu, Fath Dzariah berperan memberikan solusi penyelesaian dan pemulihan apabila konflik keluarga sudah terjadi, seperti pelaksanaan mediasi, hak hadhanah, hingga kebolehan perceraian sebagai jalan terakhir demi tercapainya kemaslahatan yang lebih besar. Analisis juga menegaskan bahwa Maqashid Syariah Ijma menjadi landasan filosofis dan yuridis dalam memastikan setiap ketentuan hukum keluarga berjalan sesuai prinsip kemaslahatan, baik melalui pendekatan preventif maupun kuratif. Dengan demikian, kombinasi ketiga konsep tersebut memperlihatkan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya berorientasi pada pelestarian institusi pernikahan, tetapi juga pada perlindungan hak serta kesejahteraan setiap anggota keluarga melalui keseimbangan antara pencegahan kemafsadatan dan realisasi kemaslahatan.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
18 September 2025	30 Oktober 2025	16 November 2025	30 November 2025

PENDAHULUAN

Hukum keluarga merupakan salah satu bagian terpenting dalam kajian fikih Islam karena mengatur aspek fundamental kehidupan manusia mulai dari akad perkawinan, hak dan kewajiban suami-istri, pengasuhan anak, nafkah, hingga perceraian dan warisan. Kompleksitas dinamika keluarga di tengah perkembangan sosial menuntut pemahaman hukum Islam yang tidak hanya berorientasi pada teks normatif, tetapi juga memperhatikan tujuan dan kemaslahatan syariat. Dalam konteks ini, tiga konsep utama dalam ushul fiqh, yaitu Sadd Dzari'ah dan Fath Dzari'ah serta Maqāshid Syariah Ijmā', memainkan peranan penting dalam proses istinbat hukum, terutama ketika hukum keluarga harus menjawab persoalan Isu kontemporer yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam nash. Sadd Dzari'ah dan Fath Dzari'ah berfungsi sebagai mekanisme pencegahan dan perbaikan dalam penetapan hukum untuk menutup pintu kerusakan serta membuka sarana menuju kemaslahatan, sehingga hukum keluarga tidak hanya berfungsi secara legal formal, tetapi juga melindungi masyarakat dari dampak buruk yang mungkin terjadi maupun mengakomodasi kemanfaatan yang dibutuhkan keluarga. Di sisi lain, Maqāshid Syariah yang telah memperoleh legitimasi melalui ijmā' ulama menegaskan bahwa tujuan hukum Islam adalah menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan (al-dharuriyyat al-khams), sehingga seluruh aturan mengenai keluarga harus diarahkan pada upaya menciptakan keharmonisan, keadilan, dan kesejahteraan anggota keluarga. Oleh karena itu, analisis penerapan Sadd Dzari'ah

dan Fath Dzari'ah serta Maqāshid Syariah Ijmā' pada hukum keluarga menjadi sangat penting untuk memahami bagaimana syariat mampu tetap relevan dalam menghadapi tantangan kehidupan modern serta menjamin kemaslahatan keluarga secara menyeluruh. Kajian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi ilmiah dalam pengembangan hukum keluarga Islam agar lebih responsif terhadap perubahan zaman, namun tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar syariat.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan (library research) yang bertujuan mengkaji konsep Sadd Dzari'ah dan Fath Dzari'ah serta Maqāshid Syariah Ijmā' dan menganalisis penerapannya pada materi hukum keluarga Islam melalui penelusuran literatur klasik dan kontemporer. Sumber data penelitian terdiri atas sumber primer berupa karya-karya ulama seperti *al-Muwāfaqāt* karya al-Syātibī, *al-Mustashfā* karya al-Ghazālī, *I'lām al-Muwaqqi'īn* karya Ibn al-Qayyim, serta *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* karya Wahbah al-Zuhailī, dan sumber sekunder berupa buku kontemporer, artikel jurnal, prosiding, serta hasil penelitian lain yang relevan. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi dengan membaca, mencatat, dan mengolah informasi yang berkaitan dengan Sadd Dzari'ah, Fath Dzari'ah, Maqāshid Syariah Ijmā', dan hukum keluarga. Analisis data menggunakan teknik deskriptif-analitis dengan cara mendeskripsikan konsep-konsep tersebut, mengaitkannya dengan aturan dalam hukum keluarga seperti perkawinan, perceraian, nafkah, hak asuh, dan waris, kemudian menarik kesimpulan mengenai pola penerapannya dalam konteks hukum keluarga Islam.

