

FATWA-FATWA DEWAN SYARIAH NASIONAL ATAS ASPEK HUKUM ISLAM PERBANKAN SYARIAH DI INDONESIA

Nur Hidayah

Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Jl. Kerta Mukti, Ciputat, Tangerang Selatan, Banten
E-mail: nur.hidayah@gmail.com

Abstract: *Fatwas of National Sharia Council on Aspects in Islamic Laws about Sharia Banking in Indonesia.* The role of National Sharia Council (DSN) is to conduct Indonesia Ulama Board (MUI) duties in accelerating the economy of society (ummat). The council also has to explore, investigate and formulate values and principles of Islamic Laws (Sharia) that serve as guidance for Islamic finance transactions. Likewise, the council also holds the task to control the implementation. The guidance is framed in the form of fatwas. From law aspect, the fatwa binds all financial institutions that employ sharia principles as the basic and standard for their operational procedures. This study examines the fatwas of National Sharia Council about Sharia banking.

Keywords: *NSC fatwa, banking, sharia.*

Abstrak: *Fatwa-Fatwa Dewan Syariah Nasional Suatu Kajian atas Aspek Hukum Islam Perbankan Syariah di Indonesia.* Fungsi Dewan Syariah Nasional (DSN) adalah melaksanakan tugas-tugas Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam mendorong dan memajukan ekonomi umat. Di samping itu, lembaga ini juga bertugas antara lain, untuk menggali, mengkaji dan merumuskan nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam (*syari'ah*) untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan transaksi di lembaga-lembaga keuangan syariah, serta mengawasi pelaksanaan dan implementasinya. Pedoman inilah yang kemudian dituangkan dalam bentuk fatwa. Dari segi kekuatan hukum, fatwa ini bersifat mengikat bagi seluruh lembaga keuangan yang menerapkan prinsip syariah sebagai landasan dan standar operasionalnya. Tulisan ini akan menguji fatwa-fatwa DSN tentang perbankan syariah.

Kata Kunci: fatwa DSN, perbankan, syariah.

Pendahuluan

Kemunculan bank-bank syariah dan lembaga-lembaga keuangan Islam lainnya di Indonesia ini merupakan fenomena menarik yang kehadirannya tidak terlepas dari pengaruh beberapa faktor. Pertama, kepercayaan kaum Muslimin bahwa di samping sebagai sebuah agama dalam pengertian sebuah sistem kepercayaan, Islam juga merupakan *a way of life*, jalan hidup, yang komprehensif. Islam memiliki teori politik, sistem etika, dan juga prinsip-prinsip ekonomi tersendiri.¹ Diyakini

bahwa mengamalkan sistem nilai tersebut merupakan suatu tugas setiap Muslim.

Kedua, dari segi struktur penduduk, umat Islam di Indonesia merupakan mayoritas sehingga wajar muncul kesadaran di kalangan umat untuk melembagakan nilai-nilai keagamaan yang mereka anut termasuk di bidang muamalah.² Karena kebebasan

A Comparative Study, (Michigan: University Microfilm Internasional, 1985), h. 1.

² Pada masa sekarang muncul keinginan sebagian kalangan Muslim Indonesia untuk memberlakukan kembali Piagam Jakarta yang secara tersurat menyatakan pemberlakuan Syariat Islam kepada umat Islam yang pada masa awal kemerdekaan dihapus demi menjaga kesatuan bangsa, bahkan dengan

¹ Ali Ausaf, *The Political Economy of The Islamic State*:

menjalankan ibadah menurut agama masing-masing dijamin pelaksanaannya dalam pasal 29 UUD 1945. Ketiga, larangan riba merupakan ide sentral dalam ajaran ekonomi Islam sehingga bagi sebagian umat Islam yang berpegang teguh akan keidentikan bunga bank dengan riba, pada dasarnya transaksi mereka di bank-bank konvensional bukanlah merupakan cerminan nilai-nilai yang mereka anut.³ Banyak dari mereka melakukan transaksi di bank konvensional dengan alasan terpaksa karena tidak adanya pilihan lain. Bahkan masih terdapat segmen tertentu dari masyarakat yang selama ini belum atau tidak mau tersentuh oleh layanan perbankan.⁴

Keempat, *good will* dari pemerintah untuk mengakomodasi aspirasi umat Islam sebagai penduduk mayoritas terutama sejak masa akhir rezim Orde Baru sehingga nilai-nilai Islam mulai banyak diakomodasi dan menjadi bagian dari hukum positif di Indonesia.⁵ Khusus untuk lembaga keuangan perbankan syariah, eksistensinya diakui sejak dikeluarkan UU No. 7/1992 yang mengakui keberadaan perbankan bagi hasil. UU ini disempurnakan oleh UU No. 10/1998 yang

adanya otonomi daerah kini telah ada daerah yang menetapkan pemberlakuan syariat Islam di wilayahnya yaitu Aceh Nangroe Darussalam yang dimulai sejak 1 Muharam 1423 H, sedangkan beberapa daerah lain sedang mengadakan studi kelayakan penerapan syariat Islam di wilayahnya seperti Sumatra Barat dan Jawa Barat. Ratno Lukito, "Syariat Islam dalam Ruang Polisentrisme Hukum", *Kompas*, Senin, 22 April 2002.

