



Vol. 4 No. 2 (2022)

MADZAHIB

Jurnal Ilmu Fiqih dan Ushul Fiqih



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

MADZAHIB
Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqih

Vol. 04 No. 02, Mei 2022

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. 04 No. 02, Mei 2022

EDITOR TEAM

Editor in Chief

Dr. Abdul Kadir Abu, Lc, M.A

Managing Editor

Idrus Abidin, Lc, M.A

Editorial Board

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

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

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

Peer-Reviewers

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

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

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

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

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

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

Copyeditor, Proofreader, and Indexer Support

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

IT Support

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

PUBLISHER

Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah (STIS) Al-Manar

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

Tlp. (021) 851 0132 / 93457973

MADZAHIB
Jurnal Fiqih dan Ushul Fiqih

Vol. 04 No. 02, Mei 2022

CONTENT

Idrus Abidin Pelaksanaan Syariat Islam Secara Praktis (<i>Furu'iyah</i>) Bagi Non Muslim	1
Abdul Kadir Abu Penetapan Awal Bulan Qamariyah Berdasarkan Wihdat Al-Mathali Dan Ikhtilaf Al-Mathali	16
Amin Nur Khalid Diskursus Standar Kemiskinan Dalam Persepektif Fikih	27
Munir Hasan Bahaya Riba Dalam Ekonomi Dan Sosial	37
Ali Mahfud Dalil Istishab, Kehujjahan Dan Pengaruhnya Terhadap Hukum-Hukum Fikih	50
Hariyanto Perluakah Kita Bermadzhab?	61





Pelaksanaan Syari'at Islam Secara Praktis (*Furuiyyah*) Bagi Non Muslim

Idrus Abidin^{1,*}

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

*Correspondence: idrusabidin@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Shari'ah
Islamic Law
Practical*

ABSTRACT

Islam has become a standard of good or bad, right or wrong, halal or haram and the acceptance of a praying. This is certainly understandable, and has even become a joint consensus among legal experts in the Islamic intellectual world from the past until now. Meanwhile, non-Muslims are included in the audience which is guaranteed to fall into the categories and calls of the Shari'ah which are fundamental. In terms of sanctions due to violations of prohibitions in Islam such as hudud qishas, etc., Islamic jurists have agreed that even non-Muslims are required to obey and obey such practical calls for shari'ah. The problem of imposing practical shari'ah obligations on non-Muslims is a real manifestation of the principal problems in Islamic law.

KATA KUNCI

Syari'at
Hukum Islam
Praktis

ABSTRAK

Islam menjadi standar baik buruk, benar salah, halal haram dan diterima atau tidaknya sebuah pengabdian. Hal ini tentu sudah mafhum, bahkan menjadi konsensus bersama kalangan ahli hukum dalam dunia intelektual Islam dari dulu hingga sekarang. Adapun bahwa non muslim termasuk audiens yang dipastikan masuk dalam kategori dan seruan syari'at yang bersifat mendasar. Secara sanksi akibat pelanggaran terhadap larangan dalam Islam seperti hudud qishas, dll, kalangan ahli hukum Islam telah bersepakat bahwa non muslim pun diharuskan taat dan patuh kepada seruan praktis syari'at semacam itu. Masalah pembebanan kewajiban syari'at secara praktis terhadap non muslim adalah merupakan perwujudan nyata dari persoalan prinsipil dalam hukum Islam.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
03 Mei 2022	27 Mei 2022	28 Mei 2022	30 Mei 2022

PENDAHULUAN

Berislam dan beriman adalah perintah yang mencakup seluruh ummat manusia di seluruh jagad raya ini. Demikianlah tabiat dasar agama Islam. Rasulullah shalallahu alaihi wasallam sebagai nabi terakhir diutus oleh Allah sebagai nabi dengan misi yang mengkafer seluruh manusia. Al-Qur'an sebagai kitab sucinya pun berlaku umum tanpa mengenal pembatasan. Islam akhirnya menjadi standar baik buruk, benar salah, halal haram dan

diterima tidaknya sebuah pengabdian. Hal ini tentu sudah mafhum, bahkan menjadi konsensus bersama kalangan ahli hukum dalam dunia intelektual Islam dari dulu hingga sekarang. Hal yang masih menjadi ajang diskusi dalam internal sarjana hukum Islam adalah, kewajiban berupa shalat, puasa, zakat, haji dll (aspek furuiyyah) ; apakah hanya mencakup kalangan kaum muslimin saja ataukah juga melingkupi seluruh non muslim? Artinya, apakah non muslim mendapatkan dosa tambahan akibat dari meninggalkan perkara-perkara yang terhitung bukan merupakan perkara mendasar (ushul) dalam Islam?

Jika dirunut secara mendasar, permasalahan ini sebenarnya berawal dari sebuah prinsip Ushul (qaidah ushuliyah) yang berbunyi, ketetapan syarat dalam syari'at (dalam hal ini adalah iman) apakah termasuk syarat yang berperanserta menentukan sahnya pembebanan (taklif)? Bagi kelompok yang menyatakan bahwa non muslim juga terbebani dengan kewajiban yang bersifat praktis (furuiyyah) seperti shalat dll; dipastikan tidak menganggap syarat yang dimaksud (iman) sebagai standar sahnya taklif. Artinya, kelompok ini melihat bahwa bisa saja non muslim terkena beban dan kewajiban melaksanakan hal-hal yang berkategori furuiyyah sekalipun mereka belum beriman ketika perintah dan seruan taklif (khithab) tersebut berlangsung.

Adapun kelompok yang cenderung menganggap bahwa non muslim tidak terbebani dengan hal-hal yang bersifat praktis (furuiyyah), tentu menganggap bahwa syarat berupa iman mutlak adanya. Sehingga tidak sah membebani non muslim dengan kewajiban syari'at yang tergolong furuiyyah selama syarat berupa iman tersebut belum terpenuhi sebelumnya. Makalah sederhana ini berusaha menganalisa perdebatan sarjana hukum Islam seputar kewajiban non muslim melaksanakan perintah syari'at yang berkategori furuiyyah dengan harapan bisa menemukan pendapat yang dianggap paling kuat sekaligus mengangkat apa saja konsekuensi hukum dari perdebatan dalam masalah ini secara duniawi maupun secara ukhrawi.

TITIK KESEPAKATAN DAN PEMBATAAN AREA PERDEBATAN (TAHRIR MAHALLI AL-NIZAA).

Sebelum membahas masalah ini lebih jauh, agar peta konsep dalam masalah ini lebih jelas; beberapa hal berikut perlu disampaikan sejak awal :

- A. Kalangan intelektual muslim sepakat bahwa non muslim diwajibkan beriman sebagaimana ditegaskan oleh al-Baji.¹ Maksud kewajiban di sini adalah bahwa mereka diharuskan mempercayai konsep dasar syari'at berupa iman. Jika mereka menolak, sikap tersebut menjadi dasar hukum kelak mereka akan kekal di neraka. Allah SWT berfirman

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ

Sungguh, orang-orang yang kafir dari golongan Ahli Kitab dan orang-orang musyrik (akan masuk) ke neraka Jahanam; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Mereka itu adalah sejahat-jahat makhluk. (QS al-Bayyinah : 6).

¹ Ihkam al-Fushul fii Ahkam al-Ushul, al-Baji, Abu al-Walid, Dar al-Magrib al-Islami, cet. 1, th. 1407 H.

- B. Ahli hukum Islam sepakat pula bahwa kalangan non muslim juga wajib tunduk patuh pada aturan Islam yang berkategori sanksi, seperti ketentuan pidana (hudud) dan penetapan qishas. Selain itu, mereka juga wajib melaksanakan ketentuan adab muamalah seperti jual beli, sewa menyewa (ijarah) dan gadai (rahn). Al-Anshari dalam kitab Fawatih ar-Rahmut menulis, “Kewajiban non muslim melaksanakan ketentuan Islam seputar muamalah dan hukuman berupa sanksi dalam hal pidana dan kriminalitas merupakan bagian dari konsensus yang telah disepakati bersama oleh kalangan Ahli hukum dengan pertimbangan, non muslim berposisi sebagai kalangan yang terikat kesepakatan dengan kaum muslimin (ahlu zimmah). Sekalipun kewajiban non muslim seperti ini bukan atas nama kewajiban agama (diyanah).²
- C. Masalah Kewajiban non muslim melaksanakan ketentuan Islam yang bersifat praktis ini sebenarnya merupakan contoh nyata dari penerapan konsep yang berbunyi, ketentuan syarat syar'iah secara resmi; apakah menjadi penentu dalam hal sahnya kewajiban terhadap seseorang?³ Atau dengan bahasa lain, apakah iman itu merupakan syarat sah bagi non muslim sehingga wajib melaksanakan ketentuan syariat atau tidak.

POLARISASI MAZHAB AHLI HUKUM ISLAM SEPUTAR KEWAJIBAN NON MUSLIM MELAKSANAKAN SYARIAT ISLAM PRAKTIS (FURUIYYAH).

Setelah tiga dasar utama dalam masalah ini jelas dalam benak kita masing-masing, mari kita lihat lebih jelas perdebatan ulama seputar masalah ini lebih detil. Agar lebih sederhana, pertanyaan lebih real dalam permasalahan ini adalah jika Allah memerintahkan atau melarang suatu hal dengan menggunakan bahasa umum; maka apakah non muslim juga termasuk dalam perintah tersebut? Sehingga mereka pun wajib melaksanakan kewajiban Islam seperti shalat, puasa, zakat, dll.

Dalam masalah ini, kalangan sarjana hukum Islam terbagi menjadi 9 kelompok mazhab:

1. Non muslim wajib melaksanakan kewajiban praktis Islam secara total.
2. Non muslim tidak wajib melaksanakannya secara mutlak.
3. Non muslim hanya wajib komitmen dengan larangan; bukan perintah.
4. Non muslim wajib melaksanakan perintah Allah secara praktis kecuali masalah jihad.
5. Non muslim yang murtad saja yang wajib melaksanakannya. Adapun non muslim asli tidak wajib.
6. Non muslim hanya wajib melaksanakan perintah, sedang larangan tidak.
7. Kafir yang boleh diperangi tidak wajib melaksanakannya. Sementara kafir yang tidak boleh diperangi wajib melaksanakan.

² Fawatih al-Rahmut, al-Anshari, Nizhamuddin, (Mesir : Matba'ah Amiriyah), cet. 1, th. 1324 H

³ Al-Ilmam Fii Mas'alah Taklif al-Kuffar bifuru' al-Syari'ah, al-Namlah, Dr. Abdul Karim, (Riyadh : Maktabah al-Rusyd), cet. 1, th. 1414 H.

8. Non muslim wajib melaksanakan perintah Allah tapi dengan argumen lain selain argumen yang dibangun kelompok pertama (mayoritas ahli hukum Islam).
9. Abstain.

ARGUMENTASI MASING-MASING KELOMPOK BESERTA ANALISANYA.

Mazhab Pertama : Non Muslim Wajib Melaksanakan Kewajiban Praktis Islam Secara Total. Pendapat Ini Didukung Oleh Mayoritas Ulama.

Kelompok ini beralasan dengan beberapa argumen yang secara ringkas disampaikan seperti berikut :

1. Tidak mustahil secara nalar ketika Rasulullah bersabda, “Islam dibangun di atas 5 pilar : bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah.....,” sedang non muslim juga masuk dalam kategori orang-orang yang wajib melaksanakan ke-5 hal tersebut; baik yang termasuk kewajiban prinsipil (iman) ataupun kewajiban praktis (furuiyyah) seperti shalat, zakat, puasa dan haji. Mereka juga dibebani dengan tugas dan kewajiban tambahan berupa mendahulukan syahadat sebelum legal melaksanakan kewajiban ibadah. Tentu hal seperti ini tidak bermasalah secara rasio. Dengan demikian, syahadat wajib mereka laksanakan berdasarkan dua pertimbangan. Pertama, berdasarkan kewajiban utama mereka untuk bersyahadat/beriman. Karena syahadat itu merupakan kunci resmi untuk beriman. Kedua, berdasarkan pertimbangan lain. Yaitu bahwa ibadah tidak dianggap sah kecuali jika disertai dengan bersyahadat.⁴
2. Retorika dan seruan kewajiban mencakup dua hal; perintah dan larangan. Larangan adalah anjuran untuk menjauhi suatu hal sebagaimana perintah termasuk anjuran untuk melakukan sesuatu. Sedang telah disepakati bersama bahwa non muslim wajib menghindari larangan karena kafir zimmi wajib ditindak dengan sanksi pidana karena berzina dan mencuri. Maka, otomatis mereka pun masuk dalam kategori orang-orang yang diwajibkan melaksanakan perintah syari'ah.⁵
3. Seandainya non muslim dianggap mustahil terbebani kewajiban syari'at tentu hal tersebut bisa diketahui berdasarkan tuntutan rasio mendasar (darurah aqliyah) atau pertimbangan rasio murni (nazhr aqli). Adapun anggapan kemustahilan berdasarkan pertimbangan nalar, maka tentu kita mengetahui secara otomatis bahwa tidak ada larangan jika seorang tuan berkata kepada bawahannya, “Saya suruh kamu naik ke lantai atas setelah membawa tangga dan memasangnya di jalur yang tepat. Keduanya wajib kalian lakukan sebelum naik ke atas”. Maka, di sini pun tak ada larangan dan tidak ada hal mustahil jika syari'at berkata kepada orang kafir, “Saya perintahkan kamu melaksanakan shalat 5 waktu setelah kamu menyatakan keimanan. Perintah ini berlaku setelah kamu beriman.” Seandainya kemustahilan itu ketahuan berdasarkan

⁴ Raudatu an-Nazhir Ilaa Jannati al-Munazhir Fii Ushul al-Fiqih, Ibnu Qudamah al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad, (Riyadh : Maktabah al-Rusyd), Cet. 8, th. 2008 (1428 H), Vol. 1, hal. 229-231

⁵ Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad : Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.

pertimbangan nalar; tentu kemustahilannya tidak mungkin ketahuan secara otomatis (darurah).⁶

4. Firman Allah yang berbunyi, “Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah; Barang siapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.” (QS Ali Imran: 97). Dasar argumen: kata an-Naas di sini merupakan indikator jenis yang dibumbui dengan alif lam yang bermakna menyeluruh sehingga mencakup seluruh jenis masyarakat manusia. Sedang non muslim termasuk kategori manusia sehingga dipastikan masuk dalam seruan perintah ini. Maka, otomatis mereka wajib berhaji yang merupakan salah satu kewajiban praktis syari'at. Atau dengan bahasa lain bahwa ayat ini mencakup muslim dan non muslim karena mereka berdua masuk dalam cakupan istilah manusia. Sedang tidak ada yang membatasi non muslim masuk dalam cakupan perintah syari'at ini. Seandainya ada larangan, tentu larangan itu bisa berdasarkan nalar atau pun berdasarkan syara'. Sementara tidak ada larangan secara nalar seputar masuknya non muslim dalam perintah tersebut. Larangan berdasarkan nalar hanya mungkin ada pada hilangnya potensi kemampuan untuk melaksanakan haji. Sedang non muslim sangat bisa melaksanakan haji, tapi harus mendahulukan keimanan. Sebagaimana muslim yang secara hukum sedang berhadats tetap dianggap potensial melaksanakan shalat, tetapi tetap diawali dengan perintah bersuci. Dari sisi syari'at pun tidak ditemukan larangan, seandainya ada tentu bisa kita ketahui via perintah.⁷
5. Firman Allah, “Apakah yang memasukkan kamu ke dalam Saqar (neraka)?” Mereka menjawab: “Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan salat, dan kami tidak (pula) memberi makan orang miskin, dan adalah kami membicarakan yang batil, bersama dengan orang-orang yang membicarakannya, dan adalah kami mendustakan hari pembalasan, (QS al-Muddatsir: 42-46). Kandungan argumentasi: Pada ayat ini ditegaskan bahwa azab Allah menimpa mereka karena meninggalkan shalat, tidak memberi makan orang miskin dan terlibat dalam penghinaan terhadap Islam. Ayat ini diturunkan sebagai peringatan agar kaum muslimin tidak terperosok dalam larangan tersebut. Artinya, Allah memberikan informasi kepada non muslim bahwa Dia akan mengazab mereka pada hari kiamat kelak dengan mempertanyakan sebab-sebab mereka diazab. Ternyata secara sadar mereka mengaku bahwa mereka diazab karena tidak melaksanakan perintah shalat dan tidak menunaikan zakat. Tidak ada informasi jika Allah mengingkari pengakuan mereka ini. Dengan demikian, ayat ini menunjukkan bahwa non muslim terkena seruan dan perintah syari'at dan penegasan bahwa mereka pun tertimpa azab karena kelalaian mereka dari kewajiban prinsipil (iman) dan kewajiban praktis (shalat dll) Syari'at sekaligus.
6. Firman Allah, “Dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat dan rukuklah beserta orang-orang yang rukuk”. (QS Al-Baqarah: 43). Dasar pemikiran: ayat ini berlaku umum bagi muslim dan non muslim. Tentu non muslim tidak boleh dikeluarkan dari

⁶ Nihayah al-Wushul ila Dirayah al-Ushul, Shafiyuddin al-Hindy,

⁷ al-Ihkam fii Ushul al-Ahkam, Saifuddin al-Amidi, cet.1, th. 1387 H

cakupan ayat tanpa dalil. Sementara kita sepakat bahwa kekufuran bukan termasuk keringanan (rukhsah) yang berefek pada pengecualian non muslim dari kewajiban syari'at.

7. Firman Allah, “Orang-orang kafir yakni ahli kitab dan orang-orang musyrik (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata, (yaitu) seorang Rasul dari Allah (Muhammad) yang membacakan lembaran-lembaran yang disucikan (Al Qur'an), di dalamnya terdapat (isi) kitab-kitab yang lurus. Dan tidaklah berpecah belah orang-orang yang didatangkan Al Kitab (kepada mereka) melainkan sesudah datang kepada mereka bukti yang nyata. Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama dengan lurus, dan supaya mereka mendirikan salat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus”. (QS al-Bayyinah: 1-5). Dasar argumentasi: dengan tegas ayat ini menyatakan non muslim wajib melaksanakan shalat, menunaikan zakat sebagai mana mereka wajib beriman. Penjelasan detilnya: kata ganti (dhamir) yang terdapat pada firmanNya, "Wa maa umiruu," merujuk kepada mereka yang tersebut di awal surat. Mereka itulah non muslim dari kalangan ahli kitab, dan kaum pagan. Sedang konjungsi berupa huruf wawu bermakna jamak secara mutlak dan tidak ada konotasi dan indikasi urutan (tartib) dan penundaan (tarakhi) kecuali jika maknanya searah dengan konjungsi "tsumma", sebagaimana "tsumma" juga kadang searah maknanya dengan "wawu". Tapi pemaknaan demikian termasuk berkategori kiasan (majaz) yang berbeda dengan makna utama berupa makna hakikat (tekstual). Berdasarkan pemahaman ini, kalangan non muslim dari kalangan ahli kitab dan kaum pagan wajib melaksanakan ibadah praktis secara ikhlas dengan melaksanakan shalat, menunaikan zakat dll. Semua itu menegaskan kewajiban non muslim melaksanakan perintah syari'at secara praktis.⁸
8. Firman Allah, “Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, barang siapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa (nya), (yakni) akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina,” (QS al-Furqan: 68-69). Nilai Argumentasi: ayat ini menegaskan secara tekstual bahwa Allah akan melipatgandakan azab bagi kalangan yang menggabungkan antara kekafiran dan pembunuhan serta perzinahan. Jika azab digandakan dengan pertimbangan semua hal tersebut tentu itu menunjukkan bahwa zina dan pembunuhan yang jelas-jelas kewajiban praktis, masuk dalam list kewajiban non muslim. Dengan demikian tidak salah jika non muslim masuk dalam kategori wajib melaksanakan perintah syari'at.⁹

⁸ al-Ihkam fii Ushul al-Ahkam, al-Amidi, Saifuddin, cet.1, th. 1387 H.

⁹ Al-Tamhid fii Ushul al-Fiqh, Abu al-Khattab al-Hanbali, (Dar al-Madani Li al-Thiba'ah wa al-Nasyr), cet. 1, th. 1406 H.

9. Firman Allah, “Sekali-kali jangan. Apabila nafas (seseorang) telah (mendesak) sampai ke kerongkongan, dan dikatakan (kepadanya): "Siapakah yang dapat menyembuhkan?", dan dia yakin bahwa sesungguhnya itulah waktu perpisahan (dengan dunia), dan bertaut betis (kiri) dengan betis (kanan), kepada Tuhanmulah pada hari itu kamu dihalau. Dan ia tidak mau membenarkan (Rasul dan Al Qur'an) dan tidak mau mengerjakan salat”, (QS al-Qiyamah : 26-31). Dasar argumentasi : pada ayat ini, Allah mencela orang-orang kafir karena mereka tidak melaksanakan shadaqah dan shalat. Padahal keduanya merupakan sisi dan aspek praktis dalam syari'at. Sehingga dengan tegas ayat ini menunjukkan bahwa non muslim juga wajib melaksanakan perintah dan seruan praktis syari'at.
10. Firman Allah, “Katakanlah: "Bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kamu, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, maka tetaplah pada jalan yang lurus menuju kepada-Nya dan mohonlah ampun kepada-Nya. Dan kecelakaan yang besarlah bagi orang-orang yang mempersekutukan (Nya), (yaitu) orang-orang yang tidak menunaikan zakat dan mereka kafir akan adanya (kehidupan) akhirat”. (QS Fussilat : 6-7). Sisi argumen : pada ayat ini, Allah mengancam kaum pagan dengan siksaan pedih karena kesyirikan mereka beserta sikap mereka meninggalkan zakat. Itu menunjukkan bahwa mereka harus beriman dan harus menunaikan zakat. Tentu tidak ada ancaman siksa terhadap sesuatu yang bukan merupakan kewajiban bagi manusia. Jadi tepat jika dikatakan bahwa non muslim pun tetap terbebani dengan perintah syari'at secara praktis.¹⁰
11. Firman Allah, “Orang-orang yang kafir dan menghalangi (manusia) dari jalan Allah, Kami tambahkan kepada mereka siksaan di atas siksaan disebabkan mereka selalu berbuat kerusakan”. (QS an-Nahl : 88). Sisi argumentasi : Allah menjelaskan pada ayat ini bahwa non muslim akan dilipatgandakan siksaannya melebihi siksaan kekufuran, yang tiada lain karena mereka meninggalkan kewajiban praktis syari'at.
12. Secara kebahasaan, non muslim pun masuk dalam kategori audiens yang disapa seperti halnya kaum muslimin. Sehingga pantas pula non muslim masuk dalam kategori orang-orang yang terkena seruan praktis syari'at seperti persis kaum muslimin tanpa ada perbedaan sedikit pun. Jika Allah menyeru, Maka bertakwalah kepada-Ku hai hamba-hamba-Ku. (QS az-Zumar : 16), walillahi 'ala an-Nas hijjul bait, Manusia diwajibkan menunaikan haji oleh Allah (QS Ali Imran : 97), Aqimu shalah, Dirikanlah shalat (QS Al-Baqarah : 43), yaa bani Adam, wahai anak-anak Adam (QS al-a'raf : 31) dengan sendirinya non muslim masuk dalam seruan seperti ini, karena mereka termasuk bagian dari manusia, termasuk hamba Allah dan anak cucu Adam. Dengan demikian, mereka juga terbebani dengan kewajiban syari'at secara praktis.¹¹

¹⁰ Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad : Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.

¹¹ Al-Ilmam Fii Mas'alah Taklif al-Kuffar bifuru' al-Syari'ah, al-Namlah, Dr. Abdul Karim, (Riyadh : Maktabah al-Rusyd), cet. 1, th. 1414 H, hal. 62.

13. Tuntunan tentang kewajiban melaksanakan syari'at secara praktis bagi non muslim senantiasa ada secara mendasar seperti firman Allah, "Hai manusia, sembahlah Tuhanmu Yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa". (QS Al-Baqarah : 21) dan juga ayat lain. Semuanya merupakan ayat yang bermakna umum untuk seluruh manusia. Sedang status kufur yang ada pada non muslim tidak sah sebagai penghalang. Karena orang-orang kafir sangat bisa masuk Islam dulu, lalu melaksanakan perintah syari'at secara praktis seperti shalat dan puasa kemudian; sebagaimana kalangan Dahriah (kaum sekuler) dan muslim yang sedang berhadats. Maksudnya, tidak mungkin kaum Dahriah percaya tentang keberadaan para rasul di saat mereka tidak percaya adanya Tuhan sang maha pencipta. Perumpamaan keharusan mempercayai adanya Tuhan sebelum percaya adanya rasul sama seperti keharusan adanya iman bagi non muslim sebelum pelaksanaan syariat secara praktis. Demikian pula muslim yang sedang berhadats, tidak mungkin mereka shalat saat sedang berhadats. Demikian juga non muslim, tidak mungkin dia shalat dan puasa sementara dia masih kafir. Maka, setelah jelas mereka terbebani kewajiban melaksanakan syari'at secara praktis pada beberapa kondisi tersebut dan kondisi lainnya, kita lalu menyadari bahwa kekafiran bukanlah penghalang untuk melaksanakan kewajiban praktis syari'at (furu'iyah). Artinya, pendapat bahwa orang-orang kafir wajib melaksanakan perintah syari'at secara praktis, wajib adanya.¹²
14. Bahwasannya non muslim juga termasuk objek seruan iman. Sedang iman adalah syarat sahnya ibadah. Siapa pun yang diseru dengan sebuah syarat (iman) maka dia juga terkena seruan hal-hal setelahnya (praktek ibadah). Seperti halnya orang yang diseru untuk berwudhu maka dia juga diwajibkan shalat.
15. Seluruh ummat Islam berkonsensus bahwa orang kafir akan disiksa karena mereka memusuhi para nabi dan mendustakan para rasul, seperti halnya mereka akan disiksa karena kekafiran mereka kepada Allah.¹³

Mazhab Ke-2 : Non Muslim Tidak Terkena Seruan Ibadah Praktis Secara Mutlak.

Ini adalah anti tesis dari mazhab pertama. Mazhab ini didukung oleh beberapa argumen seperti berikut :

1. Mustahil bagi non muslim melaksanakan perintah syari'at secara praktis sebagai bentuk ibadah dan taqarrub kepada Allah pada saat masih berstatus kafir. Maka, tidak bisa dibebani dengan kewajiban yang tidak mungkin dilakukannya. Sama seperti menyuruh berdiri orang yang sedang sakit parah. Padahal, dia tidak perlu diharuskan berdiri. Juga dianalogikan dengan wanita haid yang tidak mungkin disuruh shalat saat dia masih sedang haid.¹⁴

¹² Al-Tamhid fii Ushul al-Fiqh, Abu al-Khattab al-Hanbali, (Dar al-Madani Li al-Thiba'ah wa al-Nasyr), cet. 1, th. 1406 H.

¹³ Al-Mustashfaa Fii Ilmi al-Ushul, Muhammad Al-Ghazali, (Dar Ihya'u al-Turats – Bairut),

¹⁴ Al-Tamhid fii Ushul al-Fiqh, Abu al-Khattab al-Hanbali, (Dar al-Madani Li al-Thiba'ah wa al-Nasyr), cet. 1, th. 1406 H.

2. Ketika Rasulullah shalallahu alaihi wassalam mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau menegaskan, “Seru mereka agar bersyahadat. Jika mereka menerima seruan tersebut, informasikan kepada mereka jika Allah mewajibkan mereka shalat 5 waktu dalam sehari dan semalam. Jika hal itu diterima, beritahu mereka bahwa Allah mewajibkan mereka mengeluarkan zakat, yang diambil dari kalangan yang mampu untuk didistribusikan kepada kelompok yang membutuhkan”.¹⁵

Kandungan argumen : Rasulullah shalallahu alaihi wassalam menyuruh Mu'adz agar mengajak penduduk Yaman agar beriman dulu. Seandainya seruan tersebut legal tanpa prioritas iman, tentu Rasulullah menyeruh mereka langsung melaksanakan kewajiban praktis tersebut tanpa embel-embel iman.