HASIL PEMBAHASAN

Isi dan Hasil Pembahasan

A. Sadd Dzariah

Istilah "Saddu al-dzariah" adalah hasil penggabungan dari dua kata, yakni "as saddu" dan "al Dzariah". "Sadd" merupakan kata dalam bahasa Arab yang memiliki makna mencegah. Menurut pendapat Ibnu Faris, frasa "as-saddu" terdiri dari huruf sin dan dal, yang memiliki arti menutup atau menghalangi sesuatu yang rusak atau cacat.¹ Secara lughawi (bahasa), al-Dzariah itu berarti :

¹ Muhammad Hanif Bin Halililah, *Kehujjahan Sadd Al-Zari'ah Sebagai Dalil Hukum Islam*. (SKRIPSI - UIN AR-RANIRY : 2021), 16

الْوَسِيلَةُ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الشَّيْءِ سَوَاءً كَانَ حَسَبًا أَوْ مَعْنَوِيًّا

Artinya “jalan yang mengarah kepada sesuatu, secara hissi atau makna, baik atau buruk”.

Ibnu Qayyim mengangkat pengertian netral dalam rumusan definisi tentang dzari'ah, yang berarti arti lughawi ini memiliki konotasi yang tidak memberikan penilaian terhadap hasil perbuatan.

مَا كَانَ وَسِيلَةً وَطَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ

Artinya “apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu.”²

Menurut Wahbah Az-Zuhaili, definisi saddu al-dzari'ah adalah melarang segala hal yang menjadi sarana atau jalur menuju sesuatu yang dilarang, yang dapat menyebabkan kerusakan atau madharat.³ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman mengemukakan pendapat bahwasanya saddu al-dzari'ah adalah menghalangi atau menghentikan akses ke jalan yang mengarah kepada tindakan yang dilarang.⁴ Dari penjelasan tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwasanya saddu al-dzari'ah adalah sebuah istilah yang digunakan untuk merujuk pada suatu perantara (washila) dalam suatu tindakan yang dikenakan hukum yang asalnya mubah menjadi terlarang.

Terkait dengan penggunaan kata Adz-Dzari'ah dalam metode penetapan hukum Islam, Wahbah Zuhaili menjelaskannya dalam dua bentuk (Sad Adz-Dzari'ah dan Fath Adz-Dzari'ah), dikarenakan apabila dikaitkan dengan cakupan pembahasan dalam aspek hukum syari'ah, maka kata Adz-Dzari'ah itu sendiri terbagi dalam 2 kategori, yaitu:⁵

a. Ketidakbolehan untuk menggunakan sarana tersebut, dikarenakan akan mengarah pada kerusakan, dengan kata lain apabila hasilnya itu satu kerusakan, maka penggunaan sarana Adz-Dzari'ah adalah tidak boleh, dan inilah yang dimaksud dengan Sad Adz-Dzari'ah.

b. Kebolehan untuk menggunakan dan mengambil sarana tersebut, dikarenakan akan mengarah pada kebaikan dan kemaslahatan, dengan kata lain apabila hasilnya itu kebaikan dan kemaslahatan, maka penggunaan sarana Adz-Dzari'ah adalah boleh, hal

² Amir Syarifuddin, "Ushul Fiqh Jilid 2", (Jakarta: Prenada Media Grup, 2011), 424

³ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Wajiiiz fii Ushul-l-Fiqh*, (Damaskus: Darul Fikri, 1999), 110

⁴ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam: Fiqh Islami*, (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986), 347.

⁵ Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Iskami*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikri al-Muasir, 1986), hlm. 173.

ini dikarenakan realisasi aspek kebaikan dan kemaslahatan merupakan sebuah keharusan yang harus ada. Inilah yang dimaksud dengan Fath Adz-Dzari'ah

Tujuan utama konsep Sadd adz dzariah adalah **perlindungan maslahat dan pencegahan kerusakan** sebelum terjadi, sebagai wujud dari maqāshid asy-syarī'ah dalam menjaga: Agama (hifzh al-din), Jiwa (hifzh an-nafs), Akal (hifzh al-'aql), Keturunan (hifzh an-nasl), Harta (hifzh al-mal).