³ Berdasarkan penelitian yang dilaksanakan oleh BI bekerja sama dengan tiga Universitas pada tahun 2000 diperoleh kesimpulan bahwa 45% dari 4800 sampel di seluruh pulau Jawa yang diteliti berpandangan bahwa bunga bank adalah tidak sejalan dengan ajaran agama. Harisman, *Arah dan Kebijakan Pengembangan Perbankan Syariah di Indonesia*, (Jakarta: Biro Perbankan Syariah BI, 2002), h. 1.

⁴ Berdasarkan kajian yang dilakukan Bank Indonesia, terdapat sekitar 30% populasi masyarakat Indonesia yang tidak/belum tersentuh jasa perbankan. Rudjito, *Manajemen Aplikasi Perbankan Syariah Sebuah Solusi Menuju Perbaikan Perekonomian Nasional*, (Jakarta: Economics Days UI, 2002), h. 1.

⁵ Pada masa sebelumnya ada beberapa aspek hukum Islam yang juga diakomodir menjadi bagian dari hukum nasional seperti UU No. 1/1974 tentang Perkawinan, PP No. 28/1977 tentang Perwakafan tanah Milik, UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama, Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Sedangkan pada masa reformasi ini sedikitnya dua UU dalam wilayah ibadah yang telah disahkan dan menjadi bagian dari hukum nasional yaitu UU No. 17/1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan UU No. 38/1999 tentang Zakat.

secara tegas mengakui keberadaan bank yang beroperasi berdasarkan prinsip syariah. Menurut Umar Chapra, untuk mewujudkan sistem perbankan yang Islami, peran positif negara merupakan suatu hal yang mutlak.⁶

Kelima, keberhasilan negara-negara Islam dan atau Muslim, seperti Sudan, Iran, Pakistan, dan Malaysia, dalam mendirikan dan mengoperasikan lembaga-lembaga keuangan Islam khususnya bank-bank syariah. Gaung Islamisasi dunia perbankan ini pun akhirnya sampai ke Indonesia sehingga mengilhami para ulama Indonesia untuk pula merintis upaya pendirian lembaga-lembaga keuangan Islami di Indonesia⁷ yang sebelumnya hanya sebatas wacana.

Dengan semakin majunya masyarakat dan semakin kompleksnya problem yang dihadapi, para ulama menyadari perlunya ijtihad⁸ secara kolektif (*jamâ'i*) agar suatu permasalahan dapat ditinjau dari pelbagai disiplin sehingga melahirkan jawaban yang komprehensif. Maka muncullah berbagai lembaga fatwa di tanah air. Keberagaman umat Islam di Indonesia sangatlah bercorak fikih. Setiap permasalahan keagamaan dilihat dari pendekatan hukumnya, apakah haram atau halal. Berdasarkan hal tersebut pemerintah merasa perlu memperoleh legitimasi para ulama atas pelbagai kebijakan yang diambilnya agar tidak menimbulkan gejolak di dalam masyarakat. Karena itu kehadiran Majelis Ulama Indonesia (MUI)

⁶ M. Umer Chapra, *Sistem Moneter Islam*, terj. Ikhwani Abidin, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), h. 15.

⁷ Sebelumnya terdapat banyak ikhtilaf di kalangan ulama Indonesia tentang status hukum bunga bank. Para ulama yang tergabung dalam wadah NU melalui *Lajnah Bahtsul Masail* di Bandar Lampung 1982 menetapkan status bunga bank yang masih diperselisihkan, ada yang menetapkan haram, boleh, dan *syubhat*. Demikian pula Muhammadiyah melalui *Lajnah Tarjih* di Sidoarjo, menetapkan keharaman bank dengan sistem riba, sedangkan bunga yang diberikan bank-bank milik negara kepada para nasabah atau sebaliknya ditetapkan sebagai suatu perkara yang *mutasyabihat*.

⁸ Ijtihad secara bahasa merupakan bentuk derivatif dari kata *al-Juhd* berarti kemampuan dan kesanggupan. Ijtihad selanjutnya diartikan sebagai pengerahan kemampuan dan daya. Ijtihad menurut ulama *Ushul* ialah usaha seorang ahli fikih yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk menggali hukum yang bersifat amaliah dari dalil-dalil yang terperinci. Abû Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 567.

diharapkan dapat membantu pemerintah dalam mensukseskan program-program pembangunan yang telah dicanangkan. Sebagai tindak lanjutnya, MUI mendirikan sebuah wadah di bawah naungannya yang kemudian dikenal sebagai Dewan Syariah Nasional (DSN).

