

PEMIKIRAN IBNU QAYYIM AL-JAUZIYAH (W 751 H/1350 M) TENTANG PERUBAHAN FATWA DAN RELEVANSINYA DENGAN PENERAPAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Haris Muslim

Dosen STAI PERSIS Bandung

email : wa_ais@yahoo.com

ABSTRACT

This paper explores the thoughts of Ibn Qayyim al-Jauziyyah (W 751 H / 1350 AD) on the changes the fatwa contained in his book 'I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-Alamin. The aim is to analyze the rules of change in Ibn Qayyim's fatwa which are five factors; place, time, condition, motivation and tradition, and the relevance of the theory to the application of Islamic law in Indonesia. This type of research is qualitative, using library research method with the book 'I'lam al-Muwaqqiin as the main reference supported by other related literature and delivered using descriptive analytical methods. The research concludes that the theory of Ibn Qayyim's change in fatwa is a methodology that not only applies to his time, but well received by majority of scholars during his time and continues to be developed by the scholars thereafter. In the context of the application of Islamic law in Indonesia, the legal materials used for syariah law procedure and DSN MUI Fatwa are not smeililar nor in parallel with the traditional classical fiqh. This is to adjust to the local norms of Indonesia on the basis of the principles of maslahah that do not conflict with the text of the qath'i. This proves there is relevance in Ibn Qayyim's theory with the application of Islamic law in Indonesia. So this theory provides foundation and guidelines for the application of Islamic law, especially in Indonesia.

ABSTRAK

Tulisan ini mengupas Pemikiran Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (W 751 H/1350 M) tentang perubahan fatwa yang termaktub dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Tujuannya adalah untuk menganalisa kaidah perubahan fatwa Ibnu Qayyim yang disebabkan oleh lima faktor ; tempat, waktu, kondisi, motivasi dan tradisi, dan sejauh mana relevansi dari teori tersebut dengan penerapan hukum Islam di Indonesia. Jenis Penelitian ini adalah kualitatif, menggunakan metode studi pustaka (*library research*) dengan kitab *I'lam al-Muwaqqiin* sebagai rujukan utama didukung oleh literatur lain yang berkaitan dan disampaikan dengan metode deskriptif analitis. Penelitian menyimpulkan bahwa teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim adalah sebuah metodologi yang tidak hanya berlaku pada zamannya saja, tetapi mendapatkan respon positif dan terus dikembangkan oleh para ulama setelahnya. Dalam konteks penerapan hukum di Indonesia secara aplikatif ditemukan perubahan-perubahan materi hukum dalam produk perundang-undangan Syariah dan fatwa DSN MUI yang tidak sama dengan tradisi fiqh klasik. Menyesuaikan dengan kondisi ke Indonesiaan atas dasar asas masalah yang tidak bertentangan dengan nash yang qath'i. Ini membuktikan adanya relevansi antara teori Ibnu Qayyim dengan penerapan hukum di Indonesia. Sehingga teori ini memberikan manfaat secara metodologis dan praktis untuk penerapan hukum Islam, khususnya di Indonesia.

Keyword: *Ibnu Qayyim, perubahan fatwa, hukum Islam.*

A. PENDAHULUAN

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w.751 H / 1350 M) adalah seorang faqih, mujtahid dan mujaddid abad ke 8 Hijriyah, murid dari Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah. Beliau hidup di masa dunia Islam mengalami kemunduran politik pasca runtuhnya bagdad di tangan Hulagu Khan tahun 656 H/1258 M. Diikuti oleh degradasi sosial akibat konflik politik dan peperangan yang tiada akhir. Kondisi ini berimplikasi kepada tradisi intelektual yang melemah dan munculnya taqlid¹. Umat telah terkondisikan dalam budaya taqlid yang mewabah. Kajian-kajian keilmuan terkadang hanyalah sebatas melegitimasi kajian lama yang tidak berdasarkan standar berpikir kritis dari ide-ide baru.²

Ibnu Qayyim muncul menentang arus dan mendobrak kejumudan berfikir, meneruskan gurunya Ibnu Taimiyyah. Beliau hadir dengan pemikiran-pemikiran gemilang ditopang oleh keilmuan yang mumpuni, terutama di Bidang Fiqih dan Ushul Fiqih. Di antara karya besarnya adalah kitab *I'lamul Muwaqqi'in an rabb al-Alamin*, yang berbicara tentang metodologi istinbath hukum Islam dan etika fatwa dan mufti.

Secara umum, kitab *I'lam al-Muwaqqiin* menjadi panduan penting untuk pengkaji dan peneliti hukum Islam. Salah satu yang menarik dalam kitab tersebut adalah beliau merumuskan kaidah yang berbunyi :³

فى تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة و الامكنة
و الأحوال و النيات و العوائد

“Perubahan dan perbedaan fatwa berdasarkan perubahan waktu, tempat, kondisi dan niat serta adat.”

بناء الشريعة على مصالح العبد فى المعاش و المعاد
“Syariat ditegakkan demi kepentingan para hamba di dunia dan akhirat kelak.”⁴

Sosok Ibnu Qayyim menarik untuk dikaji, sebab beliau hadir dengan pemikiran-pemikiran cemerlang di tengah kondisi yang sulit ketika itu. Kompleksitas problematika kehidupan ditopang oleh keuletan dan pengaruh guru-guru yang hebat melahirkan pemikiran cemerlang dengan rumusan metodologi dan produk istibath akham yang mampu menjawab tantangan ketika itu.

Teori perubahan fatwa disebabkan faktor tempat, waktu, kondisi, motivasi (niat) dan tradisi (adat) adalah salah satu contoh diantara pemikiran cemerlang Ibnu Qayyim. Kaidah ini mampu membuktikan universalitas dan fleksibilitas hukum Islam

¹ Abd al-Adzim Abd Al-Salam Syaraf Al-Din. (1984). *Ibnu Qayyim al-Jauziyyah 'Asruhu wa Manhajuhu wa Arauhu fi al-Fiqh wa al-Aqid wa al-Tashawwuf*. Kuwait: Dar al-Qalam. hlm. 13.

² Ahmad Syalabi. (1979). *Mausu'ah Al-Tarikh Al-Islam wa Al-Hayat Al-Islamiyyah*. Mesir: al-Nahdhah. hlm. 619.

³ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. (1223 H). *I'lam Al-Muwaqqi'in 'An Rab Al-'Alamin*. Mamlakah Al-'Arabiyyah Al-Saudiyyah : Dar Ibn al-Jauzi. hlm. 337.

⁴ Yusuf Qardhawi. (2003). *Membumikan Syari'at Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*. Bandung: Mizan Pustaka. hlm. 216.

sebagai syariat yang adaptable dalam setiap ruang dan waktu, di segala situasi dan kondisi. Pertanyaan selanjutnya adalah, bagaimana pemikiran ini terus berkembang dan di terima di kalangan ulama dan umat Islam dalam menerapkan syari'at, bagaimana respon para ulama dalam mensikapi teori ini, apakah teori ini menjadi solusi dalam kehidupan manusia (terutama umat Islam) dari masa ke masa ?

Indonesia adalah negara hukum dengan mayoritas penduduk muslim dan menjadikan syariat Islam sebagai salah satu sumber hukum yang kemudian dilegalkan dalam perundang-undangan (*taqin al-ahkam*). Sehingga lahir undang-undang pernikahan, undang-undang peradilan agama, undang-undang perzakatan, undang-undang perwakafan misalnya. Disamping produk hukum Syariah lain seperti Instruksi Presiden tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), atau bahkan setingkat fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan Komisi Fatwa dan Dewan Syariah Nasionalnya. Yang semua itu menjadi pedoman masyarakat muslim Indonesia dalam menjalankan syariatnya. Maka, apakah ada relevansi antara teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim dengan penerapan hukum Islam di Indonesia dalam

produk-produk hukum seperti tersebut di atas ?

Teori yang digunakan adalah teori masalah. Yang dimaksud dengan masalah dalam penelitian ini adalah teori hukum Islam yang menegaskan bahwa tujuan utama dari syariat adalah meraih kebaikan dan kemanfaatan (*maslahat*) serta menolak keburukan dan kerusakan (*mafsadat*).⁵ Kehadiran hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat harus dapat memberikan nilai positif bagi kehidupannya, yang meliputi keadilan, kepastian dan kemanfaatan yang dapat mewujudkan dan meningkatkan kesejahteraan hidup umat manusia.

Secara etimologis, kata *al-mashlahah* identik dengan *al-khair* (kebajikan), *al-naf'* (kemanfaatan), *al-husn* (kebaikan).⁶ Sedangkan *al-mashlahah* dalam arti terminologis syar'i adalah memelihara dan mewujudkan tujuan syara' yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan/kehormatan dan harta benda/kekayaan. Setiap sesuatu yang menjamin eksistensi lima hal tersebut dinilai sebagai *al-mashlahah*, maka mencegah dan menghilangkan sesuatu yang demikian digolongkan sebagai *al-mashlahah*.⁷ Dalam

⁵ Husain Hamid Hasan. (1991). *Nazariyat Al-Mashlahat fil Fiqhil Islamiy*. Kairo: Dar Al-Nadhot Al-Arabiyyat. hlm. 5.

⁶ Jamaluddin Muhammad ibn Mukarram ibn Mandzur Al-Ifriqi. (2003 M/1424 H). *Lisan*

Al-'Arab. Riyadh: Daar 'Alam Al-Kutub. hlm. 348.

⁷ Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. (1964 M/1384 H). *Al-Mustashfa min Ilmi Al-Ushul*. Tahqiq wa Ta'liq Muhammad Sulaiman Al-Ashqar. Beirut: Mu'assasah Al-Risalah. hlm.

arti syara' *al-mashlahah* adalah sebab yang membawa pada tujuan al-Syari', baik yang menyangkut masalah ibadah maupun masalah muamalah.⁸ Diakui bahwa *al-mashlahah* merupakan tujuan yang dikehendaki al-Syari' dalam hukum-hukum yang ditetapkan-Nya melalui *Al-Nushush* berupa Al-Qur'an dan Al-Hadits.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *library reseach* (penelitian dengan mengumpulkan informasi dari berbagai literatur).⁹ Untuk menganalisis informasi yang telah dikumpulkan maka digunakan metode doktrinal-deduktif.¹⁰ Kata doktrinal mengacu pada metode penelitian, sedangkan kata deduktif mengacu pada metode penalaran. Teori yang digunakan dalam penelitian ini berkonsekuensi pada metode, yakni metode doktrinal yakni penelitian hukum yang ruang lingkupnya universal.

Adapun jenis penelitian ini bersifat kualitatif. Teknik penelusuran informasi yang digunakan adalah teknik dokumenter, terutama

yang berhubungan dengan buku-buku teks yang bersisi pendapat-pendapat dan teori-teori yang berkembang dalam konteks sosial-historis.