Analisis penerapan Sadd adz Dzariah pada hukum keluarga

Contohnya seperti kasus larangan menikahi wanita dalam masa iddah : **Iddah** adalah masa tunggu yang diwajibkan bagi wanita setelah berakhirnya hubungan pernikahan (talak/rujū') atau setelah wafatnya suami, sebelum ia boleh menikah lagi. Larangan menikahi wanita yang sedang dalam masa 'iddah berarti: **tidak boleh melakukan akad nikah (atau melakukan pernikahan baru) terhadap wanita yang masih menjalani masa tunggu tersebut.** Larangan ini berlaku terhadap semua pihak (pria manapun) sampai 'iddah selesai.⁶ Dalam Al Quran pun dijelaskan pada Q.S Al-Baqarah :235 dan dalam ijma ulama menyatakan ketentuan tentang tidurnya aturan nikah selama masa tertentu dan larangan menikahi wanita yang masih berada dalam masa tersebut (redaksi tafsiri: larangan menikah selama masa tertentu dan kewajiban menghormati masa tunggu).⁷

Dalil Sunnah dan Praktik Sahabat pun menjelaskan keterangan dari praktik sahabat dan atsar mengatakan bahwa masa 'iddah dipegang ketat dan tidak boleh dipersingkat kecuali dalam kasus yang dibenarkan syariat (mis. adanya ketentuan khusus), dan bahwa akad nikah yang terjadi selama masa 'iddah batal atau tidak sah bila melanggar ketentuan.⁸

Contoh Kasus dan Analisis seperti:

a. Wanita Talak dan Hamil

Seorang wanita mendapat talak dan kemudian ada keraguan apakah ia sudah hamil. Jika suami baru menikahi wanita tersebut dalam masa 'iddah tanpa menunggu, maka jika ternyata wanita hamil, terjadi kebingungan nasab: anak tersebut bisa jadi anak suami pertama atau suami baru. Larangan 'iddah mencegah kebingungan ini sehingga hak-hak nasab dan waris terjaga.⁹

⁶ Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (tafsir), pembahasan tentang 'iddah.

⁷ Tafsir al-Tabari dan Tafsir Ibn Kathir atas QS. Al-Baqarah:235; lihat juga Ibn 'Abbas dan komentator klasik mengenai larangan menikah dalam konteks tatacara 'iddah.

⁸ Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*; pembahasan praktik sahabat dan hukum 'iddah.

⁹ Kasus-kasus fiqh klasik mengenai kebingungan nasab sebagai argumen utama kewajiban 'iddah; lihat Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*.

b. Janda yang Ditinggal Wafat

Seorang janda yang suaminya wafat belum melewati 4 bulan 10 hari lalu dinikahi oleh pria lain. Ini melanggar larangan dan juga melukai adab berkabung dan hak waris, selain berpotensi membingungkan pembagian harta almarhum. Larangan 'iddah menghormati proses hukum dan sosial tersebut.¹⁰

Larangan ini adalah contoh Sadd adz-dzari'ah menutup jalan yang memungkinkan kekacauan nasab. Secara etis, tindakan ini menyeimbangkan kebebasan individu (hak menikah) dengan kepentingan kolektif (kepastian nasab, hak anak). Jadi Analisis penerannya Aplikasi Sadd Dzariah nya larangan menikahi wanita ber iddah, maqashid yang di jaga nasab karena kerancuan apabila Wanita ternyata hamil dari suami sebelumnya dan waris, bentuk pencengahan menghindari kehamilan ambigu.

Kesimpulan nya Larangan menikahi wanita dalam masa 'iddah merupakan **penerapan Sadd adz-dzari'ah** yang penting dalam hukum keluarga Islam: berfungsi mencegah kerancuan nasab, melindungi hak anak dan waris, serta memberikan ruang sosial-psikologis bagi transisi keluarga.