Kehadiran Dewan Syariah Nasional sebagai lembaga yang menetapkan standar hukum syariah dan mengaudit operasional perbankan syariah di Indonesia dari aspek hukum syariah dapat dianggap sebagai salah satu sarana sosialisasi sekaligus aplikasi dan implementasi hukum Islam di Indonesia dalam bidang muamalah.

Pengujian Fatwa-fatwa DSN Tentang Perbankan Syariah

Dewan Syariah Nasional mengeluarkan fatwa-fatwa atas jenis-jenis kegiatan keuangan beserta produk dan jasa keuangan syariah. Sejak awal didirikan pada tahun 1999 hingga tahun 2001, secara umum fatwa-fatwa tersebut dikelompokkan menjadi tiga bagian, pertama, kelompok fatwa untuk kegiatan transaksi yang dilakukan oleh perbankan syariah, baik dalam penghimpunan dana, penyaluran dana (pembiayaan) maupun jasa-jasa perbankan. Kedua, kelompok fatwa untuk kegiatan akuntansi pada perbankan syariah. Ketiga, kelompok fatwa untuk investasi syariah.⁹ Dalam hal ini penulis hanya akan mengkaji fatwa DSN dalam hal kegiatan transaksi yang dilakukan oleh perbankan syariah.

A. Fatwa Tentang Giro

Dalam fatwanya DSN memutuskan dua jenis giro dengan status hukumnya masing-masing. Pertama, giro yang berdasarkan perhitungan bunga yang secara syariah tidak dibenarkan. Kedua, yang dibenarkan secara syariah, yaitu giro yang berdasarkan prinsip *mudhârabah*, dan *wad'iah*,¹⁰ atau fatwa mengharamkan

giro konvensional yang didasarkan atas bunga dan memberikan alternatif kepada bank syariah untuk memberikan layanan giro kepada nasabahnya baik berdasarkan pada akad wad'iah ataupun mudharabah.

1. Giro berdasarkan bunga

Giro jenis pertama yang didasarkan atas perhitungan bunga disimpulkan oleh Dewan sebagai sesuatu yang tidak dibenarkan secara syariah. Penetapan status hukum ini didasarkan atas Q.s. al-Nisâ' [4]: 29.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءٰمَنُوْا لَا تٰكْلُوْا اَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبٰطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَتْ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ
وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا ﴿٢٩﴾

Hai orang yang beriman! Janganlah kalian saling memakan (mengambil) harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan sukarela di antaramu.

Dalam ayat tersebut larangan memakan harta secara batil diungkapkan melalui lafal *nahi*. Lafal *nahi* dalam ayat tersebut dipahami oleh Dewan sebagai hal yang menunjukkan pada keharaman, sebagaimana kaidah:

الأصل في النهي للتحريم

*Pada dasarnya lafal nahi menunjukkan pada haram.*¹¹

Namun sayangnya Dewan tidak memberikan penjelasan lebih lanjut pemahaman dari ayat tersebut dalam keputusannya, terutama pengertian lafal *bâthil*. Lafal *bâthil* dalam ayat ini merupakan lafal 'am yang mencakup di dalamnya transaksi ribawi yang juga dilarang Alquran. Hal ini juga sejalan dengan penafsiran Ibn al-Arabî al-Mâliki dalam kitabnya *Ahkâm al-Qur'ân* yang memasukkan riba dalam pengertian batil karena dalam riba penambahan dipersyaratkan tanpa adanya satu transaksi pengganti atau penyeimbang yang dibenarkan

⁹ Ma'ruf Amin, "Kata Pengantar", *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional untuk Lembaga Keuangan Syariah*, (Jakarta: Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia-Bank Indonesia, 2001), h. v.

¹⁰ Dewan Syariah Nasional, *Himpunan Fatwa Dewan*

Syariah Nasional, (Jakarta: DSN-BI, 2001), h. 5.

¹¹ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), h. 210.

syariah.¹² Demikian pula Imam al-Razi menyatakan transaksi yang melibatkan bunga sama halnya dengan memakan harta orang lain secara bathil. Salah satu pihak menerima kelebihan tanpa mengeluarkan apa-apa, hal ini tentu menimbulkan ketidak-adilan dan kesewenang-wenangan.¹³ Bahkan Ibn Timiyah memasukkan unsur memakan harta orang lain secara batil ini sebagai salah satu *illat* diharamkannya riba di samping *illat* adanya unsur kezaliman dalam transaksi ribawi.¹⁴