3. Bahwasannya Rasulullah shalallahu alaihi wasallam menyurati Kaisar dan Kisra dengan seruan tauhid dan tidak menyeru mereka berdua selain tauhid tersebut. Artinya, dalam surat tersebut tidak disinggung sama sekali hal-hal yang terkait dengan syariat secara praktis. Jika seandainya mereka terbebani kewajiban melaksanakan syari'at secara praktis, tentu hal tersebut akan disinggung di dalamnya.¹⁶
4. Jika mereka benar terkena kewajiban melaksanakan syari'at Islam secara praktis, tentu sah jika mereka melaksanakannya karena sesuai dengan kandungan perintah.
5. Jika seandainya non muslim wajib melaksanakan perintah syari'at secara praktis tentu mereka pantas kena sanksi karena mereka meninggalkannya; baik dengan pukulan cambuk atau hukum bunuh, seperti yang berlaku bagi muslim. Ketika sanksi tersebut tidak berlaku bagi mereka secara duniawi, itu menunjukkan bahwa sanksi akhirat karena mereka meninggalkan kewajiban praktis juga tidak berlaku.¹⁷
6. Pembebanan kewajiban tidak boleh ada tanpa adanya maslahat dan manfaat tertentu kepada mukallaf. Sedang seruan kepada non muslim untuk melaksanakan ibadah praktis saat status mereka masih kafir merupakan seruan yang tidak memberikan manfaat dan maslahat apapun. Jadinya, tidak ada nilainya sama sekali.
7. Kekafiran menjadi hambatan terhadap sahnya pelaksanaan ibadah, juga mencegah adanya peluang qadha (ganti), maka status non muslim seperti orang-orang gila yang bebas dari tugas dan beban tanggung jawab syari'at.
8. Seandainya shalat wajib bagi non muslim, maka kewajiban itu tetap eksis baik dia masih kafir ataupun setelahnya. Kondisi pertama tidak benar, karena melaksanakan shalat di saat kondisi seseorang masih kafir tidak sah. Sebab tidak bisa ketemu antara melaksanakan shalat di saat seseorang masih kafir. Lalu bagaimana mungkin sesuatu menjadi wajib bagi seseorang saat mustahil baginya untuk dilaksanakan?! Tentu hal ini tidak boleh. Dan, sesuatu yang tidak dibolehkan tidak bisa menjadi kewajiban. Sedang kondisi kedua juga salah, sebab jika non muslim masuk Islam, para ulama

¹⁵ HR. Bukhari, Kitab Zakat.

¹⁶ Al-Uddah Fii Ushul al-Fiqh, Abu Ya'laa al-Hambali, (Bairut – Muassasah al-Risalah), Anotasi dan tambahan penjelasan oleh Dr. Ahmad Ali, cet. 1, th. 1.400 H

¹⁷ Al-Tamhid fii Ushul al-Fiqh, Abu al-Khattab al-Hanbali,

telah bersepakat bahwa mereka tidak diharuskan mengganti shalat mereka selama mereka masih dalam kekafiran.

9. Seandainya Ibadah-ibadah praktis tersebut diwajibkan bagi non muslim dan mereka termasuk dalam seruan tersebut tentu mereka wajib menggantinya setelah mereka masuk Islam. Hal ini merupakan bagian dari analogi dengan muslim, jika mereka meninggalkan shalat, mereka wajib menggantinya. Alasannya adalah agar mereka semua mendapat maslahat dari penggantian tersebut. Ketika tidak demikian halnya, maka diketahui bahwa kewajiban-kewajiban tersebut tidak berlaku bagi non muslim.¹⁸

Mazhab Ke-3 : Non Muslim Terbebani Kewajiban Meninggalkan Larangan Saja Tanpa Wajib Melaksanakan Perintah.

Ada banyak argumen yang disebutkan oleh para penganut mazhab ini, namun berikut beberapa substansi pemikiran mereka :

1. Bahwasannya tidak mungkin menyatukan antara pelaksanaan syariat secara praktis dengan status kekafiran. Sementara meninggalkan sesuatu mungkin saja walaupun seseorang masih kafir, karena itu bukan bentuk taqarrub, tapi cukup menahan diri saja. Maka, tentu bisa saja membebani seseorang dengan tugas meninggalkan larangan. Adapun beban perintah, terdapat ketentuan berupa taqarrub yang tidak sah dilakukan oleh orang kafir.¹⁹
2. Bahwasannya sanksi berlaku untuk non muslim saat mereka melanggar larangan, sedang ketika mereka melanggar perintah mereka tidak terkena delik hukum. Buktinya, non muslim diberikan sanksi karena meninggalkan iman berupa ancaman pembunuhan, perbudakan dan beban pajak. Mereka tidak bisa dituntut mengganti satuan ibadah yang mereka tinggalkan. Bahkan, ketika mereka melakukannya dalam kondisi kafir, tetap saja dianggap tidak sah.
3. Jika non muslim memang terbebani dengan kewajiban dan perintah syari'at, maka tentu mereka dituntut untuk melakukannya . Tapi kenyataannya mereka tidak dituntut untuk itu, maka jelas mereka tidak terbebani dengan perintah syari'at. Di sini berlaku argumentasi logis-mutlak (dalil al-mulazamah). Yaitu bahwa beban perintah syari'at tidak memiliki tujuan kecuali sekedar ketaatan dengan melaksanakan perintah dengan muatan ketaatan tersebut. Mazhab ini sedari awal menegaskan “melaksanakan perintah tidak dibutuhkan” karena melaksanakan perintah tidak mungkin terjadi dari non muslim, baik saat kondisinya masih kafir karena adanya penghalang berupa kekafiran, maupun setelah berislam karena tidak adanya tuntutan mengganti (qadha') baginya. Dengan kondisi demikian, membebani dengan

¹⁸ Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad : Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.

¹⁹ Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad : Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.

kewajiban syari'at secara praktis tidak memiliki keuntungan sama sekali sehingga tampak sekedar kesia-siaan. Tentu Allah tidak pantas melakukan tindakan sia-sia.²⁰

Mazhab Ke-4 : Non Muslim Tetap Terbebani Kewajiban Syariat Secara Praktis, Kecuali Masalah Jihad.

Mazhab ini berargumen dengan semua argumentasi yang dikemukakan oleh Mazhab pertama. Hanya saja mereka mengecualikan masalah jihad karena mustahil bagi non muslim memerangi dirinya sendiri. Argumentasi yang berisi pengecualian ini bisa dijawab bahwa pengecualian tersebut tak ada nilainya sama sekali. Karena tidak bisa dibayangkan dari sisi syari'at pelaksanaan jihad dari non muslim. Jika pun jihad itu dilakukannya setelah berislam dan beriman tentu tidak lagi masuk dalam kategori perdebatan ini.²¹

Mazhab Ke-5 : Orang Kafir Murtad Terbebani Kewajiban Syariat Secara Praktis, Sedang Orang Kafir Asli Tidak.

Argumentasi Mazhab ini : bahwasannya orang kafir yang berstatus murtad tetap harus melaksanakan perintah syari'at. Berbeda dengan kafir asli yang tidak terbebani dengan perintah syari'at. Maksudnya, orang kafir yang berstatus murtad harus komitmen dengan perintah syari'at berupa qadha' selama dia dalam kemurtadan setelah dia bertaubat nantinya. Sementara orang kafir asli tidak terbebani kewajiban demikian.²² (Al-Mustashfaa Fii Ilmi al-Ushul, Muhammad Al-Ghazali)

Jawaban terhadap argumentasi ini adalah bahwasanya semua yang Allah wajibkan terhadap hamba mutlak berlaku, baik ditaati oleh manusia ataupun tidak. Jika seandainya perintah itu tidak berlaku hanya karena tidak dilaksanakan, maka kafir asli tidak melaksanakan perintah syari'at secara praktis dan tidak meninggalkan larangan, maka seharusnya orang kafir asli pun lebih pantas melakukan qadha' daripada kafir Murtad. Padahal sebenarnya ibadah dan meninggalkan semua larangan berlaku juga untuk orang-orang kafir secara mutlak tanpa ada perbedaan sedikit pun antara yang murtad atau yang asli. Keduanya sama-sama berstatus kafir. Ayat-ayat yang disebutkan pada Mazhab pertama sama sekali tidak menyinggung perbedaan tersebut, sehingga perbedaan ini mencakup kafir Murtad dan kafir asli sekaligus (idem).

Mazhab Ke-6 : Non Muslim Terbebani Perintah Syari'at Saja, Namun Tidak dengan Larangan.

Hanya saja, mazhab ini tidak ditemukan argumentasi yang memadai sebagaimana informasi yang diberikan oleh Prof. Namlah. Tapi bisa saja Mazhab ini dijawab bahwa konsensus ulama telah sangat jelas mengakui bahwa seruan berupa peringatan dan larangan

²⁰ Al-Minhaj, al-Baidhawi, sebagaimana nukilan an-Namlah dalam kitab Al-Ilmam.

²¹ Al-Ilmam Fii Mas'alah Taklif al-Kuffar bifuru' al-Syari'ah, al-Namlah, Dr. Abdul Karim, (Riyadh : Maktabah al-Rusyd), cet. 1, th. 1414 H, hal. 62.

²² Al-Mustashfaa Fii Ilmi al-Ushul, Muhammad Al-Ghazali, (Dar Ihya'u al-Turats – Bairut),

berupa zina dan tuduhan perzinahan (qazf) juga berlaku bagi orang kafir dan muslim sekaligus.

Mazhab Ke-7 : Kafir Harbi Tidak Tercakup dalam Kewajiban Syariat Secara Praktis, Sedang Kafir Non Harbi Terbebani Kewajiban Syariat.

Alasan mereka, bahwa kafir non harbi harus tunduk pada perintah syari'at melalui kesepakatan berupa jaminan keamanan (aqdu zimmah) sehingga hak dan kewajiban muslim pun berlaku untuk mereka. Hal ini berbeda dengan kafir non harbi, mereka tidak ada kesepakatan apa pun dengan kaum muslimin maka mereka tidak terbebani dengan kewajiban apa pun.

Jawabannya, klasifikasi ini tidak ada sandaran dalilnya sama sekali. Dalil-dalil syari'at yang terdapat pada mazhab pertama sama sekali tidak memberikan klasifikasi antara kafir harbi dan kafir non harbi. Bahkan, semua akumulasi dalil-dalil tersebut menunjukkan semua orang kafir wajib melaksanakan perintah syari'at secara praktis.

Mazhab Ke-8 : Non Muslim Tetap Terbebani Dengan Perintah Syari'at Secara Praktis.

Hanya Saja Hal Itu Bukan Karena Penunjukan Dalil-Dalil Syari'at Secara Tekstual Sebagaimana Yang Diyakini Mayoritas Ulama Pada Mazhab Pertama. Tetapi Kewajiban Tersebut Berlaku Melalui Dalil-Dalil Lain.

Tentu mazhab ini sangat lemah. Karena kewajiban melaksanakan syari'at secara praktis bagi non muslim, berlaku baik karena petunjuk dalil rasio atau tuntunan dalil syari'at. Kalangan mayoritas ulama telah menegaskan kewajiban mereka melaksanakan perintah syari'at secara praktis. Tidak ada masalah jika mereka memulainya dengan iman sebelum melakukan kewajiban tersebut. Mayoritas ulama juga memastikan kewajiban mereka secara mutlak dengan dukungan dalil-dalil syari'at yang beragam.

Mazhab Ke-9 : Abstain.

Mungkin latar belakang sikap abstain mazhab ini karena argumentasi yang dipaparkan oleh mazhab pertama dan mazhab kedua memiliki tingkat kekuatan yang berimbang. Mazhab ini akhirnya tidak mampu menentukan pilihan selain sikap abstain.

EFEK PERDEBATAN ULAMA SEPUTAR MASALAH INI.

Sesuai pemaparan di atas, tampak bahwa ada kalangan sarjana hukum Islam yang memandang bahwa masalah ini hanya berefek pada kehidupan akhirat kelak dalam bentuk azab yang dilipatgandakan. Sementara di dunia ini, masalah tersebut tidak menghasilkan efek apapun. Sedang, sekelompok ahli hukum Islam lainnya meyakini bahwa secara duniawi pun masalah ini tetap berpengaruh. Minimal pada 2 hal berikut :

- 1) Bahwasannya jika orang-orang kafir menyadari bahwa dirinya juga terbebani dengan kewajiban syari'at secara praktis, terutama pemahaman bahwa segala kebaikan yang

mereka lakukan selama bertsatus kafir akan diganjar pahala setelah dia berislam. Karena Islam menggunakan prinsip bahwa keislaman seseorang akan menghapus segala keburukan sebelumnya, maka semua itu akan memberikan dorongan kuat kepada yang bersangkutan agar segera masuk Islam dan menjadi muslim yang konsisten.

- 2) Sejumlah hukum fiqih terkait secara langsung dengan perdebatan ini, diantaranya adalah :
- a. Jika non muslim bernadzar pada saat dia masih kafir kemudian dia masuk Islam suatu hari nanti, tentu dia wajib memenuhinya jika termasuk dalam jenis taqarrub yang dilakukan oleh kaum muslimin. Pendapat ini tentu berdasarkan mazhab yang menyatakan bahwa non muslim pun terkena seruan dan kewajiban melaksanakan perintah syari'at secara praktis. Sedang mazhab yang menyatakan mereka tidak terkena seruan syari'at tentu berpendapat, mereka tidak harus penuhi nadzar tersebut.
 - b. Jika seorang muslim baru saja tiba dari safar di siang hari pada bulan ramadhan dan dia masih dalam kondisi tidak puasa karena alasan syar'i, apakah istrinya yang termasuk ahli kitab tersebut halal membiarkan sang suami menggaulinya? Jika kita berpendapat bahwa non muslim termasuk dalam perintah dan terkena seruan syari'at, tentu tidak boleh. Jika tidak bermazhab demikian tentu boleh-boleh saja.
 - c. Jika muslim wafat meninggalkan istri yang termasuk ahli kitab, apakah dia harus beriddah selama 4 bulan 10 hari seperti layaknya muslimah atau tidak? Berdasarkan pendapat bahwa non muslim terkena seruan syari'at, tentu harus. Jika tidak terkena, sang istri cukup beriddah selama 3 kali haid.
 - d. Tindakan ahli kitab menzihar istrinya terhitung berlaku secara legal seperti halnya talak, sesuai pendapat yang mengatakan bahwa non muslim pun terkena seruan syari'at. Ada yang berpendapat bahwa zihar tidak berlaku, karena non muslim tidak terbebani dengan kewajiban syari'at.²³
 - e. Orang murtad kembali berislam, apakah dia wajib mengganti ibadah yang ditinggalkannya selama dia murtad ataukah tidak?
 - f. Jika non muslim zimmi melakukan perzinahan, apakah dia wajib dihukum dengan hukuman had?
 - g. Jika seorang non muslim masuk Islam saat pertengahan bulan ramadhan, apakah dia wajib mengganti semua puasanya selama sebulan penuh atau cukup dari hari sejak dia masuk Islam?

²³ Taklif al-Kuffar bifuru' al-Syari'ah, Maha Mustafa Taufik Ibrahim, PDF, <http://mylibrary.mediui.edu.my:8181/jspui/bitstream/pdf>

- h. Jika non muslim sudah melewati miqat, lalu dia masuk Islam dan memulai ihram, kemudian dia tidak kembali memulai hajinya dari miqat, apakah dia wajib bayar dam atau tidak? ²⁴

Demikianlah beberapa permasalahan fiqih yang terkait dengan persoalan apakah non muslim juga tercakup dalam perintah dan seruan praktis syari'at atau tidak. Semoga bisa memberikan wawasan hukum keislaman yang lebih luas dan kemampuan untuk memahami persoalan fiqih lebih dalam.

KESIMPULAN

Berdasarkan paparan di atas, sejumlah kesimpulan bisa disarikan dalam beberapa pointer sebagai berikut :

1. Bahwa non muslim termasuk audiens yang dipastikan masuk dalam kategori dan seruan syari'at yang bersifat mendasar. Yakni kewajiban untuk beriman dengan konsekwensi bahwa jika mereka melalaikannya hingga meninggal, dipastikan mereka akan kekal dalam neraka.
2. Secara sanksi akibat pelanggaran terhadap larangan dalam Islam seperti hudud qishas, dll, kalangan ahli hukum Islam telah bersepakat bahwa non muslim pun diharuskan taat dan patuh kepada seruan praktis syari'at semacam itu. Sebagaimana mereka pun sepakat bahwa non muslim pun terbebani dengan aturan muamalah seperti jual beli, sewa menyewa, gadai dll.
3. Masalah pembebanan kewajiban syari'at secara praktis terhadap non muslim adalah merupakan perwujudan nyata dari persoalan prinsipil dalam hukum Islam yang berbunyi, ketentuan dan syarat yang berkategori syar'i apakah menjadi syarat mutlak terhadap keabsahan pembebanan (taklif) tersebut?
4. Persoalan ini menjadi ajang debat hingga membuat polarisasi sebanyak 9 sudut pandang mazhab, sebagaimana telah disebutkan.
5. Mazhab terpilih dan terhitung paling kokoh (rajih) adalah mazhab pertama yang menyatakan bahwa non muslim pun terbebani secara mutlak dengan perintah syari'at secara praktis dengan dukungan argumentasi yang telah dipaparkan. Juga dengan tambahan argumentasi berikut :
 - Kaum nabi Syuaib alaihissalam diponis oleh Allah sebagai kalangan kafir dan hobby mengurangi timbangan dan takaran. Demikian pula kaum Luth, mereka dicerca oleh Allah akibat kekafiran dan hubungan sesama jenis (homoseks). Hal serupa berlaku terhadap kaum 'Ad yang terkenal kekafiran dan kebengisan mereka. Semua itu menunjukkan bahwa non muslim pun harus melaksanakan perintah syari'at secara praktis.
 - Firman Allah dalam surat al-Mumtahanah ayat 10, La hunna hillun lahum wala hum yahilluna lahunna. Sungguh wanita muslimah tidak pantas

²⁴ Al-Ilmam Fii Mas'alah Taklif al-Kuffar bifuru' al-Syari'ah, al-Namlah, Dr. Abdul Karim, (Riyadh : Maktabah al-Rusyd), cet. 1, th. 1414 H, hal. 62.

(dinikahi) oleh lelaki non muslim. Begitu pula, mereka para kaum lelaki non muslim tidak pantas berpasangan dengan wanita muslimah. Dengan sangat jelas ayat ini menunjukkan bahwa non muslim pun wajib melaksanakan perintah syari'at secara praktis.

- Bahwasannya muslim akan mendapatkan pahala khusus ketika melaksanakan perintah Allah dan menjauhi laranganNya sebagai tambahan pahala dari sekedar keimanannya. Demikian pula non muslim, mereka akan mendapatkan siksaan tambahan akibat meninggalkan perintah dan melabrak larangan, selain siksaan karena meninggalkan keimanan.
 - Non muslim potensial untuk mendapatkan tugas dan kewajiban syari'at karena mereka pun berakal dan sudah balig dan sangat mampu melaksanakan perintah syari'at secara praktis. Sehingga dengan demikian, mereka terbebani kewajiban syari'at secara teoritis dan secara praktis sekaligus.
6. Ada sejumlah persoalan fiqh yang menjadi ajang perdebatan di kalangan ahli hukum Islam akibat adanya perbedaan seputar masalah ini. Persoalan-persoalan tersebut sudah dilist secara rinci pada pembahasan utama. Wallahu a'lam.

REFERENSI

1. Ihkam al-Fushul fii Ahkam al-Ushul, al-Baji, Abu al-Walid, Dar al-Magrib al-Islami, cet. 1, th. 1407 H.
2. Fawatih al-Rahmut, al-Anshari, Nizhamuddin, (Mesir: Matba'ah Amiriyah), cet. 1, th. 1324 H
3. Al-Ilmam Fii Mas'alah Taklif al-Kuffar bifuru' al-Syari'ah, al-Namlah, Dr. Abdul Karim, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd), cet. 1, th. 1414 H.
4. Raudatu an-Nazhir Ilaa Jannati al-Munazhir Fii Ushul al-Fiqih, Ibnu Qudamah al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad, (Riyadh: Maktabah al-Rusyd), Cet. 8, th. 2008 (1428 H), Vol. 1, hal. 229-231
5. Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad: Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.
6. Nihayah al-Wushul ila Dirayah al-Ushul, Shafiyuddin al-Hindy,
7. Al-Tamhid fii Ushul al-Fiqh, Abu al-Khattab al-Hanbali, (Dar al-Madani Li al-Thiba'ah wa al-Nasyr), cet. 1, th. 1406 H.
8. Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad: Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.
9. Al-Mustashfaa Fii Ilmi al-Ushul, Muhammad Al-Ghazali, (Dar Ihya'u al-Turats – Bairut),
10. Al-Uddah Fii Ushul al-Fiqh, Abu Ya'laa al-Hambali, (Bairut – Muassasah al-Risalah), Anotasi dan tambahan penjelasan oleh Dr. Ahmad Ali, cet. 1, th. 1.400 H
11. Al-Mahsul fi Ilmi Ushul al-Fiqh, Fakhruddin al-Razi, Anotasi. Dr. Jabir al-'Ulwani, (Riyad: Mathabi al-Farazdaq, th. 1399 H.
12. Al-Minhaj, al-Baidhawi, sebagaimana nukilan an-Namlah dalam kitab Al-Ilmam.



Penetapan Awal Bulan Qamariyah Berdasarkan Wihdat Al-Mathali Dan Ikhtilaf Al-Mathali (Sebuah Tinjauan Komparasi Dalam Perspektif Fikih)

Abdul Kadir Abu ^{1,*}

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

*Correspondence: abdulkadir@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Qamariyah Month
Wihdat Al-Mathali
Ikhtilaf Al-Mathali*

ABSTRACT

The diverse perspectives of scholars in addressing issues surrounding differences in viewpoints regarding Wihdatul Mathâli' and Ikhtilâf al-Mathâli' are classic problems that often surface every time Muslims begin a new Hijri month, especially during the onset and end of Ramadan, as it pertains to the determination of the beginning and end of Ramadan.

Regarding mathâli' from a jurisprudential perspective, it can be seen from two angles: first, there is no Ikhtilâf al-Mathâli', only Wihdat al-Mathâli', meaning if the crescent moon is sighted in a country, all countries should follow that country. Second, recognizing the existence of Ikhtilaf al-Mathali', so people from a country where the crescent moon is not sighted do not have to follow another region, unless the two regions are adjacent and determined based on the rising place of the sun and the moon.

Furthermore, the perspectives of Wihdatul Mathâli' and Ikhtilâf al-Mathâli' in determining the beginning of the lunar month are among the issues in the field of ijtihad that may lead to differences of opinion, because the evidence or arguments presented in one opinion and the other are not conclusive towards either of the two opinions. Nevertheless, it is more likely to consider the possibility of making decisions based on Ikhtilâf al-Mathâli' through analyses that have been proposed.

KATA KUNCI

Bulan Qamariyah
Wihdat Al-Mathali
Ikhtilaf Al-Mathali

ABSTRAK

Perspektif Ulama yang beragam dalam menyikapi persoalan seputar perbedaan sudut pandang terkait Wihdatul Mathâli' dan Ikhtilâf al-Mathâli' adalah masalah klasik yang sering kali muncul kepermukaan setiap menjelang umat Islam memulai bulan hijriyah baru, terutama saat masuknya bulan Ramadhan dan akhir Ramadhan, hal itu terjadi karena terkait dengan penetapan awal dan akhir Ramadhan.

Terkait dengan mathâli' dalam perspektif fikih dapat dilihat dari dua sisi: pertama, tidak ada ikhtilâf al-Mathâli' yang ada hanya Wihdat al-Mathâli' artinya jika hilal terlihat di suatu negara, semua negara harus mengikuti negeri tersebut. Kedua, mengakui adanya Ikhtilaf al-Mathali', sehingga tidak mesti orang-orang dari negara yang melihat hilal tidak harus mengikuti wilayah lain, kecuali kedua negeri wilayahnya saling berdekatan dan ditentukan berdasarkan tempat terbitnya matahari dan bulan.

Selanjutnya adanya perspektif Wihdatul Mathâli' dan Ikhtilâf al-Mathâli' dalam menetapkan awal bulan Qamariyah, adalah termasuk salah satu persoalan dalam bidang ijtihad yang memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat di dalamnya. karena bukti atau dalil yang ada pada satu pendapat

dan juga pendapat yang lainnya tidak rajih terhadap salah satu dari dua pendapat tersebut. Namun Demikian, lebih dimungkinkan untuk membuka ruang tentang adanya ketetapan berdasarkan ikhtilâf al-Mathâli' berdasarkan analisa-analisa yang telah dikemukakan.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
20 April 2022	23 Mei 2022	25 Mei 2022	30 Mei 2022

PENDAHULUAN

Persoalan seputar perbedaan sudut pandang Ulama mengenai Wihdatul Mathâli' dan Ikhtilâf al-Mathâli' adalah masalah klasik yang sering kali muncul kepermukaan setiap menjelang umat Islam memulai bulan hijriah baru, terutama Ramadan, Syawal, dan Zulhijjah, terutama saat masuknya bulan Ramadhan dan akhir Ramadhan, hal itu terjadi karena terkait dengan penetapan awal dan akhir Ramadhan. Dari dulu hingga sekarang, masalah ini masih terus dibicarakan dan didiskusikan oleh para ulama.

Perbedaan pendapat seperti ini sudah dikenal luas di kalangan ulama bahkan masyarakat pada umumnya. Syariat telah menjadikan tanda-tanda alam, seperti hilal, bulan, matahari dan lainnya sebagai batas waktu penetapan ibadah dan hukum muamalah. Sebagai contoh adalah ibadah puasa di bulan Ramadhan, dikaitkan dengan hilal. Allah SWT berfirman:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Bulan Ramadan adalah (bulan) yang di dalamnya diturunkan Al-Qur'an, sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang benar dan yang batil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu ada di bulan itu, maka berpuasalah. Dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (dia tidak berpuasa), maka (wajib menggantinya), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, agar kamu bersyukur. (QS. Al-Baqarah: 185).

Semua ulama fiqih dan pakar astronomi sepakat bahwa tempat dan waktu terbitnya hilal disetiap negeri berbeda dengan negeri lainnya. Namun mereka berbeda pendapat apakah perbedaan mathali tersebut dipertimbangkan bagi penetapan awal Ramadhan dan Syawal. Artinya, jika hilal bulan Ramadhan berhasil dilihat di sebuah negeri, apakah kewajiban puasa Ramadhan berlaku untuk penduduk negeri yang melihat hilal saja, atau berlaku umum untuk kaum muslimin yang tinggal di negeri yang berbeda di seluruh dunia?

Kemungkinan menyatukan Mathla'

Selanjutnya terkait kemungkinan *Wihdat al-Mathâli'* ada penjelasan yang menarik terkait penyatuan Mathla' dijelaskan oleh Badru Tamam dalam makalahnya tentang Penyatuan Mathla' Perspektif Fiqh dan Astronomis (Menelusuri Pemikiran M. S. Odeh tentang Ragam Penyatuan Mathla') ia mengatakan bahwa dalam perhitungan yang mengaitkan perbedaan dan kesatuan *matla'* dengan perhitungan ilmiah astronomis dan realitas empiris, prinsip kesatuan *matla'* bisa dibedakan dalam beberapa bentuk di bawah ini.

1. Kesatuan *matla'* secara mutlak

Pemikiran tentang kesatuan *matla'* secara mutlak ini menjadikan satu dunia dalam satu kesatuan *matla'* dengan prinsip transfer rukyah (*naql ar-ru'yah*). Apabila hilal bisa dirukyah baik dalam perhitungan (hisab) atau rukyah hakiki di daerah manapun di dunia ini, maka hari berikutnya sudah masuk bulan baru hijriah untuk seluruh dunia. Pemikiran satu *matla'* untuk seluruh dunia ini memang memiliki kelebihan dari sisi penyatuan kalender hijriah di seluruh dunia. Akan tetapi, prinsip ini juga menyisakan persoalan yang sangat besar. Dalam beberapa kasus, bulan baru hijriah dimulai, atas dasar prinsip kesatuan *matla'* secara mutlak, ketika sebagian besar wilayah di dunia masih belum terpenuhi syarat masuknya bulan baru hijriah seperti terbenamnya Bulan sebelum Matahari.