A. Fath Dzariah

Secara bahasa kata Fath Ad-Dzari'ah merupakan gabungan dua kata dalam bentuk mudhaf-mudhaf ilaih yang terdiri dari dua kata, yaitu Fath dan Ad-Dzari'ah. Kata Fath merupakan bentuk kata jadian dari kata kerja yang berarti membuka sedangkan Ad-Dzari'ah sarana , jalan dan washilah.

Fath adz-Dzari'ah (فتح الذريعة) adalah membuka atau membolehkan suatu perantara yang pada asalnya dapat mengantarkan kepada kemafsadatan (dampak buruk), namun dalam *kondisi tertentu dibolehkan atau diperintahkan karena mendatangkan kemaslahatan yang lebih besar.*

Dengan kata lain, jika sebuah perbuatan **berpotensi mengantarkan pada keharaman**, namun **ketika dilarang justru menimbulkan mafsadat yang lebih besar**, maka syariat **membolehkannya**, bahkan bisa menjadi **wajib**. Istilah ini berlawanan dengan **Sadd adz-Dzari'ah (menutup perantara kerusakan)** sedangkan Fath adz-Dzari'ah **membuka jalan** menuju suatu kemaslahatan meski mengandung kemungkinan mafsadat.

¹⁰ Pembahasan hukum waris dan 'iddah: Al-Sarakhsī, *Al-Mabsut* dan kitab-kitab waris klasik.

Satu dari sekian tujuan pemberlakuan hukum Islam adalah untuk menghindari kerusakan atau Mafsadah dan mewujudkan kemaslahatan, karena itulah terkait dengan sarana dan atau wasilah suatu perbuatan, jika suatu perbuatan diduga kuat akan menghasilkan suatu kebaikan dan mewujudkan kemaslahatan, maka hal apapun yang menjadi sarana dan atau wasilah dari perbuatanitu wajib untuk diadakan dan dimunculkan, dengan kata lain adanya adalah suatu kewajiban. Demikianlah konsep sederhana dari metode Fath Adz-Dzari'ah.

Fath Adz-Dzari'ah adalah sebuah metode hasil pengembangan dari konsep Sad Ad-Dzari'ah, dia bermakna sarana, alat dan atau wasilah itu wajib untuk dimunculkan dan dipakai apabila hasil dari suatu perbuatan yang menggunakan sarana, alat atau wasilah tersebut menghasilkan kemaslahatan dan kebaikan, hal ini dikarenakan realisasi kemaslahatan merupakan bagian dari Maqasid asy-Syari'ah itu sendiri.¹¹

A. Fath Dzariah

Secara bahasa kata Fath Ad-Dzari'ah merupakan gabungan dua kata dalam bentuk mudhaf-mudhaf ilaih yang terdiri dari dua kata, yaitu Fath dan Ad-Dzari'ah. Kata Fath merupakan bentuk kata jadian dari kata kerja yang berarti membuka sedangkan Ad-Dzari'ah sarana, jalan dan washilah.

Fath adz-Dzari'ah (فتح الذريعة) adalah membuka atau membolehkan suatu perantara yang pada asalnya dapat mengantarkan kepada kemafsadatan (dampak buruk), namun dalam *kondisi tertentu dibolehkan atau diperintahkan karena mendatangkan kemaslahatan yang lebih besar.*

Dengan kata lain, jika sebuah perbuatan **berpotensi mengantarkan pada keharaman**, namun **ketika dilarang justru menimbulkan mafsadat yang lebih besar**, maka syariat **membolehkannya**, bahkan bisa menjadi **wajib**. Istilah ini berlawanan dengan **Sadd adz-Dzari'ah (menutup perantara kerusakan)** sedangkan Fath adz-Dzari'ah **membuka jalan** menuju suatu kemaslahatan meski mengandung kemungkinan mafsadat.

Satu dari sekian tujuan pemberlakuan hukum Islam adalah untuk menghindari kerusakan atau Mafsadah dan mewujudkan kemaslahatan, karena itulah terkait dengan sarana dan atau wasilah suatu perbuatan, jika suatu perbuatan diduga kuat akan menghasilkan suatu kebaikan dan mewujudkan kemaslahatan, maka hal apapun yang menjadi sarana dan atau wasilah dari perbuatanitu wajib untuk diadakan dan dimunculkan,

¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Iskami*,...hlm. 173.

dengan kata lain adanya adalah suatu kewajiban. Demikianlah konsep sederhana dari metode Fath Adz-Dzari'ah.