B. PEMBAHASAN

1. Ijtihad dan Fatwa

Secara bahasa ijtihad berasal dari kata *الجهد* yang berarti *المشقة* (kesulitan/kesukaran).¹¹ Sedangkan secara terminologis, para ulama memberikan definisi beragam. Banyaknya definisi lebih kepada sudut pandang berbeda sehingga menghasilkan dua kutub dalam merumuskan istilah ijtihad. Yaitu 1) Berdasarkan aktifitas ijtihad, dan 2) Berdasarkan penyebutan kriteria mujtahid.¹²

Cara pandang pertama, membagi kategori ijtihad sebagai (1) Perbuatan mujtahid dan (2) Sifat seorang mujtahid. Ijtihad sebagai perbuatan mujtahid dapat dilihat dari frasa yang dipakai seperti *بذل* (mengerahkan) sebagaimana Al-Ghazali mendefinikan¹³:

¹¹ Majdidin Muhammad bin Yakub al-Fayruz Abady. (2005). *Al-Qâmûs Al-Muhîth*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah. hlm. 275.

¹² Nadiyah Syarif al-Umary. (1986). *Al-Ijtihâd fi Al-Islâm, Ushûluh, Aḥkâmuh, Afâquh*. Beirut: Muassasah Ar-Risâlah. hlm. 18-33.

¹³ Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. (2010). *Al-Mustashfâ min 'Ilm Al-Ushûl*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. hlm. 527. Kitab Ushûl fiqh lain yang memakai frasa ini dipakai dalam kitab *Musallim ats-Tsubût* 2/362, *Mukhtashar Ibnu al-Lihâm* 163, *Raudlah an-Nadlir* 2/401, *al-Kasyif* 28, *Iḥkâm al-Fushûl* 173, *Syarh Mukhtashar al-Manâr* 164, *Taisîr at-Taḥrîr*

416-417. Lihat juga Najm Al-Din Al-Thufi, *Syarah Al-Arbain An-Nawawiyah*, hlm. 19., Musthafa Zaid. (1997/1417) *Al-Mashlahah fi Tasyri' Al-Islamy Wa Najm Al-Din Al-Thufi*. Bayrut: Daar Al-fikr Al-Aroby. hlm. 211.

⁸ Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali. (1964 M/1384 H). hlm. 417.

⁹ Amirudin dan Zainul Asikin. (2004). *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. hlm. 133.

¹⁰ Shidarta. (2009). *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia. hlm. 159.

بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة

“Seorang Mujtahid mengerahkan kemampuannya dalam mencari ilmu tentang hukum syariah”

Atau menggunakan kata استقراغ (mencurahkan), sebagaimana definisi al-Amidi¹⁴ :

استقراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه

“Mencurahkan segala kemampuan dalam mencari *dzan* tentang suatu hukum syara’ secara maksimal sehingga diri merasa tidak mampu lebih dari itu”

Sementara ijthad dalam pengertian sifat seorang mujtahid tercermin dari pemakaian frasa ملكة (keahlian), sehingga sering didefinisikan¹⁵:

ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية او الوظائف العملية شرعية او عملية

“Keahlian untuk mendatangkan argument-argument terhadap hukum-hukum syara’ atau fungsi-fungsi syar’i atau amali”

Istilah ijthad juga digunakan dalam pengertian yang berbeda. Asy-Syaukani¹⁶ mengutip perkataan Abu Bakar ar-Raji bahwa ada tiga penyebutan dalam istilah ijthad: *Pertama*, diartikan sebagai qiyas sebagaimana dinyatakan oleh Imam Syafi’i.¹⁷ *Kedua*, diartikan dalam menetapkan perkara *zhannî* dengan tanpa menggunakan *‘illat*, seperti ijthad dalam hal menentukan waktu, menentukan arah kiblat, atau taksiran barang dan harga. *Ketiga*, sebagai cara beristidlal dengan ushul fiqh.

Perlu dijadikan landasan dalam teori ijthad ini adalah yang diformulasikan oleh Imam *al-Syāḥibī* dimana ia membagi ijthad ada dua macam, *Pertama*, ijthad yang tidak mungkin terputus hingga terputusnya hukum, yakni hari kiamat. *Kedua*, ijthad

4/179, *al-Waraqât* 31, *adl-Dlarûrî* 137, *Irsyâd al-Fuhûl* 2/291. Lihat Muhammad Hamid Usman. (2002). *Al-Qâmûs Al-Mubîn fî Ishthilâhât Al-Ushûliyyîn*. Riyad: Dar az-Zahim. hlm. 9-10.

¹⁴ Saifuddin Abu Al-Hasan ‘Ali Ibn Abi ‘Ali Ibn Muhammad Al-Amidi. (2003). *Al-Iḥkâm fî Ushûl Al-Aḥkâm*. Riyadh: Dar ash-Shami’iy. hlm. 197. Kitab Ushûl fiqh lain yang memakai frasa ini dipakai dalam kitab *al-Luma’* 129, *Jam’u al-Jawâmi’* 2/379, *at-Taḥshîl min al-Maḥshûl* 2/281, *Mukhtashar Ibnu Hâjib* 2/289, *Kasy al-Asrâr* 4/14, *al-Wajîz* 84, *Muntahâ al-Wushûl* 209, *Syarh Tanqîh al-Fushûl* 429, *Syarh al-Kawâib al-Munîr* 4/458, *al-Hashîl* 2/1000, *Taqrîb al-Wushûl* 151, *al-Minhâj* 3/262. Lihat Muhammad Hamid Usman. (2002). *Al-Qâmûs*

Al-Mubîn fî Ishthilâhât Al-Ushûliyyîn. Riyad: Dar az-Zahim. hlm. 9-10.

¹⁵ Sayyid Muhammad Taqi Al-Hakim. (1997). *Ushûl Al-‘Āmmah li Al-Fiqh Al-Muqârin*. Al-Majma’ al-‘Alami li Ahli al-Bait. hlm. 563

¹⁶ Muhammad bin Ali Asy-Syaukânî. (1999). *Irsyâd Al-Fuhûl*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. hlm. 292.

¹⁷ Imam Syafi’i ketika ditanya apakah qiyas itu sama dengan ijthad? Beliau menjawab, dua nama dengan satu arti. Apabila seorang muslim hendak memutuskan sebuah hukum, ketika ditemukan dalilnya, maka putuslanlah. Dan apabila tidak ditemukan dalil dengan benar, maka hendaklah mencari dalil dengan cara berijthad. Karena ijthad itu adalah qiyas. Lihat *ar-Risâlah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th), hlm. 477.

yang mungkin terputus sebelum hancurnya dunia ini.¹⁸ Ijtihad yang tidak boleh terputus adalah ijthad yang terkait dengan *tahqiq al-manat* yakni mencocokkan *'illah* yang disepakati dengan apa yang ada dalam *al-far'u*. Hal ini dilakukan karena hukum yang sudah ditetapkan syara' belum tentu dapat diberlakukan kepada semua individu. Akan tetapi, masih diperlakukan perhatian cermat untuk menetapkan tempatnya sehingga hukum itu diberlakukan pada individu yang tepat.¹⁹

Fatwa secara bahasa berarti menjelaskan suatu masalah²⁰, sedangkan menurut istilah yang dimaksud oleh fatwa sebagaimana disebutkan oleh Sa'di Abu Habib adalah,

الجواب عما يشكل من المسائل الشرعية، أو

القانونية

“Jawaban dari permasalahan yang rumit berkenaan dengan hukum syara' atau undang-undang”²¹.

Proses pengambilan kesimpulan (istinbath) hukum dari suatu dalil dengan menggunakan kaidah kulliyah, disebut dengan ijthad, dan orang yang melakukannya disebut mujtahid. Seseorang tidak bisa melakukan ijthad jika tidak

memenuhi kualifikasi seorang mujtahid, diantaranya hafal nash Al-Qur'an dan hadis dan faham bahasa Arab.

Ijtihad adalah proses pengambilan hukum baik ada pertanyaan atau tidak, sedangkan fatwa lebih spesifik dari ijthad, karena hanya dilakukan jika ada pertanyaan atau situasi yang membutuhkan jawaban. Akan tetapi keduanya saling berkaitan karena seorang mufti tidak mungkin bisa memberikan fatwa kalau dia tidak memenuhi kualifikasi mujtahid²².

Fatwa adalah penyampaian ketetapan-ketetapan (*itsbat*) agama, baik terkait dengan hukum atau lainnya, sebagai tanggapan atas permasalahan yang dihadapi masyarakat dan secara khusus fatwa diartikan pendapat tentang hukum. Sifat fatwa umumnya merespon persoalan yang diajukan maka sifatnya kasuistik dan dinamis walaupun isi fatwa sendiri belum tentu demikian. Fatwa bukan sekedar kajian yang bersifat teoritis tetapi lebih bersifat fungsional. Mufti dalam memutuskan fatwa bukan semata-mata melihat ketentuan-ketentuan hukumnya saja tetapi juga memandang realitas persoalan dan kondisi orang yang meminta fatwa. Oleh karena itu, untuk dapat memberikan fatwa

¹⁸ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati Asy-Syatibi. (t.t.). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl Al-Syarī'ah*. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 361.

¹⁹ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati Asy-Syatibi. (t.t.). hlm. 361-362.

²⁰ Ibnu Mandzur. (t.t.). *Lisan Al-Arab*. hlm. 183

²¹ Dr. Sa'di Abu Habib. (1988). *Al-Qamus Al-Fiqhi*. Damascus: Dar al-Fikr. hlm. 281.

²² lihat Wahbah Zuhaili. (t.t.). *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. hlm. 1184., Al-Amidi. (t.t.) *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*. hlm. 970.

yang dapat diterima baik dari segi materi maupun kerangka aplikasinya, pemberi fatwa dituntut memiliki kompetensi dalam melakukan ijtihad dan dituntut pula memiliki kemampuan dalam memahami realitas persoalan dan kondisi masyarakat yang meminta fatwa. Dalam penelitian ini yang maksud dengan fatwa adalah opini atau pendapat hukum dari seorang mufti dalam merepons persoalan yang ditanyakan atau sebagai respons terhadap persoalan yang dihadapinya.

2. Ibnu Qayyim dan Perubahan Fatwa

Ibnu Qayyim lahir dengan nama Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Sa'd bin Harith al-Zar'i al-Dimashqi. Lebih populer dengan sebutan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah karena ayahnya adalah pengelola madrasah al-Jauziyyah yang dibangun oleh Abu al-Mahasin Yusuf bin Abdurahman bin Ali al-Jawzi, yang wafat pada tahun 656. Ibnu Qayyim lahir di desa Zar'i bagian dari Hawran 55 mil sebelah tenggara Damaskus pada tanggal 7 Safar tahun 691 H (1292 M). Lalu ia pindah ke Damaskus dan belajar di sana.²³ Beliau wafat pada penghujung waktu Isya' malam Kamis 23 Rajab 751 H (1350 M). Keesokan harinya ia dishalati di masjid Jami' Damaskus (Masjid Umayyah), kemudian dishalati lagi di Masjid Jami al-Jarrah di dekat tempat ia

dimakamkan, yakni di Bab al-Saghir, di pinggir kota Damaskus.