2. Kesatuan *matla'* dalam wilayah yang bersesuaian visibilitas hilalnya

Prinsip ini menjadikan setiap wilayah yang memiliki kesesuaian visibilitas hilal dalam satu kesatuan *matla'*. Prinsip ini memiliki kelebihan karena menjadikan perhitungan astronomis (visibilitas hilal) yang detail, sesuai dengan kemungkinan dilihatnya hilal, sebagai dasar kesatuan *matla'*. Hanya saja, karena visibilitas hilal itu selalu berubah di setiap bulan, maka wilayah-wilayah yang berada dalam satu kesatuan *matla'* juga akan mengalami perubahan setiap bulannya. Dua atau tiga negara bisa menjadi satu *matla'* di bulan ini misalnya, akan tetapi bisa menjadi berbeda *matla'* di bulan depan. Hal ini tentu akan membuat kesulitan untuk pembentukan sebuah kalender.

3. Kesatuan *matla'* dalam wilayah yang serupa visibilitas hilalnya

Prinsip ini menjadikan wilayah-wilayah yang serupa visibilitas hilalnya dalam satu kesatuan *matla'*. pemikiran ini membagi dunia dalam dua *matla'*, yaitu wilayah yang hilal mungkin dirukyah dan wilayah yang hilal tidak mungkin atau mustahil dirukyah. Pemikiran ini memiliki kelebihan dari sisi adanya wilayah yang lebih besar dan luas yang berada dalam

satu kesatuan *matla'*. Akan tetapi, pemikiran ini juga tidak secermat pemikiran poin ke-2 karena tidak membedakan antara wilayah yang hilal mudah dilihat dengan mata tanpa alat dengan wilayah yang hilal hanya dapat dilihat dengan perangkat binokuler saja. Selain itu, seperti pemikiran sebelumnya, wilayah yang berada dalam satu *matla'* pun akan selalu berubah sesuai perubahan visibilitas hilal.

4. Kesatuan *matla'* parsial/zonal (juz'i)

Pemikiran ini membagi dunia dalam zona-zona tertentu, baik dua zona, tiga zona maupun empat zona, dimana setiap zona adalah dalam satu kesatuan *matla'*. Apabila perhitungan atau rukyah faktual menunjukkan bahwa hilal dapat dirukyah pada satu zona, maka bulan baru hijriah akan dimulai di zona tersebut.

Pemikiran penyatuan parsial atau zonal ini memiliki kekurangan dari sisi masih mungkin terjadinya perbedaan dalam memulai bulan baru hijriah walaupun maksimal perbedaan yang terjadi dalam ini hanya satu hari. Akan tetapi, terbaginya zona di dunia dalam tiga atau empat zona membawa dampak pada kemungkinan tidak bersatunya dunia Islam dalam satu permulaan bulan baru hijriah, sehingga tidak akan dapat menciptakan sebuah kesatuan dalam kalender hijriah.

Dan hal inilah yang menjadi keunggulan pembagian dunia dalam dua zona. Jika pada suatu saat hilal hanya dapat dilihat dari zona Barat dan tidak dapat dilihat dari zona Timur yang menjadikan adanya perbedaan dalam memulai bulan baru hijriah, sebagian besar dunia Islam yang berada di zona Timur tetap akan memulai bulan baru hijriah secara bersamaan Artinya, akan ada "kesatuan" di sebagian besar dunia Islam yang menjadikan sebagian besar umat Islam akan memasuki bulan baru hijriah secara bersamaan.

5. Kesatuan *matla'* lokal (*al-mahalli*)

Kesatuan *matla'* lokal inilah yang dipakai sebagian besar kalender hijriah di dunia Islam, yakni menjadikan batas-batas negara secara politik sebagai batasan dalam keberlakuan rukyah atau yang lebih dikenal dengan kesatuan dalam wilayah hukum (*matla' fi wilayah al-hukm*). *Matla'* akan berbeda-beda dari sisi luas dan sempitnya sesuai dengan luas dan sempitnya batasan sebuah negara. Dan kesatuan *matla'* hanya terbatas pada luas sebuah negara

Pendapat Para ulama Fikih

Dalam menyikapi penggunaan *Wihdatul Mathâlî'* dan *Ikhtilâf al-Mathâlî'*, dalam menetapkan awal bulan terdapat dua sudut pandang ulama tentang hal ini, yaitu :

1. *Jumhur Ulama*

Dalam pandangan jumhur ulama, seperti, Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hanbal. *Wihdatul Mathâlî'* adalah apabila hilal Ramadhan terlihat di sebuah negeri, maka ia berlaku untuk umat Islam di seluruh dunia. Atau pada prinsipnya bila ada satu orang saja yang melihat bulan, maka semua wilayah negeri Islam di dunia ini wajib mengikutinya. Pandangan tentang hal ini berdasarkan pada prinsip *Wihdatul Mathâlî'*, yaitu bahwa *mathla'* (tempat terbitnya bulan) itu merupakan satu kesatuan dan berlaku di seluruh dunia. Jadi bila ada satu tempat yang melihat bulan, maka seluruh dunia wajib mengikutinya.

Jumhur beralih dengan hadits dan qiyas sebagai berikut :

- a. Hadits dari Abu Hurairah ra, Rasulullah SAW bersabda :

صُومُوا لِرُؤُوسِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤُوسِهِ فَإِنْ غُبِيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ [رواه البخاري ومسلم]

“Berpuasalah kamu karena melihat anak bulan, dan berbukalah kamu karena melihat bulan, maka jika bulan ditutup mendung, hitunglah genap 30 hari. (HR. Bukhari dan Muslim)

Jika dilihat dari lafal hadist ini berbentuk ‘*âm* (umum/global) artinya adalah umum kepada semua umat Islam. Dan keumuman/keglobalan hukum ini harus tetap dijaga sebagaimana diterangkan didalam ilmu ushul fiqh sampai ada dalil yang mengkhususkannya. Dan disini tidak ada yang mengkhususkan dari ayat, hadist, maupun ijma’ ulama. Ibnu Taimiyyah memperkuat hal ini mengatakan, “barangsiapa yang telah sampai padanya kabar bahwa hilal telah terlihat maka telah tetap baginya (puasa) tanpa batasan jarak.”

Hal senada juga dikatakan oleh Ibnu Hammam, “Apabila hilal terlihat di suatu negeri, maka berlaku wajib bagi semua manusia. Bagi penduduk negeri belahan timur wajib bagi mereka untuk berpuasa dengan ru’yah penduduk negeri bagian barat. Demikian pendapat yang jelas dalam madzhab Hanafi.”

- b. Qiyas

Jumhur menqiyaskan negeri-negeri yang jauh dengan negeri-negeri yang berdekatan

negeri tempat ru’yat dimana tidak ada perbedaan diantara keduanya. Membedakan keduanya adalah klaim yang tidak berdasar pada suatu dalil.

Al-Shan’ani mengatakan, lebih tepat mengharuskan ru’yat bagi penduduk suatu negeri atau diberlakukan pula bagi negeri-negeri yang satu arah dengannya dari garis lintang yang memanjang dari utara ke selatan. Dengan demikian akan terjadi *Wihdatul Mathâlî’*. Dan tempat terbit akan berbeda karena kedua negara berbeda dari segi panjang atau derajat lintang yang tidak sama.

Wahbah al- Zuhaili mentarjih pendapat jumhur dengan mengemukakan beberapa alasan sebagai berikut:

- Wihdat al- Mathâlî’* adalah bagian dari upaya untuk menyatukan ibadah kaum muslimin
- Mencegah timbulnya perbedaan
- Kewajiban berpuasa dikaitkan dengan ru’yat tanpa membedakan wilayah
- Dari segi ilmu falak memungkinkan penyatuan bulan syar’i bagi semua pemerintahan- pemerintahan Islam karena jarak perbedaan waktu paling lama antara negara-negara Islam yang jaraknya paling jauh adalah sekitar 9 jam. Maka sesungguhnya negara-negara Islam itu masih dapat berada dalam malam yang sama

sehingga memungkinkan berpuasa ketika telah diketahui terjadinya ru'yat dengan membagikan informasi melalui media komunikasi seperti telepon dan lain-lain.

- e. Menggunakan *Wihdatul Mathâli'* adalah jalan agar tetap dapat menjaga sikap kehati-hatian.

2. Al-Syafi'iyah

Pendapat berbeda dengan pendapat sebelumnya adalah pendapat madzhab Syafi'i, dimana menurut mereka bila ada seorang melihat hilal, maka hukumnya hanya mengikat pada negeri yang berdekatan saja, sedangkan negeri yang letaknya jauh memiliki *mathla'* sendiri, sehingga hukumnya pun dimungkinkan dapat berbeda. Ini didasarkan pada prinsip *ikhtilâf al- Mathâli'* atau beragamnya kondisi tempat terbitnya bulan.

Adapun dasar pendapat ini adalah hadits, qiyas dan logika. Berikut ini dikemukakan dalail-dalil tersebut yaitu :

- a. Hadits Kuraib yang diriwayatkan oleh Imam Muslim :

“ Hadist riwayat Kuraib yang dikeluarkan oleh Imam Muslim yaitu, bahwa Ummu Fadhl binti al-Harits mengutusnyanya untuk pergi menemui Muawiyah di negeri Syam. Kuraib berkata : Aku memasuki kota Syam dan menyelesaikan urusanku di kota itu dan ternyata telah masuk bulan Ramadhan sementara aku masih berada di Syam. Dan aku melihat kemunculan hilal (bulan sabit sebagai tanda masuknya awal bulan) pada hari Jum'at malam. Kemudian ketika aku kembali ke Madinah pada akhir bulan. Ibnu Abbas ra. kemudian bertanya kepadaku dan menanyakan tentang hilal ,”kapan kalian melihat hilal”? Maka aku menjawabnya, “kami melihatnya di hari jum'at malam.” Ia (Ibnu Abbas ra) berkata, ”apakah engkau benar-benar menyaksikannya?” maka aku jawab, “Ya, dan orang semua melihatnya dan mereka semua berpuasa dan Muawiyah pun juga berpuasa.”Ia berkata,”akan tetapi kami melihatnya hari Sabtu malam. Dan kami akan tetap berpuasa sampai mencukupi sempurna 30 hari atau kami melihat hilal.” Maka aku mengatakan, “apakah kita tidak cukup dengan ru'yat Muawiyah dan puasanya?” Maka ia menjawab, “ Seperti ini yang diperintahkan Rasulullah SAW.” (HR. Muslim : 1819)

Dalam riwayat ini Ibnu Abbas ra. penduduk Madinah tidak berpegang pada rukyat Penduduk Syam. Perkataan Ibnu Abbas, ” tidak, tapi beginilah yang diperintahkan oleh Rasulullah SAW,” menunjukkan bahwa sikapnya itu bukan hasil ijtihadnya melainkan itu penjabaran dari apa yang diperintahkan oleh Nabi SAW. Sekaligus hadits ini sebagai hujjah bahwa ru'yat penduduk suatu negeri tidak mesti belaku untuk negeri yang berjauhan. Akan tetapi setiap negeri memiliki ru'yat masing-masing.

Dalam memahami kejadian yang disebutkan dalam riwayat diatas, ada sebahagian yang memahami bahwa Ibnu Abbas berpegang pada ru'yat penduduk Madinah dan meninggalkan ru'yat penduduk Syam adalah sebagai dalil dan dasar adanya *ikhtilâf mathâli'* atau terdapat pengakuan tentang adanya perbedaan waktu dan

tempat terbitnya bulan. Maka tidak mesti penduduk suatu negeri itu berpuasa dengan ru'yat negeri lain.

a. Qiyas.

Perbedaan waktu terbit bulan (*Wihdatul Mathâli'*) diqiyaskan dengan perbedaan waktu terbitnya matahari sebagai dasar perbedaan waktu-waktu sholat.

b. Logika

Syara' menetapkan kewajiban puasa dengan masuknya bulan ramadhan. Sedang permulaan awal bulan dapat berbeda karena perbedaan letak suatu negara yang saling berjauhan dari yang lain. Kondisi ini tentu berpengaruh pada perbedaan waktu memulai puasa untuk masing-masing negara karena perbedaan letak suatu negara.

Muhammad Jabr al-Alify mengemukakan bantahan terhadap pemahaman al-Syafi'iyah terkait hadits Kuraib, yaitu:

1. Hadits tersebut di atas dapat diinterpretasikan bahwa mereka tidak berbuka puasa berdasarkan perkataan Kuraib seorang diri, melainkan diperlukan kesaksian dari dua orang atau lebih.
2. Hujjah itu seharusnya didasarkan pada riwayat Marfu' Ibn Abbas, dan bukan pada hasil ijtihadnya, dan riwayat marfu' ini bertentangan dengan hadits yang sahih yaitu hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan yang lainnya:

(ال نص و هو اح ت نروا الهلال، ول يظروا اح ت نروه؛ فإن غمركم فاكموا العدة نال شي

أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما من أهل السنن)

(Jangan berpuasa sampai kalian melihat hilal, dan jangan berbuka puasa sampai engkau melihatnya; Jika terhalang melihatnya, maka sempurnakan hitungan tiga puluh hari). (HR. Bukhari, Muslim dan Ahlu al-Sunan)

Hadits ini tidak menyangkut orang-orang di wilayah tertentu saja, melainkan seruan ini berlaku untuk semua kaum muslimin. Maka menjadikannya sebagai dalil untuk memberlakukan ru'yat suatu negeri berlaku juga untuk negari yang lain (*wihdatul Mathali'*) lebih jelas ketimbang menetapkan ru'yat bagi masing-masing negeri (*ikhtilâf al-Mathâli'*).

Al-Syaukani mengatakan, "ketahuilah bahwa hujjah itu hanya berada pada hadist marfu' (dari Rasulullah) yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas. Bukan dari ijtihad pribadi Ibnu Abbas seperti yang difahami oleh sebagian orang. Akan tetapi perintah itu ada dari Rasulullah yang dikeluarkan oleh Bukhari dan Muslim dan yang lainnya yaitu hadist "janganlah kalian berpuasa sampai kalian melihat hilal, dan janganlah kalian berbuka (beridul fitri) sampai kalian melihat hilal pula, jika tertutup oleh kalian maka sempurnakanlah bilangan itu menjadi 30 hari."

Begitu juga dengan Idul Fithri, padahal perkataan Ibnu Abbas, "Beginilah yang diperintahkan oleh Rasulullah," itu bertentangan dengan hadist marfu' dari Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah, Ibnu Umar, dan bahkan di dalam *Muwattha'* Imam Malik disebutkan juga riwayat Ibnu Abbas. Artinya itu bertentangan dengan hadist yang

diriwayatkan oleh dirinya. Meski perkataan Ibnu Abbas ra bisa dihukumi marfu' akan tetapi di dalam hal ini tidak shorih karena ada kemungkinan beliau hanya memahami dari perkataan Rasulullah (artinya bukan meriwayatkan, tetapi menyimpulkan dan berijtihad).

Analisa dan Cara menyikapi Perbedaan

Pembahasan tentang *mathâli'* dalam perspektif fikih dapat dilihat dari dua sisi :

1. Tidak ada *ikhtilâf al-Mathâli'* yang ada hanya *Wihdat al-Mathâli'*. Jika hilal terlihat di suatu negara, semua negara harus mengikuti negeri tersebut. Ini pendapat yang masyhur dikalangan Jumhur Ulama.
2. Mengakui adanya *Ikhtilaf al-Mathali'*, sehingga tidak mesti orang-orang dari negara yang melihat hilal tidak harus mengikuti wilayah lain, kecuali kedua negeri wilayahnya saling berdekatan dan ditentukan berdasarkan tempat terbitnya matahari dan bulan. Ada yang menentukannya menurut letak geografis suatu daerah. dan ada yang melihat bahwa ditentukan berdasarkan jarak *Qashr* (Qashr Shalat). Pendapat ini mewakili perkataan mayoritas Madzhab Syafi'i. Termasuk salah satu pendapat Hanabila dan sebagian ulama Hanafiyah dan Malikiyah.

Berdasarkan hal tersebut, bisa dikatakan: sesungguhnya persoalan memperhitungkan adanya *ikhtilâf al-Mathâli'* atau tidak adalah termasuk salah satu persoalan yurisprudensi yang memungkinkan terjadi perbedaan pendapat di dalamnya disamping itu bukti atau dalil yang ada tidak rajih terhadap salah satu dari dua pendapat di atas. Namun Demikian, lebih dimungkinkan untuk membuka ruang tentang adanya ketetapan berdasarkan *ikhtilâf al-Mathâli'*. Karena termasuk sikap Ibn Abbas ra. yang dikenal sebagai penterjemah makna al-Qur'an dan tinta umat ini. Pendapat mayoritas Syafi'iyah, bagian dari pendapat Hanabila, Hanafiyah dan Malikiyah. Kesimpulan ini pula yang bisa dipahami dari hadits Rasulullah SAW. (Jangan berpuasa sampai kalian melihat hilal, dan jangan berbuka puasa sampai kalian melihatnya; Jika terhalang melihatnya, maka sempurnakan hitungan tiga puluh hari). Ini karena hilal tidak kelihatan, pada saat yang sama bagi semua penduduk bumi, dan awan tidak mengaburkannya dari semua orang di bumi, sehingga setiap negara memiliki ru'yatnya masing-masing. Adapun faktor-faktor yang memperkuat pendapat di atas adalah :

1. Matahari, bulan, dan planet lain jika terbit di negara yang terletak di salah satu meridian yang memanjang dari utara ke selatan maka akan tampak bersinar di semua negara yang terletak di garis ini.
2. Semua negara di sebelah barat garis ini, hilal akan tetap ada di sana meskipun berbeda tempat terbitnya dan semakin jauh negara itu dari sisi barat, maka hilal akan semakin jelas kelihatan.
3. Setiap kali hilal mulai terlihat di salah satu garis lintang maka di semua negara yang terletak di sebelah timurnya, hilal tidak akan terlihat olehnya, dan tidak akan terlihat sampai malam berikutnya. Dan atas dasar ini hadits Kuraib dijelaskan dimana dia melihat hilal di Damaskus (45 derajat bujur timur dari Greenwich) pada Jumat

malam, dan orang-orang di Madinah melihatnya (50 derajat bujur timur) pada Sabtu malam.

4. Tidak ada perbedaan antara orang-orang di seluruh bumi tentang penampakan hilal kecuali untuk satu malam saja. Karena jika bulan sabit muncul di sebuah kota dan tidak muncul sebelumnya, maka siklusnya selesai setelah dua puluh empat jam, dan dilihat oleh semua penduduk dunia.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, ada tiga hal yang perlu disepakati dan tidak perlu diperselisihkan terkait hal ini, yaitu :

Pertama, terkait penetapan awal bulan terdapat kelonggaran dan kedinamisan hukum jika dilihat dari nash-nash dan hukum-hukum syara'. Disamping perbedaan ulama dalam masalah ini terdapat kemudahan dan rahmat bagi umat. Adapun yang mengatakan bahwa penetapan awal bulan harus ada satu atau dua saksi yang adil atau kesaksian banyak orang adalah pendapat yang bersumber dari ulama-ulama fikih yang mumpuni. Menetapkan awal bulan dengan menggunakan metode hisab juga banyak ditempuh oleh ulama salaf sejak masa tabi'in dan setelahnya. Demikian halnya penetapan dengan metode *Ikhtilâf al-Mathâlî*' dan *wihdat al-Mathâlî*' yang masing-masing dari keduanya memiliki dasar dan pandangan masing-masing.

Maka sepatutnya, bagi siapa saja yang memilih salah satu dari pendapat-pendapat atau hasil-hasil ijtihad ini, tidak perlu diingkari atau dipersalahkan meskipun ia melihat pendapat lain tidak tepat karena ada kaidah yang mengatakan ;

ال إنكار فى المسائل إلجتهادية

“Tidak ada pengingkaran terhadap persoalan-persoalan ijtihadiyah”

Kedua, sesungguhnya kesalahan yang terdapat permasalahan seperti ini dapat di maklumi dan diampuni, seperti kesalahan seorang saksi yang telah melihat hilal ramadhan atau syawwal dimana berimplikasi kepada berpuasanya orang lain pada hari terakhir sya'ban atau berbuka pada hari terakhir ramadhan. Maka sesungguhnya Allah dapat mengampuni dan memaafkan kesalahan mereka, sebagaimana doa yang diajarkan dalam al-Qur'an surah al- Baqarah ayat 286 .

Demikian pula jika seandainya ijtihad yang tidak tepat terjadi dalam penetapan hilal awal Dzulhijjah yang berakibat pada wukufnya Jemaah haji pada hari ke delapan atau kesepuluh maka secara syar'i ibadah haji mereka tetap sah dan diterima sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Taimiyah dan ulama lainnya.

Ketiga, usaha untuk menyatukan umat Islam dalam melaksanakan ibadah puasa, hari raya syariat-syariat lainnya adalah hal yang niscaya dan sangat dikehendaki namun perlu optimisme dan usaha yang keras untuk menyatukan umat dan menghilangkan halangan- halangan yang ada. Akan tetapi satu hal yang harus dipastikan dan jangan sampai diabaikan adalah; jika tidak mampu menyatukan ummat diseluruh dunia secara keseluruhan, maka setidaknya secara khusus yang harus dijaga adalah persatuan ummat dalam lingkup wilayah atau negara tertentu.

Karena sangat disayangkan dan sulit diterima jika dalam satu negara atau satu kota ada yang puasa hari ini karena melihat telah masuk ramadhan sedang sebagian lagi tidak puasa karena melihat ini masih bulan Sya'ban.

Terkait dengan persoalan di atas, adalah suatu hal yang telah disepakati bahwa keputusan hakim atau pemerintah adalah dapat menghilangkan perbedaan dan mencegah perselisihan (حكم الحاكم يرفع الخلاف). Oleh karena itu jika pemerintah atau badan apapun yang ditunjuk oleh pemerintah suatu negeri untuk mengurus penetapan puasa atau awal bulan maka umat Islam yang ada dalam negara tersebut wajib taat dan mengikuti keputusan tersebut karena sikap taat itu untuk kebaikan meskipun keputusan itu berbeda dengan keputusan yang ada di negara lain. Dari sini keputusan hakim membenarkan pendapat yang mengatakan bahwa setiap negeri punya ru'yah masing-masing.

Telah disebutkan dalam hadits Rasulullah SAW:

عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصوم يوم تصومون وإفطر يوم تنطرون والضحي

يوم تضحون . رواه أبو داود وابن ماجه

“Dari Abu Hurairah ra. Sesungguhnya Nabi SAW bersabda; Puasa di hari kalian berpuasa, dan berbuka puasa di hari dimana kalian berbuka dan Idul Adha di hari Anda berkorban” (HR. Abu Daud dan Ibnu Majah)

Abu Daud telah meriwayatkan hadits ini dengan judul “*Bab tentang kesalahan dalam menetapkan hilal*”, yang oleh Imam al-Khatthabi dijelaskan bahwa suatu kesalahan berpendapat dibaiakan jika terjadi setelah melaui proses ijtihad. Karena jika suatu kaum berijtihad lalu mereka baru melihat hilal setelah hari ke 30 dan mereka tetap berpuasa hingga mencukupi hari ke 30, kemudian terbukti setelah itu ternyata hitungan hari dalam bulan itu hanya 29 hari sedang pelaksanaan puasa mereka telah berlalu, maka tidak ada beban dosa atasnya. Demikian halnya pada pelaksanaan ibadah haji jika terjadi kesalahan ijtihad dalam menetapkan hari Arafah dan ‘idul Adha maka mereka tidak perlu mengulanginya karena ini adalah keringanan dan bentuk kasih sayang Allah kepada hambanya.

KESIMPULAN

Dari pemaparan terkait *Wihdatul Mathâli'* dan *Ikhtilâf al-Mathâli'* dalam menetapkan awal bulan Qamariyah, sesungguhnya ada *ikhtilâf al-Mathâli'* atau tidak adalah termasuk salah satu persoalan dalam bidang ijtihad yang memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat di dalamnya. Disamping itu bukti atau dalil yang ada pada satu pendapat dan juga pendapat yang lainnya tidak rajih terhadap salah satu dari dua pendapat tersebut. Namun Demikian, lebih dimungkinkan untuk membuka ruang tentang adanya ketetapan berdasarkan *ikhtilâf al-Mathâli'* berdasarkan analisa-analisa yang telah dikemukakan di atas. *Wallaahu a';am bi al-Shawaab*.

REFERENSI

1. Abdurrahman Al-Juzairi, *Al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Dar, al-Kutub al-Ilmiyyah Th. 1424 H
2. Al-Shan'ani, *Subul al-Salam Syarh bulug al-Maram, Thiba'at Jami'ah al-Imam Muhammad ibn Saud*, Th. 1408 H
3. Badru Tamam, *Makalah Penyatuan Mathla' Perspektif Fiqh Dan Astronomis (Menelusuri Pemikiran M. S. Odeh tentang Ragam Penyatuan Mathla')* dikutip <http://yayasanmdui.blogspot.com/2012/07/antara-ikhtilaful-matholi-dan-wihdatul.html> pada tanggal 2 November 2020 pada pukul 15.00 WIB.
4. Muhammad bin Ahmad Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid ila Nihayat al-Muqtashid*, Kairo: Dar al-Hadits, Th. 1425 H/2004 M
5. Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad Al-Syaukani, *Nail al-Authâr Min Asrâr al-Akhhâr*
6. Muhammad Jabr al-Alify, *Ikhtilaf al-al-Mathali' min jihah al Fiqhiyyah*, dikutip dari <https://www.alukah.net/sharia/0/117943/> 2 NOV 2020 11.14 WIB
7. Sayyid Sabiq, *Fiqhal-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, Th.1415 H/1995 M
8. Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr Th. 2006 Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Shiyam*, Dar al-Shahwah, Th. 1311 H/1991 M.
9. Al-Minhaj, al-Baidhawi, sebagaimana nukilan an-Namlah dalam kitab Al-Ilma



Diskursus Standar Kemiskinan Dalam Persepektif Fikih

Amin Nur Khalid ^{1,*}

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

*Correspondence: aminnurkhalid@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Poverty Standards
Fiqh Perspective
Zakat Nishab*

ABSTRACT

The Standard Discourse of Poverty in the Perspective of Islamic Jurisprudence; This research aims to identify the standards of poverty from the perspective of Islamic jurisprudence. The research concludes that there are two approaches that can be used in determining the poverty line standards based on the perspective of Islamic jurisprudence, namely; first, the approach of had al kifayah, and second, the approach of nisab zakat (nisab zakat of gold and silver or nisab zakat of agriculture).

KATA KUNCI

Standar Kemiskinan
Perspektif Fikih
Nishab Zakat

ABSTRAK

Diskursus Standar Kemiskinan Dalam Perspektif Fikih Islam; Peneletian ini bertujuan untuk mengetahui standar kemiskinan dalam perspektif fikih Islam. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa ada dua pendekatan yang dapat digunakan dalam menentukan standar garis kemiskinan berdasarkan perspektif fikih Islam, yaitu; pertama, pendekatan had al kifayah, dan kedua, pendekatan nishab zakat (nishab zakat emas dan perak atau nishab zakat pertanian had al kifayah, dan kedua, pendekatan nishab zakat (nishab zakat emas dan perak atau nishab zakat pertanian).

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
01 Mei 2022	26 Mei 2022	28 Mei 2022	30 Mei 2022

PENDAHULUAN

Standar garis kemiskinan diperlukan untuk menentukan seseorang masuk katagori miskin atau tidak. Beberapa lembaga telah mengeluarkan standar garis kemiskinan, seperti Bank Dunia, BPS, BKKBN, dan Kementrian Tenaga Kerja dan Transmigrasi. Masing-masing lembaga tersebut memiliki kriteria tersendiri dalam menentukan standar garis kemiskinan. Namun penetapan standar kemiskinan oleh lembaga-lembaga tersebut di atas telah mengundang sejumlah kritik, di antaranya adalah: **pertama**, angka yang dipatok sangat kecil dan kurang logis seperti garis kemiskinan yang ditebtuka oleh BPS. **Kedua**, sulitnya menghitung indikator-indikator standar kemiskinan versi lembaga-lembaga tersebut.