Fath Adz-Dzari'ah adalah sebuah metode hasil pengembangan dari konsep Sad Ad-Dzari'ah, dia bermakna sarana, alat dan atau wasilah itu wajib untuk dimunculkan dan dipakai apabila hasil dari suatu perbuatan yang menggunakan sarana, alat atau wasilah tersebut menghasilkan kemaslahatan dan kebaikan, hal ini dikarenakan realisasi kemaslahatan merupakan bagian dari Maqasid asy-Syari'ah itu sendiri.¹²

Para ulama menyebutkan bahwa syariat tidak hanya **mencegah kerusakan**, tetapi juga **membuka sarana menuju kemaslahatan** jika manfaatnya dominan.

Pendapat Imam Ibn al-Qayyim "Jika suatu sarana pada asalnya dapat mengantarkan kepada keharaman, namun dalam kondisi tertentu kemaslahatannya lebih besar, maka membukanya (membolehkan) lebih utama daripada menutupnya."¹³

Pendapat Imam al-Qarafi "Sebagaimana syariat memerintahkan menutup jalan menuju mafsadat (sadd), syariat juga memerintahkan membuka jalan menuju maslahat (fath) bila manfaatnya lebih dominan."¹⁴

Pendapat Imam asy-Syathibi "Pembukaan dzari'ah berlaku apabila perantara yang berpotensi mafsadat menjadi keharusan demi tercapainya maslahat yang besar."¹⁵

Analisi penerapannya pada hukum keluarga seperti contoh kasus : Tes DNA untuk penetapan nasab , secara prinsip membuka kemungkinan fitnah perselingkuhan , membuka kemungkinan fitnah terhadap kehormatan istri, namun : Mashalatnya Melindungi hak anak dan nasab, menghindari kezaliman dalam waris dan nafkah.

Ibn al-Qayyim menyatakan Sarana yang menghantarkan kepada keadilan dan pengembalian hak wajib dibuka sekalipun mengandung potensi mafsadat ringan.¹⁶ Maka Syariat membolehkan penyelidikan demi menegakkan keadilan dan hak. Ini adalah penerapan Fath Dzari'ah karena maslahatnya lebih kuat daripada potensi mafsadatnya.

Kesimpulannya Fath Dzari'ah menunjukkan bahwa **syariat tidak hanya menutup pintu mafsadat, tetapi juga membuka jalan maslahat**. Dalam hukum keluarga, kaidah ini

¹² Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Iskani*,...hlm. 173.

¹³ *Ibn al-Qayyim, I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz 3, hal. 135.

¹⁴ *al-Qarafi, al-Furuq*, Juz 2, hal. 33.

¹⁵ *asy-Syathibi, al-Muwāfaqāt*, Juz 4, hal. 200.

¹⁶ Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid 3, hlm. 129

melahirkan fleksibilitas hukum tanpa meninggalkan tujuan utama **menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.**

C. Maqashid al-Syari'ah Ijma

Secara bahasa Maqashid Syari'ah terdiri dari dua kata yaitu Maqashid dan Syari'ah. Maqashid maknanya kesengajaan atau tujuan, Maqashid merupakan bentuk jama' dari maqsud yang berasal dari kata Qashada yang berarti menghendaki atau memaksudkan, Maqashid berarti hal-hal yang dikehendaki dan dimaksudkan.¹⁷ Sedangkan Syari'ah secara bahasa berarti *الطَّرِيقُ الْمَوْضِعُ يُحْدِرُ إِلَى الْمَاءِ* artinya Jalan menuju sumber air, jalan menuju sumber air dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan.¹⁸

Di dalam Alqur'an Allah Swt menyebutkan beberapa kata Syari'ah diantaranya sebagai mana yang terdapat dalam surat al-Jassiyah dan al-Syura:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

Artinya: *kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.* (Q:S, 45 : 18)