Pola pemikiran Ibnu Qayyim banyak dibentuk oleh gurunya Ibnu Taimiyyah. Ia selalu bersama sekembalinya Ibnu Taimiyyah dari Mesir tahun 712 H sampai kewafatan gurunya itu tahun 728. Ibnu Qayyim terkenal sebagai penyebar dan penganjur pikiran-pikiran Ibnu Taimiyyah. Di antara ide-ide yang ia adopsi adalah berpegang teguh kepada al-Qur'an dan sunnah yang sah dan memahaminya sebagaimana pemahaman kaum salaf. ide-ide pembaharuan dan kebebasan berijtihad pun ia terima dan teladan dari gurunya tersebut, termasuk oposisinya terhadap taqlid, khurafat-khurafat tasawwuf dan logika Yunani. Hal inilah yang kemudian mengantarkannya ke bilik penjara menemani gurunya.²⁴

Ibnu Qayyim hidup di masa dunia Islam mengalami puncak disintegrasi politik, dislokasi sosial dan dekadensi akhlak serta moral. Dari segi politik kekuasaan pemerintahannya yang seharusnya berada di tangan penguasa secara total beralih kepada penguasa lokal. Khalifah seolah kehilangan "taring"-nya dalam memanager negara, semua diambil alih oleh penguasa daerah atau wilayah baik yang bergelar sultan, raja maupun amir. Wilayah kekuasaan pun

²³ Shu'ayb al-Arnawt dan Abd al-Qadir al-Arnauth, Pengantar. hlm. 15.

²⁴ Abdul Aziz Dahlan, et.al., (t.t.). ensiklopedia. hlm. 617.

semakin dipersempit dan bahkan ada yang direbut oleh penguasa-penguasa Tatar dari Timur dan oleh Krusades dari Barat.²⁵

Sementara dari segi sosial, masyarakat dimana Ibn Qayyim hidup ini sangat heterogen baik dalam hal kebangsaan, status sosial, agama, aliran, budaya dan hukum. Sebagai akibat sering terjadinya perang, mobilitas penduduk dari berbagai bangsa sangat tinggi. Dalam satu wilayah terdapat banyak macam bangsa: Arab asal Irak, Arab asal Turki, Mesir, Turki, Tartar dan sebagainya sedang mereka semua berbeda satu sama lain dalam adat istiadat, tradisi, perilaku dan alam pikiran. Dan kesemuanya ini sangat merupakan potensi untuk timbulnya kerawanan-kerawanan kehidupan bernegara dan kelangsungan hidup sosial. Keserasian sosial dan pemupukan moral dan akhlaq merupakan suatu hal yang sangat sulit diciptakan Pada masa itu kekuasaan politik umat Islam berada pada titik nadir, karena negeri-negeri Islam yang terbagi kepada kerajaan-kerajaan kecil, berada dalam taklukan penjajah. Khalifah pada saat itu hanyalah simbol yang tidak memiliki kekuatan politik yang riil. Keadaan ini diperparah dengan diluluh-lantakkannya Bagdad sebagai pusat politik, ilmu pengetahuan dan kebudayaan oleh Hulagu

Khan pada tahun 656 H/1258 M yang ikut pula meruntuhkan kekuatan politik umat Islam sampai pada tingkatan terendah.²⁶

Kehidupan sosial politik yang tidak kondusif ini ternyata berimplikasi juga pada dunia ilmiah. Kesulitan ekonomi dan kekacauan politik yang begitu berat, membuat masyarakat Islam waktu itu meninggalkan dunia keilmuan dan daya pikir kritis. Umat telah terkondisikan dalam budaya taqlid yang demikian mewabah. Kemerosotan politik itu kemudian menimbulkan niat yang kurang sehat di sementara fuqaha sunni. Dengan dalih demi persatuan umat Islam, maka digiringlah pemahaman umat menuju keseragaman pemahaman agama dan kehidupan sosial yang implikasinya menghentikan segala pembaharuan yang substansial dalam berbagai bidang kehidupan beragama. Kajian-kajian keilmuan terkadang memandang ada, itu hanyalah sebatas melegitimasi kajian lama yang tidak berdasarkan standar berpikir kritis dari ide-ide baru.²⁷

Di tengah kondisi sosial politik umat Islam seperti itu, Ibn Qayyim muncul sebagai salah satu sosok ulama yang mampu produktif dan berani menghidupkan tradisi kritisnya terbukti karyanya masih

²⁵ Ibn Katsir. (t.t.). *Al-Bidayah wa Al-Nihayah*. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 176.

²⁶ Yoesoef Syo'eib. (1978). *Sejarah Daulah Abbasiyah III*. Jakarta: Bulan Bintang. hlm. 303.

²⁷ Ahmad Syalabi. (1979). *Mausu'ah Al-Tarikh Al-Islam wa Al-Hayat Al-Islamiyyah*. Mesir: al-Nahdhah. hlm. 619.

berpengaruh hingga saat ini. Di antara pemikiran cemerlangnya adalah teori perubahan fatwa yang tertuang dalam karyanya *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, pada sebuah pasal khusus tentang perubahan fatwa karena perbedaan waktu, tempat, keadaan, niat dan tradisi. Kemudian ia menyebutkan bahwa karakteristik syariat adalah kemahlahatan untuk hamba di dunia dan akhirat yang tertera dalam pernyataan *al-syariah mabniyyah 'ala mashalih al-'ibad* (Syariah dibangun atas kemaslahatan hamba) sehingga dapat dipastikan kaidah perubahan fatwa dibangun untuk mewujudkan kemaslahatan itu sendiri. Berikut pernyataan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah:²⁸

“Ini adalah pasal yang besar sekali manfaatnya, lantaran ketidak fahaman tentangnya menyebabkan terjadi kesalahan yang fatal dalam memahami syariat yang justru menimbulkan, kesusahan, kesulitan dan pembebanan sesuatu yang sebenarnya syariat sendiri (yang ditetapkan demi kemaslahatan manusia) tidak menetapkan hal itu “

Argumentasi yang mendasar adanya perubahan fatwa adalah untuk membuktikan bahwa syariat Islam itu mudah dan

menghilangkan kesukaran²⁹ Agama lahir untuk memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan, serta kesusahan. Allah Swt. berfirman, *Allah menghendaki kemudahan, tidak menghendaki kesusahan* (QS. Al-Baqarah [2]: 185). Dalam ayat lain, Allah Swt. menegaskan, *Dia telah memilih kamu dan Dia tidak sekali-kali menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan* (QS. Al-Hajj [22]: 78). Nabi Saw bersabda, *“Aku diutus hanya untuk mempermudah bukan mempersulit”* (HR. Al-Turmudzi). Dari dalil diatas melahirkan dua prinsip: (1) bahwa syariat dibangun atas dasar memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan bagi hamba (manusia), sebagaimana dengan jelas dan tegas di dalam Al-Qur’andan al-Sunnah. (2) Karakteristik zaman yang terus berubah. Atas dasar inilah, wajar kalau Ibnu Qayyim menjadikannya sebagai alasan rasional ada perubahan fatwa.

Dengan kata lain, memahami hukum yang benar haruslah melalui pemahaman *maqashid al-syari'ah* yang baik. Inilah pesan yang dikemukakan oleh ulama ushul masa lalu, antara lain oleh Imam al-Haramayn al-Juwayni,³⁰. Senada dengan Ibn

²⁸ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rab Al-'Alamin*. hlm. 337.

²⁹ Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah. (1223 H). *I'lam Al-Muwaqqi'in 'An Rab Al-'Alamin*. Mamlakah al-'Arabiyyah al-Saudiyyah : Dar Ibn al-Jauzi. hlm. 33-338.

³⁰ Menurutny, bukanlah orang yang paham syari'ah mereka yang tidak mengetahui adanya tujuan di balik setiap perintah dan larangan. Lihat, Abu Al-Ma'ali 'Abd Al-Malik bin 'Abd Allah bin Yusuf Imam Al-Haramayn Al-

Qayyim al-Jawziyyah, Imam al-Syathibi.³¹ lebih lanjut menyatakan bahwa perbedaan pendapat di kalangan ulama' banyak disebabkan oleh buruknya pemahaman mereka atas *maqashid al-syari'ah* atau bahkan ketidak mengertian mereka atas *maqashid al-syari'ah*.³² Statemen keras ini sesungguhnya menjadi bukti posisi strategis yang seharusnya dimiliki oleh *maqashid al-syari'ah* dalam perjalanan perkembangan hukum Islam, termasuk dasar adanya perubahan fatwa karena kemaslahatan itu sendiri..

Menurut Ibnu Qayyim ada lima faktor penting yang bisa merubah fatwa dan berimplikasi pada penerapan hukum yaitu ; *al-azminah* (waktu), *al-amkinah* (ruang), *al-ahwal* (keadaan), *an-niyyat* (motvasi) dan *al-'awa'id* (tradisi).

a. Faktor Waktu

Ibn Qayyim menyatakan bahwa transformasi hukum Islam selaras dengan transformasi waktu. Makna dari perubahan zaman (waktu) ini adalah perubahan yang ada pada kebutuhan manusia, kondisinya dan kebiasaannya. Dengan adanya perubahan tersebut, maka fatwa juga berubah. Salah

satu contohnya adalah larangan pelaksanaan hukum pidana pencurian di waktu perang. Hukuman tindak pidana pencurian merupakan hukuman yang legal dan kuat berlaku secara umum sebagaimana firman Allah SWT : “*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan mereka sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*”. (Q.S. al-Mâidah/5: 38)

Menurut Ibnu Qayyim Nabi saw. telah melarang memotong tangan orang yang mencuri pada masa perang. Riwayat ini disampaikan oleh Abu Daud, dan ini merupakan salah satu ketentuan Allah *Ta'ala*. Sedangkan Rasulullah SAW telah melarang pelaksanaannya dalam kondisi peperangan, karena dikhawatirkan akan merambat pada sesuatu yang lebih dibenci Allah SWT dengan dimurtadkan oleh sahabat-sahabat pencuri dari kalangan kaum musyrik dengan alasan untuk melindunginya dan karena kemurahan mereka, seperti yang

Juwayni. (1986). *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*. Beirut: Maktabah Dar al-'ilm. hlm. 290.

³¹ Al-Syathibi menegaskan bahwa seseorang tidak mungkin sampai pada derajat ijhtihad kecuali dengan dua hal: mengetahui *maqashid al-syari'ah* secara sempurna dan menggunakannya sebagai dasar istinbath hukumnya. Lihat Abu Ishaq Al-Syathibi. *Al-Muwafaqat*. hlm. 784.