Unsur batil ini dilarang karena menimbulkan *mafsadat* di mana dalam giro konvensional keuntungan bunga dijanjikan di muka tanpa mempertimbangkan resiko usaha sehingga apapun keadaannya, untung maupun rugi, pihak bank harus memberikan keuntungan bunga yang dipersyaratkan tersebut. Hal ini tentunya juga memberikan implikasi kepada pihak ketiga yang mendanai usahanya dengan fasilitas kredit bank tersebut, berupa kewajiban membayar bunga kredit yang tentunya lebih tinggi dibandingkan bunga simpanan. Bank dapat menikmati keuntungan *spread* bunga tanpa menanggung resiko usaha. Padahal dalam Islam perolehan keuntungan usaha hanya dapat diklaim jika disertai oleh kesediaan menanggung resiko. Sebagaimana kaidah:

الغنم بالغرم

*Keuntungan diperoleh dengan disertai kesediaan menanggung resiko.*¹⁵

Berdasarkan alasan-alasan tersebut kiranya sudah tidak relevan lagi pendapat yang menyatakan bahwa bunga bank tidaklah identik

dengan bunga, dan Dewan telah mengambil keputusan yang tepat tentang masalah ini, meskipun sangat disayangkan bahwa tidak satupun dalil baik berupa ayat maupun hadis tentang riba dikutip dalam fatwa ini.

2. Giro berdasarkan wadi'ah

Berdasarkan giro ini Dewan berfatwa dengan menggunakan dalil tentang amanah yaitu Q.s. al-Baqarah [2]: 283.

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ

Maka jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanahnya dan hendaklah ia bertaqwa kepada Allah Tuhannya.

Dalam ayat ini terdapat lafal *amr* dalam bentuk *fi'il mudhari'* yang dimasuki *lam-amr* sebagai *jawab syarat fa'* dari kalimat sebelumnya. Pada dasarnya lafal *amr* menunjukkan wajib sebagaimana kaidah:

الأصل في الأمر للوجوب

*Pada dasarnya amr menunjukkan wajib.*¹⁶

Namun ketentuan ini berlaku selama tidak ada *qarinah* yang memalingkannya kepada makna lain. Dalam ayat ini terdapat *qarinah* lain yang menunjukkan bahwa makna lafal ini adalah *nadb* (sunnah), yaitu sebelum perintah ini. Allah mengungkapkan pula kemungkinan lain dari yang diperintahkan-Nya itu, yang bisa dilakukan pula jika kondisinya sesuai dengan pilihan tersebut. Pilihan itulah *qarinah* yang menurunkan bobot pesan perintahnya, sehingga dapat diambil kesimpulan bahwa pesan hukum yang dikemukakan perintah tersebut bukan wajib, tetapi *nadb*.

Atas dasar sifatnya yang *nadb* ini, maka wadi'ah termasuk akad yang tidak lazim (mengikat), kedua belah pihak dapat membatalkan perjanjian ini kapan saja. Karena dalam *wadi'ah* terdapat unsur permintaan tolong, memberikan pertolongan itu adalah

¹² Transaksi pengganti atau penyeimbang yaitu transaksi bisnis atau komersial yang melegitimasi adanya penambahan tersebut secara adil, seperti transaksi jual beli, gadai, sewa, atau bagi hasil proyek. Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), h. 38.

¹³ Muhammad ibn 'Umar ibn Husain al-Quraisy al-Râzi, *al-Taftîr al-Kabîr*, (Al-Qahirah, Kairo: al-Mathba'ah al-Bahâiyyah al-Mishriyyah, 1938), J. I, h. 459.

¹⁴ A. A. Islahi, *Konsepsi Ekonomi ibn Taimiyah*, penj. Anshari Thayib, (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), h. 162.

¹⁵ Syaikh Ahmad ibn al-Syaikh Muhammad al-Zarqâ, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989), h. 437.

¹⁶ Abd al-Karîm Zaidan, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, (Bayrût: Muassasah ar-Risâlah, 1987), h. 294.

hak dari *wâdi'*. Jika yang bersangkutan tidak bersedia, maka tidak ada keharusan baginya untuk menjaga titipan.¹⁷

Di samping menggunakan metode *bayâni*, Dewan juga menggunakan metode *ta'lili* dalam keputusan fatwanya dengan berpegang kepada *illat istihsâni*. Berdasarkan *illat qiyâsi*, maka seharusnya wadiah yang dijadikan ashal untuk menganalogikannya dengan giro adalah *wadî'ah yad al-amânah*, dimana pihak bank sekedar menyimpan dana nasabah untuk tujuan keamanan dana tersebut sebagaimana *illat amanah* yang disinggung oleh dalil-dalil di atas yaitu titipan untuk dijaga dan dipelihara. Akan tetapi dalam hal ini, fatwa beralih dari hasil *qiyas zhâhir* kepada *qiyas khâfi*, yakni beralih dari hasil *qiyas* yang kuat kesamaan *illat*-nya dengan *ashal*, namun kurang kuat relevansinya dengan kebutuhan sosial, kepada hasil *qiyas* yang lemah kesamaan *illat*-nya dengan *ashal*, namun kuat relevansinya dengan kebutuhan sosial.¹⁸ Sehingga giro di-*qiyas*-kan kepada *wadî'ah yad al-dhamanah* yang dilihat dari sifatnya ber-*illat khafi* karena ada sedikit perbedaan dengan *illat ashal* dalam hal kebolehan penggunaan harta/barang titipan, namun lebih kuat relevansinya dengan kebutuhan sosial.