Melihat pada kritik atas standar garis kemiskinan tersebut di atas, maka perlu diusulkan standar kemiskinan baru berdasarkan perspektif fikih Islam (syariah). Standar kemiskinan dalam perspektif fikih Islam ini sangat diperlukan oleh lembaga-lembaga Islam yang memiliki konsen terhadap orang-orang miskin, seperti Organisasi Pengelola Zakat (OPZ). Salah satu tugas OPZ adalah menyalurkan program-program zakat ke kelompok masyarakat fakir dan miskin. Oleh karena itu, setiap OPZ wajib memiliki standar penilaian kemiskinan objektif untuk mengatasi kemiskinan. Kesalahan dalam menentukan indikator akan menyebabkan ketidaktepatan penyaluran dan zakat.

LANDASAN TEORETIS

Konsep Kemiskinan

Berdasarkan BPS,¹ definisi kemiskinan dapat dibedakan secara asal penyebabnya dan secara konseptual. Secara asal penyebabnya, kemiskinan terbagi menjadi dua macam, yaitu kemiskinan kultural dan kemiskinan struktural. Adapun secara konseptual (pendekatan kebutuhan dasar/garis kemiskinan), kemiskinan juga terbagi menjadi dua macam, yaitu kemiskinan relatif dan kemiskinan absolut.

Kemiskinan kultural

Kemiskinan Kultural adalah kemiskinan yang disebabkan oleh adanya faktor-faktor adat atau budaya suatu daerah tertentu yang membelenggu seseorang atau sekelompok masyarakat tertentu sehingga membuatnya tetap melekat dengan kemiskinan. Kemiskinan seperti ini bisa dihilangkan atau sedikitnya bisa dikurangi dengan mengabaikan faktor-faktor yang menghalanginya untuk melakukan perubahan ke arah tingkat kehidupan yang lebih baik.² Kemiskinan karena tradisi sosio-kultural terjadi pada suku-suku terasing, seperti halnya suku Badui di Cibeo Banten Selatan, suku Dayak di pedalaman Kalimantan, dan suku Kubu di Jambi.³ Kemiskinan kultural juga berkaitan dengan sikap mental yang dimiliki orang miskin seperti menerima kemiskinan mereka sebagai takdir sehingga mereka enggan untuk berusaha memperbaiki kehidupannya meskipun ada usaha dari pihak lain yang membantunya.⁴

Kemiskinan Struktural

Kemiskinan struktural adalah kemiskinan yang terjadi sebagai akibat ketidakberdayaan seseorang atau sekelompok masyarakat tertentu terhadap sistem atau tatanan sosial yang tidak adil, karenanya mereka berada pada posisi tawar yang sangat lemah dan tidak memiliki akses untuk mengembangkan dan membebaskan diri mereka sendiri dari

¹ . *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hal.5

² . *Ibid.*

³ . *Ibid*,hal.9

⁴ . Tsani, Tiara, *Analisis Dampak Distribusi Zakat Terhadap Tingkat Kemiskinan dan Kesenjangan Pendapatan (Studi Kasus Pendayagunaan Zakat Oleh BAZDA Lampung Selatan)*, Skripsi pada Fakultas Ekonomi dan Manajemen IPB 2010: tidak diterbitkan, hal.11.

perangkap kemiskinan atau dengan perkataan lain ”seseorang atau sekelompok masyarakat menjadi miskin karena mereka miskin”.⁵ Salah satu contoh adalah kemiskinan karena lokasi tempat tinggal yang terisolasi, misalnya, orang Mentawai di Kepulauan Mentawai, orang Melayu di Pulau Christmas, suku Tengger di pegunungan Tengger Jawa Timur, dan sebagainya.⁶

Kemiskinan Relatif

Perbedaan antara kemiskinan relatif dengan kemiskinan absolut adalah terletak pada standar penilaiannya. Standar penilaian kemiskinan relatif adalah standar kehidupan yang ditentukan dan ditetapkan secara subyektif oleh masyarakat setempat dan bersifat lokal serta mereka yang berada dibawah standar penilaian tersebut dikategorikan sebagai miskin secara relatif.⁷

Kemiskinan relatif merupakan kondisi miskin karena pengaruh kebijakan pembangunan yang belum mampu menjangkau seluruh lapisan masyarakat sehingga menyebabkan ketimpangan distribusi pendapatan. Standar minimum disusun berdasarkan kondisi hidup suatu negara pada waktu tertentu dan perhatian terfokus pada golongan penduduk “termiskin”, misalnya 20 persen atau 40 persen lapisan terendah dari total penduduk yang telah diurutkan menurut pendapatan/pengeluaran. Kelompok ini merupakan penduduk relatif miskin. Dengan demikian, ukuran kemiskinan relatif sangat tergantung pada distribusi pendapatan/pengeluaran penduduk sehingga dengan menggunakan definisi ini berarti “orang miskin selalu hadir bersama kita”.⁸

Dalam praktek, negara kaya mempunyai garis kemiskinan relatif yang lebih tinggi daripada negara miskin.⁹ Apabila suatu negara kaya memiliki angka kemiskinan resmi (*official figure*) yang sama dengan angka kemiskinan resmi negara miskin yaitu sama-sama bernilai 15 persen, artinya banyak dari mereka yang dikategorikan miskin di Amerika Serikat akan dikatakan sejahtera menurut standar Indonesia. Maka dari itu, garis kemiskinan relatif tidak dapat dipakai untuk membandingkan tingkat kemiskinan antar negara dan waktu karena tidak mencerminkan tingkat kesejahteraan yang sama.¹⁰

Garis kemiskinan relatif dapat digunakan untuk mengidentifikasi dan menentukan sasaran penduduk miskin dengan menyesuaikannya dengan tingkat pembangunan negara secara keseluruhan. Ketika negara menjadi lebih kaya (sejahtera), negara tersebut cenderung merevisi garis kemiskinannya mejadi lebih tinggi. Uni Eropa umumnya mendefinisikan penduduk miskin adalah mereka yang berpendapatan per kapita di bawah 50 persen dari rata-

⁵. BPS, *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hal.5

⁶. *Ibid*, hal.8-9.

⁷. *Ibid*,hal.5.

⁸. BPS, *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hal.6

⁹. *Ibid*.

¹⁰. Tsani, Tiara, *Analisis Dampak Distribusi Zakat Terhadap Tingkat Kemiskinan dan Kesenjangan Pendapatan (Studi Kasus Pendayagunaan Zakat Oleh BAZDA Lampung Selatan)*, Skripsi pada Fakultas Ekonomi dan Manajemen IPB 2010: tidak diterbitkan , hal.8-9

rata pendapatan. Tatkala rata-rata pendapatan meningkat, garis kemiskinan relatif juga meningkat.¹¹

Kemiskinan Absolut

Standar penilaian kemiskinan secara absolut adalah standar kehidupan minimum yang dibutuhkan untuk memenuhi kebutuhan dasar yang diperlukan, baik makanan maupun non makanan. Standar kehidupan minimum untuk memenuhi kebutuhan dasar ini disebut sebagai garis kemiskinan.¹² Garis kemiskinan menunjukkan jumlah rupiah minimum yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan pokok minimum makanan dan kebutuhan pokok bukan makanan.¹³ Penduduk yang pendapatannya di bawah garis kemiskinan digolongkan sebagai penduduk miskin.¹⁴ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kemiskinan absolut adalah kemiskinan yang diukur dengan mengacu kepada garis kemiskinan.¹⁵

Garis kemiskinan absolut “tetap (tidak berubah)” dalam hal standar hidup dan mampu membandingkan kemiskinan secara umum. Garis kemiskinan Amerika Serikat tidak berubah dari tahun ke tahun, sehingga angka kemiskinan sekarang mungkin terbanding dengan angka kemiskinan satu dekade yang lalu, dengan catatan bahwa definisi kemiskinan tidak berubah.¹⁶

Garis kemiskinan absolut sangat penting jika seseorang akan mencoba menilai efek dari kebijakan anti kemiskinan antar waktu, atau memperkirakan dampak dari suatu proyek terhadap kemiskinan (misalnya, pemberian kredit skala kecil). Angka kemiskinan akan terbanding antara satu negara dengan negara lain hanya jika garis kemiskinan absolut yang sama digunakan di kedua negara tersebut. Bank Dunia memerlukan garis kemiskinan absolut agar dapat membandingkan angka kemiskinan antar negara. Hal ini bermanfaat dalam menentukan ke mana menyalurkan sumber daya finansial (dana) yang ada, juga dalam menganalisis kemajuan dalam memerangi kemiskinan. Pada umumnya ada dua ukuran yang digunakan oleh Bank Dunia, yaitu : a) US \$ 1 perkapita per hari yang diperkirakan ada sekitar 1,2 miliar penduduk dunia yang hidup di bawah ukuran tersebut; b) US \$ 2 perkapita per hari, yaitu lebih dari 2 miliar penduduk yang hidup kurang dari batas tersebut. US dollar yang digunakan adalah US \$ PPP (Purchasing Power Parity), bukan nilai tukar resmi (exchange rate). Kedua batas ini adalah garis kemiskinan absolut.¹⁷

¹¹. Ibid,hal.9

¹². BPS, *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hal.5-6.

¹³. IZDR 2012, *Membangun Peradaban Zakat Indonesia: Soal Kebijakan dan Hal Lain yang Belum Paripurna*, Ciputat; IMZ 2012, hal.37.

¹⁴. Ibid, hal.7.

¹⁵. Mujiran (2009) dalam Nia Purnamasari "Analisis Pengaruh Pendayagunaan ZIS Terhadap Pengurangan Kemiskinan (Studi Kasus: Pusat Zakat Umat LAZ Persis Garut)", Skripsi Pada FEM IPB 2010, hal.9.

¹⁶. BPS, *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hal.7.

¹⁷. Ibid,hal.8

STANDAR GARIS KEMISKINAN

Standar garis kemiskinan diperlukan untuk menentukan seseorang masuk kategori miskin atau tidak. Standar garis kemiskinan dapat dibedakan menjadi dua macam, yaitu standar garis kemiskinan secara konvensional dan standar garis kemiskinan menurut perspektif syariah.

Standar Garis Kemiskinan Konvensional (Non Syariah)

Ada beberapa standar garis kemiskinan yang dikeluarkan oleh beberapa lembaga, diantaranya yaitu:

1. Versi BPS¹⁸

Untuk mengukur kemiskinan, BPS menggunakan konsep kemampuan memenuhi kebutuhan dasar (basic needs approach). Dengan pendekatan ini, kemiskinan dipandang sebagai ketidakmampuan dari sisi ekonomi untuk memenuhi kebutuhan dasar makanan dan bukan makanan yang diukur dari sisi pengeluaran. Sumber data utama yang dipakai adalah data SUSENAS (Survey Sosial Ekonomi Nasional).

Metode yang digunakan adalah menghitung Garis Kemiskinan (GK), yang terdiri dari dua komponen yaitu Garis Kemiskinan Makanan (GKM) dan Garis Kemiskinan Non-Makanan (GKNM). Penghitungan GK dilakukan secara terpisah untuk daerah perkotaan dan pedesaan. Penduduk miskin adalah penduduk yang memiliki rata-rata pengeluaran per kapita per bulan di bawah GK.

GKM merupakan nilai pengeluaran kebutuhan minimum makanan yang disetarakan dengan 2100 kilo kalori per kapita perhari. Paket komoditi kebutuhan dasar makanan diwakili oleh 52 jenis komoditi (padi-padian, umbi-umbian, ikan, daging, telur dan susu, sayuran, kacang-kacangan, buah-buahan, minyak dan lemak, dll). GKNM adalah kebutuhan minimum untuk perumahan, sandang, pendidikan dan kesehatan. Paket komoditi kebutuhan dasar non-makanan diwakili oleh 51 jenis komoditi (kelompok pengeluaran) di perkotaan dan 47 jenis komoditi (kelompok pengeluaran) di pedesaan.

Selain menerapkan pendekatan pengeluaran minimum dari kebutuhan dasar seperti tersebut di atas dalam menentukan kemiskinan, BPS juga menerapkan pendekatan yang berdasarkan pada Studi Penentuan Kriteria Penduduk Miskin tahun 2000 (SPKPM 2000). Berdasarkan SKPM tersebut diperoleh 8 variabel yang dianggap layak dan operasional untuk penentuan rumah tangga miskin di lapangan.¹⁹

¹⁸. BPS, *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hlm. 31-32

¹⁹. Uraian tentang 8 variabel tersebut lihat BPS, *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011*, Jakarta: BPS 2011, hlm.17

2. Versi Bank Dunia ²⁰

Pada umumnya ada dua ukuran yang digunakan oleh Bank Dunia, yaitu US \$ 1 perkapita per hari atau US \$ 2 perkapita per hari. US dollar yang digunakan adalah US \$ PPP (Purchasing Power Parity/Paritas Daya Beli), bukan nilai tukar resmi (exchange rate).

3. Versi BKKBN ²¹

BKKBN dalam mendefinisikan kemiskinan menggunakan konsep/pendekatan kesejahteraan keluarga. BKKBN membagi kriteria keluarga ke dalam lima tahapan, yaitu Keluarga Pra Sejahtera (Pra-KS), Keluarga Sejahtera I (KS I), Keluarga Sejahtera II (KS II), Keluarga Sejahtera III (KS III), dan Keluarga Sejahtera III Plus (KS III-Plus). Mereka yang dikategorikan sebagai keluarga miskin adalah Keluarga Pra Sejahtera (Pra-KS) dan Keluarga Sejahtera I (KS I).

Menurut BKKBN, Ada lima indikator yang harus dipenuhi agar suatu keluarga dikategorikan sebagai Keluarga Sejahtera I, yaitu: (1) Anggota keluarga melaksanakan ibadah sesuai agama yang dianut masing-masing, (2) seluruh anggota keluarga pada umumnya makan 2 kali sehari atau lebih, (3) Seluruh dan bepergian, (4) Bagian terluas lantai rumah bukan dari tanah, (5) Bila anak sakit atau PUS (Pasangan Usia Subur) ingin mengikuti KB pergi ke sarana/petugas kesehatan serta diberi cara KB modern.

4. Versi Kementerian Tenaga Kerja dan Transmigrasi ²²

Kebutuhan Hidup Minimum (KHM) adalah standar yang digunakan oleh Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi untuk mengukur upah minimum seorang buruh. Artinya, mereka yang berpenghasilan dibawah standar ini akan digolongkan sebagai orang miskin. Dari hasil perhitungan indikator-indikator²³ yang digunakan untuk mengukur KHM tersebut diperoleh bahwa kebutuhan hidup minimum seorang individu adalah Rp. 1.290.000,- per bulan untuk tahun 2011.

PEMBAHASAN

Standar Garis Kemiskinan Menurut Perspektif Fikih Islam (Syariah)

Penetapan standar kemiskinan seperti tersebut di atas telah mengundang sejumlah kritik, di antaranya adalah:

1. Angka yang dipatok sangat kecil dan kurang logis.²⁴ Sebagai contoh, pada bulan Maret tahun 2020, BPS menetapkan orang miskin sebagai mereka yang berpenghasilan di bawah Rp.454.652,- per bulan.²⁵ Angka ini sama dengan Rp.15,155,- per hari untuk semua keperluan, termasuk makan dan non-makanan. Orang yang pendapatannya berada sedikit saja di atas garis kemiskinan tersebut tidak dianggap sebagai orang miskin.

²⁰. Ibid, hlm. 8

²¹. Ibid, hlm. 15-16.

²². Tanjung, Hendri "Garis Batas Kemiskinan Dalam Perspektif Syariah: Suatu Proposal" artikel dalam buku "Bangsa Betah Miskin, Ciputat: IMZ 2011, hlm. 62.

²³. Untuk uraian indikator-indikator yang digunakan untuk mengukur KHM lihat ibid, hlm. 71-73.

²⁴. Ibid, hlm. 62.

²⁵. bps.go.id, Presentase Penduduk Miskin Maret 2020, dirilis pada 15-07-2020.

2. Sulitnya menghitung indikator-indikator standar kemiskinan tersebut di atas. Sebagai contoh, untuk angka konsumsi beras/daging/ikan dengan kualitas sedang yang dipakai untuk menghitung KHM, maka jenis beras/daging/ikan apa yang dipakai untuk mengukur kualitas sedang tersebut.²⁶ Begitu juga halnya dengan indikator – indikator keluarga sejahtera versi BKKBN, pengukurannya sangat sulit.

Melihat pada kritik atas standar garis kemiskinan tersebut di atas, maka perlu diusulkan standar kemiskinan baru berdasarkan perspektif syariah. Menurut Beik dan Baga²⁷, ada dua pendekatan yang dapat digunakan dalam menentukan standar garis kemiskinan berdasarkan perspektif syariah ini, yaitu; **pertama**, pendekatan had al kifayah, dan **kedua**, pendekatan nishab zakat. Berikut penjelasan kedua pendekatan tersebut: ²⁸

1. Pendekatan had al-kifayah

Had al kifayah satu konsep yang mendefinisikan batas kebutuhan hidup minimal yang harus dipenuhi oleh sebuah rumah tangga. Yang memiliki kewenangan untuk menentukan batas ini adalah pemerintah atau lembaga yang diberi kewenangan oleh negara.

Sejumlah lembaga zakat di Malaysia telah menggunakan had al kifayah sebagai parameter standar kemiskinan. Penggunaan had al kifayah didasarkan pada sejumlah argumentasi, diantaranya adalah : *pertama*, garis kemiskinan hanya difokuskan pada tingkat pendapatan dan pengeluaran berdasarkan standar makanan dan bukan makanan, sementara dalam maqashid as-syariah ada lima faktor yang perlu diproteksi, yaitu agama, kekayaan, akal, keturunan, dan diri/jiwa. Karena itu, had al kifayah diyakini lebih bersifat komprehensif, holistik dan lebih baik bila dibandingkan dengan pendekatan garis kemiskinan yang ada; *kedua*, had al kifayah menghitung berapa tingkat kebutuhan yang diperlukan oleh rumah tangga dalam memenuhi kebutuhan hidupnya, sedangkan garis kemiskinan hanya berbicara pada aspek pendapatan minimal yang diperlukan.

Contoh perhitungan had al kifayah adalah sebagaimana yang dilakukan oleh Lembaga Zakat Selangor (LZS). Dalam publikasi laporan LZS (2010), basis perhitungan had al kifayah ini adalah rumah tangga, yang terdiri atas kepala rumah tangga, orang dewasa yang bekerja, orang dewasa yang menganggur (berusia di atas 18 tahun), anak berusia 1-6 tahun, dan anak berusia 7-17 tahun. Untuk kepala rumah tangga dan orang dewasa yang bekerja, komponen kebutuhan hidup yang dihitung adalah perumahan, makanan, pakaian, biaya kesehatan, dan transportasi. Nilainya masing-masing RM 680 untuk kepala keluarga dan RM 420 untuk orang dewasa yang bekerja. Angka ini adalah kebutuhan hidup bulanan.

Adapun untuk orang dewasa yang menganggur, nilai kebutuhan hidup bulannya mencapai angka RM 240. Sedangkan kelompok anak usia 7-17 tahun dan 1-6 tahun, nilai kebutuhan hidup masing-masingnya mencapai angka RM 180 dan RM 130 setiap bulannya. Melalui pendekatan ini, standar had al kifayah sebuah rumah tangga setiap bulannya mencapai angka RM 1.650. Sehingga, setiap rumah tangga yang pendapatan bulannya

²⁶ Tanjung, Hendri "Garis Batas Kemiskinan Dalam Perspektif Syariah: Suatu Proposal" artikel dalam buku "Bangsa Betah Miskin, Ciputat: IMZ 2011,, hlm.62-63 (dengan perubahan).

²⁷ Beik, Irfan Syauqi dan Baga, Lukman M, "Menggagas Islamic Poverty dan Strategi Pemberdayaan Ekonomi Kaum Dhuafa" artikel dalam buku "Bangsa Betah Miskin", Ciputat: IMZ 2011, hal.6

²⁸ Ibid, hal.6-10 (dengan beberapa perubahan).

kurang dari angka tersebut dapat dikategorikan sebagai mustahik zakat. Apabila dalam rumah tangga tersebut terdapat anak cacat atau mengidap penyakit kronis, maka nilai had al kifayah-nya naik maksimal sebesar RM 590, sehingga standar keseluruhannya mencapai angka RM 2.240.

2. Pendekatan nishab zakat

Nishab zakat merupakan parameter penetapan status seseorang apakah menjadi muzaki ataupun menjadi mustahik. Karena itu maka kriteria nishab zakat dapat dipakai untuk menentukan batas kemiskinan. Yang menjadi persoalan sekarang, bagaimana menentukan standar nishab yang akan digunakan. Jika merujuk pada standar nishab zakat hasil profesi maka ada 2 opsi, yaitu pertama menggunakan standar nishab zakat emas-perak, dan kedua, menggunakan standar nishab zakat pertanian.

a. Standar nishab emas dan perak

Jika nishab emas-perak yang digunakan dalam konteks perekonomian Indonesia,²⁹ dengan asumsi harga emas adalah Rp. 500.000,- per gram, maka garis kemiskinan mencapai Rp. 3.540.000,- per bulan per rumah tangga³⁰ atau Rp. 907.000,- per bulan per kapita. Angka ini setiap tahunnya akan berubah sesuai dengan pergerakan harga emas.

Dengan demikian, sebuah rumah tangga dikatakan miskin apabila memiliki pendapatan per bulan kurang dari Rp. 3.540.000,- atau dalam konteks perkapita, seseorang disebut miskin apabila pendapatannya kurang Rp. 907.000,- per bulan atau Rp. 30.257,- per hari (USD 3,52/hari).

b. Standar nishab pertanian

Jika nishab zakat pertanian yang digunakan,³¹ dengan asumsi harga beras standar adalah 6000,-/kg, maka garis kemiskinannya menjadi Rp. 3.144.000,- per rumah tangga, atau Rp. 806.200,- per bulan per kapita.³² Artinya, sebuah rumah tangga dikatakan miskin apabila pendapatan perbulannya kurang dari Rp. 3.144.000,-, atau dalam konteks per kapita, seseorang disebut miskin apabila pendapatannya kurang Rp. 806.200,- per bulan atau Rp. 26.873,- /hari (USD 3,13/hari).

Sementara itu, Tanjung³³ berpendapat bahwa nishab emas dapat dijadikan sebagai parameter garis kemiskinan syariah. Dengan menggunakan harga emas per gramnya adalah US\$ 50.34³⁴ atau setara dengan Rp 431.162,- (Rp 8.565 × 50.34), maka nilai 85 gram emas

²⁹. Nishab emas adalah 85 gram. Untuk menghitung garis kemiskinan rumah tangga maka nilai 85 gram emas dibagi 12 (bulan).

³⁰. Beik dan Baga menggunakan ukuran keluarga yang jumlahnya 3,9 orang. Hal ini sesuai dengan data BPS, berdasarkan sensus penduduk terbaru tahun 2010 bahwa rata-rata jumlah anggota rumah tangga adalah 3,9 orang/rumah tangga.

³¹. Nishab beras zakat adalah senilai 524 kg beras.

³². Dengan ukuran keluarga yang jumlahnya 3,9 orang seperti tersebut di atas.

³³. Tanjung, Hendri, "Garis Batas Kemiskinan Dalam Perspektif Syariah: Suatu Proposal" artikel dalam buku "Bangsa Betah Miskin, Ciputat: IMZ 2011, hlm.62.

³⁴. Harga emas pada 13 Juli 2011

adalah sekitar Rp 36.648.770,-. Jika dibagi 12, maka diperoleh garis kemiskinan yang besarnya mencapai Rp. 3.054.000,- per bulan per rumah tangga.

Persoalannya, garis kemiskinan yang besarnya mencapai Rp. 3.054.000,- per bulan per rumah tangga tersebut untuk berapa orang dalam sebuah keluarga? Tanjung³⁵ berpendapat garis kemiskinan tersebut adalah untuk keluarga dengan jumlah anggotanya 5 orang. Hal ini didasarkan pada hadits yang berbunyi “*tazawwaju al waluuda wal waduuda, fa inni mukaatsirun bikum*”. Artinya “*nikahilah oleh kalian wanita yang berpotensi punya banyak anak dan penuh cinta kasih, karena aku bangga dengan jumlah kalian yang banyak*” (HR.Baihaqi dan Nasa’i).³⁶

Dalam hadits tersebut, kriteria ‘banyak’ (anak) dalam bahasa arab disebut jamak. Dan yang dikatakan jamak adalah tiga orang atau lebih. Sehingga, kalau diterjemahkan ke dalam keluarga, maka keluarga yang memiliki tiga orang anak akan disebut keluarga miskin jika penghasilan keluarga di bawah Rp. 3.054.000,- per bulan. Jika ini dibagi untuk 5 orang (satu suami, satu istri dan tiga orang anak), maka diperoleh garis kemiskinan rata-rata Rp 600.000,- per kapita per bulan.

Atas dasar hal di atas, Tanjung berpendapat bahwa garis kemiskinan tidak sama untuk semua keluarga. Garis kemiskinan bersifat relatif, bergantung kepada jumlah anak yang dimiliki. Jumlah anak dalam keluarga dianggap sebagai *proxy* dari jumlah kebutuhan. Semakin banyak jumlah anak, maka semakin tinggi pula garis kemiskinan keluarga.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa hal ukuran keluarga, Beik dan Baga merujuk kepada data BPS. Sementara Tanjung merujuk kepada pemahaman hadits seperti yang tersebut di atas. Kedua pendekatan ini berimplikasi kepada perbedaan besarnya garis kemiskinan per kapita per bulan seperti yang telah diuraikan di atas.

Berdasarkan uraian di atas, juga dapat disimpulkan bahwa perhitungan dengan menggunakan standar nishab sebagai batasan garis kemiskinan jauh lebih mudah dan lebih rasional, bila dibandingkan dengan perhitungan BPS, BKKBN dan KEMENAKERTRANS. Hasil perhitungannya pun menunjukkan bahwa garis kemiskinan berbasis nishab nilainya lebih besar dari garis kemiskinan versi Bank Dunia. Namun demikian, menurut Beik,³⁷ ada hal yang harus diperhitungkan jika ingin menerapkan kebijakan nishab sebagai standar garis kemiskinan, yaitu akan adanya kekhawatiran dari sisi politik bahwa angka ini dapat meningkatkan jumlah orang miskin, sehingga dapat dianggap merugikan kepentingan penguasa.

Dari perspektif kesejahteraan masyarakat, maka pilihan untuk menerapkan nishab sebagai garis kemiskinan merupakan pilihan yang tepat, karena memiliki orientasi keberpihakan yang kuat terhadap kaum dhuafa.³⁸

³⁵. Tanjung, Hendri, “Garis Batas Kemiskinan Dalam Perspektif Syariah: Suatu Proposal” artikel dalam buku “Bangsa Betah Miskin, Ciputat: IMZ 2011, hlm.62.

³⁶. Sunan an-Nasai, tahqiq: ‘Abdul Fattah Abu Ghuddah, Halb; maktab al-mathbu’at al islamiyah 1986, cet.ke 2, juz 6, hlm 65, no hadits 3227.

³⁷. Beik, Irfan Syauqi & Baga, Lukman M, “Menggagas Islamic Poverty dan Strategi Pemberdayaan Ekonomi Kaum Dhuafa” artikel dalam buku “Bangsa Betah Miskin, Ciputat; IMZ 2011, hlm.10

³⁸. Ibid, hlm. 10.

KESIMPULAN

Ada dua pendekatan yang dapat digunakan dalam menentukan standar garis kemiskinan berdasarkan perspektif syariah ini, yaitu; **pertama**, pendekatan had al kifayah, dan **kedua**, pendekatan nishab zakat.

Pendekatan **Had al kifayah** satu konsep yang mendefinisikan batas kebutuhan hidup minimal yang harus dipenuhi oleh sebuah rumah tangga. Yang memiliki kewenangan untuk menentukan batas ini adalah pemerintah atau lembaga yang diberi kewenangan oleh negara. Sedangkan pendekatan nishab zakat merupakan parameter penetapan status seseorang apakah menjadi muzaki ataupun menjadi mustahik. Karena itu maka kriteria nishab zakat dapat dipakai untuk menentukan batas kemiskinan. Nishab zakat digunakan bisa menggunakan nishab zakat emas dan perak ataupun nishab zakat pertanian.