³² Teks aslinya berbunyi: *Hadzihi al-asbab raji'ah fi al-tahshil ila wajah wahid wa huwa al-jahl bi maqashid al-syari'ah wa al-takharrush 'ala ma'aniha bi al-dzann min ghayr tathabbut*. Lihat, Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-l'tisham*. Beirut, Lubnan: Dar al-Ma'rifah. (2000). hlm. 452; Lihat pula Ibn 'Asyur. (t.t.). *Maqashid Al-Syari'ah Al-Islamiyyah*. hlm. 5.

dikemukakan oleh Umar, Abu Darda, Hudzaifah dan lain-lain.³³

Ibnu Qayyim menyimpulkan latar belakang larangan ini dikhawatirkan menimbulkan ekses yang lebih madarat atau dalam ungkapannya, *“Sebagian besar tindakan mengakhirkan had (hukuman) itu adalah demi kemaslahatan yang kuat; baik kemaslahatan itu sebagian dari kebutuhan kaum muslimin atau karena kekhawatiran keluarnya ia dari Islam (murtad) dan menjadi kafir. Mengakhirkan had (hukuman) karena satu tujuan adalah persoalan yang telah di tentukan oleh syariat, sebagaimana diakhirnya pada saat hamil dan menyusui, atau pada saat panas, dingin dan sakit. Ini merupakan penangguhan yang dilakukan demi kemaslahatn orang yang terhukum, dan mengakhirkannya demi kemaslahat Islam adalah lebih utama”*.³⁴

Dengan demikian tampak jelas, adanya perubahan hukum dalam ketentuan pelaksanaan hukuman had pencurian yang pada dasarnya wajib ketika dalam masa tenang atau damai menjadi “tidak boleh” dalam waktu terjadinya perang baik dengan digugurkan atau ditunda.

Contoh lain adalah larangan pelaksanaan hukum pidana pencurian di waktu paceklik. Ibn al-Qayyim

mengungkapkan ucapan Umar, “tahun ini saya tidak akan melaksanakan potong tangan”. Al-Sarkhasî juga pernah meriwayatkan bahwasanya pada musim paceklik itu didatangkan kepada ‘Umar Ibn al-Khaththâb, dua orang pencuri dengan tangan terikat dan bersamanya sepotong daging. Pemilik daging itu lalu berkata, “Saya memiliki unta yang sedang bunting, yang saya tunggu sebagaimana musim rumput menunggu unta itu. Namun kedua orang ini telah mengambilnya. Mendengar itu ‘Umar berkata, “Maukah kamu merelakan untamu yang bunting itu. Karena aku tidak memotong tangan pencuri, yang mencuri kurma ketika masih berada dalam tandannya.”³⁵

Berkenaan dengan kasus ini, Umar tidak memotong tangan pencuri tersebut karena perbuatan itu dilakukan pada musim paceklik ini. Ada riwayat lain menyebutkan bahwa anak-anak Hatib bin Abî Balta‘ah mencuri unta milik seorang laki-laki Banî Manzilah. Oleh ‘Umar, anak-anak itu kemudian dipanggil dan mereka pun mengakui semua perbuatannya. Walaupun ‘Umar telah memerintahkan kepada Katsir ibn al-Shilt (seorang algojo yang bertugas mengeksekusi) untuk membawa dan memotong tangannya namun pada akhirnya ‘Umar menarik keputusannya dan menyuruh

³³ Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (t.t.). *I’lām Al-Muwaqqi’în ‘An Rabb Al-‘Ālamîn*. hlm. 340.

³⁴ Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 345.

³⁵ Ibn Qayyim al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 350.

kepada orang tua anak tersebut untuk mengganti unta milik laki-laki Bani Mazinah. Alasannya adalah kedua anak itu mencuri karena kelaparan. Riwayat yang tidak kalah menariknya diriwayatkan oleh Abû Yûsuf bahwa seorang laki-laki yang mencuri harta dari *bait al-mâl*. Demikian juga, seorang budak yang mencuri harta tuannya juga tidak dipotong tangannya. Oleh Sa'ad orang tersebut dilaporkannya kepada 'Umar dan ia menyatakan bahwa laki-laki ini tidak dipotong tangannya.³⁶

b. Faktor Ruang (Tempat)

Makna dari berubahnya ruang (tempat) adalah perbedaan tempat, seperti berpindahnya komunitas Muslim dari satu daerah Islam ke daerah non-Islam. Kehidupan seorang Muslim yang berada di tengah-tengah komunitas kaum muslimin dan berada di wilayah Islam dituntut untuk berpegang teguh kepada hukum-hukum syara'. Sudah sepantasnya bagi komunitas Muslim memberi kewajiban bagi penghuninya untuk menjalankan syariat agamanya. Hal ini tentunya berbeda manakala seseorang Muslim berada di satu wilayah non Islam. berdasarkan perbedaan mendasar diantara wilayah Islam dan wilayah non Islam, para fuqaha memberikan asas hukum yang pelaksanaannya

berhubungan dengan daerah di mana hukum itu akan dilaksanakan. Mereka membedakan hukum satu permasalahan berdasarkan peradaban tempat pelaksanaannya.

Ibnu Qayyim memberikan beberapa contoh kasus tentang perubahan fatwa karena faktor tempat. Seperti pembatalan penegakkan hukum pidana (*Had*) di daerah musuh. Pada dasarnya hukum pidana ketetapan yang berlaku umum. Namun, demikian secara aplikatif pelaksanaan hukuman pidana mengalami perubahan bahkan terjadi pembatalan. Kasus pembatalan ini diungkapkan Ibnu Qayyim berdasarkan perkataan Imam Ahmad, "Hukuman pidana itu tidak boleh diterapkan di daerah musuh."³⁷ Selain itu Ibn Qayyim mengutip dari Ishak bin Rahawiyah, Al Auza'i dan yang lainnya dari kalangan ulama menyebutkan bahwa *had* (hukuman) itu tidak dapat dilaksanakan di daerah musuh. Abu Qasim Al Kharraqi menyebutkan di dalam kitab *Mukhtasar*-nya. Ia berkata, "*Had* (hukuman) atas seorang muslim tidak dilakukan didaerah musuh."³⁸

Adapun alasan mereka berdasarkan riwayat bahwasannya, pada suatu kesempatan, Basyr bin Arthah membawa seorang prajurit perang yang mencuri sebuah

³⁶ Muhammad Al-Baltaji. (2006). *Manhaj Umar bin Khattab fi at-Tasyri*. Cairo : Dar al-Salam. hlm. 215.

³⁷ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). *I'lām Al-Muwaqqi'în 'An Rabb Al-'Ālamīn*. hlm. 340

³⁸ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 341.

perisai. Ia berkata, “Seandainya aku tidak pernah mendengar Rasulullah SAW mengatakan ‘*hukuman potong tangan tidak dilaksanakan pada saat perang*’ aku pasti akan memotong tanganmu” Diriwatikan oleh Abu Daud. Menurut Abu Muhammad al-Muqaddasi, ini adalah *ijma’* para sahabat. Said bin Manshur meriwayatkan dalam kitab *Sunan*-nya dengan sanad yang berasal dari al-Ahwash bin Hakim, dari Ayahnya, dari Umar, seraya menyampaikan kepada umat agar seorang pimpinan tentara, komandan perang dan siapapun diantara kaum muslimin tidak melaksanakan had (hukuman) atas seseorang yang melanggar larangan Allah sedang ia dalam keadaan perang hingga perang itu usai. Hal ini dilakukan agar ia tidak dilindungi oleh syetan sehingga membawanya pada kekafiran³⁹.

c. Faktor Kondisi

Ibnu Qayyim menjelaskan bahwa seorang mufti dan hakim wajib mengetahui kondisi umat. Beliau berkata, “Pengetahuan kondisi tentang umat merupakan hal mendasar yang harus diketahui oleh seorang mufti dan hakim. Jikalau tidak memahaminya, maka hendaknya mengetahui perintah dan larangan, kemudian mengaplikasikan satu diantaranya. Kalau tidak begitu, mafsadah

yang diperbuat akan lebih banyak dari pada maslahat yang akan di dapat”.⁴⁰

Untuk memperkuat prinsip ini, Ibnu al-Qayyim menyajikan beberapa kasus klasik yang dijadikan sampel transformasi hukum Islam karena transformasi keadaan. Di antaranya transformasi hukum thawaf bagi wanita haid. Tawaf ifadah adalah rukun haji yang wajib dilaksanakan, apabila tidak maka hajinya tidak sah, sama halnya seperti wukuf di Arafah. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT : “*Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada di badan mereka, hendaklah menyempurnakan nazar mereka dan hendaklah mereka melakukan tawaf di sekeliling rumah tua (baitullah) itu.* (Al-Hajj (22):29).

Dasar lain yaitu Hadits Riwayat al-Bukhari dan Muslim: “*Dari ‘Aisyah r.a (diriwatikan) bahwa Safiyyah Binti Huyay, istri nabi saw, mengalami haid, lalu aku (Aisyah) menyampaikan hal itu kepada Rasulullah saw. Beliau bertanya: Apakah ia akan menahan kita? Para sahabat menjawab: Dia (Safiyyah) telah melakukan tawaf ifadah (sebelum haid). Beliau (Rasulullah saw) menimpali: kalau begitu, dia tidak akan menahan kita. (H.R. Al-Bukhori, Muslim dan Ahmad)*

Menurut Ibn Qayyim Pada dasarnya tawaf (ifadah) itu terlarang bagi wanita yang

³⁹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 341.

⁴⁰ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 341.

sedang haid. Namun demikian karena terjadi perubahan keadaan, maka wanita yang sedang dalam keadaan haid pun diperbolehkan melaksanakan tawaf. Tawaf wanita haid dalam keadaan seperti ini tetap dinilai sah tanpa harus membayar dam (denda).⁴¹

Ibn Qayyim melihat adanya situasi yang berubah, ada beberapa kesulitan yang timbul dari dilarangnya thawaf bagi orang haid. Ada delapan kemungkinan yang dapat terjadi, pertama disuruh tetap tinggal di Makah walaupun kendaraannya sudah berangkat, sehingga bersuci dan kemudian melakukan thawaf, kedua gugurnya thawaf ifadhah karena tidak mampu memenuhi syaratnya; ketiga, kalau dikawatirkan akan datang haid, maka boleh mengawalkan dari waktunya; keempat jika diketahui berdasarkan adat haidnya datang pada hari-hari haji dan kalau melakukan haji akan haid, aka gugur kewajibannya sehingga putus haid (menopause), kelima ia tetap melakukan haji, namun kalau haid dan tidak memungkinkan melakukan thawaf, maka kembali dalam keadaan ihram dengan tetap menjaga segala yang dilarang bagi muhrim seperti nikah, bersetubuh dan lainnya; keenam tahallul sebagaimana mu'sir ; ketujuh mengangkat pengganti; kedelapan mengerjakan yang mampu dan gugur dari

syarat dan kewajiban yang tidak mampu seperti gugurnya thawaf wada', menutup aurat dan gugurnya kewajiban karena tidak ada air.