Secara istilah, **Maqāshid al-Syarī'ah** adalah tujuan-tujuan dan hikmah yang dikehendaki oleh Allah SWT dalam penetapan syariat untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan bagi manusia di dunia dan akhirat. Menurut **Imam al-Syātibī**, setiap hukum syariat diturunkan untuk merealisasikan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menolak kerusakan (*dar' al-mafāsīd*).¹⁹

Menurut **Imam al-Ghazālī**, hakikat Maqāshid al-Syarī'ah adalah menjaga kemaslahatan manusia dengan memelihara kebutuhan dasar agama dan dunia agar tercapai kebahagiaan dunia dan akhirat.²⁰

Sementara menurut **Wahbah al-Zuhailī**, Maqāshid al-Syarī'ah adalah asas universal hukum Islam yang menuntun penerapan syariat agar sesuai dengan manfaat manusia dan perkembangan zaman tanpa keluar dari nash dan kaidah syariat.²¹

¹⁷ Ahmad Qorib, *Ushul Fikih 2*, h. 170.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, h. 140

¹⁹ Al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Juz 2, hlm. 8.

²⁰ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz 1, hlm. 174.

²¹ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 2, hlm. 1026.

Maqashid Syari'ah secara Umum adalah: kemaslahatan bagi Manusia dengan memelihara kebutuhan dharuriat mereka dan menyempurnakan kebutuhan *Hajiyat* dan *Tahsiniat* mereka.

Kesimpulannya bahwa Maqashid Syari'ah adalah konsep untuk mengetahui hikmah (nilai-nilai dan sasaran syara' yang tersurat dan tersirat dalam Al-Qur'an dan Hadits). yang ditetapkan oleh Allah ta'ala terhadap manusia adapun tujuan akhir hukum tersebut adalah satu, yaitu mashlahah atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia baik di dunia (dengan Mu'amalah) maupun di akhirat (dengan 'aqidah dan Ibadah). Sedangkan cara untuk tercapai kemaslahatan tersebut manusia harus memenuhi kebutuhan Dharuriat (Primer), dan menyempurnakan kebutuhan Hajiyat (sekunder), dan Tahsiniat atau kamaliat (tersier). Dan tujuan utama Maqashid Syari'ah para ulama ushul fiqih berijma menyimpulkan bahwa keseluruhan tujuan syariat adalah **mewujudkan kemaslahatan (maṣlahah) dan menghapuskan atau menolak kerusakan (mafsadah)** bagi manusia di dunia dan akhirat sehingga tercapai **keadilan, kesejahteraan, dan keteraturan hidup manusia**.²²

Para ijma ulama menjelaskan bahwa Maqāshid al-Syarī'ah bertujuan untuk menjaga lima aspek pokok kehidupan manusia (al-ḍarūriyyāt al-khams), yaitu:

1. **Hifz al-Dīn (Menjaga agama)**

Syariat menetapkan ibadah dan hukuman bagi penodaan agama demi menjaga eksistensi agama dalam masyarakat.

2. **Hifz al-Nafs (Menjaga jiwa)**

Syariat mengharamkan pembunuhan dan menetapkan qishās untuk melindungi jiwa manusia.

3. **Hifz al-'Aql (Menjaga akal)**

Syariat mengharamkan segala yang memabukkan dan menetapkan hukuman bagi peminumnya untuk menjaga fungsi rasional manusia.

4. **Hifz al-Māl (Menjaga harta)**

Syariat menetapkan aturan muamalah, pengharaman pencurian, riba, dan penipuan untuk melindungi harta manusia.

²² Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz 3, hlm. 47.

5. Hifz al-Nasl (Menjaga keturunan)

Syariat menetapkan nikah, larangan zina, dan hukuman bagi pelanggar untuk menjaga martabat serta keturunan manusia.

Kelima unsur ini adalah kebutuhan dasar manusia dan menjadi tujuan yang telah **diakui secara ijmā'** oleh para ulama sejak generasi awal hingga kini.²³

Dengan demikian, **maqāshid tidak hanya merupakan hasil analisis ulama, melainkan telah mendapatkan legitimasi ijmā'** secara kolektif.