REFERENSI

1. Sunan an-Nasai, tahqiq: 'Abdul Fattah Abu Ghuddah, Halb; maktab al-mathbu'at al islamiyah, 1986, cet.ke 2, juz 6.
2. bps.go.id, Presentase Penduduk Miskin Maret 2020, dirilis pada 15-07-2020 dan Strategi Pemberdayaan Ekonomi Kaum Dhuafa" artikel dalam buku "Bangsa Betah Miskin", Ciputat: IMZ 2011.
3. BPS 2011, Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan 2011.
4. IZDR 2012, Membangun Peradaban Zakat Indonesia: Soal Kebijakan dan Hal Lain yang Belum Paripurna, Ciputat; IMZ 2012.
5. Nia Purnamasari "Analisis Pengaruh Pendayagunaan ZIS Terhadap Pengurangan Kemiskinan (Studi Kasus: Pusat Zakat Umat LAZ Persis Garut)", Skripsi Pada FEM IPB 2010.
6. Tanjung, Hendri "Garis Batas Kemiskinan Dalam Perspektif Syariah: Suatu Proposal" artikel dalam buku "Bangsa Betah Miskin, Ciputat: IMZ 2011.
7. Tsani, Tiara, Analisis Dampak Distribusi Zakat Terhadap Tingkat Kemiskinan dan Kesenjangan Pendapatan (Studi Kasus Pendayagunaan Zakat Oleh BAZDA Lampung Selatan), Skripsi pada Fakultas Ekonomi dan Manajemen IPB 2010: tidak diterbitkan.
8. bps.go.id, Presentase Penduduk Miskin Maret 2020, dirilis pada 15-07-2020.



Bahaya Riba Dalam Ekonomi Dan Sosial

Munir Hasan^{1,*}

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

*Correspondence: munirhasan@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Riba
Danger and Solution
Impact of Riba*

ABSTRACT

The Standard Discourse of Poverty in the Perspective of Islamic Jurisprudence; This research aims to identify the standards of poverty from the This study is a literature review of journals and books that discuss the dangers of usury, the impact of usury, the phenomena of danger of usury in the economy and social and Islamic solutions to the problem of usury.

KATA KUNCI

Riba
Bahaya dan Solusi
Dampak riba

ABSTRAK

Kajian ini merupakan literature Review dari jurnal dan buku yang membahas tentang bahaya riba, dampak riba, fenomena-fenomena bahaya riba dalam ekonomi dan sosial dan solusi Islam atas persoalan riba.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
07 Mei 2022	28 Mei 2022	28 Mei 2022	30 Mei 2022

PENDAHULUAN

Istilah riba berasal dari akar kata b-r-w, yang digunakan dalam al-Qur'an sebanyak dua puluh kali. Di dalam al-Qur'an kata riba dapat dipahami dalam beberapa macam arti, yaitu pertumbuhan (growing), peningkatan (increasing), bertambah (swelling), meningkat (rising), menjadi besar (being big), dan besar (great), dan juga digunakan dalam pengertian bukit kecil (hillock). (*Sutan Remy Sjahdeini, Perbankan Islam, (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 2007), hal.9. [1]*

Sementara itu menurut para ahli fiqih berkaitan dengan pengertian riba, antara lain sebagai berikut. Menurut al Mali pengertian riba ialah akad yang terjadi atas pertukaran

barang atau komoditas tertentu yang tidak diketahui perimbangan menurut syara', ketika berakad atau mengakhiri penukaran kedua belah pihak atau salah satu dari keduanya. Menurut Abdul Rahman Al-Jaziri, pengertian riba ialah akad yang terjadi dengan pertukaran tertentu, tidak diketahui sama atau tidak menurut syara' atau terlambat salah satunya. Adapula pendapat lain dikemukakan oleh syekh Muhammad Abduh bahwa pengertian riba adalah penambahan–penambahan yang disyaratkan oleh orang yang memiliki harta kepada orang yang meminjam hartanya (uangnya), karena pengunduran janji pembayaran oleh peminjam dari waktu yang telah ditentukan. (Zamir Iqbal & Abbas Mirakhor, *Pengantar Keuangan Islam*, (Jakarta: Kencana 2008), hal.71.[2]

Salah satu ajaran Islam yang mengatur kehidupan manusia adalah aspek ekonomi (*mua'malah* dan *iqtiashodiyah*). Ajaran Islam tentang ekonomi cukup banyak dan ini menunjukkan bahwa perhatian Islam dalam masalah ekonomi sangatlah besar. Ayat yang terpanjang dalam Al-Qur'an justru berisi tentang masalah perekonomian, bukan masalah ibadah murni (*mahdhah*) atau aqidah. Ayat yang terpanjang itu ialah ayat 282 dalam surah al-Baqarah, yang menurut Ibnu Arabi ayat ini mengandung 52 hukum/masalah ekonomi). Bahkan disempurnakan pada zaman kejayaan Islam (bani Umayyah dan Abbasiyah) di mana kontribusi Islam adalah mengidentifikasi praktik bisnis yang telah dilakukan harus sesuai dengan Syariat Islam. (Agustianto, M.A, 2006) [3]

Pelarangan gharar, maisir dan riba semakin relevan untuk era modern ini karena pasar keuangan modern banyak mengandung usaha memindahkan risiko (bahaya) pada pihak lain (dalam asuransi konvensional, pasar modal dan berbagai transaksi keuangan yang mengandung unsur perjudian). (Yuli Anggraini, 2012) [4]. Diantara jual beli atau bertransaksi yang dilarang dengan pelarangan yang keras oleh agama Islam dan Negara adalah jual beli yang bersifat Riba. Riba merupakan suatu tambahan yang tidak kentara tetapi riba itu dosanya sangatlah besar jika dilakukan oleh orang yang melakukannya. Apalagi jika yang melakukannya itu orang yang tahu hukum tetapi tetap saja melakukan praktik riba. Dengan demikian riba menurut istilah ahli fiqih adalah penambahan pada salah satu dari dua ganti yang sejenis tanpa ada ganti dari tambahan tersebut.

Tidak semua tambahan dianggap sebagai riba, karena tambahan terkadang dihasilkan dari sebuah perdagangan dan tidak ada riba di dalamnya. Hanya saja tambahan yang diistilahkan dengan nama “riba” dan al-Qur'an datang menerangkan pengharamannya adalah tambahan yang diambil sebagai ganti dari tambahan tempo. Qatadah berkata: “Sesungguhnya riba orang Jahiliyah adalah seseorang menjadi satu jualan sampai tempo tertentu dan ketika jatuh tempo dan orang yang berutang tidak bisa membayarnya maka dia menambah utangnya dan melambatkan tempo.” (Rizki, 2018) [5]

PEMBAHASAN

B. Dampak Riba yang begitu mengerikan

Dalam beberapa hadits disebutkan dampak buruk dari memakan riba. Orang yang mengetahui hadits-hadits berikut ini, tentu saja akan merasa jijik jika harus terjun dalam lembah praktik riba.

Pertama, Memakan Riba Lebih Buruk Dosanya dari Perbuatan Zina. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda,

دِرْهَمٌ رِبَايَاكُلُهَا لِرَجُلٍ وَهُوَ يَعْلَمُ أَشَدُّ مِنْ سِتَّةِ وَثَلَاثِينَ زَنِيَةً

“Satu dirham yang dimakan oleh seseorang dari transaksi riba sedangkan dia mengetahui, lebih besar dosanya daripada melakukan perbuatan zina sebanyak 36 kali.” (HR. Ahmad

dan Al Baihaqi dalam Syu'abul Iman. Syaikh Al Albani dalam Misykatul Mashobih mengatakan bahwa hadits ini shahih)

Kedua, Dosa Memakan Riba Seperti Dosa Seseorang yang Menzinai Ibu kandungnya Sendiri. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda,

الرِّبَا ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا يُسْرَهُامِثْلُ أَنْ يُنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ وَإِنْ أَرَبَى الرِّبَا عَرَضُ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ

“Riba itu ada 73 pintu (dosa). Yang paling ringan adalah semisal dosa seseorang yang menzinai ibu kandungnya sendiri. Sedangkan riba yang paling besar adalah apabila seseorang melanggar kehormatan saudaranya.” (HR. Al Hakim dan Al Baihaqi dalam Syu'abul Iman. Syaikh Al Albani mengatakan bahwa hadits ini shahih dilihat dari jalur lainnya)

Ketiga, Tersebarinya riba merupakan “pernyataan tidak langsung” dari suatu kaum bahwa mereka berhak dan layak untuk mendapatkan adzab dari Allah ta'ala. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda,

إِذَا ظَهَرَ الرِّبَا وَالرِّبَا فِي قَرْيَةٍ فَقَدْ أَحْلَوْا بِأَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللَّهِ

“Apabila telah marak perzinahan dan praktek ribawi di suatu negeri, maka sungguh penduduk negeri tersebut telah menghalalkan diri mereka untuk diadzab oleh Allah.” (HR. Al Hakim. Beliau mengatakan bahwa sanad hadits ini shahih. Syaikh Al Albani mengatakan bahwa hadits ini hasan lighoirihi). (Ustadz Hartono Ahmad Jaiz, 2015) [6]

Bahaya Riba

Mengingat begitu tegas bagaimana Allah telah mengharamkan riba, itu karena ada beberapa bahaya di dalamnya, di antaranya:

1. Hilangnya keberkahan pada harta

Allah berfirman:

يَحَقُّ َاللَّهُ الرِّبَا وَيُرَبِّي الصَّدَقَاتِ

Artinya: “Allah memusnahkan riba dan menyuburkan shadaqah.” (QS Al-Baqarah [2]: 276).

2. Orang yang berinteraksi dengan riba akan dibangkitkan oleh Allah pada hari kiamat kelak dalam keadaan seperti orang gila.

Allah berfirman:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...

Artinya: “Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila.....” (QS Al-Baqarah [2]: 275).

3. Orang yang berinteraksi dengan riba akan disiksa oleh Allah.

Diriwayatkan dari Samurah bin Jundub Radhiyallahu 'Anhu, ia berkata: Rasulullah Shallallahu 'Alaihi Wasallam bersabda, menceritakan tentang siksaan Allah kepada para pemakan riba, bahwa “Ia akan berenang di sungai darah, sedangkan di tepi sungai ada seseorang (malaikat) yang di hadapannya terdapat bebatuan, setiap kali orang yang berenang dalam sungai darah hendak keluar darinya, lelaki yang berada di pinggir sungai tersebut segera melemparkan bebatuan ke dalam mulut orang tersebut, sehingga ia terdorong kembali ke tengah sungai, dan demikian itu seterusnya.”. (HR Bukhari).

4. Allah tidak akan menerima shadaqah, infaq dan zakat yang dikeluarkan dari harta riba.

Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا

Artinya: “Wahai manusia, sesungguhnya Allah itu maha baik dan tidak akan menerima sesuatu kecuali yang baik.” (HR Muslim dari Abu Hurairah Radhiyallahu ‘Anhu).

5. Do’a pemakan riba tidak akan dikabulkan Allah.

Di dalam hadits shahih, Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam menyebutkan:

تَذَكَّرَ الرَّجُلُ يَطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرِمْدُ يَدِيهِ إِلَى السَّمَاءِ يَرْبِّ يَا رَبِّ وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابَ لِذَلِكَ.»

Artinya: Bahwa ada seseorang yang melakukan safar (bepergian jauh), kemudian menengadahkan kedua tangannya ke langit seraya berdoa, “Wahai Tuhanku, wahai Tuhanku!” Akan tetapi makanan dan minumannya berasal dari yang haram, pakaiannya haram dan dikenyangkan oleh barang yang haram. Maka bagaimana mungkin doanya akan dikabulkan (oleh Allah)?”. (HR Muslim).

6. Memakan harta riba menyebabkan hati menjadi keras dan berkarat.

Allah berfirman di dalam ayat:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

Artinya: “Sekali-kali tidak (demikian), Sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka.” (QS Al-Muthaffifin [83]: 14).

7. Badan yang tumbuh dari harta haram berhak disentuh api neraka.

Hal ini sebagaimana diriwayatkan dari Ka’ab bin ‘Ujrah Radhiyallahu ‘Anhu, bahwa Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam bersabda:

يَا كَعْبُ بْنُ عَجْرَةَ! إِنَّهُ لَا يَرْبُو لَحْمٌ نَبَتَ مِنْ سَخْتِ الْإِكَانَتِ النَّارِ أَوْلَى بِهِ

Artinya: “Wahai Ka’ab bin ‘Ujrah, sesungguhnya daging badan yang tumbuh berkembang dari sesuatu yang haram, akan berhak dibakar dalam api neraka.” (HR At-Tirmidzi).

8. Orang yang berinteraksi dengan riba dilaknat Allah dan Rasul-Nya.

Hal ini berdasarkan hadits:

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدِيهِ وَقَالَ هُمْ سَوَاءٌ

Artinya: Dari Jabir Radhiyallahu ‘Anhu, ia berkata: “Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam melaknat pemakan riba, pemberi makan riba, dua saksinya dan penulisnya.” Beliau melanjutkan, “Mereka semua sama (kedudukannya dalam hal dosa)”. (HR Muslim).

9. Memakan riba lebih buruk dosanya daripada zina.

Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam:

يَزْهَمُ رَبًّا يَأْكُلُهُ الرَّجُلُ وَهُوَ يَعْلَمُ أَشَدُّ مِنْ سِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ زَنِيَةً

Artinya: “Satu dirham yang dimakan oleh seseorang dari transaksi riba sedangkan dia mengetahui bahwa yang didalamnya adalah hasil riba, dosanya itu lebih besar daripada melakukan perbuatan zina sebanyak tiga puluh enam kali.” (HR Ahmad dan Al-Baihaqi).

10. Paling ringan dosa riba seperti menzinai ibu kandung sendiri.

Hal ini berdasarkan sabda Rasulullah Shallallahu ‘Alaihi Wasallam:

الرِّبَا ثَلَاثَةٌ وَسَبْعُونَ بَابًا أَيْسَرُهَا مِثْلُ أَنْ يَنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ وَإِنْ أَرَبَى الرِّبَا عَرَضَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمِ

Artinya: “Riba itu ada 73 pintu (dosa). Yang paling ringan adalah semisal dosa seseorang yang menzinai ibu kandungnya sendiri.” (HR Al-Hakim dan Al-Baihaqi). (Ali Farkhan Tsani, Redaktur MINA Mi’raj Islamic News Agency, 2016) [7]

Fenomena – Fenomena Seputar Bahaya Riba dalam Ekonomi dan Sosial

Apabila telah marak perzinaan dan praktek ribawi di suatu negeri, maka sungguh penduduk negeri tersebut telah menghalalkan diri mereka untuk diadzab oleh Allah.” (HR. Al Hakim)

Sungguh sangat miris melihat kenyataan kehidupan di Indonesia ini, karena wajah dan corong riba telah hadir dimana-mana dengan mudah dan cepat menjalar ke seluruh pelosok negeri ini. Benar-benar mengerikan kenyataan kehidupan sekarang ini, pesan-pesan promosi “satu jam cair, bunga ringan, jaminkan bpkb motor atau mobil”, “satu hari cair bunga ringan *ketentuan berlaku”, “butuh dana cepat???? Hubungi 08xxxxx”, cash dan kredit angsuran dan bunga ringan dan sebagainya, bisa dengan mudah kita baca di pamflet-pamflet, spanduk dan sejenisnya dipinggir jalan, di tembok-tembok, tiang listrik atau pohon-pohon yang berjajar dari sabang sampai merauke. Prinsip dari pesan itu adalah kemudahan mendapatkan pinjaman, mengatasi masalah ekonomi dengan masalah baru.

Transaksi-transaksi ribawi sudah sangat mengakar dalam masyarakat di negeri ini dan menganggapnya sebagai transaksi “biasa” yang bebas nilai dan bebas dosa. Orang khususnya muslim dengan sangat ringan melakukan transaksi ribawi di perbankan konvensional, lembaga keuangan simpan-pinjam, koperasi sekolah umum dan madrasah, koperasi-koperasi RT atau bahkan pada banyak arisan yang dikelola oknum-oknum tertentu dengan dalih arisan motor, arisan rumah ataupun barang lainnya. Transaksi-transaksi ini biasa menggunakan prinsip persen bunga dan ada dikemas dengan dalih biaya administrasi, prinsip lelang dan bahkan biaya jasa /ujrah. Kenyataan ini sungguh sangat ironis, yang katanya 88 persen pemeluk agama Islam yang dengan tegas mengharamkan transaksi-transaksi berbasis bunga atau riba, akan tetapi pada kenyataannya nampak jelas praktek riba menjamur dimana-mana, dari desa terpencil sampai kota-kota besar, dari rakyat jelata sampai pejabat tertinggi negara, dari pedagang gendong dan buruh tani sampai bisnis asset triliunan rupiah, semua tidak bisa lepas dari cengkeraman transaksi ribawi. Terlebih ironis lagi lembaga agama tertinggi negara pun masih menggunakan lembaga keuangan konvensional yang berbasis riba untuk transaksi maupun aliran dananya dan menggaji para pegawainya. Padahal sudah jelas Majelis Ulama Indonesia dengan Dewan Syariah Nasionalnya sudah mengeluarkan fatwa pengharaman bunga (riba) diantaranya Fatwa DSN-MUI no.1 th. 2004. (Harun santoso, 2013) [8]

Salah satu contoh yang lain ialah saat ini menjadi pengusaha juga semakin dipermudah. Terutama akses mendapatkan modal. Hanya saja, tidak semua modal tersebut memiliki dampak yang positif. Tidak jarang, modal yang didapatkan malah menjadi sumber kehancuran usaha. Hal ini pun kerap dialami, terutama di kalangan pelaku usaha kecil dan menengah.

Mereka kerap memanfaatkan layanan peminjaman modal yang ditawarkan oleh berbagai pihak. Apalagi, syarat yang diperlukan bisa dipenuhi dengan mudah. Namun, hanya sedikit yang menyadari kalau pinjaman modal tersebut merupakan awal kemunculan ancaman bahaya riba. Tidak hanya menyangkut diri sendiri, tapi juga keluarga dan orang-orang terdekat.

Meski ancaman yang sedemikian besar, banyak pelaku usaha yang masih menggantungkan hidupnya dengan utang riba. Mulai dari pelaku usaha kecil hingga pemilik perusahaan besar. Padahal, bahaya riba terlihat secara nyata bagi seorang pelaku usaha. Termasuk di antaranya adalah:

1. Jeratan utang yang tak kunjung usai.

Fenomena yang sering muncul, riba menjadikan utang tidak kunjung selesai. Bukannya lunas, utang tersebut malah bertambah banyak. Alasan utamanya adalah, nilai bunga yang sangat tinggi.

2. Hilangnya rasa empati

Bahaya riba bagi pelaku usaha kecil berikutnya adalah hilangnya rasa empati kepada sesama. Alih-alih memikirkan nasib orang-orang yang tidak beruntung, mereka lebih memikirkan caranya untuk melunasi tagihan bulanan.

3. Pola hidup yang boros

Riba juga menimbulkan pola hidup yang boros bagi para pelakunya. Termasuk yang memberi utang atau yang mengajukan utang.

4. Harta yang tidak membawa berkah

Uang yang dihasilkan dari utang riba memang terlihat besar. Hanya saja, sering harta tersebut malah menjauhkan pemiliknya dari orang-orang di sekitar dan Allah SWT..

5. Azab di dunia dan di akhirat

Bahaya riba tidak hanya dirasakan di dunia. Mereka yang terjerumus dalam praktik ini juga mendapatkan ancaman yang tak kalah besar di akhirat kelak. (*Indves, 2017*) [9]

Contoh lain berikutnya seperti kasus berikut,

Ketika sedang menunggu shalat berjamaah di salah satu masjid, tiba-tiba ada seorang jamaah yang menyapa saya, “Mas, daftar haji untuk tahun ini, baru bisa berangkat 2018. Untuk bisa daftar, cukup dengan modal 5 jutaan. Nanti, bayar DP 5 jutaan di bank-bank syariah. Sambil melunasi, kita bayar ujrang sekitar 1,5 juta.” Merasa penasaran, saya balik bertanya, “Kok, malah kita disuruh bayar, kita ‘kan yang naruh uang di bank?” Bapak itu, yang kebetulan pemilik salah satu KBIH di Yogyakarta, akhirnya melengkapi penjelasannya, “Kita bayar 5 juta, nanti bank syariah memberikan fasilitas talangan haji sebesar 25 juta. Ujrang itu sebagai ganti dari biaya talangan haji yang diberikan bank.”

Sedikit memahami proses transaksi yang beliau sampaikan, saya pun menyelai, “Oh, itu transaksi riba!” Sang Bapak terheran, “Masak riba? Itu, pelaksananya bank syariah.” Saya mencoba menjelaskan, “Tapi, hakikatnya ‘kan bank meminjamkan uang ke kita untuk pelunasan biaya haji, dan kita membayar bunga pinjaman ke bank. Itu riba.” Sang Bapak masih belum bisa menerima, “Ah, enggak lah. Masak riba? Mestinya ‘kan sudah direkomendasi dewan syariah yang bertanggung jawab untuk pelaksanaan transaksi bank syariah.” Sesaat sebelum iqamah dikumandangkan, Sang Bapak mengatakan, “Kalau itu dilarang, terus, dari mana bank dapat uang?” Sebelum sempat menyempurnakan diskusi, iqamah dikumandangkan.

Ya, itulah sekilas gambaran pemahaman orang awam terkait dengan transaksi yang dijalankan oleh bank-bank syariah di tempat kita. Nama nge-tren “syariah”, yang dipampang mengiringi kata “bank”, telah menjadi legitimasi tersendiri bagi semua kegiatan transaksinya. Dengan nama ini, banyak orang yang menganggap semua transaksi di bank tersebut telah dijamin seratus 100% halal, *la raiba fihi* (tanpa ada keraguan di dalamnya). Di sisi lain, kesadaran kaum muslimin di tempat kita akan bahaya dan haramnya riba (baca: bunga bank) banyak mengalami kemajuan. Ini adalah satu realita yang patut kita banggakan dan kita syukuri. Realita ini setidaknya telah membuat mereka sedikit selektif dalam melakukan transaksi keuangan.

Dua fenomena di atas tidaklah membuat bingung para penggiat kegiatan perbankan. Semenjak munculnya fenomena “bank syariah” dan “BMT”, semua lembaga bank konvensional berduyun-duyun menjelmakan dirinya menjadi “bank syariah”. Semua berusaha bernaung di bawah legitimasi “syariah”. Tidak hanya itu, semua istilah yang

biasanya digunakan dalam transaksi bank konvensional, “dipaksa” untuk disesuaikan dengan istilah yang ber-”bau” syariah.

Semua orang paham bahwa maksiat itu jelek. Semua orang paham bahwa barang haram itu tidak boleh dikonsumsi. Karena itu, kita tidak jumpai ada dukun yang mempromosikan dirinya dengan nama “dukun” atau “penyihir”. Demikian pula, kita tidak jumpai ada minuman keras yang diiklankan dengan nama “khamar”, namun mereka gunakan nama yang sangat indah: bir (dalam bahasa Arab: البيرة, artinya: ‘berbakti’ atau ‘berbuat baik’). Pada kasus yang sama, ketika banyak orang mulai sadar akan haramnya riba (baca: bunga), mereka gunakan nama “ujrah” (dalam bahasa Arab: أجرة, artinya ‘upah’) untuk menyebut “bunga pinjaman”, dan “bagi hasil” untuk menyebut “bunga tabungan”. (Ust. Ammi Nur Baits, S.T, 2017) [10]

Dan dampak yang paling terlihat dalam Ekonomi ialah Salah satu penyebab terpuruknya perekonomian Indonesia dalam krisis yang berkepanjangan adalah utang luar negeri, baik yang dilakukan pemerintah maupun yang dilakukan swasta. Sampai akhir tahun 2001 total utang luar negeri Indonesia adalah US \$ 139,143 miliar dengan rincian US \$ 72,197 miliar utang luar negeri pemerintah dan sisanya sebesar US \$ 66,946 miliar. Padahal utang luar negeri Indonesia pada awal orde baru sekitar US \$ 2,437 miliar. Besarnya utang luar negeri Indonesia ini selain disebabkan oleh pinjaman yang terus dilakukan setiap tahunnya, juga karena faktor bunga. Khusus bunga utang luar negeri pemerintah yang dibayar dari tahun 1989-2001 berjumlah US \$ 46,631 miliar atau setara dengan Rp 419,679 triliun (kurs Rp 9000 per dolar). (Hidayatullah Muttaqin, (2002), Skripsi: *Resiko Utang Luar Negeri Pemerintah Indonesia bagi APBN*, Fakultas Ekonomi Unlam, Banjarmasin, hal. 48) [11]

Kemudian selama tahun 1996-2000 total utang luar negeri Indonesia yang dibayar kepada kreditur luar negeri adalah US \$ 128,748 miliar. Dari jumlah tersebut, beban bunga yang dibayar Indonesia sebesar US \$ 38,025 miliar atau 29,53 persen. (Hidayatullah Muttaqin, (2002), Skripsi: *Resiko Utang Luar Negeri Pemerintah Indonesia bagi APBN*, Fakultas Ekonomi Unlam, Banjarmasin, hal. 46)[12].

Bila jumlah beban bunga tersebut dirupiahkan dengan kurs Rp 9000 per dolar, maka beban bunga yang dibayar Indonesia itu setara dengan Rp 342,225 triliun. Beban bunga utang luar negeri Indonesia selama lima tahun tersebut lebih besar dari rencana penerimaan RAPBN 2003 sebesar Rp 327,834 triliun yang disampaikan presiden pada pidato kenegaraannya bulan Agustus lalu. Jadi bisa dibayangkan bagaimana susahnya pemerintah mencari sumber penerimaan APBN sebesar itu, apalagi pemerintah menargetkan penerimaan dari pajak sebesar Rp 260,785 triliun (79,55 persen dari total penerimaan RAPBN) yang berarti masyarakat kembali harus berkorban banyak untuk membayar pajak.

Dalam RAPBN 2003, pemerintah mengalokasikan Rp 80,89 triliun untuk membayar bunga utang dalam negeri dan luar negeri atau memakan porsi 43,4 persen dari belanja rutin. Bandingkan anggaran bunga utang ini dengan anggaran pendidikan yang hanya berjumlah Rp 13,6 triliun. Akibat beban bunga ini, RAPBN 2003 mengalami defisit yang cukup besar yaitu Rp 26,263 triliun. (Kompas, 2002) [13] Defisit ini oleh pemerintah sebagaimana biasanya berusaha ditutupi dengan privatisasi BUMN, penjualan aset-aset yang ditangani BPPN, penghapusan subsidi untuk rakyat dan meningkatkan penerimaan dari pajak. Tentu saja kebijakan ini akan semakin memberatkan rakyat. Jelas APBN ini menggambarkan keuangan negara tidak rasional. (Hidayatullah Muttaqin, *RAPBN yang Irrasional*, Banjarmasin Post, 26/8/2002) [14]

Sektor keuangan dan perbankan Indonesia juga mengalami kerusakan yang sangat parah bahkan akut. Sejak dipermudahnya pendirian bank oleh pemerintah melalui Paket

Oktober (Pakto) 1988, maka dengan cepat ratusan bank baru menjamur di Indonesia, sehingga semakin dekatlah interaksi masyarakat dengan bunga. Akhirnya seiring dengan jatuhnya mata uang rupiah dan krisis utang Indonesia, perbankan mengalami kejatuhan yang luar biasa. Dari kredit macet, pelarian uang nasabah oleh pemilik bank, sampai dengan ketidakmampuan bank untuk mengembalikan dana masyarakat akibat mengalami rush.