Dari kedepalan kemungkinan yang dipilih adalah yang kedelapan yaitu thawaf dalam keadaan haid. Ditetapkannya pilihan tersebut dilandasi oleh keadaan dharurat yang oleh ibn Qayyim secara konseptual dirumuskan dalam suatu kaidah 'tidak ada yang wajib dalam syariah dalam kondisi lemah dan tidak ada keharaman bersamaan dengan dharurat'.⁴²

d. Faktor Niat (Motivasi)

Niat merupakan faktor penentu sah atau batalnya ibadah tersebut, sehingga niat dianggap sebagai faktor yang sangat penting dibandingkan dengan apa yang diucapkan. Karena, ibadah yang lebih mendekati kebenaran dari segi hukumnya sangat bergantung pada bagaimana niatnya, dan ibadah itu dianggap tidak dilaksanakan tanpa adanya niat dan tujuan.⁴³

Ibnu Qayyim memberikan contoh, seandainya ada seseorang yang menahan diri dari segala hal yang membatalkan puasa; baik yang disengaja maupun yang tidak disengaja, tetapi dia tidak berniat ibadah, maka dia tidak dianggap sebagai orang yang berpuasa. Seandainya ada seseorang yang mengelilingi Baitullah (Ka'bah) dengan niat

⁴¹ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 356

⁴² Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 356-357

⁴³ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 499-450

untuk mencari sesuatu yang terjatuh, maka dia tidak termasuk orang yang sedang melakukan thawaf. Seandainya ada seseorang yang memberi hibah atau hadiah kepada orang fakir, tetapi dia tidak berniat mengeluarkan zakat, maka dia tidak termasuk orang yang mengeluarkan zakat. Seandainya ada seseorang yang duduk di masjid, tetapi dia tidak berniat itikaf, maka dia tidak termasuk orang yang sedang beritikaf.⁴⁴

Untuk memperjelas prinsip ini Ibnu Qayyim mengambil beberapa kasus, diantaranya transformasi ketetapan hukum suatu perbuatan berdasarkan pada motivasinya bisa menjadi pahala atau dosa. Menurut Ibnu Qayyim, terkadang suatu akad dapat berubah seketika kehalalan dan keharamannya, sesuai dengan perubahan niat. Demikian juga terkadang suatu akad dianggap benar dan dilain waktu dianggap batal, seiring dengan perubahan niat. Sebagai contoh dalam kasus penyembelihan hewan, dimana seekor hewan dapat menjadi halal jika disembelih dengan niat untuk dimakan dengan menyebut nama Allah SWT, dan dapat menjadi haram jika hewan tersebut disembelih dengan niat atas nama selain Allah SWT. Begitu juga dengan binatang buruan yang diburu oleh orang yang sedang melaksanakan ihram, maka haram baginya (karena dilarang berburu

ketika sedang melaksanakan ihram). Sedangkan bila dilakukan oleh orang yang sudah selesai melaksanakan ihram, maka binatang buruan tersebut tidak haram baginya. Begitu juga seseorang yang membeli budak perempuan dengan niat untuk orang yang diwakilinya, maka budak perempuan tersebut haram bagi orang yang membelinya (karena niatnya untuk orang yang diwakili). Tetapi jika si pembeli berniat untuk dirinya, maka budak tersebut haram baginya. Sebenarnya bentuk akadnya satu (sama), tetapi niat dan tujuannya yang berbeda. Begitu juga memeras anggur dengan niat membuta khamer (minuman keras). Ini merupakan perbuatan maksiat, dan orang yang melakukannya dapat dilaknat berdasarkan sabda Rasulullah SAW. tetapi jika niatnya untuk dijadikan cuka atau manisan anggur, maka hal itu dibolehkan walaupun cara membuat minuman keras, cuka atau manisan anggur itu sama. Begitu juga dengan pedang, jika seseorang yang menjualnya mengetahui bahwa pedang itu akan digunakan untuk membunuh orang Islam, maka hal itu diharamkan dan termasuk perbuatan yang batil karena dia telah menolong seseorang untuk berbuat dosa dan permusuhan. Tetapi jika dia menjualnya kepada seorang yang akan berjihad di jalan Allah, maka hal itu dapat dikategorikan sebagai suatu ketaatan dan

⁴⁴ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 501

perbuatan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah.

Begitu jug dengan nadzar yang dikaitkan dengan suatu persyaratan, dengna niat untuk mendekatkan diri dan taat kepada Allah, maka wajib menepati atau memenuhi apa yang dinadzarkannya. Tetapi jika niatnya karena sumpah, maka nadzarnya menjadi sekedar penembus sumpah. Begitu juga dengan kekufuran yang dikaitkan dengan suatu persyaratan, jika berniat untuk memenuhi sumpah, maka hal itu tidak menjadi kufur. Tetapi jika berniat untuk mendatangkan syarat tersebut, maka hal itu menjadi kufur ketika terpenuhi syarat tersebut, walaupun kalimat yang digunakannya sama.

Demikian juga dengan kalimat thalak; baik menggunakan yang jelas ataupun sindiran. Jika niatnya untuk menthalak, maka jadilah apa yang diniatkannya itu. Tetapi jika niatnya bukan untuk menthalak, maka tidak jatuh thalak. Begitu juga dengan perkataan yang ditujukan kepada istri, “*Bagiku kamu itu seperti ibuku*”. Tetapi jika niatnya untuk menyamakannya dengan maksud memuliakannya, maka perempuan itu tidak haram baginya. Selanjutnya kami akan mengemukakan hukum-hukum Allah SWT yang erat kaitannya dengan masalah akad (perjanjian), yaitu hukum-hukum Allah

yang berkaitan dengan masalah ibadah, balasan dan siksaan, dimana hukum-hukum tersebut sudah tercakup secara lengkap dalam syariat dan ketentuan-ketentuan-Nya.⁴⁵

e. Faktor Tradisi

Bagi Ibnu Qayyim, faktor adat sama halnya dengan ‘*urf*’ yang termasuk salah satu faktor dapat merubah hukum. Dicontohkan dengan orang yang bersumpah untuk tidak mengendarai “*dabbah*”. Dimana di daerah tersebut lafadz “*dabbah*” sesuai dengan ‘*urf*’ (adat) yang berlaku diartikan dengan keledai. Olehnya itu, sumpahnya hanya berlaku untuk tidak mengendarai hewan yang bernama keledai. Adapun jika orang tersebut mengendarai kuda atau onta, maka tidak ada konsekuensi hukum baginya. Begitu pula sebaliknya, jika yang dimaksud “*dabbah*” sesuai dengan ‘*urf*’ (adat) pada daerah lainnya adalah kuda, maka sumpahnya tersebut hanya berlaku untuk hewan kendaraan yang bernama kuda. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan hukum selalu mempertimbangkan ‘*urf*’ (adat) suatu daerah.⁴⁶

Lebih lanjut menurut Ibnu Qayyim, jika seseorang mendatangi dari daerah yang berlainan denganmu dan meminta keputusan hukum, maka tanyakanlah tentang ‘*urf*’ (adat) yang berlaku di daerahnya dan berilah

⁴⁵ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 527-529

⁴⁶ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 521

keputusan hukum berdasarkan ‘urf (adat) yang berlaku di daerahnya bukan berdasarkan ‘urf (adat) yang berlaku di daerahmu. Demikian juga halnya seorang mufti tidak dibolehkan mengeluarkan fatwa berdasarkan ‘urf (adat) yang terjadi pada zaman yang telah berlalu.⁴⁷

Dari uraian teori perubahan hukum yang terkait dengan adat tersebut, maka seorang penegak hukum hendaklah selalu mempertimbangkan faktor-faktor yang mempengaruhi penetapan suatu hukum. Ini juga berarti bahwa seorang mufti, pembuat dan penegak hukum harus berwawasan luas dan mengetahui aspek-aspek yang berpengaruh dalam penetapan hukum.

1. Prinsip Waktu	a) Mencegah kemungkaran memperhatikan waktu dan dampak mafsadatnya b) Larangan pelaksanaan hukum pidana pencurian di waktu perang c) Larangan pelaksanaan hukum pidana pencurian di waktu paceklik d) Gugurnya hukuman had atas orang yang bertaubat
2. Prinsip Ruang	a) Pembatalan penegakkan hukum pidana di daerah musuh b) Pembayaran zakat fitrah sesuai dengan potensi wilayah setempat masyarakat muslim
3. Prinsip Keadaan	a) Hukum thawaf bagi wanita haid b) Hukum Ucapan talak tiga
4. Prinsip Motivasi	a) Ketetapan hukum suatu perbuatan berdasarkan motivasinya, pahala atau dosa b) Penyerahan mas kawin yang ditangguhkan

5. Prinsip Tradisi	a) Pembuktian di persidangan tergantung Urf b) Penggunaan makna lafaz tergantung urf
--------------------	---

3. Penerapan Hukum Islam di Indonesia

Yang dimaksud dengan penerapan hukum Islam di Indonesia adalah produk hukum berupa Perundang-undangan syari’ah, atau fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga yang diakui oleh negara. Untuk menguji sejauh mana relevansi teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim dengan penerapan hukum islam di Indonesia, penulis menemukan beberapa contoh dalam Undang-undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, Kompilasi Hukum Islam dan fatwa Dewan Syariah Nasional MUI, sebagai berikut :

a. Batasan Usia Pernikahan

Makna tersurat (*dalālah al-‘ibārah*) dari QS.An-Nisā (4) ayat 6 menyatakan: “*wa ibṭālu al-yatāmā ḥatta idhā balaghu annikāḥ*” (Dan ujilah (didiklah) anak yatim itu sampai mencapai cukup umur untuk menikah). Kalimat “*ḥatta idzā balaghu annikāḥ*” dalam ayat di atas, yang secara literal berarti “sampai ketika mencapai cukup usia untuk menikah”, memberi makna bahwa adanya “usia untuk nikah”, walaupun tidak dijelaskan batasan usianya secara pasti. Oleh karena itu, secara metodologis, *al-‘urf*

⁴⁷ Ibn Qayyim Al-Jauziyyah. (t.t.). hlm. 317-318

(konteks budaya masyarakat) sangat berperan untuk menentukan batas usia minimal nikah. Tentu saja pertimbangan *al-'urf* ini juga tidak lepas dari adanya pertimbangan kemaslahatan bagi masyarakat. Dalam fikih klasik hanya dianjurkan bagi mereka yang telah baligh, tanpa membatasi usia baligh, karena dalam realitanya usia baligh setiap orang berbeda-beda.

Sementara UU Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, pasal 7 menetapkan batas minimum usia kawin adalah 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun untuk laki laki. Yang kemudian diamandemen oleh Undang undang Nomor 16 Tahun 2019 tentang perubahan atas UU Nomor 1 Tahun 1974 terutama pasal 7 mengenai usia minimal untuk menikah menjadi minimal 19 tahun bagi laki laki dan perempuan, sehingga dengan adanya perubahan undang undang perkawinan ini ada persamaan batas usia minimal bagi yang ingin menikah baik bagi laki laki maupun perempuan⁴⁸.