Kedudukan Ijmā' dalam Maqāshid

Ijmā' memberikan **legitimasi epistemologis** bagi maqāshid sehingga konsep ini mempunyai otoritas hukum dalam ushul fiqh:

- Membuktikan bahwa maqāshid adalah bagian inheren syariat.
- Menjadi standar untuk memahami masalah yang valid dan yang tidak valid (maṣlaḥah mu'tabarāh vs maṣlaḥah mulghāh).
- Menjadi pedoman mujtahid dalam meng-istinbāt hukum pada kasus-kasus baru sepanjang tetap sejalan dengan maqāshid.²⁴

Analisis penerapannya pada hukum keluarga

Kekerasan dalam rumah tangga sering dikaji dalam konteks hubungan suami-istri dalam hukum Islam, Karena kekerasan dalam rumah tangga melanggar atau bertolak belakang pada syariat islam dan maqasid syariah.

Syariah Islam sangat menjunjung tinggi prinsip kasih sayang (rahmah) dan kelembutan dalam hubungan keluarga. Segala bentuk kekerasan, baik fisik maupun emosional, dianggap bertentangan dengan tujuan ini. KDRT merupakan pelanggaran terhadap nilai-nilai Islam yang mengutamakan keadilan dan perlindungan individu.

Hukum Islam mengajarkan bahwa rumah tangga dibangun atas dasar *sakinah* (ketenangan), *mawaddah* (cinta), dan *rahmah* (kasih sayang). Hal ini ditegaskan dalam Al-Qur'an Surah Ar-Rum ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

²³ Ibid., hlm. 9.

²⁴ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 2, hlm. 1025.

Artinya : *"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tentram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang."*

Prinsip ini menunjukkan bahwa kekerasan, dalam bentuk apa pun, bertentangan dengan tujuan utama pernikahan dalam Islam, yaitu menciptakan kehidupan keluarga yang harmonis dan penuh cinta kasih.

Maqashid syariah adalah tujuan atau maksud utama yang ingin dicapai oleh hukum Islam, yang bertujuan untuk memelihara kesejahteraan umat manusia dengan melindungi lima hal pokok: agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*), Maka dari itu kekerasan dalam rumah tangga bertentangan atau melanggar pada prinsip maqashid syariah.

Dalam konteks KDRT, maqashid syariah dapat digunakan sebagai landasan untuk menganalisis bagaimana hukum Islam dapat memberikan perlindungan dan solusi kepada korban. Beberapa penerapan maqashid syariah yang relevan adalah sebagai berikut.

1. Perlindungan terhadap Jiwa (*Hifz al-Nafs*):

Salah satu tujuan utama syariah adalah untuk melindungi jiwa manusia. KDRT, baik yang berupa kekerasan fisik maupun psikologis, jelas melanggar prinsip ini. Islam mengajarkan bahwa kehidupan setiap individu harus dihargai dan dilindungi. Dengan demikian, tindakan kekerasan dalam rumah tangga yang membahayakan jiwa atau kesehatan seseorang harus dilarang dan dihindari.

2. Perlindungan terhadap Keturunan (*Hifz al-Nasl*):

Maqashid syariah juga melindungi keturunan atau keluarga, yang menjadi fondasi bagi masyarakat yang harmonis. KDRT dalam rumah tangga tidak hanya merusak hubungan antara suami dan istri, tetapi juga berdampak pada perkembangan anak-anak yang menyaksikan atau menjadi korban kekerasan tersebut. Dalam hal ini, maqashid syariah mengharuskan perlindungan terhadap lingkungan keluarga yang sehat, yang memungkinkan anak-anak berkembang dalam suasana yang penuh kasih sayang dan aman.

3. Perlindungan terhadap Harta (*Hifz al-Mal*):

Dalam banyak kasus KDRT, terutama yang melibatkan kekerasan ekonomi, hak-hak finansial istri dan anak-anak sering kali dilanggar. Syariah Islam memandang bahwa harta adalah salah satu hak yang harus dilindungi. Oleh karena itu, pemenuhan nafkah sebagai

kewajiban suami terhadap keluarga adalah bagian dari perlindungan terhadap harta, yang tidak boleh disalahgunakan atau ditahan secara sewenang-wenang.