Untuk mengatasi keadaan tersebut Bank Indonesia mengeluarkan Bantuan Likuiditas Bank Indonesia (BLBI) yang jumlahnya Rp 144,536 trilyun. Menurut BPK, dari dana BLBI yang disalurkan Bank Indonesia tersebut terdapat indikasi penyimpangan sebesar Rp 138,442 trilyun (95,78 persen) sampai 29 Januari 1999. (*Siaran Pers BPK, Tentang Hasil Audit Investigasi atas Penyaluran dan Penggunaan BLBI*) [15]

Program penyehatan perbankan Indonesia yang dijalankan pemerintah dan diawasi IMF, menyebabkan pemerintah terjebak pada utang domestik sebesar Rp 600 trilyun lebih yang jumlahnya akan terus berkembang. Utang domestik tersebut berupa Surat Utang Pemerintah (SUP) yang terdiri dari Rp 400 trilyun lebih dalam bentuk obligasi rekap yang ditaruh di bank-bank rekap, dan sisanya SUP yang dikeluarkan untuk mengganti dana BLBI kepada Bank Indonesia. (*Achjar Iljas, Menggugat Penjaminan Perbankan, Republika 2002*) [16] Ini merupakan suatu yang tidak masuk akal. Karena sebelum terjadinya krisis perbankan, pemerintah tidak memiliki utang dalam negeri, namun dengan dikeluarkannya dana BLBI dan program penyehatan perbankan, pemerintah harus menanggung utang dalam negeri yang jumlahnya sangat besar dan beban ini harus ditanggung bersama rakyat Indonesia melalui APBN.

Setiap tahun jumlah bunga utang dalam negeri ini dibayar oleh pemerintah antara Rp 50 sampai Rp 60 trilyun kepada Bank Indonesia dan bank-bank yang direkap. Besarnya beban bunga ini tergantung perkembangan suku bunga SBI. Ditambah jika suku bunga SBI naik satu persen, maka kira-kira beban bunga bertambah Rp 6 trilyun (hitungan kasar, $1\% \times 600$ trilyun).

Anehnya bank-bank yang masuk dalam program rekapitalisasi perbankan, setelah dibiayai/direkap sehingga CAR-nya membaik, oleh pemerintah dengan persetujuan DPR dijual kepada swasta. Misalnya kasus divestasi saham BCA. BCA yang sudah disuntikkan modal dari obligasi pemerintah senilai 60 trilyun dan setiap tahunnya menerima bunga obligasi rekap rata-rata Rp 8,4 trilyun pertahunnya atau Rp 700 miliar perbulannya. (*Susidarto, Di Balik Divestasi Saham BCA, Republika*) [17] dijual seharga Rp 5,3 trilyun kepada investor dari Amerika, Farallon Capital. Baru-baru ini pemerintah menjalin kesepakatan untuk menjual 51 persen saham Bank Niaga kepada Commerce Asset dari Malaysia seharga Rp 1,025 trilyun, padahal obligasi pemerintah di Bank Niaga senilai Rp 9,5 trilyun. (*Kompas, 2002*) [18] Proses divestasi bank dalam program rekapitalisasi ini akan berlanjut dengan penjualan bank-bank lainnya.

Jauh sebelum terjadinya krisis perbankan, negara dan masyarakat sudah mengalami kerugian akibat kegiatan ribawi ini. Menurut Rahmat Basoeki, terjadi penjarahan periode pertama dana milik rakyat oleh konglomerat di Bank Indonesia sebesar 100 trilyun melalui KLBI (Kredit Likuiditas Bank Indonesia) periode 1985-1988. Periode kedua tahun 1988-1996, yakni dengan dikeluarkannya kebijakan Pakto '88 yang membuat para konglomerat rame-rame mendirikan bank dengan janji bunga yang tinggi sehingga berhasil menyedot dana masyarakat yang kemudian dana tersebut disalurkan kepada kelompok usaha mereka sendiri. Akibatnya bank-bank para konglomerat tersebut sekarat bahkan tidak dapat mengembalikan dana masyarakat sedangkan mereka dengan enaknyanya melarikan diri ke luar negeri beserta uang yang mereka jahar. (*Rahmat Basoeki Soeropranoto, Merampok Uang Rakyat, Republika, 2000*) [19]

Dalam perekonomian yang lesu, bank-bank hasil binaan BPPN tersebut tidak menyalurkan dananya ke masyarakat, karena takut mengalami kredit macet apalagi dengan tingkat suku bunga yang masih tinggi. Bank-bank tersebut justru menanamkan dananya pada aktivitas bunga yang tidak berhubungan sama sekali dengan sektor produksi. Mereka lebih senang mendepositokan ke bank lain, membungakan uang di pasar uang antar bank, jual beli surat berharga seperti obligasi, commercial paper serta transaksi derivatif lainnya, dan yang terbanyak dengan membungakannya pada SBI. Hal ini membuat geram Memperindag Rini Suwandi dengan mengirimkan surat kepada BI karena dana masyarakat yang dikelola bank 90 persen (meminjam istilah Hilmi) “menari-nari” di Bank Indonesia. (H. Hilmi, SE, *Perbaikan Ekonomi Bersama Bank Syariah, Makalah Seminar Syari’ah Economic Days 2002 di Jakarta*) [20]

Kebijakan Bank Indonesia memberlakukan suku bunga yang tinggi (*tight money policy*) untuk menahan laju penurunan rupiah telah menyebabkan sektor riil yang sudah bangkrut karena terlilit utang berbunga, terpaksa terjatuh-jatuh untuk merangkak bangkit. Walaupun instrumen SBI sudah dinaikkan tingkat suku bunganya (pernah mencapai 70 persen) dengan harapan para investor dan spekulan memilih menanamkan modalnya di perbankan Indonesia, namun kurs rupiah tetap lengser di kisaran 8.000-10.000 rupiah per dolar. Berdasarkan analisa Dicki Iskandardinata (mantan bankir), terdapat indikasi penyelewengan dana BLBI sebesar Rp 51 trilyun yang digunakan oleh para pemilik bank untuk bermain valas. Jika dirupiahkan dengan kurs rata-rata yang berlaku saat itu Rp 4000 per dolarnya, maka permainan spekulasi mereka setara dengan 13 dolar Amerika. (Dicki Iskandardinata, *BLBI: Bencana Luar Biasa Indonesia, Media Indonesia, 2000*) [21] Ini merupakan sesuatu yang sangat ironi.

Solusi Islam atas Persoalan Riba

Solusi sederhana riba dengan membangun tepo sliro, tenggang rasa, ukhuwah dalam praktek ekonomi kita. Kita jadikan semangat dalam berbisnis kita. Dengan sendirinya riba akan menyingkir. (Ust. Arifin Badri)

Adapun upaya yang dilakukan dalam mengantisipasi praktek riba di dalam masyarakat adalah:

A. Upaya Yang Bersifat Preventif (Pencegahan)

Adapun upaya yang sifatnya preventif adalah sebagai berikut:

1. Menerapkan sistem pendidikan Islam yang benar.

Membaca adalah kunci untuk memahami ilmu, al-Qur’ân diturunkan untuk orang-orang berilmu. Al-Qur’ân memandang penelitian itu suatu yang wajib, berfikir itu suatu ibadah, mencari kebenaran itu suatu qurbah (mendekatkan diri kepada Allah), mempergunakan alat-alat pengetahuan itu sebagai pernyataan syukur terhadap nikmat Allah dan mengabaikan hal itu semua jalan menuju neraka jahannam. Dengan demikian tidak ada yang dapat menyelamatkan manusia dari keburukan dan kerugian kecuali beriman kepada Allah dan juga hari Akhirat, beramal shaleh dan saling berpesan menetapi kesabaran dan mewujudkan kebenaran serta memerangi kebatilan

2. Menjelaskan kepada masyarakat tentang bahaya riba dalam kehidupan

Di dalam Islam dalam pengharaman riba dijelaskan secara logis tentang bahaya riba dan sebab-sebab Allah mengharamkannya, sehingga bagi masyarakat yang meninggalkan riba, benar-benar dengan suatu keyakinan dan bukan karena mengekor kepada orang lain.

3. Mengajarkan tentang jual beli yang halal

Hendi Suhendi mendefinisikan bahwa jual beli adalah "Suatu perjanjian tukar-menukar benda atau barang yang mempunyai nilai secara sukarela di antara kedua belah pihak, yang satu menerima benda-benda dan pihak lain yang menerima sesuai dengan perjanjian atau ketentuan yang dibenarkan syara' dan di sepakati."

B. Upaya Yang Sifatnya Kuratif (Memberi Solusi)

1. Memotifasi ummat untuk berlomba dalam mengerjakan kebaikan, dengan caramenganjurkan untuk menyuburkan sedekah dan memberikan hutang kepada orang yang kesukaran
2. Dengan membolehkan syirkatu 'il-mudharabah (serikat dagang) yaitu kapital dari seseorang kemudian digolongkan (diusahakan) oleh orang lain. Keuntungan di bagi dua sesuai dengan jumlah yang telah disepakati bersama. Jika rugi, maka penanggung kerugian adalah orang yang mempunyai kapital. Sedang orang yang menggolongkannya, ia tidak ikut menanggung, karena cukup baginya dengan pengorbanan waktu dan tenaga dalam mengembangkan modal tersebut.
3. Dengan memperkenankan penjualan as-salam yaitu penjualan suatu barang dengan pembayaran didahulukan. Maka, barangsiapa yang sangat memerlukan uang, ia dapat menjual sesuatu pada musim dihasilkannya dengan harga yang sesuai, dengan persyaratan yang sesuai.
4. Dengan memperkenankan "Penjualan dengan pembayaran di tangguhkan", yaitu dengan tambahan dari harga dalam penjualan kontan. Islam membolehkannya untuk kemeslahatan manusia, dan untuk menghindari praktek riba.
5. Dengan menganjurkan didirikannya lembaga-lembaga qiradh yang baik, secara individual atau kolektif, bahkan di bawah pengelolaan pemerintah, untuk merealisasikan prinsip solidaritas sosial antar ummat manusia.
6. Membuka lembaga-lembaga zakat untuk menolong orang yang tidak dapat membayar hutang, membantu orang yang tidak punya, atau orang asing yang kehabisan bekal.
7. Pemerintah harus meningkatkan kesejahteraan hidup masyarakat dengan pembangunan ekonomi terhadap masyarakat miskin sehingga mereka dapat terhindar dari hutang- piutang yang menggunakan sistem riba.
8. Harus Adanya upaya-upaya yang dilakukan oleh pakar ekonomi Islam untuk mendirikan perbankan syariah untuk mengantisipasi terjadinya dampak riba di dalam perbankan.

C. Upaya Represif (Penegakan Hukum)

Adanya peluang untuk daerah Nanggroe Aceh Darussalam untuk melarang praktek riba dalam berbagai jenisnya di dalam masyarakat karena telah adanya keistimewaan di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) dalam pemberlakuan syariat Islam. Salah satu penegakan syariat Islam yaitu dengan mengharamkan praktek riba dalam kehidupan masyarakat secara umum. (Moris Prasetya, 2011) [22]

Cara Menghindari Riba di zaman Lingkungan yang serba Riba

Berikut ini cara agar meminimalisir atau menghindari terjadinya riba:

1. Bertakwa Kepada Allah dan Yakin bahwa Allah sudah menjanjikan rezeki.

Allah sangat memperbolehkan untuk berniaga atau jual beli tetapi Allah sangat mengharamkan riba. Dan Allah sudah menjanjikan bahwa apabila kita menghindari riba maka kita akan mendapat keberuntungan. Berprasangka baiklah kepada Allah, jika kita berusaha Allah akan memberikan apa yang telah kita usahakan.

2. Pilihlah investasi yang halal

Masih banyak orang yang mungkin belum tertarik untuk melakukan berinvestasi. Padahal investasi merupakan proses menabung yang dilakukan untuk mencapai sebuah tujuan dan keinginan. Orang yang berinvestasi memiliki pemikiran dengan berinvestasi akan mendapatkan uang yang jauh lebih banyak dari pada jumlah yang ditabungkan. Investasi pun sangat berguna untuk masa depan apalagi dengan melihat prospek saat ini perlunya kita memulai berinvestasi karena kebutuhan makin banyak dan kita juga tidak tahu seperti apa perekonomian kita di masa yang akan datang. Tetapi perlunya kita mengetahui terlebih dahulu investasi apa yang akan dipilih dan pilihlah investasi yang halal.

3. Menghindari pinjaman yang dikenakan bunga.

Jika kita ingin berinvestasi tetapi mungkin terdapat kendala modal dan atau sebagaiannya sehingga memnungkinkan kita untuk mencari pinjaman, jangan sekali kali meminjam apapun dengan rentenir atau lembaga tertentu yang pada akhirnya seperti bank plecit yang mana bank mengambil untung dengan membungakan dari apa yang telah kita pinjam. Sekarang ini sudah banyak lembaga keuangan syariah yang dapat menjadi problem kita untuk berinvestasi ataupun melakukan usaha ataupun terdapat kejadian tidak diduga yang memerlukan uang banyak seperti sakit atau biaya sekolah. Maka dengan lembaga keuangan syariah dapat menjadi solusi untuk meminimalisir terjadinya riba.

4. Pilihlah bank tepat.

Untuk menghindari riba salah satu caranya adalah dengan memilih bank tepat yang jelas sistem dan konsep yang digunakan. Dan membuka rekening bank pada bank yang tanpa bunga. Kini memang banyak munculnya bank bank syariah dan baitul maal tamwil (BMT), dengan lembaga keuangan syariah dapat membantu kita untuk menghindari riba. Banyak produk pembiayaan yang ditawarkan bank syariah dan BMT yang diharapkan dapat memberikan kesejahteraan dan membantu masyarakat yang berekonomi rendah

5. Mewasapadai setiap transaksi yang kita lakukan.

Mungkin menurut kita bank kita pilih sudah tepat dan dikatakan bagus, tetapi apabila kita termasuk orang awam dengan dunia perbankan maka perlu juga untuk mewasapai jenis transaksi nya seperti apa bagaimana sistem nya sehingga perlu ditanyakan kepada ahlinya

6. Tidak membeli barang yang mana memberatkan kita untuk pembayarannya.

Sebelum kita melakukan pinjaman maka yang perlu diperhatikan yang pertama adalah apakah barang tersebut benar benar prioritas dan sangat dibutuhkan. Kemudian yang kedua adalah pinjaman untuk membeli barang tersebut perlu diperhitungkan apakah akan memberatkan atau tidak. Karena dengan begitu kita akan bisa memperkirakan jumlah pengeluaran di masa yang akan datang.

7. Menanamkan sifat untuk Qonaah.

Sifat qonaah merupakan sifat yang merasa cukup atau rela, dengan memiliki sifat qonaah kita senantiasa bersyukur dengan apa yang dimiliki apa yang telah diberikan Allah untuk kita. Dengan begitu kita tidak akan merasa kekurangan terus menerus kemudian rasa ingin memiliki sesuatu bahkan mudah iri dengan apa yang dimiliki orang lain sehingga melakukan utang.

Kini kita mulai dihadapkan dengan kehidupan berpola konsumtif sehingga orang-orang membeli barang sekalipun barang tersebut mahal. Apalagi mulai menjamurnya lembaga-lembaga keuangan yang memberikan kredit sebagai solusi memudahkan, masyarakat yang konsumtif jadi merasa mudah dalam membeli sesuatu untuk memenuhi hasratnya. Tinggal mengisi formulir pengajuan kredit, menandatangani, barang pun akan terbeli. Masalah

bagaimana melunasinya urusan belakang. Yang penting menikmati dulu barangnya, menikmati rasa gengsi yang timbul karena membeli barang mahal.

Untuk itu perlunya juga kita untuk melihat kebawah bahwa masih banyak orang – orang dibawah kita yang mungkin lebih kekurangan. Jadi untuk membeli barang dilihat terlebih dahulu penting atau tidaknya barang tersebut dan apakah sudah memenuhi kebutuhan kita. (*Nadhila Al Fildza Aqmar, 2017*) [23]

KESIMPULAN

Dari paparan beberapa bahaya dalam praktik riba diatas, maka dapat disimpulkan bahwa diantara jual beli atau bertransaksi yang dilarang dengan pelarangan yang keras oleh agama Islam dan Negara adalah jual beli yang bersifat Riba. Riba merupakan suatu tambahan yang tidak ketara tetapi riba itu dosanya sangat besar jika dilakukan oleh orang yang melakukannya, apalagi yang melakukannya itu orang yang tahu hukum tetapi tetap saja melakukan riba. Sungguh sangat miris hati ini melihat kenyataan kehidupan di negeri Indonesia tercinta, karena wajah dan corong riba telah hadir dimana-mana dengan mudah dan cepat menjalar ke seluruh pelosok negeri tercinta indonesia. Transaksi-transaksi ribawi sudah sangat mengakar dalam masyarakat di negeri ini dan menganggapnya sebagai transaksi “biasa” yang bebas nilai dan bebas dosa. Orang khususnya muslim dengan sangat ringan melakukan transaksi ribawi di perbankan konvensional, lembaga keuangan simpan-pinjam, koperasi sekolah umum dan madrasah, koperasi-koperasi RT atau bahkan pada banyak arisan yang dikelola oknum-oknum tertentu dengan dalih arisan motor, arisan rumah ataupun barang lainnya.

Lalu cara untuk menghindari Riba di zaman lingkungan yang serba riba ini, yaitu dengan Bertakwa kepada Allah dan yakin bahwa Allah sudah menjanjikan rezeki, pilihlah investasi yang halal, menghindari pinjaman yang dikenakan bunga, memilih bank tepat yang jelas sistem dan konsep yang digunakan, mewaspadai setiap transaksi yang kita lakukan, tidak membeli barang yang mana memberatkan kita untuk pembayarannya, dan menanamkan sifat untuk Qonaah.

REFERENSI

1. Academia.edu (2016) *Definisi Riba, Macam-macam Riba, dan Landasan Normatif*. Diperoleh 21 Mei 2018, dari https://www.academia.edu/28478485/DEFINISI_RIBA_MACAM_MACAM_RIBA
2. Pesantren Virtual (2006, 12 Mei) *Implementasi Ekonomi Syariah Menuju Islam Kaffah*. Diperoleh 21 Mei 2018, dari <http://www.pesantrenvirtual.com/implementasi-ekonomi-syariah-menuju-Islam-kaffah/>
3. Rizki (2018, 13 Maret) *Makalah Tentang Riba Dan Jenis Jenis Riba*. Diperoleh 21 Mei 2018, dari <http://www.makalahdanhadist.xyz/2018/03/makalah-tentang-riba-dan-jenisnya.html>
4. Anggraini Yuli (2012, 13 Januari) *Gharar, Maisir, Riba, dan Dzat yang Dilarang serta Argumentasi atas Pelarangannya*. Diperoleh 21 Mei 2018, dari <http://yulianggrainimanay.blogspot.co.id/2012/01/gharar-maisir-riba-dan-dzat-yang.html>
5. Era Muslim Media Islam Rujukan (2013, 23 Januari) *Indonesia Tercinta Negeri Muslim Berlimpah Riba*. Diperoleh 14 Mei 2018, dari <https://www.eramuslim.com/suara-kita/suara-pembaca/indonesia-tercinta-negeri-muslim-berlimpah-riba.htm#.Wvj6RyAxXIU>
6. Mi'raj Islamic News Agency (MINA) (2016, 18 Januari) *Bahaya Riba dalam Kehidupan*. Diperoleh 14 Mei 2018, dari <http://www.mirajnews.com/2016/01/bahaya-riba-dalam-kehidupan.html>

7. Panjimas Suara Kebenaran lawan Kebatilan (2015, 22 Maret) *Fenomena Aneh tapi Nyata ; Ngakunya Muslim tapi Bangga dengan Riba*. Diperoleh 14 Mei 2018, dari <http://www.panjimas.com/kajian/2015/03/22/fenomena-aneh-tapi-nyata-ngakunya-muslim-tapi-bangga-dengan-riba/>
8. INDVES (2017, 26 Agustus) *Dampak Bahaya Riba Terhadap Pelaku Usaha Kecil*. Diperoleh 14 Mei 2018, dari <https://www.indves.com/blog/dampak-bahaya-riba-terhadap-pelaku-usaha-kecil>
9. Komunitas Pengusaha Muslim Indonesia (2017. 04 November) *Talangan Haji: Contoh Nyata Transaksi Riba*. Diperoleh 14 Mei 2018, dari <https://pengusahamuslim.com/2157-talangan-haji-contoh-nyata-transaksi-riba.html>
10. Jurnal Ekonomi Ideologis (2003, 15 September) *Saatnya Menggusur Riba dari Percaturan Ekonomi Indonesia*. Diperoleh 14 Mei 2018, dari <http://jurnal-ekonomi.org/saatnya-menggusur-riba-dari-percaturan-ekonomi-indonesia/>
11. Moris_Prasetya (2011, Februari) *Hukum Riba dan Solusinya menurut Pandangan Islam*, Diperoleh 14 Mei 2018, dari <http://morisprasetya.blogspot.co.id/2011/02/hukum-riba-solusinya-menurut-pandangan.html>
12. Kompasiana (2017, 24 Februari) *Menghindari Riba di Zaman Lingkungan yang Serba Riba*, Diperoleh 14 Mei 2018, dari https://www.kompasiana.com/nadhilaalfildzaaqmar/menghindari-riba-di-zaman-lingkungan-yang-serba-riba_58afd781f77e618d187fc6ef



Dalil Istishab, Kehujjahan Dan Pengaruhnya Terhadap Hukum-Hukum Fiqih

Ali Mahfud ^{1,*}

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

*Correspondence: alimahfud@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Istishab
Hujjah
Fiqih*

ABSTRACT

Malikiyah Jumhur Ulama, Syafi'iyah, Hanabilah, argues that istishab can be used as absolute proof to establish existing laws, as long as there are no arguments to change them. Their reason is, what has been set in the past, as long as there is no argument that changes it; both in qath'i and zhanni, the established law must be valid, because it is suspected that there has been no change. Istishab's argument is factually applied by scholars in many products of jurisprudence law. Among the problems punished by ulama with istishab arguments are cases of missing persons, who are not known whether they are still alive or have died. The case of the legal status of the tayamum is the person who sees water while performing prayer. The case of unclean objects that came out of other than two holes (anus and genitals), and many others.

KATA KUNCI

*Istishab
Hujjah
Fiqih*

ABSTRAK

Jumhur Ulama dari kalangan Malikiyah, Syafi'iyah, Hanabilah, berpendapat bahwa istishab bisa dijadikan hujjah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya. Alasan mereka adalah, suatu yang telah ditetapkan di masa lalu, selama tidak ada dalil yang merubahnya; baik secara qath'i maupun zhanni, mestinya hukum yang telah ditetapkan itu berlaku seterusnya, karena diduga kuat belum ada perubahan. Dalil Istishab secara faktual telah diaplikasikan oleh ulama dalam banyak produk hukum fiqih. Di antara permasalahan yang dihukumi oleh ulama dengan dalil istishab adalah kasus orang yang hilang, yang tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah wafat. Kasus status hukum tayamumnya orang yang melihat air saat menunaikan shalat. Kasus benda najis yang keluar dari selain dua lobang (dubur dan kemaluan), dan masih banyak yang lain.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
10 Mei 2022	27 Mei 2022	28 Mei 2022	30 Mei 2022

PENDAHULUAN

Syariat Islam adalah syariat yang bersumber dari Allah, diturunkan untuk manusia dan berlaku sepanjang masa hingga hari kiamat. Sebagai syariat yang sempurna sudah pasti syariat Islam mampu menjawab berbagai permasalahan yang dihadapi oleh manusia dalam hidup. Sehingga tidak ada permasalahan yang terjadi bahkan yang mutakhir sekalipun kecuali Islam telah memberikan ketetapan hukumnya. Allah berfirman:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ٨٩

“Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri”¹. Sebagaimana Allah juga berfirman:

مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨

“Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam Al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan”².

Atas dasar itu Imam Syafi’i berkata:

"فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"

“Tidaklah ada permasalahan terjadi yang dialami oleh pemeluk agama Allah, kecuali telah terdapat dalil dalam kitab Allah Al Qur’an yang mengantarkan kepada jalan petunjuk mengenai permasalahan itu”³.

Adapun kenyataan bahwa permasalahan – permasalahan yang dihadapi umat akan terus bermunculan sementara teks-teks sumber hukum terbatas, seperti Al Qur’an seiring dengan berakhirnya turunnya wahyu, atau seperti halnya Sunnah dengan wafatnya Rasulullah, maka sesungguhnya berbagai permasalahan itu tetap akan ditemukan jawaban dan setatus hukumnya melalui jalan ijtihad yang dilakukan oleh ulama yang punya kapasitas untuk berijtihad.

Imam Syafii berkata:

“كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس”

“Pada setiap permasalahan yang dialami seorang muslim terdapat setatus hukumnya yang pasti, atau terdapat dalilnya. Atas dasar itu jika ditemukan hukum dengan sendirinya maka hukum itu harus diikuti. Jika tidak ditemukan hukum dengan sendirinya, maka dalil harus dicari secara benar melalui Ijtihad dan ijtihad itu adalah qiyas”⁴.

Tentu bukan berarti bahwa teks-teks sumber hukum Al Qur’an dan Sunnah telah menjelaskan detail detail segala permasalahan yang terjadi secara eksplisit untuk kemudian menetapkan setatus hukumnya. Akan tetapi teks-teks sumber hukum telah menjelaskan berbagai nilai, dasar serta prinsip yang bisa digunakan untuk menjawab berbagai permasalahan dan persoalan yang terjadi hingga hari kiamat⁵.

Dengan demikian untuk menjawab berbagai permasalahan dan persoalan, perlu dibuka pintu ijtihad melalui dalil qiyas atau dalil –dalil turunannya yang lain seperti Istishab yang menjadi fokus pembahasan tulisan Ini.

¹ QS. An Nahl [16:89]

² QS. Al An’am [6:38]

³ Muhammad bin Idris Asy Syafi’I, Ar Risalah, (Tahqiq Ahmad Syakir) h.20

⁴ Muhammad bin Idris Asy Syafi’I, Ar Risalah, (Tahqiq Ahmad Syakir) h.477

⁵ Lihat Abid Muhammad As Sufyani, Ast Stabat Wa Asy Syumul fii Asy Syariah Al Islamiyah (Makkah Al Mukarramah: Maktabah Al Manarah, cet.I, 1408/1988. h.131

Meski demikian Istishab bukanlah merupakan dalil yang hujjahnya disepakati di kalangan ulama ketika tidak ada dalil (muttafaq). Karena seabgaian ulama melihat bahwa menetapkan hukum menggunakan dalil istishab sama artinya menetapkan hukum dengan akal, bukan berdasarkan pada asal syari'at. Ada atau tidaknya sebuah hukum, karena hanya dengan disandarkan pada masa lampau dan dibangun dengan keyakinan. Artinya ada atau tidaknya hukum karena memang sudah ma'lum dari masa lampaunya, bukan karena asli adanya syari'at itu sendiri.

PEMBAHASAN

Hakikat dan Pengertian Istishab

Secara etimologi *istishab* berasal dari kata *istashaba* dari wazan istaf'ala yang berarti *thalabul mushahabah*; minta menemani atau menyertai.⁶ Dikatakan "*Istashabta al hal*" berarti kamu berpegang dengan apa yang ada di masa lalu, seolah kamu menjadikan keadaan itu menyertai dan tidak berpisah.⁷

Penggunaan secara etimologi ini sesuai dengan kaidah istishab yang berlaku di kalangan ulama ushul yang menggunakan istishab sebagai dalil, karena mereka mengambil sesuatu yang telah diyakini dan diamalkan di masa lalu dan secara konsisten menyertainya untuk diamalkan di masa selanjutnya.⁸

Adapun arti istishab secara terminologi, terdapat rumusan yang berbeda dari ulama yang memberikan definisi istishab, namun perbedaannya tidak sampai pada hal yang prinsip.