Aturan ini cukup jelas dan relatif tidak banyak melahirkan perbedaan interpretasi dalam masyarakat. Terlepas dari hukum formal yang mengatur umur perkawinan, kawin muda merupakan fenomena yang terkait erat dengan nilai-nilai sosial budaya agama yang hidup dalam masyarakat.

Para ulama fikih tidak menentukan batas usia minimal bagi sah dan dapat dilangsungkannya perkawinan. Mereka juga tidak mensyaratkan dewasa (baligh) sebagai syarat sah dan dapat dilangsungkannya perkawinan. Bahkan, mereka memandang bahwa nikahnya anak perempuan yang masih kecil dengan anak laki-laki yang masih kecil adalah sah. Menurut Imam Mâlik, bâligh ditandai dengan tanda keluarnya mani secara mutlak dalam kondisi menghayal atau sedang tertidur, atau ditandai dengan beberapa tumbuhnya rambut di anggota tubuh. Menurut Imam Syâfi'i bahwa batasan bâligh adalah 15 tahun bagi laki-laki dan 9 tahun bagi perempuan. Menurut Hanbali, bagi laki-laki ditandai dengan mimpi atau umur 15 tahun, sedangkan bagi perempuan ditandai dengan haidh.⁴⁹

Pembatasan umur pernikahan yang tertuang dalam UU No. 1 tahun 1974 Pasal 7 yang kemudian dirubah oleh UU No 16 tahun 2019 berbeda dengan apa yang telah ditentukan oleh para ulama fikih. Pembatasan umur pernikahan dalam

⁴⁸. lihat : <https://bimasislam.kemenag.go.id/post/opini/dewasa-dan-usia-minimal-untuk-menikah>

⁴⁹ Abd al-Rahman Al-Jazîrî. (2003). *Kitâb Al-Fiqh Alâ Madzâhib ALArba'ah*. Bayrut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah. hlm. 313-314.

Undang-undang dimaksudkan agar tujuan dari pernikahan dapat tercapai.⁵⁰

b. Undang-undang No. 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat

Satu hal yang sangat krusial dalam undang-undang no 23 tahun 2011 tentang pengelolaan zakat adalah dilibatkannya Lembaga non pemerintah dalam mengelola zakat. Yaitu pada Bagian keempat Pasal 17,18,19, 20 tentang Lembaga Amil Zakat, yang dalam pasal 17 disebutkan, “*Untuk membantu BAZNAS dalam pelaksanaan pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat, masyarakat dapat membentuk LAZ*”

Jika melihat pada akar historis dan dasar jurisprudensi Islam, maka pada dasarnya kewajiban mengelola zakat adalah kewajiban negara. Rasulullah SAW selaku kepala negara di Madinah yang memerintahkan para sahabat untuk menarik zakat dari para aghniya. Diteruskan oleh para khalifah seperti Abu Bakar Shiddiq yang sampai mendeklarasikan perang kepada mereka yang menolak membayar zakat. Inilah yang diisyaratkan oleh Yusuf al-Qaradhawi di dalam Fiqih Zakatnya, menukil dari perkataan imam Nawawi dalam al-Majmunya, “Bahwa wajib bagi Imam (pemimpin negara) untuk mengutus para penjemput zakat, karena Nabi SAW, dan

para khalifah setelahnya mereka mengutus para penarik zakat. Dan ini adalah satu hal yang masyhur dan berdasarkan dalil yang banyak diantaranya hadis Abu Hurairah dalam shahihain (bahwasanya Rasulullah SAW mengutus umar bin khattab untuk menarik shadaqah/zakat). Demikan juga dari Sahl bin Sa’d (bahwasanya Rasulullah SAW mempekerjakan Ibnu Lutaibah untuk mengumpulkan shadaqah), dan hadis-hadis lainnya. Pengiriman petugas ini penting, karena diantara orang-orang yang memiliki harta ada yang tidak tahu apa yang harus dikeluarkan, atau ada yang kikir sehingga perlu diutus orang yang mengumpulkannya”⁵¹

Pemeberian wewenang pengumpulan zakat kepada pihak non pemerintah adalah salah satu upaya optimalisasi pengumpulan dan pendayagunaan zakat, mengingat potensi zakat Indonesia yang begitu besar dan belum terserap. Regulasi ini tentu dengan mempertimbangkan faktor kondisi (al-ahwal) dimana kadang kepercayaan masyarakat kepada pemerintah sangat minim. Sehingga diharapkan dapat menggapai kemaslahatan yang lebih besar.

c. Pencatatan Nikah.

Pasal 5 KHI menyebutkan “agar terjamin ketertiban perkawinan bagi masyarakat Islam, setiap perkawinan harus

⁵⁰ Misalnya dalam Taqiyyuddin Abu Bakar bin Muhammad Al-Husaini. (t.t.). *Kifayah al-Akhyar*. Surabaya: Al-Hidayah. hlm. 48-52.

⁵¹ Yusuf Al-Qaradhawi. (1997). *Fiqih Zakat*. Muassasah Risalah. hlm. 580.

dicatat. Pencatatan perkawinan tersebut pada ayat (1) dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam UU No. 22 Tahun 1946 Jo UU No. 32 Tahun 1954. Jika kita melihat Kamus Besar Bahasa Indonesia, maka kata harus yang tercantum dalam pasal 5 tersebut bermakna wajib, begitu juga dalam hukum Islam. Dengan demikian menurut KHI, perkawinan yang tidak dicatat dan dilakukan di luar pengawasan Pegawai Pencatat Nikah tidak mempunyai kekuatan hukum. Pasal 5 tersebut dikuatkan pasal 7, yang menyatakan bahwa perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah. Sehingga dapat dikatakan bahwa, pencatatan perkawinan merupakan kewajiban bagi setiap orang Islam yang melangsungkan perkawinan.⁵²

Dalam kitab-kitab fikih klasik memang tidak disebutkan tentang pencatatan nikah. Akan tetapi seiring dengan perkembangan zaman, maka kontekstualisasi pemahaman pelaksanaan pernikahan harus dilakukan dengan menimbang aspek kemaslahatan bagi semua pihak. Hal ini mengacu pada ayat mudayyanah dalam surat al-Baqarah ayat 282 yang mengisyaratkan bahwa bukti otentik sangat diberlakukan untuk menjaga kepastian hukum. Bahkan dalam redaksinya, ayat tersebut dengan tegas menggambarkan

bahwa pencatatan didahulukan dari pada kesaksian yang dalam perkawinan menjadi salah satu rukun.

d. Cerai di Depan Sidang.

Dalam fikih klasik hanya diatur masalah talak, fasakh, khulû' dan li'an, namun tidak ditegaskan bahwa keabsahannya harus di depan sidang pengadilan. Dalam KHI pasal 115 dinyatakan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama.

Perceraian yang dalam fikih mazhab merupakan hak prerogatif suami, oleh KHI Pasal 46, 115 dan 123 hak tersebut diberikan ke pengadilan, sehingga suami dan isteri hanya dapat mengajukan permohonan talak atau gugatan cerai, sementara perceraian tersebut terjadi atau tidak adalah didasarkan pada putusan pengadilan.

Ketetapan KHI ini secara umum merupakan implementasi dari prinsip perceraian dalam hukum perkawinan Islam, yaitu perceraian adalah sesuatu yang halal tetapi dibenci oleh Allah (*abghaḍ al-ḥalāl ila Allah aṭ-ṭalāq*) dan perceraian harus dilakukan dengan cara yang baik (*tasriḥ bi iḥsān* atau *farriqūhunna bi ma'ruf*).²⁸ Kemudian dalam proses terjadinya perceraian tersebut, sebagaimana dikemukakan, dianjurkan adanya hakam

⁵² Wasman dan Wardah Nuroniyah. (2011). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia:*

Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif. Yogyakarta: Teras. hlm. 54.

atau mediator, dan hakam menurut KHI adalah Pengadilan Agama melalui para hakimnya. Dengan demikian, secara metodologis, ketetapan KHI ini didasarkan pada penerapan prinsip umum yang dikemukakan oleh *nash* secara jelas (*dalālah al-'ibārah*) dan implementasinya sesuai dengan konteks Indonesia saat ini (*al-'urf*).

Di samping itu, ketetapan KHI yang memandang bahwa ucapan talak suami di luar sidang pengadilan dianggap tidak sah di satu sisi, dan di sisi yang lain isteri juga memiliki hak untuk mengajukan gugatan cerai ke pengadilan, ini secara metodologis-Ushul Fikih didasarkan pada metode *sadd al-dhari'ah* untuk suami dan *fatḥ al-dhari'ah* untuk isteri. Dalam arti, hak talak suami dibatasi dan jalannya sedikit dihambat (*sadd*) dengan adanya batasan harus di sidang pengadilan, sementara hak isteri diberi jalan dengan membuka peluang (*fatḥ*) untuk dapat mengajukan gugatan cerai ke pengadilan agama. Dengan demikian, pasangan suami isteri hanya bisa mengajukan ke pengadilan agama apabila hendak bercerai, karena pengadilan agama itulah sebagai hakam yang dapat memutuskan perceraian tersebut. Hakim dalam lembaga peradilan ini sama dengan hakam, bahkan pihak ayah, dalam keluarga, hal ini sebagaimana dinyatakan dalam

kaidah: *Al-Infāq bi amr al-qāḍi ka al-infāq bi amr al-abb* (memberi nafkah atas dasar perintah hakim sama halnya dengan memberi nafkah atas dasar perintah ayah).⁵³

e. Kawin Beda Agama.

Dalam fikih klasik dibenarkan laki-laki muslim kawin dengan perempuan *ahlu al-kitab*. Ibnu Qudāmah *rahimahullah* menyatakan: Tidak ada perselisihan di antara para ulama bahwa wanita dan sembelihan semua orang kafir selain ahli kitab seperti orang yang menyembah patung, batu, pohon dan hewan yang mereka anggap baik, haram (bagi kaum muslimin). Hal ini jelas tertera dalam Al-Qur'an sementara seorang muslim dilarang menikahi wanita musyrik baik merdeka maupun budak. Berdasarkan firman Allah SWT. "*Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Dan sungguh wanita budak yang mu'min lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu*" (al-Baqarah/2:221). Hal ini juga ditegaskan dengan firman Allah SWT. "*Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir*" (al-Mumtahanah 60:10). setelah turun ayat ini Umar bin al-Khatthab menceraikan dua istrinya yang dinikahinya ketika masih musyrik.⁵⁴

⁵³ Alī Aḥmad Al-Nadawī. (1986). *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-'Ilm. hlm. 56.

⁵⁴ Rusli dan R. Tama. (2000). *Perkawinan Antar Agama dan Permasalahannya*. Bandung: Pionir Jaya. hlm. 25.

Allah SWT mengecualikan larangan menikahi wanita ahli kitab dalam firman-Nya: *Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberikan Al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan dari kalangan kaum mukminat dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikan gundik-gundik".* (al-Mâidah/5:5).