4. Perlindungan terhadap Akal (Hifz al-‘Aql):

Kekerasan emosional dan psikologis dalam rumah tangga sering kali menyebabkan kerusakan mental atau gangguan psikologis pada korban. Hal ini bertentangan dengan tujuan syariah untuk menjaga akal sehat dan memberikan perlindungan terhadap kesehatan mental individu. Maqashid syariah menekankan pentingnya menciptakan hubungan yang saling mendukung dan harmonis, yang tidak membebani akal individu dengan tekanan atau trauma.

Maqashid syariah dapat digunakan untuk merumuskan solusi yang adil dalam menangani kasus KDRT. Dalam hal ini, pendekatan yang digunakan adalah mencari penyelesaian yang mengedepankan keadilan dan perlindungan hak korban. Hal ini sejalan dengan prinsip Islam yang mengutamakan *adl (keadilan) dan rahmah (kasih sayang)*.²⁵

KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa konsep **Sadd Dzari‘ah, Fath Dzari‘ah, dan Maqāshid Syariah Ijma’** memiliki peran penting dalam pembentukan dan penerapan hukum keluarga Islam. **Sadd Dzari‘ah** bekerja sebagai upaya preventif untuk menutup jalan menuju kerusakan dalam rumah tangga, seperti larangan menikahi wanita dalam masa iddah demi menjaga kejelasan nasab dan menghindari konflik keluarga. **Fath Dzari‘ah** menjadi pendekatan kuratif dengan membuka sarana menuju kemaslahatan ketika terjadi masalah dalam keluarga, misalnya kebolehan tes DNA atau perceraian sebagai solusi terakhir demi keadilan dan keselamatan anggota keluarga. Adapun **Maqāshid Syariah Ijma’** menjadi landasan utama bagi keduanya untuk memastikan bahwa setiap ketentuan dalam hukum keluarga bertujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Dengan demikian, ketiga konsep tersebut menggambarkan bahwa hukum keluarga Islam tidak hanya menekankan pelestarian pernikahan secara formal, tetapi juga menjamin perlindungan hak, keadilan, dan kesejahteraan seluruh anggota keluarga melalui keseimbangan antara pencegahan kerusakan dan realisasi kemaslahatan.

²⁵ Setyanto, A. R., Sugitanata, A., & Yazid, A. (2022). Urgensi Pendidikan Pra-Nikah Di Indonesia Sebagai. *Tadris*, 16(2), 41–53.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Qorib, *Ushul Fikih* 2, h. 170.
- Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa: Ahsin Muhammad, h. 140
- Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syari'ah*, Juz 2, hlm. 8.
- Al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Juz 1, hlm. 174.
- Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 2, hlm. 1026.
- Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz 3, hlm. 47.
- Ibid., hlm. 9.
- Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz 2, hlm. 1025.
- Setyanto, A. R., Sugitanata, A., & Yazid, A. (2022). Urgensi Pendidikan Pra-Nikah Di Indonesia Sebagai. *Tadris*, 16(2), 41–53.
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi 'īn*, Juz 3, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz 2, Dar Ibn Affan.
- Al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*, Juz 1, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Muhammad Hanif Bin Halililah, *Kehujjahan Sadd Al-Žari'ah Sebagai Dalil Hukum Islam*. (SKRIPSI - UIN AR-RANIRY : 2021), 16
- Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Iskami*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikri al-Muasir, 1986), hlm. 173.
- Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (tafsir), pembahasan tentang 'iddah.
- Tafsir al-Tabari dan Tafsir Ibn Kathir atas QS. Al-Baqarah:235; lihat juga Ibn 'Abbas dan komentator klasik mengenai larangan menikah dalam konteks tatacara 'iddah.
- Al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*; pembahasan praktik sahabat dan hukum 'iddah.
- Kasus-kasus fiqh klasik mengenai kebingungan nasab sebagai argumen utama kewajiban 'iddah; lihat Al-Zuhayli, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*.
- Pembahasan hukum waris dan 'iddah: Al-Sarakhsī, *Al-Mabsut* dan kitab-kitab waris klasik.
- Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Iskami*,...hlm. 173.
- Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi 'īn*, Juz 3, hal. 135
- al-Qarafī, *al-Furūq*, Juz 2, hal. 33.
- asy-Syathibi, *al-Muwāfaqāt*, Juz 4, hal. 200.
- Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi 'īn*, Jilid 3, hlm. 129

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