3. Giro berdasarkan *mudhârabah*

Dalam menetapkan hukum giro berdasarkan *mudharabah* ini, Dewan menggunakan metode *ta'lili* dengan bersandar kepada *illat qiyâsi* untuk menganalogikan giro dengan *mudhârabah*. Namun apabila karakteristik dari kedua akad ini diperbandingkan maka akan terlihat perbedaan setidaknya dalam dua hal. Karakteristik giro adalah penitipan dana demi keamanan dan fleksibilitas waktu pengambilan. Sedangkan karakteristik *mudharabah* adalah penyertaan dana dalam suatu usaha untuk memperoleh keuntungan dengan kemungkinan menanggung resiko. Dari segi waktu penarikan,

sifat giro yang memungkinkan penarikan dilakukan setiap saat tidak dapat diqiyaskan kepada akad *mudhârabah* yang menghendaki adanya suatu rentang waktu tertentu untuk memutar dana agar menghasilkan keuntungan. Dari segi jaminan dana, karakteristik wadiah sebagai akad *dhamânah* adalah menjamin seratus persen dana yang dititipkan, sebagaimana hadis:

*Jaminan pertanggungjawaban tidak diminta dari peminjam yang tidak menyalahgunakan (pinjaman) dan penerima titipan yang tidak lalai terhadap titipan tersebut.*¹⁹

Hal ini tentu tidak dapat diqiyaskan kepada *mudharabah* yang menghendaki sang shahibul mal menanggung resiko kerugian dari dana yang dinvestasikannya tersebut. Maka dalam hal ini fatwa Dewan yang mengqiyaskan giro kepada *mudhârabah* tidaklah tepat karena adanya perbedaan *illat* antara *ashal* dengan *furu'*. Inilah salah satu jenis *qiyas* yang disebut oleh Yusuf Qaradhâwi sebagai *qiyas* yang tidak pada tempatnya.²⁰

B. Fatwa Tentang *murâbahah*

Fatwa mendefinisikan *murâbahah* sebagai “menjual suatu barang dengan menegaskan harga belinya kepada pembeli dan pembeli membayarnya dengan harga yang lebih sebagai laba”.²¹

Dalam menetapkan kebolehan *murabahah* ini Dewan menggunakan metode *bayani* dengan berdalil Q.s. al-Baqarah [2]: 275), sebagai berikut:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.

Dalam ayat ini lafal *al-bai'* adalah *isim mufrad* yang di-*ta'rif*-kan dengan *al-jinsiyah*. Oleh karena itu ia merupakan lafal '*am* yang

¹⁹ Muḥammad 'Alī ibn Muḥammad al-Syaukāni, *Nayl al-Authâr*, (Beyrut: Dâr al-Fikr, 1983), J. V, h. 296.

²⁰ Yûsuf al-Qaradhâwî, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir baina al-Indibâth wa al-Infirâth*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 87-89.

²¹ Dewan Syariah Nasional, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, h. 21.

¹⁷ M. Umer Chapra, *Sistem Moneter Islam*, h. 200.

¹⁸ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958), h. 264-265.

mencakup seluruh satuan-satuannya yang dapat dimasukkan ke dalam pengertian *al-bai'* termasuk *bai al-murabahah* ini.

Namun demikian sebagai lembaga keuangan, berdasarkan peraturan yang ada, bank tidak dimungkinkan berfungsi pula sebagai retailer dengan memiliki persediaan barang untuk dijual. Maka dalam praktiknya yang diterapkan bukanlah murabahah murni tetapi murabahah kepada pemesan pembelian. Imam Syafi'i menamai transaksi sejenis ini dengan istilah *murabahah al-amir bi al-syira'* (*murabahah to the purchase orderer*).²² Dalam murabahah jenis ini dua pihak atau lebih saling bernegosiasi dan berjanji untuk melaksanakan kesepakatan di mana pemesan meminta pembeli membeli asset yang selanjutnya akan dibeli oleh pemesan dengan harga pokok ditambah keuntungan.²³