Menurut Ibnu Hazm, Istishab adalah:

بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منها على التغيير

"Istishab adalah tetapnya hukum asal semula yang ditetapkan berdasarkan nash, sehingga ada dalil dari nash yang merubahnya"⁹

Sementara Abu Hamid Al Ghazali mendefinisikan :

التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب

" Istishab adalah berpegang dengan dalil akal atau dalil syar'i, tentu bukan karena tidak mengetahui adanya dalil, tetapi karena adanya dalil disertai pengetahuan dan dugaan tentang tidak adanya hal yang merubah saat mengerahkan kemampuan untuk mencarinya"¹⁰

Ibnu Qudamah berkata :

" التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل "

⁶ Ibnu 'ushfur al Isybili, Al Mumti' Fii At Tasrif, juz.1 hal.195

⁷ Al Fayumi, al Mishbah Al Munir, juz.1 hal.357

⁸ Prof.Dr.H.Amir Syarifudin, Ushul Fiqh, jilid 2, h.342

⁹ Ibnu Hazm Adz Dzohiri, Al Ihkam Fii Ushulil Ahkam, juz 5. h.3

¹⁰ Abu Hamid Al Ghazali, Al Mustashfa Fii Ilmil Ushul juz 1, h. 379

“ Istishab adalah berpegang dengan dalil akal atau dalil syar’i , karena tidak adanya sesuatu yang merubah” ¹¹

Menurut Syihabudin Al Qarafi :

" إعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال والاستقبال "

“ Istishab adalah meyakini adanya sesuatu di masa lalu atau sekarang, yang mengharuskan dugaan tetap adanya sesuatu itu di masa sekarang dan masa akan datang” ¹²

Dan Ibnu Qayyim Al Jauziyah mendefinisikan bahwa :

"استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منقياً "

“ Istishab adalah melanggengkan penetapan sesuatu yang pernah ada atau meniadakan sesuatu yang sebelumnya tiada”. ¹³

Inilah di antara rumusan yang beragam yang diutarakan ulama ushul dalam mendefinisikan istishab. Kelihatan berbeda akan tetapi tetap memberikan pengertian yang sama. Hanya saja ada sebagian ulama yang melakukan tarjih terhadap definisi atas definisi yang lain, sebagaimana yang dilakukan oleh syekh Abu Zahrah yang lebih mentarjih definisi yang diutarakan oleh Ibnu Qayyim al Jauziyah.¹⁴

Bentuk- Bentuk Istishab dan Kehujahannya

Dalam mengurai bentuk istishab, ulama berbeda dalam merincinya. Diantara mereka ada yang menguraikan secara rinci, ada pula yang hanya menguraikan prinsip- prinsipnya saja. At Tayyib Khudhri As Sayyid berkata dalam hal ini : “ Ulama telah menyebutkan bentuk- bentuk istishab. Diantara mereka ada yang menyebut dengan singkat, dan ada pula yang menyebutnya panjang lebar”. ¹⁵

Untuk memudahkan dalam memahami istilah- istilah yang diutarakan ulama ushul tentang bentuk- bentuk istishab, maka penjelasannya sebagaimana berikut :

Pertama : Istishab al Baraa’ah al Ashliyyah

استصحاب البراءة الأصلية

Menurut ulama ushul istishab bentuk ini adalah; tidak adanya sesuatu yang mana akal dalam meniadakannya bersandar kepada asalnya ¹⁶. Maksudnya setiap manusia dilahirkan dalam keadaan terbebas dari segala beban syariah, kewajiban dan tanggung jawab, baik yang terkait dengan harta atau yang lainnya, sehingga ada dalil syar’i yang

¹¹ Ibnu Qudamah al Maqdisi, Raudhatun Nadzir Bihasyati syarhi Muhtashar Raudhah, juz 3, h. 147

¹² Syihabuddin Al Qarafi, Syarhu Tanqihil Fushul Fii Ikhtisharil Mahsul Fil Ushul, h. 351

¹³ Ibnu Qoyyim Al Jauziyah, I’lamul Muwaqqi’in ‘An Rabbil ‘Aalamin, juz 1, h. 339

¹⁴ Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqh, h. 295

¹⁵ At Tayyib Khudhri As Sayyid, Buhust Fil Ijthad Fii Maa Laa Fiihi, Juz 2, h. 86

¹⁶ Abdurrahman al Banani, Hasyiatu Al Allamah Al banana ‘Ilaa Syarhi Al Muhalla ‘Ala Jm’il Jawami’ Juz 2, h. 238

menetapkannya.¹⁷ Contohnya seorang terbebas dari kewajiban shalat selain sholat lima waktu, karena tidak adanya dalil yang menetapkan kewajibannya.¹⁸ Demikian halnya seorang terbebas dari tanggung jawab hutang, selama tidak ada bukti bahwa dia telah berhutang.¹⁹

Mayoritas ulama ushul berpedapat bahwa istishab bentuk ini adalah hujjah.²⁰ Bahkan sebagian mereka menganggapnya sebagai dalil syari'i yang paten dalam prinsip ijtihad mereka setelah nash Qur'an dan Sunnah, ijma' dan qiyas.

Kedua : Istishab Al Ibaahah Al Ashliyyah

استصحاب الإباحة الأصلية

Istishab Al Ibaahah Al Ashliyyah juga disebut dengan istishab Al hukmi Al Ashliyy lil Asy Yaa'. Menurut ulama ushul bentuk istishab ini hakikatnya adalah; sesuatu yang padanya tidak terdapat nash dari pembuat syariat, baik secara tegas atau petunjuk yang bersifat implisit, maka statusnya tetap menurut asalnya.²¹ Bentuk yang kedua ini kebanyakan ulama ushul menganggapnya identik dengan bentuk istishab al Baraa'ah Al Ashliyyah. Adapun yang membedakan antara keduanya melihat bahwa istishab Al Ibaahah Al Ashliyyah, berhubungan dengan hukum sesuatu seperti makanan, pakaian dan yang lainnya, sementara istishab Al Baraa'ah Al Ashliyyah berhubungan dengan perbuatan manusia dalam beban, kewajiban dan tanggung jawab sebelum adanya ketetapan syariah.²² Istishab Al Ibaahah Al Ashliyyah ini menurut mayoritas ulama ushul adalah hujjah.

Ketiga: Istishab Maa Dalla Asy Syar'u Au Al 'Aqlu 'Alaa Stubuutihi.

استصحاب ما دل الشرع أو العقل على

Hakikat dari istishab bentuk ketiga ini adalah; Mengukuhkan apa yang syara' atau akal menunjukkan ketetapannya. Contohnya, kepemilikan seorang pembeli dianggap sah, selama akad jual belinya sah secara syariat, selanjutnya dilarang mengambil alih kepemilikan tersebut. Demikian pula ketetapan halalnya wanita yang dinikahi dengan akad nikah yang sah secara syariat, selanjutnya kehalalannya tidak hilang sehingga ada bukti baru. Sama halnya juga ketetapan adanya tanggung jawab seorang yang melakukan kerusakan barang orang lain, sehingga ada bukti yang membebaskannya dari tanggung jawab.²³

¹⁷ Al Asyqar, Nadzarat fii ushul Fiqh, h. 449

¹⁸ Al Ghazali, Al Mustashfa, juz 1 h.377

¹⁹ Al Musthafa bin Muhammad Salamah, At Ta'sis Fii Ushulil Fiqh, h. 432, Abdul Karim Zaidan, Al Wajiz Fii Ushulil Fiqh h. 268

²⁰ Al Ghazali, Al Mustashfa, juz 1 h.377, Ibnu Taimiyah, Majmu' Fatawa juz 11, h. 187

²¹ Muhammad Salam Madkur, Nadzoriatul Ibaahah Indal Ushuliyyin wal Fuqaha', h.484

²² Al Istishab Hujjiyatuhu Wa astaruhu Fil Ahkamil Fiqhiyah, h.54

²³ Khalifah Ba Bakar Al Hasan, Al Adillah Al Muhtalaf Fiihaa 'Indal Ushuliyyin h.61. Asy Syaokani, Irsyadul Fuhul h.238. Muhammad Abu Zahrah, Ushul Fiqh h.298

Menurut mayoritas ulama ushul Istishab Maa Dalla Asy Syar'u Au Al 'Aqlu 'Alaa Stubuutihi adalah hujjah.²⁴

Keempat : Istishab Al Washfi Al Mustbiti Lil Hukmi Asy Syar'i Hattaa Yastbuta Khilafuhu.

استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه

Istishab ini hakikatnya adalah; Mengukuhkan pemberlakuan sifat yang menetapkan suatu hukum sehingga ada ketetapan yang menyelisihinya.²⁵ Contohnya seperti tetapnya sifat hidup bagi orang yang hilang (mafqud), hingga ada bukti atas kematiannya. Demikian pula tetapnya sifat thaharah orang yang berwudhu, sehingga ada bukti atas adanya sesuatu yang membatalkannya.

Istishab bentuk ini, sebagaimana Ibnu Qayyim tegaskan tidak ada perselisihan dalam kehujjahannya.²⁶

Kelima: Istshab Ad Dalil Ma'a Ihtimaali Al Mu'aaridh

استصحاب الدليل مع احتمال المعارض

Istishab ini hakikatnya adalah; Mengukuhkan pemberlakuan sebuah dalil, disamping ada kemungkinan adanya dalil yang menyelisihinya.²⁷ Sebagian ulama mengungkapkan bentuk istishab ini dengan ungkapan yang hakikatnya adalah; Mengukuhkan pemberlakuan keumuman dalil, sehingga ada yang menghususkannya. Atau mengukuhkan pemberlakuan dalil (nash) sehingga ada yang menghapusnya (nasikh).²⁸ Maksudnya menurut mayoritas ualama ushul adalah adanya kewajiban memberlakukan keumuman lafadz dan penerapan hukumnya, karena keumumannya tetap berlaku sehingga ada dalil yang menghususkannya. Demikian juga kewajiban pemberlakuan dalil (nash), sehingga ada dalil yang menghapusnya.²⁹ Tentu hal ini dilakukan setelah seorang mujtahid mengerahkan segala kemampuan dalam mencari dalil yang menhususkan atau dalil yang menghapuskan.

Mayoritas ualama ushul menganggap bentuk istishab ini hujjah, bahkan sebagian mengatakan adanya ijma atas pemberlakuannya.³⁰

Keenam: istishab Al Hukmi Ast Stabiti Bil Ijma' Fii Mahalli Al Khilafi.

استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف

Adalah mengukuhkan pemberlakuan hukum yang ditetapkan berdasarkan ijma', dalam posisi adanya perubahan. Maksudnya telah terjadi ijma' di antara ulama tentang hukum suatu perkara atau suatu kejadian dan dalam kondisi tertentu, kemudian hal yang

²⁴ Al Ghazali, Al Mustashfa, juz 1 h.379. Abdul Aziz Ar Rabi'ah, Al Adillatu Al Muhtalafu Fil Ihtijaji Biha h.281

²⁵ Ibnu Qayyim, I'laamul Muwaqqi'in juz 1 h.339

²⁶ Ibnu Qayyim, I'laamul Muwaqqi'in juz 1 h.340

²⁷ Az Zarkasyi, Al bahrul Muhith juz 6, h.21

²⁸ Al Ghazali, Al Mustashfa juz 1, h.379. Ilal Al Faasi, Maqasidu Asy Syariah Al Islamiyah h.130

²⁹ Khalifah Ba Bakar Al Hasan, Al Adillah Al Muhtalaf Fiihaa 'Indal Ushuliyyin h.63.

³⁰ Az Zarkasyi, Al Bahrul Muhith, juz 6, h.21. Asy Syaukani, Irsyadul Fuhul, h.238

disepakati itu atau keadaanya berubah.³¹ Apakah hukum yang ditetapkan berdasarkan ijma' boleh tetap diberlakukan saat terjadi perubahan tersebut atau tidak ?

Contonya seperti masalah najis yang keluar bukan dari dua tempat keluarnya kotoran setelah bersuci. Apakah keluarnya najis tersebut membatalkan thaharahnya ataukah tidak membatalkan dengan memberlakukan hukum yang ditetapkan berdasarkan ijma' atas adanya thaharah sebelum keluarnya najis ?³²

Di bentuk istishab inilah ulama berbeda pendapat, dan perbedaannya benar-benar hakiki. Adapun dalam bentuk –bentuk istishab yang lain, walaupun ada perbedaan, maka perbedaan itu lebih bersifat semu (lafdzi).³³

Pengaruh penerapan dalil Istishab terhadap hukum Fiqih

Dalil Istishab secara faktual telah diaplikasikan oleh ulama dalam banyak produk hukum fiqih . Di antara permasalahan yang dihukumi oleh ulama dengan dalil istishab:

Pertama : Kasus orang yang Hilang yang tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah wafat.

Terdapat perbedaan di kalangan fuqoha dalam kasus orang yang hilang dan tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah wafat.

Ulama Malikiyah³⁴ dan Syafi'iyah³⁵ berpendapat bahwa ia dianggap masih hidup. Maka konsekwensinya , harta orang tersebut tidak diwariskan kepada ahli warisnya, begitu pula bagiannya dari harta waris disisihkan jika ada yang meninggal dari kerabatnya, hingga diketahui secara pasti bahwa ia masih hidup atau sudah wafat. Pendapat ini didasarkan kepada penerapan dalil Istishab.

Ulama Hambaliyah berpendapat seperti pendapat Ulama Malikiyah dan Syafi'iyah, hanya saja mereka menetapkan batas maksimal masa hilangnya empat tahun. Setelah empat tahun berlalu, maka ia dianggap sudah wafat.³⁶

Adapun Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa orang tersebut dianggap masih hidup, dan hartanya tidak diwariskan, akan tetapi bagiannya dari harta waris tidak disisihkan jika ada yang wafat dari keluarganya, karena ia dianggap sudah wafat.³⁷ Pendapat ini juga didasarkan kepada penerapan dalil Istishab, tetapi hanya dalam hal menjaga harta miliknya saja.

³¹ Abul Hasan Al Bashri, Kitab Al Mu'tamad Fii Ushul Fiqh, juz 2, h.884. Abdul Qadir bin Badran Ad Duumi, Nuzhatu Khatir Syarh Raudhatin Nadzir Wa Junnati Munadzir, h.392. Al Qadhi Abu Ya'la, Al 'Uddah, h.73

³² Al Amidi, Al Ihkam Fii Ushul Ahkam, juz 4, h.185

³³ Az Zarkasyi, Al Bahrul Muhith, juz 6, h.21. As Sum'ani, Qawati'ul Adillah Fil Ushul, juz 2, h.36

³⁴ Ibnu Rusyd, Bidayatul Mujtahid, juz 2, h.52

³⁵ Al Ghazali, Al Wasit, juz 4, h.367. Al Khatib Asy Syarbini, Mughnil Muhtaj, juz 3, h.27

³⁶ Ibnu Muflih Al Maqdisi, Al Furu', Juz 5, h.25. Ibnu Muflih Al hambali, Al Mubdi', Juz 6, h.216

³⁷ Ibnu Abidin, Hasyiatu Ibnu Abidin, Juz 48, h. 293

Kedua : Kasus setatus hukum tayamumnya orang yang melihat air saat menunaikan shalat.

Para fuqaha telah sepakat bahwa apabila seorang muslim bertayamum kemudian ia menemukan air sebelum shalat, maka tayamumnya dianggap batal dan wajib baginya berwudhu. Mereka juga sepakat apabila ia telah bertayamum dan setelah selesai shalat ia menemukan air, maka ia tidak wajib mengulang shalatnya. Tetapi mereka berselisih pendapat apabila di saat menjalankan shalat ia melihat air. Apakah tayamum dan shalatnya dianggap batal dan wajib baginya keluar dari shalat dan berwudhu, ataukah ia menuruskan dan menyelesaikan shalatnya ?.

Ulama Malikiyah dan Syafi'iyah berpendapat bahwa tayamum dan shalatnya dianggap sah.³⁸ Mereka mengidentifikasi masalah ini berdasarkan kepada penerapan dalil Istishab Al Hukmi Ast Stabiti Bil Ijma' Fii Mahalli Al Khilafi yaitu; mengukuhkan pemberlakuan hukum yang ditetapkan berdasarkan ijma', dalam posisi adanya perubahan.³⁹

Sementara Abu Hanifah dan Ahmad dalam riwayat yang masyhur berpendapat bahwa tayamum dan shalatnya batal, maka baginya harus berwudhu dan mengulang shalatnya.⁴⁰

Ketiga : Kasus Benda Najis Yang Keluar Dari Selain Dua Lobang (Dubur dan Kemaluan)

Para fuqaha berselisih pendapat dalam hal najis yang keluar dari selain dua lubang (dubur dan kemaluan), seperti muntah, darah fashd atau hijamah. Apakah hal-hal itu membatalkan wudhu atau tidak ?

Ulama Malikiyah⁴¹ dan Syafi'iyah⁴² berpendapat bahwa keluarnya najis dari selain dua lobang itu tidak membatalkan wudhu. Pendapat mereka ini didasarkan kepada penerapan dalil Istishab, yaitu telah ada kesepakatan bahwa benda-benda najis itu sebelum keluar dari tubuh hukumnya tidak membatalkan wudhu, maka hukum ini tetap diberlakukan setelah keluarnya benda-benda najis itu dari tubuh.⁵⁷

Sementara ulama Hanafiyah⁴³ dan Hanbaliyah⁴⁴ berpendapat bahwa keluarnya najis dari selain dua lubang (dubur dan Kemaluan) membatalkan wudhu, dengan syarat mengalir menurut Hanafiyah, dan dengan syarat banyak menurut Hambaliyah. Mereka lebih mengutamakan dalil hadis dari pada dalil Istishab dalam masalah ini.

Beberapa contoh kasus tersebut, paling tidak bisa menjelaskan tentang produk hukum fiqih yang dihasilkan dari penerapan dalil Istishab.

³⁸ An Nawawi, Al Majmu' Syarhul Muhadzdzab, Juz 2, h. 333

³⁹ Lihat bentuk yang enam dari bentuk-bentuk Istishab.

⁴⁰ As Sarkhasi, Al Mabsuth, Juz 1, h.110. Ibnu Qudamah, Abu Muhammad Abdullah, Al Kafi Fi Fiqhi Ibnu Hambal, Juz 1, h.69

⁴¹ Malik, Al Muwatha', Juz 1, h.25. Ibnu Rusyd, Bidayatul Mujtahid, Juz 1, h.25

⁴² Asy Syafi'I, Al Umm, Juz 1, h.18. Asy Syairazi, Al Muhadzdzab, Juz 1, h.24

⁴³ Ibnu Abidin, Hasyiatu Ibnu Abidin, Juz 1, h.148.

⁴⁴ Ibnu Qudamah, Al Mughni, Juz 1, h. 119.

PENUTUP

Di antara upaya yang dilakukan oleh ulama untuk menjawab beberapa permasalahan hukum dalam fiqh Islam adalah menerapkan dalil Istishab yang dalam istilah ahli ushul adalah menghukumi sesuatu dengan keadaan seperti sebelumnya sampai ada dalil yang menunjukkan perubahan keadaan itu atau menjadikan hukum sebelumnya tetap menjadi hukum sampai ada dalil yang menunjukkan adanya perubahan.

Jumhur Ulama dari Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah, berpendapat bahwa Istishab bisa dijadikan hujjah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya. Alasan mereka adalah, sesuatu yang telah ditetapkan dimasa lalu, selama tidak ada dalil yang merubahnya, baik secara qath'i maupun zhanni, maka mestinya hukum yang telah ditetapkan itu berlaku terus, karena diduga keras belum ada perubahannya. Disamping itu mereka juga beralasan dengan ijma', karena banyak hukum-hukum juz'i yang telah disepakati oleh para ulama fiqh (ijma') yang didasarkan pada kaidah istishab.

Dalil Istishab secara faktual telah diaplikasikan oleh ulama dalam banyak produk hukum fiqh. Di antara permasalahan yang dihukumi oleh ulama dengan dalil istishab adalah Kasus orang yang Hilang yang tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah wafat. Kasus setatus hukum tayamumnya orang yang melihat air saat menunaikan shalat. Kasus Benda Najis Yang Keluar Dari Selain Dua Lobang (Dubur dan Kemaluan).

KESIMPULAN

Di antara upaya yang dilakukan oleh ulama untuk menjawab beberapa permasalahan hukum dalam fiqh Islam adalah menerapkan dalil Istishab yang dalam istilah ahli ushul adalah menghukumi sesuatu dengan keadaan seperti sebelumnya sampai ada dalil yang menunjukkan perubahan keadaan itu atau menjadikan hukum sebelumnya tetap menjadi hukum sampai ada dalil yang menunjukkan adanya perubahan.

Jumhur Ulama dari Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah, berpendapat bahwa Istishab bisa dijadikan hujjah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya. Alasan mereka adalah, sesuatu yang telah ditetapkan dimasa lalu, selama tidak ada dalil yang merubahnya, baik secara qath'i maupun zhanni, maka mestinya hukum yang telah ditetapkan itu berlaku terus, karena diduga keras belum ada perubahannya. Disamping itu mereka juga beralasan dengan ijma', karena banyak hukum-hukum juz'i yang telah disepakati oleh para ulama fiqh (ijma') yang didasarkan pada kaidah istishab.

Dalil Istishab secara faktual telah diaplikasikan oleh ulama dalam banyak produk hukum fiqh. Di antara permasalahan yang dihukumi oleh ulama dengan dalil istishab adalah Kasus orang yang Hilang yang tidak diketahui apakah masih hidup atau sudah wafat. Kasus setatus hukum tayamumnya orang yang melihat air saat menunaikan shalat. Kasus Benda Najis Yang Keluar Dari Selain Dua Lobang (Dubur dan Kemaluan).

REFERENSI

1. Abu Ya'la, Al Qadhi, *Al-'Uddah Fii ushulil Fiqhi*, Tahqiq Ahmad bin Ali, Cet.1, Beirut, Mu'assasah Ar Arrisalah 1400 H.
2. Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul Fiqh*, Darul Fikr Al Arabi, th.1377
3. Ad Duumi, Abdul Qadir bin Badran, *Nuzhatu Khatir Syarh Raudhatin Nadzir Wa Junnati Munadzir*, Darul Fikr Al Arabi.
4. Al-Amidi, *Al-Ihkam Fii Ushulil Ahkam*, Beirut, Darul Kutub Al Ilmiyah, th.1400
5. Al-Asyqar, *Nadzarat fii ushul Fiqh*, Cet.1 Uman, Darun Nafa'is, th.1419
6. Al Banani, Abdurrahman al Banani, *Hasyiatu Al Allamah Al banana 'laa Syarhi Al Muhalla 'Ala Jm'il Jawami'*, Beirut, Darul Kutub Al Ilmiyah.
7. Al Bashri, Abul Hasan, *Kitab Al Mu'tamad Fii Ushul Fiqh*, Dimaskus, Al Ma'had Al Ilmi Al Faransi li Ad Dirasatil Arabiyah, th.1380
8. Al Faasi, Ilal Al Faasi, *Maqasidu Asy Syariah Al Islamiyah*, Maktabah Al Wihdah Al Arabiyah, 1382 H.
9. Al Fayumi, *al Mishbah Al Munir*. Cairo, Mathba'ati Musthafa al Babi Al Halabi
10. Al Ghazali Abu Hamid, *Al Mustashfa Fii Ilmil Ushul*, Cet,1 Beirut, Muassasatu Ar Risalah, th.1417
11. Al Ghazali, *Al Wasit*, Darus Salam, Cairo, Cet.I th.1417 H.
12. Al Hasan, Khalifah Ba Bakar, *Al Adillah Al Muhtalaf Fiihaa 'Indal Ushuliyyin*, Cet.1, Cairo, Maktabah Wahbah, 1407 H.
13. Al Khatib Asy Syarbini, Muammad ibnu Ahmad, *Mughnil Muhtaj*, Darul Fikr.
14. An Nawawi, Abu Zakaria, *Al Majmu' Syarhul Muhadzdzab*, Beirut, Darul Fikr, Cet.1, th.1417
15. Al Qarafi, Syihabuddin, *Syarhu Tanqihil Fushul Fii Ikhtisharil Mahsul Fil Ushul*, Cet.1, Demaskus, Darul Fikr, 1418
16. Ar Rabi'ah, Abdul Aziz, *Al Adillatu Al Muhtalafu Fil Ihtijaji Biha*, Cet.3, Beirut, Mu'assasah Ar Risalah, 1402
17. As Sayyid, At Tayyib Khudhri, *Buhust Fil Ijthad Fii Maa Laa Fiihi*, Cet.1, Cairo, Daru Ath Thiba'ah Al Muhammadiyah, 1399 H.
18. As Sarkhasi, *Al Mabsuth*, Darul Ma'rifah, Beirut. 1414 H.
19. As Sufyani, Abid Muhammad, *Ast Stabat Wa Asy Syumul fii Asy Syariah Al Islamiyah (Makkah Al Mukarramah: Maktabah Al Manarah, cet.I, 1408/1988.*
20. As Sum'ani, Qawati'ul Adillah Fil Ushul, Cet.3, Beirut, Darul Afaq al jadidah, th.1398 H
21. Asy Syafi'I, Al Umm, Cet.2. Beirut, Darul Ma'rifah. Th 1393
22. Asy Syaukani, Irsyadul Fuhul, Cet,1 Beirut, Darul Fikr.
23. Az Zarkasyi, Al bahrul Muhith, Cet.2, Cairo, Darush Shafwah, th.1423
24. Ibnu Abidin, Hasyiatu Ibnu Abidin, Cet.2, Beirut, darul Fikr, 1386 H
25. Ibnu 'ushfur al Isybili, Al Mumti' Fii At Tasrif, cet.3, Beirut, Darul Afaq Al Jadidah, th.1398 H
26. Ibnu Muflih Al hambali, Abu Ishaq, Al Mubdi', Beirut, Al Maktab Al Islami, th.1400 H.
27. Ibnu Muflih Al Maqdisi, Abu Abdillah Muhammad, Al Furu', Tahqiq: Abu Az Zahra Hazim Al Qadhi, Beirut, Darul Kutub Al Ilmiyah, th.1418 H.
28. Ibnu Qoyyim Al Jauziyah, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr, : I'lamul Muwaqqi'in 'An Rabbil 'Aalamin, Beirut, Darul Jil, th. 1973 M

29. Ibnu Qudamah, Abu Muhammad Abdullah, *Al Kafi Fi Fiqhi Ibni Hambal*, Beirut, Al Maktab Al Islami, Cet.5, th.1408
30. Ibnu Qudamah al Maqdisi, *Raudhatun Nadzir Bihasyati syarhi Muhtashar Raudhah*, Darul Fikr Al Arabi.
31. Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Cet.4, Beirut, Darul Ma'rifah, th.1398
32. Ibnu Taimiyah, *Majmu' Fatawa*, Cet.2, Cairo, Darul Wafa', th 1419 H
33. Madkur, Muhammad Salam, *Nadzoriatul Ibahah Indal Ushuliyyin wal Fuqaha'*, h.484
34. Malik, *Al Muwatha'*, Tahqiq Muhammad Fuad Abdul Baqi, Beirut, Daru ihya' At Turast Al Arabi
35. Syarifudin, Prof. Dr. H. Amir , *Ushul Fiqh*, Cet.3. Kencana Prenada Media Group, 2008
36. Zaidan, Abdul, *Al Wajiz Fii Ushulil Fiqh*, Beirut, Mu'assasah Ar Risalah, 1415 H.
37. Wahbah Zuhaili, *Fiqh al-Sunnah*, (Bairut, Dar al-Fikr 1997M) jilid, 9.h.655



Perlukah Kita Bermadzhab?

Hariyanto ^{1,*}

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

*Correspondence: hariyanto@stisalmanar.ac.id

KEYWORD

*Madzhab
Teachings
Fiqh
Aqidah*

ABSTRACT

Madzhab which is generally defined as a school or teaching. In Islamic literature, the madzhab is divided into two, the madzhab in aqidah and the madzhab in fiqh, the madzhab in aqidah is the Ahlu Sunnah wal Jamaah school, in the realm of aqidah, all Muslims must practice that according to the Ahlu Sunnah wal Jamaah, so anyone who deviates from this school is said to be heretical. The madzhab in fiqh is different from the madzhab in aqidah, which is often termed a difference in the problem of branches (furu'), so the madzhab in fiqh is much easier and more tolerable for differences, therefore, it is necessary to study this in depth so that Muslims are not divided just because of the furu'iyah problem so that the Muslims can occupy them wisely and proportionally. It is undeniable that differences of opinion on issues of furu'iyah (ijtihadiah) are a classic reality that has existed since the salaf generation, so we must choose the right attitude due to the many differences. So that we can avoid blind imitation and ta'asshub (fanatical) towards certain schools of thought and choose a more correct and wise opinion.