Mayoritas ulama menafsirkan kata *al-Muhshanât* dalam ayat ini dengan wanita yang menjaga kehormatannya dan dengan dasar ini sebagian ulama membolehkan pernikahan wanita ahli kitab yang menjaga kehormatannya baik merdeka ataupun budak. Sedangkan yang dimaksud dengan ahli kitab di sini adalah orang Yahudi dan Nashrani (Kristen). Namun yang perlu diingat di sini seorang muslim yang ingin menikahi wanita ahli kitab karena keadaan tertentu haruslah memiliki aqidah yang kokoh, mengerti hukum-hukum syari'at dan komitmen mengamalkan dan mematuhi hokum dan syiar Islam. Perlu diingat bahwa

menikahi wanita ahli kitab mengandung banyak resiko terhadap aqidah sang lelaki ataupun nantinya berpengaruh pada agama anak keturunannya. Kenyataannya sudah jelas dan banyak terjadi, berapa banyak keluarga yang hancur agamanya dengan sebab ibunya seorang ahli kitab.⁵⁵

Larangan menikahi wanita Kitabiyah didasarkan pada beberapa pertimbangan, yaitu: Pertama, menghargai mazhab Syafi'i sebagai mazhab terbesar yang dianut oleh bangsa Indonesia. Syafi'i berpendapat bahwa Kitabiyah yang boleh dinikahi itu harus "min qablikum", yaitu nenek moyang Kitabiyah sebelum kerasulan Muhammad. Berdasarkan criteria ini, maka Nasrani di Indonesia tidak termasuk Kitabiyah karena agama Kristen masuk ke Indonesia setelah kerasulan Muhammad. Kedua, pertimbangan factual bahwa perkawinan beda agama lebih besar mafsadatnya dari pada manfaatnya. MUI sudah melakukan kajian bahwa perkawinan beda agama menimbulkan dampak negatif, antara lain tidak dapat menjalankan tugasnya untuk memelihara agama dan keturunannya; dakwah melalui perkawinan tidak berjalan efektif; dan banyaknya yang pindah agama utamanya anak-anak hasil perkawinan tersebut.⁵⁶

⁵⁵ Abdul Aziz Muhammad Azzam dan Abdul Wahab Sayyed Hawwas. (2009). *Fiqh Munakahat*. Jakarta: Amzah. hlm. 37.

⁵⁶ Masjfuk Zuhdi. (1998). *Masail Fiqhiyah*. Jakarta: CV. Haji Mas Agung. hlm. 4.

Dalam KHI diatur bahwa diantara halangan perkawinan dituangkan dalam pasal 40 dimana seorang pria dilarang melangsungkan perkawinan dengan wanita yang tidak beragama Islam. Dan pada pasal 44 disebutkan bahwa seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam. Larangan kawin beda agama telah memenuhi nilai keadilan karena: Pertama, telah sejalan dengan nilai moral yang dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia, dalam hal ini telah memenuhi rasa keadilan mayoritas. Kedua, berorientasi pada hubungan dengan Tuhan, namun juga memberi peluang bagi akidah anak-anak yang lahir dari hasil perkawinan beda agama. Keadilan yang memenuhi hukum Ilahi positif (*ius divinum positivum*) dan yang dijangkau akal manusia/hukum positif manusia (*ius positivum humanum*).

f. Jaminan dalam Mudharabah

Mudharabah berasal dari kata *dharb*, yang artinya memukul atau bepergian untuk berdagang atau yang lebih tepatnya dikatakan adalah proses seseorang memukulkan kakinya dalam perjalanan usaha. *Mudharabah* juga disebut *qirâdh*,

yang diambil dari kata *al-qardh* yang berarti memotong atau membagi, karena pemilik modal (*shâhib al-mâl*) memotong sebagian hartanya untuk diperdagangkan dan memperoleh bagian dari labanya.⁵⁷

Menurut istilah fikih, *mudharabah* adalah suatu akad antara dua pihak, salah satu pihak menyerahkan uang kepada pihak lain untuk diperdagangkan, dimana keuntungannya dibagi antara keduanya sesuai dengan kesepakatan keduanya ketika akad.⁵⁸

Secara teknis, *mudharabah* adalah akad kerjasama usaha antara dua pihak dimana pihak pertama (*shâhib al-mâl*) menyediakan seluruh (100%) modal, sedangkan pihak lainnya menjadi pengelola. Keuntungan usaha secara *mudharabah* dibagi menurut kesepakatan yang dituangkan dalam kontrak, sedangkan apabila rugi ditanggung oleh pemilik modal selama kerugian itu bukan akibat kelalaian si pengelola. Seandainya kerugian itu diakibatkan karena kecurangan atau kelalaian si pengelola, si pengelola harus bertanggungjawab atas kerugian tersebut.⁵⁹

Pada konteks lembaga keuangan syariah saat ini *mudharabah* yang

⁵⁷ A.W. Munawwir. (1997). *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif. hlm. 817- 1108., Muhammad Rawwas Qal'ah Jiy. (1985). *Mu'jam Lughat Al Fuqaha'*. Bairut: Dar al Nafa'is, dikutip oleh Muhammad Syafi'i Antonio dalam bukunya *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. hlm. 95.

⁵⁸ Al Sayyid Sabiq. (t.t.). *Fiqh Al-Sunnah*. Cairo: Dar al Kitab al Islamy Dar al Hadits. hlm. 212.

⁵⁹ Muhammad Syafi'i Antonio. (2001). *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta : CV Gema Insani Press. hlm. 95.

dilakukan berbeda dengan mudharabah tradisional yang hanya melibatkan dua pihak shâhib al-mâl dan mudharib dimana keduanya bertemu secara langsung dan saling mengenal satu sama lain. Sementara praktek mudharabah saat ini, Bank Syariah sebagai lembaga intermediasi memudharabahkan dana shahibul maal yang jumlahnya banyak kepada mudharib lain, dan shahibul maal yang jumlahnya banyak tidak bisa mengetahui dengan pasti kredibilitas sang mudharib. Oleh karena itu, untuk menjaga kepercayaan dari nasabah investor, lembaga keuangan syariah harus menerapkan asas prudential, diantaranya dengan mengenakan jaminan kepada mudharib.

Situasi dan kondisi masyarakat saat ini telah berubah dalam hal komitmen terhadap nilai-nilai akhlaq, seperti kepercayaan dan kejujuran. Oleh sebab itu, larangan jaminan dalam mudharabah karena bertentangan dengan prinsip dasarnya yang bersifat amanah dapat berubah karena adanya perubahan kondisi masyarakat dalam bidang moralitas. Namun demikian meskipun jaminan dalam praktek mudharabah perbankan saat ini diperbolehkan, tetapi disyaratkan bahwa jaminan tersebut harus didasarkan pada tujuan menjaga agar tidak terjadi

penyimpangan moral, bukan bertujuan untuk mengembalikan modal atau sebagai ganti rugi dari setiap kerugian atas kegagalan usaha mudharib. Oleh karena itu, jaminan hanya dapat dicairkan apabila pengelola dana terbukti melakukan pelanggaran, kelalaian atau menyalahi kesepakatan yang telah ditentukan.

Kedudukan jaminan dalam mudharabah adalah berbeda dengan jaminan di dalam utang piutang sebagaimana yang ada pada perbankan konvensional. Yaitu bukan sebagai penjamin atas utang piutang tetapi berkedudukan sebagai penjamin agar pelaku usaha tidak melanggar perjanjian yang telah disepakati. Jaminan di dalam mudharabah berfungsi sebagai penjamin tidak adanya pelanggaran oleh pelaku usaha. Jika pelaku usaha menderita kerugian yang disebabkan adanya pelanggaran perjanjian mudharabah atau atas kelalaiannya/kesengajaannya mudharib, konsekuensinya jaminan dapat disita untuk membayar pembiayaan mudharabah yang telah dikeluarkan oleh lembaga keuangan syari'ah.⁶⁰

Dalam akad mudharabah, hubungan antara shahibul mal dengan mudharib adalah hubungan yang bersifat amanah, artinya mudharib itu orang yang dipercaya oleh shahibul mal untuk mengelola hartanya.

⁶⁰ Achmadi Usman. (2001). *Aspek-Aspek Hukum Perbankan di Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. hlm. 246.

Aplikasi mudharabah di Lembaga Keuangan Syariah Nasional (LKS) menuntut nasabah (mudharib) untuk menyertakan jaminan, namun dalam fatwa yang dikeluarkan oleh Dewan Syari'ah Nasional No. 07/DSNMUI/IV/2000 dijelaskan bahwa prinsipnya dalam pembiayaan mudharabah tidak ada jaminan, namun agar mudharib tidak melakukan penyimpangan, bank dapat meminta jaminan dari mudharib atau pihak ketiga, dan jaminan ini hanya dapat dicairkan jika mudharib terbukti melakukan pelanggaran terhadap hal-hal yang disepakati 160 UU No. 10 Tahun 1998 pasal 8 menyatakan bahwa dalam menyalurkan dana, bank wajib mempunyai keyakinan atas kemampuan dan kesanggupan debitur untuk melunasi hutangnya sesuai dengan yang diperjanjikan. Hal ini senada dengan peraturan Bank Indonesia No. 7/2/PBI/2005 yang menyatakan bahwa dalam rangka mengelola risiko kredit dan meminimalkan potensi kerugian, setiap bank diwajibkan untuk menjaga kualitas aktiva produktif dan wajib membentuk penyisihan penghapusan aktiva produktif.

Ketentuan-ketentuan di atas diperkuat lagi dengan adanya peraturan yang mengatur tentang akad yang digunakan oleh bank syari'ah dalam hal perhimpunan dan penyaluran dana yaitu Peraturan Bank

Indonesia No. 7/46/PBI/2005, di mana bank dapat meminta jaminan atau agunan untuk mengantisipasi risiko apabila nasabah tidak dapat memenuhi kewajiban sebagaimana dimuat dalam akad karena kelalaian dan/atau kecurangan. Terlebih lagi, prinsip dalam analisis pembiayaan di bank syari'ah juga menekankan 5C, yaitu *character, capacity, capital, collecteral*, dan *condition*. Prinsip keempat (*collateral*) artinya bahwa bank dalam melakukan pendekatan analisis pembiayaan selalu memperhatikan kuantitas dan kualitas jaminan yang dimiliki oleh peminjam.⁶¹

Selain itu, Dalam UU No. 10 tahun 1998 pasal 8 ayat (1) serta pasal 12a ayat (1) dijelaskan terkait dibolehkannya jaminan pada pembiayaan akad mudharabah. Masing – masing pasal tersebut berbunyi sebagai berikut “...dalam memberikan kredit atau pembiayaan pada prinsip syari'ah, Bank Umum wajib mempunyai keyakinan berdasarkan analisis yang mendalam atau itikad baik dan kemampuan serta kesanggupan debitur untuk melunasi hutangnya atau mengembalikan pembiayaan dimaksud sesuai dengan yang diperjanjikan”(pasal 8 ayat (1)); “kredit atau pembiayaan dengan prinsip syari'ah yang diberikan bank mengandung resiko, sehingga dalam pelaksanaannya harus

⁶¹ Muhammad. (2005). *Manajemen Pembiayaan Bank Syariah*. Yogyakarta : UPP AMP YMKN. hlm. 304.

diperhatikan asas perkreditan atau pembiayaan berdasarkan prinsip syari'ah yang sehat. Untuk mengurangi resiko tersebut, jaminan pemberian kredit atau pembiayaan berdasarkan prinsip syari'ah dalam arti keyakinan atas kesanggupan nasabah debitur untuk melunasi kewajibannya sesuai dengan yang diperjanjikan merupakan faktor penting yang harus diperhatikan bank. Untuk memperoleh keyakinan tersebut, sebelum memberikan kredit, bank harus melakukan penilaian yang seksama terhadap watak, agunan, dan prospek usaha dari Nasabah Debitur. Mengingat bahwa agunan sebagai salah satu unsure pemberian kredit, maka apabila berdasarkan unsure lain telah dapat diperoleh keyakinan atas kemampuan Nasabah Debitur mengambil utang, agunan dapat hanya berupa barang, proyek atau hak tagih yang dibiayai dengan kredit yang bersangkutan. Tanah....” (penjelasan pasal 8 ayat (1));⁶²

Dengan demikian, mudharabah yang tidak disyaratkan adanya jaminan dapat dilakukan dalam dunia ekonomi riil. Ini disebabkan oleh adanya hubungan personal, yang sedemikian rupa sehingga pemilik modal yang memberikan modalnya untuk suatu usaha yang tertentu dapat efektif dan efisien bagi kepentingan bersama.