Pada dasarnya murabahah yang lazim digunakan dalam praktik perbankan adalah murabahah yang dilakukan secara cicilan (*al-bai' bi al-tsaman al-ajil*).²⁴ Penjualan secara cicilan bukanlah kondisi murabahah. Akan tetapi sebagaimana dijelaskan di atas, pembiayaan secara cicilan merupakan motif utama orang bertransaksi dengan bank. Maka didasarkan atas kebiasaan yang berlaku inilah, fatwa menetapkan kebolehan murabahah yang dilakukan secara cicilan. Dalam menetapkan hukum ini Dewan menggunakan metode *istishlahi* dengan bersandar pada kebiasaan dunia perbankan yang melakukan transaksi secara cicilan. Oleh karena kebiasaan ini tidak bertentangan dengan nas maka ia dianggap sebagai *'urf shahihah* yang dapat diadopsi. Selain itu jual-beli secara cicilan bukanlah sesuatu yang diharamkan dalam syariat Islam, sebagaimana ditegaskan dalam sebuah hadis:

Dari Shuhaib bahwasanya Nabi saw bersabda:

²² Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, (Beyrûr: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H), J. VII, h. 105.

²³ AAOIFI, "Juristic Rules for the Transactions of Murabahah and Murabahah to the Purchase Orderer", *Accounting, Auditing, and Governance Standards for Islamic Financial Institutions*, (Bahrain, AAOIFI, 2000), h. 149.

²⁴ Syafi'i Antonio, *Ekonomi Islam*, h. 103.

*'Ada tiga hal yang mengandung berkah: jual beli tidak secara tunai, muqaradhab (mudharabah), dan mencampur gandum dengan jewawut untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual.*²⁵

Meskipun kebolehan akad ini secara cicilan telah ditetapkan dengan bersandar pada metodologi yang valid, fatwa tetap memberikan aturan dalam pelaksanaannya agar akad ini, khususnya *murabahah al-amir bi al-syira'*, yang melibatkan tiga pihak, pemesan, pembeli, dan penjual, terhindar dari akad *ribawî*. Oleh karena itu dalam salah satu butirnya fatwa ini menyatakan bahwa 'jika bank hendak mewakili kepada nasabah untuk membeli barang dari pihak ketiga, akad jual beli *murabahah* harus dilakukan setelah barang, secara prinsip, menjadi milik bank'. Hal ini dikarenakan secara syariah *murabahah* merupakan jual beli yang sifatnya satu kali (*one shot deal*), namun dalam perbankan ia menjadi modal yang digunakan berkali-kali (*revolving*).²⁶

Selanjutnya disebabkan karena murabahah umumnya dilakukan secara cicilan maka fatwa memutuskan kebolehan untuk meminta jaminan kepada nasabah pembiayaan.²⁷ Dalam menetapkan hukum ini Dewan menempuh metode bayani dengan bersandar pada Q.s. al-Baqarah [2]: 283, sebagai berikut:

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ

Jika kamu dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh orang yang berpiutang).

²⁵ Hadis ini bersnad dha'if. Muhammad ibn Isma'il al-Shan'ani, *Subûl al-Salâm*, (Bandung: Dahlan, t.th.), J. III, h. 76. Muhammad ibn 'Ali al-Syaukani menyatakan bahwa dalam sanad hadis ini terdapat dua rawi yang tidak diketahui. Muhammad ibn 'Ali al-Syaukani, J. V, h. 301.

²⁶ Cecep Maskanul Hakim, *Deviasi Produk Syariah Dalam Perbankan*, makalah disampaikan pada Kuliah Ekonomi Syariah Bank IFI, Jakarta, 6 Desember 2001.

²⁷ Dewan Syariah Nasional, "Fatwa Tentang Murabahah", h. 27.

Berdasarkan analisa ibarat nas maka disimpulkan kebolehan meminta jaminan untuk transaksi yang tidak dilakukan secara tunai. Karena *bai' murabahah bi tsaman al-ajil* ini menimbulkan hutang antara nasabah pembiayaan dengan bank, maka bank berhak meminta jaminan kepada sang nasabah tersebut.

Sebagai salah satu jual beli yang dilakukan dengan penangguhan pembayaran, *murabahah* memang mengandung kemungkinan dibatalkannya akad oleh nasabah. Untuk mengantisipasi hal ini, Dewan menfatwakan kebolehan bank meminta nasabah untuk membayar uang muka saat menandatangani kesepakatan awal pemesanan. Uang muka yang boleh diminta oleh bank syariah dapat didasarkan atas akad *Hamisy Jidyah* ataupun akad *Arbun*.

Hamisy Jidyah merupakan sejumlah uang (muka) yang dibayar oleh pemesan pembelian atas permintaan dari pembeli untuk memastikan bahwa pemesan serius dengan pesannya.²⁸ Jika pemesan membatalkan pembelian barang tersebut, maka *hamisy jidyah* akan dikembalikan setelah dikurangi kerugian riil yang ditanggung bank akibat pesanan ini yang ternyata dibatalkan.