KATA KUNCI

Madzhab
Ajaran
Fikih
Aqidah

ABSTRAK

Madzhab yang umumnya diartikan sebagai sebuah aliran atau ajaran. Dalam literatur Islam madzhab dibagi menjadi dua, madzhab dalam aqidah dan madzhab dalam fikih, madzhab dalam aqidah adalah madzhab Ahlu Sunnah wal Jamaah, dalam ranah aqidah umat Islam semuanya harus bermadzhab yang sesuai dengan Ahlu Sunnah wal Jamaah, maka setiap yang menyelisihi madzhab ini dikatakan sesat. Adapun madzhab dalam fikih berbeda dengan madzhab dalam aqidah, yang sering diistilahkan dengan perbedaan di dalam masalah cabang (furu'), maka madzhab dalam fikih jauh lebih mudah dan lebih bisa ditoleransi perbedaannya, oleh karenanya, perlu kajian yang mendalam mengenai hal ini agar umat Islam tidak terpecah belah hanya karena masalah furu'iyah sehingga kaum muslimin bisa mendudukkannya secara bijak dan proporsional. Tidak dipungkiri bahwa perbedaan pendapat dalam masalah- masalah furu'iyah (ijtihadiah) adalah realita klasik yang sudah ada sejak generasi salaf, maka kita mesti memilih sikap yang benar sehubungan dengan adanya banyak perbedaan. Sehingga kita dapat terhindar dari taklid buta dan ta'asshub (fanatik) terhadap madzhab tertentu dan memilih pendapat yang lebih benar dan bijak.

FIRST RECEIVED:	REVISED:	ACCEPTED:	PUBLISHED:
13 Mei 2022	28 Mei 2022	28 Mei 2022	30 Mei 2022

PENDAHULUAN

Madzhab yang umumnya diartikan sebagai sebuah aliran atau ajaran merupakan sebuah realita sejarah yang tidak mungkin dihindari ataupun dihilangkan, karena pengaruhnya masih kita rasakan hingga saat ini.

Dalam literatur Islam madzhab dibagi menjadi dua, madzhab dalam aqidah dan madzhab dalam fikih, madzhab dalam aqidah adalah madzhab *Ahlu Sunnah wal Jamaah*, dalam ranah aqidah umat Islam semuanya harus bermadzhab yang sesuai dengan *Ahlu Sunnah wal Jamaah*, maka setiap yang menyelisihi madzhab ini dikatakan sesat. Adapun madzhab dalam fikih berbeda dengan madzhab dalam aqidah, yang sering diistilahkan dengan perbedaan di dalam masalah cabang (*furu'*), maka madzhab dalam fikih jauh lebih mudah dan lebih bisa ditoleransi perbedaannya, oleh karenanya, perlu kajian yang mendalam mengenai hal ini agar umat Islam tidak terpecah belah hanya karena masalah *furu'iyah* sehingga kaum muslimin bisa mendudukkannya secara bijak dan proporsional.

Bagi seorang muslim, di dalam menjalankan syariat Islam harus berpedoman dengan Al-Qur'an dan as-Sunnah dan juga sesuai dengan pemahaman salafush shalih. Namun kenyataannya membuktikan bahwa tidak semua orang Islam mampu mengambil hukum secara langsung dari Al-Qur'an dan As-Sunnah, dikarenakan keterbatasan ilmu dan kemampuan mereka dalam hal itu. Dan ternyata hanya sekelompok orang yang memiliki kemampuan dan kelayakan melakukannya dari setiap generasi umat ini. Sekelompok orang seperti inilah yang disebut para Mujtahid.

Mengingat karena hanya orang-orang pilihanlah yang memiliki kualifikasi sampai kepada level mujtahid yang bisa meng-*istinbath*-kan sebuah hukum syar'i. tentunya bagi yang bukan mujtahid tidak ada pilihan lain selain mengambil hokum-hukum yang telah disimpulkan orang para mujtahid atau harus mengikuti imam mujtahid yang biasa disebut dengan bermadzhab.

Bermadzhab memang merupakan sebuah jalan untuk bisa memahami nash-nash syar'i baik dari Al-Qur'an maupun As-Sunnah, karena tidak semua orang bisa menginterpretasikan dalil-dalil yang ada dan mengkonklusikan (*istinbath*) sebuah hukum, hanya orang-orang yang memiliki kemampuan berijtihad atau menggali sendiri hukum dari Al-Qur'an dan as-Sunnah dengan kapasitas ilmu yang dimilikinya yang mampu untuk menyimpulkan sebuah hukum.

Dalam sejarah Islam, madzhab fikih sebenarnya tidak hanya empat (Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Ahmad *Rahimahumullah*) tetapi banyak mujtahid yang lainnya bahkan dari segi keilmuanpun sebenarnya tidak kurang, ada Al-Hasan Al-Bashri, Sufyan ats-Tsauri, Al-Laits bin Sa'ad, Dawud Adz-Dzahiri dan masih banyak tokoh-tokoh mujtahid lainnya, akan tetapi sejarah kemudian bahwa pemahaman dan ajaran yang berkembang adalah yang disampaikan dan diajarkan oleh empat imam yang terkenal hingga sekarang, yang lambat laun dikenal sebagai madzhab yang empat (*Al-Madzahibul Arba'ah*).¹

Dari realita akan banyak madzhab dalam fikih, timbul polemik baru di tengah umat Islam, mereka dihadapkan dengan dua kubu yang saling berseberangan, satu pihak mengatakan wajib bermadzhab bahkan sampai kepada fanatik madzhab tertentu, di lain pihak ada yang begitu ekstrim dengan menolak madzhab, mereka mengusung gerakan anti

¹ . Abdullah Haidir, *Madzhab Fiqh kedudukan dan cara menyikapinya*, (Riyadh, Dar Khalid bin Al-Waleed for Pub. & Dist, 2004), hal. 26.

madzhab dengan alasan kembali kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah dan menafikan madzhab sebagai sarana untuk memahami nash-nash syar'i.

Bermula dari fakta seperti di atas, dalam makalah ini kita akan kembali menelaah dan memahami hukum bermadzhab, dan bagaimana cara menyikapinya, sehingga kita bisa menjawab pertanyaan : **“Perlukah kita bermadzhab ? “**. Karena sikap yang keliru dalam permasalahan ini dapat menimbulkan permasalahan yang baru lagi dan lebih fatal.

DEFINISI MADZHAB

Secara bahasa, madzhab (مذهب) adalah jalan yang ditempuh atau yang dilalui. Madzhab juga diartikan dengan sesuatu yang dituju jalannya.²

Madzhab juga berarti : Berpendapat, dalam bahasa Arab, jika seseorang mengambil pendapat orang lain, dikatakan :

دَهَبَ إِلَى قَوْلِ فُلَانٍ

Dia berpendapat dengan pendapat si fulan.

و دَهَبَ فِي الدِّينِ مَذْهَبًا

*Dia mengambil pendapatnya dalam urusan agama sebagai pilihannya.*³

Dari makna inilah, kata madzhab lebih mendekati maknanya, yang secara bahasa umumnya diartikan dengan istilah aliran, doktrin, atau ajaran. Bahkan kata madzhab itu sendiri sudah kita kenal sebagai bahasa sehari-hari dalam bahasa Indonesia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), disebutkan bahwa arti dari madzhab adalah haluan atau aliran mengenai hukum fikih yang menjadi ikutan umat Islam (dikenal empat madzhab, yaitu madzhab Hanafi, Hambali, Maliki, dan Syafi'i).⁴

Sedangkan secara istilah, madzhab adalah jalan atau cara yang telah digariskan oleh seseorang atau sekelompok orang, baik dalam masalah keyakinan, perilaku, hukum, dan lainnya.⁵

Dijelaskan dalam *al-Mu'jam al-Wasith* yang dimaksud madzhab menurut para ulama adalah kumpulan pandangan dan teori ilmiah serta filsafat yang satu sama lain berkaitan sehingga menjadi satu kesatuan yang erat.⁶

Dengan demikian yang dimaksud madzhab fikih adalah metode yang ditempuh oleh seorang ahli fikih (ulama) yang memiliki derajat mujtahid, di mana dia memiliki ciri khas tersendiri di kalangan ahli fikih dalam menentukan sejumlah hukum-hukum dalam bidang *furu'* (cabang agama).⁷

² . DR. Ibrahim Anis, dkk, *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Cetakan ke 2, Jilid 1, hal. 316.

³ . *Ibid*, hal. 316-317.

⁴ . Bisa dilihat dalam “ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*”, oleh tim penyusun kamus besar bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kesehatan, Penerbit Balai Pustaka edisi ketiga hal. 726

⁵ . Umar Sulaiman al-Asyqar, *Al-Madkhal ilaa asy-Syari'ah wa al-Fiqh al-Islami*, (Oman, Dar an-Nafais, 2005), hal. 205

⁶ . Ibrahim Anis, dkk, *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Cetakan ke 2, Jilid 1, hal. 317

⁷ . Abdullah Haidir, *Madzhab Fiqh kedudukan dan cara menyikapinya...* hal. 13

Sedangkan untuk pengertian bermadzhab (التمذهب) adalah berpegangnya seseorang (bukan orang awam) dengan madzhab mujtahid tertentu dalam hal *ushul* dan *furu'* atau salah satu dari keduanya, atau dengan menisbahkan madzhab kepadanya.⁸

KEDUDUKAN MADZHAB DALAM SYARIAT ISLAM

Mazhab-Mazhab dalam Islam merupakan madrasah Fiqh dalam menafsirkan nash-nash syariat (Al-Quran dan As-Sunnah) dan istinbath (pengambilan) hukum dari nash-nash tersebut. Mazhab merupakan manhaj Fiqh dalam menggali hukum dan mengenalnya. Jadi, mazhab bukanlah agama atau syariat, yang wajib diamalkan dan tidak boleh bertentangan dengannya.

Dr. Abdul Karim Zaidan berkata, “Mazhab-mazhab Islam itu merupakan madrasah Fiqh dalam menjelaskan nash-nash syariat dan mengistinbath hukum darinya. Mazhab Fiqh itu juga merupakan manhaj Fiqh dalam istinbath hukum dan mengenal hukum, bukan syariat baru, dan bukan pula sesuatu yang lain selain Islam”.⁹ Beliau juga berkata: “Mazhab itu sebenarnya merupakan madrasah Fiqh seorang mujtahid yang memperlihatkan kepada kita pola pikir Fiqh yang mendalam dari para pemiliknya dan manhaj-manhaj mereka dalam memahami syariat dan menggali hukum dari nash-nash syariat dan kaidah-kaidahnya. Oleh karena itu, kita bangga dengan banyaknya madrasah-madrasah tersebut dan kita melihat padanya banyak kebaikan”.¹⁰

Syaikh Muhammad Abu Zahrah berkata, “Dan orang-orang pada zaman sebelum imam-imam mujtahid dan semasa mereka tidak memahami pendapat-pendapat atau mazhab-mazhab mereka adalah agama yang wajib diikuti tanpa ada penelitian dan kajian. Mereka tidak pula mengajak orang-orang untuk mengikuti pendapat mereka, akan tetapi mereka mengajak untuk mengikuti dalil yang membawa kepada kebenaran, walaupun bertentangan dengan pendapat atau mazhab mereka. Imam Abu Hanifah berkata, “Pendapat ini adalah kesimpulan terbaik kami. Barangsiapa yang berpendapat lebih baik darinya maka ikutlah”. Imam Syafi’i menganjurkan kepada para murid dan pengikut mazhabnya agar meninggalkan pendapatnya yang berdasarkan qiyas bila mereka menemukan hadits yang menyelisihi pendapatnya. Beliau berkata, “Jika hadits itu shahih, maka itulah pendapatku”. Demikian pula Imam Malik dan Imam Ahmad.¹¹

Jadi syariat Islam itu lebih besar dan lebih luas dari mazhab apapun, bukan sebaliknya. Demikian pula, syariat Islam itu hujjah atas setiap mazhab, bukan sebaliknya. Karena syariat Islam itu adalah Al-Quran dan As-Sunnah. Sedangkan Mazhab para imam hanyalah pemahaman mereka terhadap nash-nash tersebut dan metodologi istinbath mereka.

HUKUM BERMADZHAB

Dalam hal ini ada perbedaan pandangan di kalangan umat Islam. Dan bisa kita kelompokkan menjadi dua pendapat :

A. Tidak Wajib.

⁸ . Khalid bin Musa'id, *At-Tamadzhub*, (Riyadh, Dar al-Tadmuriyah, 2013), Vol. 1, hal. 87

⁹ . Zaidan, *al-Wajiz fii Ushul al-Fiqh*, hal. 411.

¹⁰ . Zaidan, *al-Madhal li Dirasah asy- Syaria'ah al-Islamiyyah*, hal. 118

¹¹ . Abu Zahrah, *Taariikh al-Mazaahib al-Islamiyyah*, hal. 288

Sebagian ulama berpendapat bahwa bermadzhab itu tidak wajib. Umat Islam wajib mengikuti apa yang ada di dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Ulama yang berpendapat demikian adalah Khujandi, Nashiruddin al-Albani dan Ibnu Hazm. Bagi golongan ini, tidak wajib mengamalkan pendapat madzhab tertentu dalam setiap masalah.¹² Ia boleh berpindah dan mengamalkan pendapat dari madzhab lain.¹³ Berpegang teguh terhadap satu madzhab saja merupakan kesulitan dan kesempitan, padahal adanya beberapa madzhab merupakan rahmat, nikmat dan karunia.¹⁴

Muhammad Sulthan al-Ma'shumi al-Khujandi al-Makki, beliau mengatakan tidak wajib bagi seorang muslim untuk melazimi salah satu madzhab dari empat madzhab, dan barangsiapa yang melazimi salah satu madzhab dalam setiap permasalahan-permasalahannya maka ia adalah orang yang fanatik salah, orang yang bertaklid buta, dan yang memecah belah agama sehingga terjadinya golongan-golongan dan Allah telah melarang dari berpecah belah dalam agama.¹⁵

B. *Wajib.*

Sebagian ulama yang lain mengatakan bermadzhab itu harus bahkan bagi orang awam hukumnya wajib.¹⁶

Al-Amidi mengatakan bahwa orang awam dan orang yang tidak memiliki keahlian berijtihad, walaupun dapat menghasilkan sebagian ilmu yang diakui (*mu'tabar*) dalam berijtihad, ia wajib mengikuti pendapat para mujtahid dan berpegang dengan fatwa-fatwanya, demikian menurut ahli tahqiq dan ulama ushul.¹⁷

Khudhari Bek pula berpandangan wajib atas orang awam meminta fatwa dan mengikuti para ulama.¹⁸

Mayoritas ulama ushul berpendapat bahwa bermadzhab bagi orang awam itu harus, bahkan bagi orang awam yang benar-benar murni, bermadzhab itu wajib. Hanya saja mereka berbeda pendapat, apakah mengikuti madzhab itu dalam arti kata *taqlid*, yaitu mengambil sebuah pendapat, bahwa fulan berkata demikian, tanpa ilmu dan tanpa mengetahui dalil perkataannya, atau *ittiba*, yaitu mengambil pendapat seorang mujtahid dengan mengetahui dalilnya atau mengambil pendapat seseorang yang bukan mujtahid setelah mengetahui dalil.

Keduanya memberikan kesimpulan yang sama yaitu bermadzhab, mereka juga tidak membedakan antara orang awam yang memang tidak faham tentang persoalan hukum dengan orang yang berpengetahuan tetapi belum sampai ke tahap mujtahid. Kedua golongan ini dianggap awam, dan bagi orang awam kewajiban mereka adalah bertanya kepada ahlu ilmi yaitu mujtahid, jika ia bertanya atau mengikuti seorang mujtahid maka ia disebut bermadzhab.

¹² . Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuhu*, (Damaskus: Darul-Fikr, 1986), vol. 2, hal. 1165

¹³ . *Ibid*, hal. 1166.

¹⁴ . *Ibid*, hal. 1167.

¹⁵ . Lihat Muhammad Sulthan al-Ma'shumi al-Khujandi al-Makki, *Hal al-muslim Mulzimun bittibai' madzhabin mua'yyinin min al- Mazahab al-Arba'ah*, (Kuwait, Jami'ah Ihya at-Turats al-Islam, tt), hal. 7

¹⁶ . Pendapat ini disarikan dari kitab yang berjudul "*Alla Madzhabiyah akhtharu bidatin tuhaddidu al-Syari'ah al-Islamiyah*" yang ditulis oleh DR. Said Ramadhan al-Buti, sebenarnya kitab ini beliau tulis untuk membantah pernyataan al-Khujandi dalam kitabnya "*Hal al-Muslim mulzimun bittibai' madzhabin mua'yanin min al-mazhab al-arba'ah* ?

¹⁷ . Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo, Mussasat al-Halabi, 1955), Vol. 5, hlm.198

¹⁸ . Khudhari Bek, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir, Maktabah Tijariyyah al-Kubra, 1960), hlm. 382

Dari telaah antara kedua pandangan di atas, nampaknya sangat sulit untuk mengkompromikan keduanya namun ada titik temu antara kedua pandangan ini yaitu *keduanya bersepakat tentang keharusan mengikuti pendapat atau fatwa para imam madzhab*. Dan itu sebenarnya adalah makna bermadzhab.

PERLUKAH KITA BERMADZHAB ?

Lalu perlukah kita bermadzhab ?

Para ulama berbeda pendapat dalam permasalahan apakah seorang awam wajib bermadzhab dengan mazhab tertentu atau tidak? Dalam masalah tersebut, para ulama berbeda pendapat kepada dua pendapat:

Pendapat pertama :

Mengatakan bahwa wajib berpegang teguh dengan madzhab imam tertentu, karena ia berkeyakinan bahwa itu adalah yang benar, dan wajib baginya beramal dengan apa yang ia yakini.

Pendapat kedua :

Mengatakan bahwa tidak wajib berpegang teguh dengan madzhab imam tertentu dalam setiap permasalahan dan peristiwa yang dihadapi. Bahkan ia boleh berpegang kepada mujtahid mana pun yang ia kehendaki, walaupun ia bersikukuh dengan madzhab tertentu seperti Imam Abu Hanifah, Imam Syafi'i atau yang lainnya, tidak ada kewajiban untuk terus menerus mengikutinya, bahkan membolehkan baginya untuk berpindah dari madzhabnya ke madzhab yang lain, karena tidak ada kewajiban kecuali mengikuti apa yang diwajibkan Allah dan Rasul-Nya, dan Allah dan Rasul-Nya tidak mewajibkan untuk bermadzhab dengan madzhab seseorang dari para imam, Allah hanya mewajibkan untuk mengikuti ulama dan tidak mengkhususkan dengan satu imam saja tanpa imam yang lain, sebagaimana firman Allah :

"...Maka tanyakanlah kepada orang yang berilmu, jika kamu tidak mengetahui."

(Q.S. Al-Anbiya' : 7).

Imam Al-Amidi dan Al-kamal bin Al-Hammam memerincikan dalam permasalahan. Jika perbuatan seseorang dengan apa yang ia konsisten dalam sebahagian permasalahan, maka ia tidak boleh taqlid ulama lain pada permasalahan tersebut. Dan jika ia belum mengamalkan pada sebahagian permasalahan yang lain maka ia boleh mengikuti ulama lainnya pada permasalahan tersebut. Alasannya, karena tidak dalam syariat yang mewajibkannya untuk mengikuti apa yang ia komitmen dengannya, akan tetapi syariat mewajibkan mengikuti ulama tanpa pengkhususan seorang ulama tertentu.¹⁹

Pendapat yang kuat menurut para ulama muhaqqiqun adalah tidak wajibnya komitmen dengan mazhab tertentu. Seorang yang awam boleh mengikuti suatu mazhab dengan syarat tidak fanatik. Ia tidak wajib mengikuti mazhab tertentu dalam semua permasalahan, namun ia boleh mengikuti suatu mazhab dalam beberapa persoalan dan berpindah mazhab lainnya dalam persoalan lainnya sesuai dengan dalil atau kebenaran. Ia boleh berbeda dengan imam mazhab dan mengambil pendapat selain imamnya. Karena tidak

¹⁹ . Wahbah Az-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, jilid 2, hal. 1137

ada kewajiban untuk bermazhab. Tidak ada dalil Al-Quran dan As-Sunnah yang mewajibkannya.²⁰

KELOMPOK ANTI MADZHAB

Terdapat sebagian kelompok yang berpandangan bahwa kaum muslimin saat ini bahkan masyarakat awam sekalipun tidak perlu mengikuti madzhab dan ulama manapun, yang perlu diikuti adalah Al-Qur'an dan as-Sunnah.

Siapa pun yang mengikuti madzhab termasuk pelaku bid'ah mungkar, bahkan ada yang lebih ekstrim mengatakan mereka sesat dan kafir.²¹

Ini adalah pandangan yang berbahaya, karena kelompok tersebut secara tidak langsung menganggap para ulama madzhab terdahulu dalam mengeluarkan fatwa dan pendapatnya seakan-akan tanpa dasar atau serampangan dalam memahami nash Al-Qur'an dan as-Sunnah. Sekaligus akan menimbulkan permasalahan baru, ia akan tergelincir dalam pemahaman yang salah yang disebabkan oleh keangkuhan hati yang egois dalam menerima suatu kebenaran, dan akan terjadi pelaksanaan suatu hukum yang sesuai dengan hawa nafsunya dengan mengambil yang enak-enak saja dan akan menimbulkan kesalahpahaman dalam memahami nash-nash syar'i.

LARANGAN FANATIS TERHADAP MADZHAB & TAQLID BUTA

Fanatisme madzhab adalah istilah yang diberikan kepada sikap yang hanya mengakui madzhabnya sebagai landasan dalam beragama dan menolak pendapat lain walaupun didukung oleh dalil yang kuat.²²

Fenomena fanatisme madzhab sangat nyata dan tak bisa dielakkan karena kecenderungan pengikut madzhab tertentu adalah fanatik terhadap madzhab yang diikutinya, membela mati-matian, mencari pembenaran terhadap madzhabnya, bahkan menganggap madzhabnya lah yang paling benar dan yang lain salah, dan fenomena fanatisme inilah yang bisa berpotensi memecah belah persatuan umat.

Berpedoman dengan Satu madzhab dan kemudian menolak mentah-mentah pendapat di luar madzhabnya yang jelas-jelas didukung oleh dalil-dalil yang kuat yang berdasarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah, di samping hal tersebut merupakan sikap yang tidak diajarkan dalam agama Islam, bertentangan dengan sunnah Rasulullah, para sahabatnya dan salafush shalih, hal tersebut juga memberikan dampak negatif yang tidak sedikit, baik bagi pelakunya maupun umat Islam secara umum.²³

Dampak negatif bagi pelakunya – diakui atau tidak – akan menjadikan pendapat-pendapat madzhab yang dianutnya lebih diagungkan dari pada Al-Qur'an dan As-Sunnah.

²⁰ . Az-Zuhaili, al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, juz 1, hal. 95. Az-Zuhaili, Al-Wajiz fii Ushul Al-Fiqh Al-Islami, hal. 370. Az-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, jilid 2, hal. 1138. Az-Zuhaili, al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu, jilid 1, hal. 94. Zaidan, al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh, hal. 412. Jadul Haq, Jadul Haq Ali, Muruunah alFiqh al-Islami (Kairo: Dar al-Faruq Li An-Nasyr wa at-Tauzi", cet. I, 2005 M), hal.134

²¹ . Haji Jainal Sakiban al-Jauhari, *Persoalan Madzhab*, (Johor, Majlis Agama Islam Negeri Johor, 2010), hal. 5

²² . Abdullah Haidir, *Madzhab Fiqh kedudukan dan cara menyikapinya...* hal. 51

²³ . Ibid, hal. 59.

Bagi umat Islam secara umum tidak diragukan lagi, fanatisme madzhab akan menimbulkan perpecahan umat, menimbulkan api perselisihan dan permusuhan, ukhuwah islamiyah menjadi terganggu yang ada adalah ashabiyah.

Syeikh Muhammad Ied al-Abbasi dalam kitab *Bid'atu at-Ta'asshub al-Madzhabi* beliau mengatakan : Kami tidak menentang kajian fikih madzhab pada masa sekarang, dengan syarat yaitu tanpa adanya *ta'asshub* (fanatisme) madzhab, karena *ta'asshub* madzhablah yang tidak kami sukai dan kami perangi.²⁴

KESIMPULAN

Tidak dipungkiri bahwa perbedaan pendapat dalam masalah-masalah *furu'iyah (ijtihadiah)* adalah realita klasik yang sudah ada sejak generasi salaf, maka kita mesti memilih sikap yang benar sehubungan dengan adanya banyak perbedaan. Sehingga kita dapat terhindar dari taklid buta dan *ta'asshub* (fanatik) terhadap madzhab tertentu dan memilih pendapat yang lebih benar dan bijak.

Seorang mujtahid tidak diharuskan bertaklid kepada mujtahid lainnya dan mengambil pendapat mujtahid lain yang berbeda serta meninggalkan pendapatnya sendiri. Menurut mayoritas ulama, ijtihad dibolehkan bagi orang yang mampu berijtihad dan taklid dibolehkan bagi orang yang tidak mampu berijtihad. orang yang belum mencapai tingkatan mujtahid harus mengikuti seorang imam agar tidak mengeluarkan pendapat yang ganjil dalam sebuah masalah.

Dianjurkan untuk mengkaji fikih dengan imam tertentu dengan syarat tidak *ta'asshub* (fanatik buta), karena tuntutan zaman sekarang adalah memulai belajar melalui salah satu imam madzhab kemudian menelaahnya dan setelah itu meninggalkan pendapat yang jelas kesalahannya oleh dalil.

Adapun orang awam kewajiban baginya adalah bertanya kepada orang yang berilmu, karena hakikat bermadzhab adalah bagi orang berilmu yang mereka mengikuti madzhab tertentu berdasarkan dengan ilmu, dan orang awam tidak mempunyai madzhab karena madzhabnya adalah madzhab orang yang memberi fatwa kepadanya.

Orang awam boleh mengikuti suatu mazhab dengan syarat tidak fanatik. Ia tidak wajib mengikuti mazhab tertentu dalam semua permasalahan, namun ia boleh mengikuti suatu mazhab dalam beberapa persoalan dan berpindah mazhab lainnya dalam persoalan lainnya sesuai dengan dalil atau kebenaran. *Wallahu a'lam bisshawab*.

REFERENSI

1. Abdullah Haidir, Madzhab Fiqh kedudukan dan cara menyikapinya, (Riyadh, Dar Khalid bin Al-Waleed for Pub. & Dist, 2004), hal. 26.
2. DR. Ibrahim Anis, dkk, Al-Mu'jam Al-Wasith. Cetakan ke 2, Jilid 1, hal. 316.
3. Umar Sulaiman al-Asyqar, Al-Madkhal ilaa asy-Syari'ah wa al-Fiqh al-Islami, (Oman, Dar an-Nafais, 2005), hal. 205
4. Abdullah Haidir, Madzhab Fiqh kedudukan dan cara menyikapinya... hal. 13
5. Khalid bin Musa'id, At-Tamadzhub, (Riyadh, Dar al-Tadmuriyah, 2013), Vol. 1, hal. 87

²⁴ . Shalah Shawi, *Ats-Tsawabit wa al-Mutagayyirat fi Masiir al-'Amal al-Islamy*, (Amerika, Akademik Syari'ah Amerika, 1430 H), hal. 74

6. Wahbah az-Zuhaili, *Al-Fiqh l-Islami wa adillatuhu*, (Damaskus: Darul-Fikr, 1986), vol. 2, hal. 1165
7. Muhammad Sulthan al-Ma'shumi al-Khujandi al-Makki, *Hal al-muslim Mulzimun bittibai' madzhabin mua'yyinin min al- Mazahahib al-Arba'ah*, (Kuwait, Jami'ah Ihya at-Turats al-Islam, tt), hal. 7
8. Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Kairo, Mussasat al-Halabi, 1955), Vol. 5, hlm.198
9. Khudhari Bek, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir, Maktabah Tijariyyah al-Kubra, 1960), hlm. 382
10. Shalah Shawi, *Ats-Tsawabit wa al-Mutagayyirat fi Masiir al-'Amal al-Islamy*, (Amerika, Akademik Syari'ah Amerika, 1430 H), hal. 74

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