Sedangkan dalam dunia perbankan adalah sedemikian terbuka, sehingga tidak memungkinkan adanya hubungan personal seperti yang ada dalam dunia ekonomi riil murni. Oleh karena itu jaminan merupakan bagian dari usaha agar mudharabah dapat efektif dan efisien diterapkan dalam dunia lembaga keuangan modern. Tingkat resiko pembiayaan mudharabah di bank Syariah adalah sangat tinggi. Tingginya tingkat resiko ini disebabkan karena dana yang diberikan kepada nasabah yang dibiayai dengan mudharabah ini sudah terlepas dari kekuasaan dan pengawasannya sehingga lembaga keuangan Syari'ah hanya mampu mengawasi melalui laporan keuangan yang sangat mudah untuk direkayasa. Dipersyaratkannya jaminan adalah agar nasabah yang dibiayai dengan mudharabah bertanggung jawab.⁶³

Apabila dikaitkan dengan alasan atau faktor adanya perubahan fatwa dengan keberadaan kewajiban agunan dalam perbankan syariah ini tidak mengadopsi konsepsi sebagaimana dalam konvensional. Hal ini muncul lebih dikarenakan melihat adanya prinsip *rahn* dan *kafalah* dalam Islam, kaidah *usuliyah-fiqhiyah* dan pertimbangan perubahan *al-urf*. Di samping itu, dalam kaidah-kaidah fikih juga dikenal kaidah “*al-adah al-muhakamah*” yaitu adat

⁶² Muhammad. (2005). hlm. 304.

⁶³ Hirsanuddin. (2008). *Hukum Perbankan Syariah di Indonesia* (Pembiayaan Bisnis dengan

Prinsip Kemitraan). Yogyakarta: Genta Press. hlm. 21.

dapat dijadikan (pertimbangan dalam penetapan) hukum, atau umumnya disebut dengan kaidah al-urf. Dalam pemaknaan kaidah ini, hukum jaminan dan perikatannya yang tidak diatur secara tegas oleh Islam berlaku ketentuan kaidah tersebut, dianggap sebagai bagian dari *al-adah*. Selama *al-adah* ini tidak bertentangan dengan patokan “mengharamkan yang halal, dan menghalalkan yang haram”, maka penerapan jaminan ini tidak dapat dibenarkan dalam konteks hukum Islam. Padangannya dilihat jauh lebih *flexible*, dimana penekanan pada pembentukan suatu hukum harus pula melihat perubahan masyarakat dalam perubahan adat.

C. KESIMPULAN

Pemikiran Ibnu Qayyim tentang fleksibilitas Hukum Islam yang dirumuskan dalam pernyataannya, “Perubahan Fatwa dengan berubahnya tempat, waktu, kondisi, motivasi dan tradisi”, adalah pokok pemikiran prinsipal dan merupakan ide besar yang memiliki signifikansi penting bagi perkembangan Hukum Islam. Pemikiran ini didukung oleh landasan argumentasi yang kuat dan contoh-contoh yang tepat, yang menegaskan bahwa Hukum Islam sangat adaptable di setiap ruang, waktu, situasi dan kondisi. Sehingga teori ini terus berkembang menjadi sebuah metodologi istinbath dan penerapan Hukum Islam, menjadi solusi dari problematika hukum bukan hanya pada

zaman Ibnu Qayyim tapi pada zaman setelahnya sampai saat ini.

Dalam konteks penerapan Hukum Islam di Indonesia, ditemukan beberapa produk hukum dan fatwa yang secara materil tidak sesuai dengan pendapat hukum para ulama fiqih klasik. Seperti batasan usia nikah dalam UU Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, pasal 7 yang kemudian diamandemen oleh Undang undang Nomor 16 Tahun 2019, Pencatatan Pernikahan yang tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 5 dan 7, cerai hanya dilakukan di depan sidang yang tercantum dalam KHI pasal 115, larangan pernikahan beda agama antara wanita Muslimah dengan pria non muslim dan sebaliknya yang tercantum dalam KHI Pasal 40 dan 44, jaminan pada akad mudharabah yang tertuang dalam fatwa DSN MUI No. 07/DSNMUI/IV/2000, dan masih banyak contoh lain. Semua ini menegaskan adanya relevansi antara teori perubahan fatwa Ibnu Qayyim dengan penerapan Hukum Islam di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Rahman al-Jazîrî. (2003). *Kitâb al-Fiqh Alâ Madzâhib alArba'ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abu Habib, Sa'di, Dr. (1988). *al-Qamus al-Fiqhi*. Damascus, Dar al-Fikr.)
- Al-Amidi, Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abi 'Ali Ibn Muhammad. (2003). *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Riyadh: Dar ash-Shami'iy.

- Al-Baltaji, Muhammad. (2006). *Manhaj Umar bin Khattab fi at-Tasyri*. Cairo: Dar al-Salam.
- Al-Fayruzabady, Majduidin Muhammad bin Yakub. (2005). *Al-Qâmûs Al-Muhîth*. Beirut: Muassasah ar-Risâlah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1964). *Al-Mustashfa min Ilmi Al-Ushul*. Bayrut: Mu'assasah Al-Risalah.
- Al-Hakim, Sayyid Muhammad Taqi. (1997). *Ushûl al-‘Âmmah Li al-Fiqh al-Muqârin*. Al-Majma' al-‘Alami li Ahli al-Bait.
- Al-Husaini, Taqiyyuddin Abu Bakar bin Muhammad. (1997). *Kifayah al-Akhyar*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Al-Ifriqi, Jamaluddin Muhammad ibn Mukarram Ibn Mandzur. 2003 M/1424 H, *Lisan Al-‘Arab*, (Riyadh: Daar ‘Alam Al-Kutub)
- Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik bin 'Abd Allah bin Yusuf Imam al-Haramayn. (1986). *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Maktabah Dar al-'ilm.
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. (1223 H). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin*. Mamlakah al-'Arabiyyah al-Saudiyyah: Dar Ibn al-Jauzi.
- Al-Nadawî, Alî Aḥmad. (1986). *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dār al-'Ilmi.
- Al-Umary, Nadiyah Syarif. (1986). *Al-Ijtihād fi al-Islām, Ushûluh, Aḥkâmuh, Afâquh*. Beirut: Muassasah Ar-Risâlah.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. (2001). *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Asikin, Zainul dan Amirudin. (2004). *Pengantar Metode Penelitian Hukum*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Asy-Syafi'i, Muhammad bin Idris. (t.t.). *Ar-Risâlah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Asy-Syaukânî, Muhammad bin Ali. (1999). *Irsyâd al-Fuhûl*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati. (t.t.). *Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati. (2000). *Al-l'tisham*. Beirut, Lubnan: Dar al-Ma'rifah.
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad dan Hawwas, Abdul Wahab Sayyed. (2017). *Fiqh Munakahat*. Jakarta: Amzah.
- Hasan, Husain Hamid. (1991). *Nazariyat Al-Mashlahat Fil Fiqhil Islamy*. Kairo: Dar al-Nadhot al-Arabiyyat.
- Hirsanuddin. (2008). *Hukum Perbankan Syariah di Indonesia* (Pembiayaan Bisnis dengan Prinsip Kemitraan). Yogyakarta: Genta Press.
- Ibn Katsir, Muhammad bin Ismail. (t.t.). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Jad al-Haq, 'Ali jad al-Haq. (1995). *Qadhaya Islamiyyah Mu'ashirah al-Fiqh al-Islami Muninatuha wa Tathawwuruhu*. Qahirah: Mathba'ah al-Mushhaf al-Syarif bi al-Azhar.
- Muhammad. (2005). *Manajemen Pembiayaan Bank Syariah*. Yogyakarta: UPP AMP YMKN.
- Munawwir, Ahmad Warson. (1997). *Kamus Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Nuroniyyah, Wardah dan Wasman. (2011). *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Perbandingan Fiqh dan Hukum Positif*. Yogyakarta: Teras.
- Qaradhawi, Yusuf. (1997). *Fiqh Zakat*. Beirut: Muassasah Risalah.
- Qaradhawi, Yusuf. (2003). *Membumikan Syari'at Islam Keluwesan Aturan Ilahi untuk Manusia*. Bandung: Mizan Pustaka.

- R. Tama dan Rusli. (2000). *Perkawinan Antar Agama dan Permasalahannya*. Bandung: Pionir Jaya.
- Sabiq, Al Sayyid. (t.t.). *Fiqh al Sunnah*. Cairo: Dar al Kitab al Islamy Dar al Hadits.
- Shidarta. (2009). *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia.
- Syalabi, Ahmad. (1979). *Mausu'ah al-Tarikh al-Islam wa al-Hayat al-Islamiyyah*. Mesir: al-Nahdhah.
- Syaraf al-Din, Abd al-Adzim abd al-Salam. (1984). *Ibnu Qayyim al-Jauziyyah 'Asruhu wa Manhajuhu wa Arauhu fi al-Fiqh wa al-Aqid wa al-Tashawwuf*. Kuwait: Dar al-Qalam)
- Syo'eib, Yoesoef. (1978). *Sejarah Daulah Abbasiyah III*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Usman, Achmadi. (2001). *Aspek-Aspek Hukum Perbankan di Indonesia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Zuhaili, Wahbah. (1986). *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Zuhdi, Masjfuk, *Masail Fiqhiyah*. (1998). Jakarta: CV. Haji Mas Agung.
- <https://bimasislam.kemenag.go.id/post/opini/dewasa-dan-usia-minimal-untuk-menikah>