Sedangkan *arbun* merupakan sejumlah uang yang dibayarkan di muka kepada pembeli, jika pembeli memutuskan untuk meneruskan transaksi dan membeli barang, maka uang *arbun* yang telah diserahkan tersebut akan diperhitungkan sebagai bagian dari harga, namun jika pembelian dibatalkan maka uang *arbun* menjadi hak penjual sebagai hibah dari pembeli.²⁹

Dalam menetapkan kebolehan akad *arbun* ini fatwa melakukan metode bayani dengan bersandar pada hadis:

Dari Zaid bin Aslam bahwasanya Rasulullah saw ditanya tentang 'urbun (uang muka) dalam

*jual beli, maka beliau menghalalkannya.*³⁰

Jika dianalisa dengan metode ibarat nas maka jelas hadis ini memberikan pengertian kebolehan *'urbun*. Namun demikian jika ditelusuri literatur tentang *'urbun* ini maka terdapat hadis lain yang bertentangan maknanya dengan hadis di atas:

*Dari Umar bin Syu'aib ia berkata: Nabi saw melarang jual beli (dengan metode) 'urbun.*³¹

Apabila diselidiki segi *tsubût* hadis-hadis tersebut, maka keduanya merupakan hadis *dha'if*. Hadis pertama merupakan hadis *mursal* karena di dalam sanadnya terdapat Ibrahim ibn Abi Yahya yang merupakan perawi yang lemah.³² Sedangkan hadis kedua merupakan hadis *munqathi'* karena dalam rangkaian sanadnya terdapat seorang rawi yang tidak dikenal.³³

Terhadap dalil-dalil yang saling bertentangan ini, apabila menggunakan metode *Jumhur*, maka metode pertama yang ditempuh adalah *al-jam' wa al-taufiq*, namun karena kedua hadis saling menunjukkan hukum yang bertentangan, maka metode ini tidak mungkin dilakukan. Karenanya digunakan metode selanjutnya yaitu *tarjih* atau 'pernyataan akan adanya nilai tambah pada salah satu dari dua dalil yang sederajat, di mana nilai tambah itu bukan berupa dalil yang mandiri'.³⁴

Maka dalam hal ini Dewan men-*tarjih* hadis pertama dengan bersandar kepada dua metode. Pertama, maslahat, untuk mendatangkan manfaat agar nasabah bersungguh-sungguh dengan akad tersebut dan menghindari mafsadat (*sad al-dzari'ah*) agar bank tidak menanggung sendiri kerugian yang diakibatkan oleh ketidaksungguhan nasabah dalam bertransaksi. Kedua, mengadopsi *'urf tijary* yang telah lazim dipraktikkan dunia

²⁸ AAOIFI, *Accounting, Auditing, and Governance Standards for Islamic Financial Institutions*, (Bahrain: AAOIFI, 2000), h. 150.

²⁹ Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1983), J. III, h. 156., Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1989), J. IV, h. 448.

³⁰ Abu 'Amr Yûsuf ibn 'Abd Allah ibn 'Abd al-Barr al-Namiry, *al-Tamhid li ibn 'Abd al-Barr*, (Maghribi: Wizarah 'Umum al-Awraq wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1387 H), J. XXIV, h. 179.

³¹ Muḥammad ibn Ismâ'il al-Kahlânî al-Shan'ânî, *Subûl al-Salâm*, (Bandung: Dahlân, t.th), J. III, h. 17.

³² Muḥammad ibn 'Ali al-Syaukani, *Nayl al-Authâr*, h. 45.

³³ Muḥammad ibn Isma'il al-Shan'ânî, *Subûl al-Salâm*, h. 17.

³⁴ Abd al-'Aziz al-Bukhari, *Kasyf al-Asrar 'ala Ushûl al-Bazdawî*, (T.tp.: Maktab al-Shani', 1370 H), J. II, h. 1198.

perbankan, meminta uang muka terhadap kebanyakan transaksi yang dilakukan tidak secara tunai. Namun demikian Dewan memodifikasi *'urbun* ini dengan sedikit merubah ketentuannya sehingga menjadi:

- a. Jika nasabah memutuskan untuk membeli barang tersebut, ia tinggal membayar sisa harga;
- b. Jika nasabah batal membeli, uang muka menjadi milik bank maksimal sebesar kerugian yang ditanggung oleh bank akibat pembatalan tersebut; dan jika uang muka tidak mencukupi, nasabah wajib melunasi kekurangannya.³⁵

Pada dasarnya pendapat Dewan ini bukanlah sesuatu yang baru. Kontroversi serupa ini telah terjadi di kalangan ulama. Mazhab Hanabilah dengan bersandar kepada hadis pertama membolehkan *urbun* karena hal ini telah menjadi kebiasaan yang dipraktikkan manusia dalam muamalah mereka di berbagai tempat dan masa. Adapun Jumah dengan berpegang kepada hadits kedua melarang praktik ini karena mengandung unsur *gharar* dan termasuk perbuatan memakan harta orang lain secara batil.³⁶ Sementara Ibn Sirin, dan Ibn Musayyab serta Ibn 'Umar membolehkannya apabila nasabah tidak merasa cocok dengan barang, uang *urbun* dikembalikan setelah dikurangi kerugian riil.³⁷

C. Fatwa Tentang Pembiayaan Mudhârabah

Dalam menetapkan mudharabah ini Dewan menggunakan metode *bayâni* dengan bersandar kepada hadis:

Abbas ibn Abd al-Mutâhlib jika menyerahkan harta sebagai mudharabah, ia mensyaratkan kepada mudharibnya agar tidak mengarungi lautan dan tidak menuruni lembah, serta tidak membeli hewan ternak. Jika persyaratan itu dilanggar, ia (mudharib) harus menanggung risikonya. Ketika persyaratan yang ditetapkan

Abbas itu didengar Rasulullah, beliau membenarkannya. (Thabrani dari Ibn Abbas).

Dari analisa ibarat *nash* ini dapat ditarik pengertian bahwa *mudharabah* dibolehkan, bahkan *mudharabah muqayyadah* juga diperkenankan. Selain itu Dewan juga bersandar kepada hadis:

Nabi bersabda, 'Ada tiga hal yang mengandung berkah: jual beli tidak secara tunai, muqaradhah (mudharabah), dan mencampur gandum dengan jewawut untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual. (ibn Majah dari Shuhaib).

Dari analisa ibarat *nash* dapat ditarik kesimpulan bahwa mudharabah bukan saja dibolehkan bahkan diberkahi. Karena pada dasarnya akad ini bersifat amanah (*yad al-amanah*)³⁸ maka dalam mudharabah tidak ada ganti rugi. Masing-masing pihak berkontribusi sesuai fungsinya, *shâhib al-mâl* dengan hartanya dan *mudharib* dengan tenaga/skill dan waktunya. Apabila terjadi keuntungan keduanya berhak atas nisbah keuntungan sesuai kesepakatan. Adapun dalam hal terjadi kerugian, bank selaku *shâhib al-mal* menanggung kerugian modal kecuali jika *mudhârib* melakukan kesalahan yang disengaja, lalai, atau menyalahi perjanjian. Sedangkan *mudhârib* menanggung resiko kehilangan waktu dan tenaganya. Ketentuan bahwa kerugian akibat *normal business loss* harus ditanggung oleh bank selaku *shâhib al-mal* ini mengacu kepada kaidah:

الغنم بالغرم

Keuntungan harus disertai oleh kesediaan menanggung resiko.

Namun demikian fatwa berupaya memperkecil resiko kerugian ini dengan membolehkan bank selaku *shâhib al-mal* meminta *mudhârib* menyediakan jaminan dana pembiayaan tersebut. Bila ditilik kepada ketentuan fikih, sebenarnya permintaan penyediaan jaminan ini tidaklah diperbolehkan

³⁵ Dewan Syariah Nasional, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, h. 26-27.

³⁶ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1989), J. IV, h. 448.

³⁷ Muhammad ibn Isma'il al-Shan'an, *Subûl al-Salâm*, h. 17.

³⁸ Sayyid al-Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 214., Dewan Syariah Nasional, "Fatwa Tentang Pembiayaan Mudharabah (Qiradh)", h. 47.

mengingat bahwa akad ini merupakan akad yang didasarkan atas amanah antara kedua belah pihak. Dalam hal ini fatwa menggunakan *hilah* kebolehan *shâhib al-mâl* meminta ganti rugi modal kepada *mudhârib* apabila kerugian tersebut disebabkan karena sang *mudharib* melakukan kesalahan yang disengaja, kelalaian, atau *side streaming* sebagai justifikasi terhadap kebolehan meminta jaminan kepada *mudhârib*.

Selaras dengan fatwanya tentang prinsip distribusi hasil usaha yang akan dijelaskan lebih rinci di bawah, Dewan menetapkan kewajiban *mudhârib* untuk menanggung biaya operasional. Ketentuan ini pada dasarnya akan menimbulkan permasalahan-permasalahan tersendiri. Pertama, aturan ini kurang sesuai dengan syariah, karena dalam keadaan titik impas/*Break Even Point* (BEP) sekalipun, dana *shâhibul mal* terjamin padahal prinsip mengatakan *no return without risk* dan sebaliknya sang *mudhârib* terpaksa tidak hanya menanggung kerugian kehilangan tenaga dan waktunya tetapi juga dana untuk menutupi biaya baik dalam keadaan titik impas maupun kerugian. Kedua, ketentuan ini akan memperkecil bagian keuntungan yang seharusnya menjadi hak *mudhârib*. Ketiga, biaya yang menjadi tanggungan *mudhârib* semata akan menimbulkan efek inflasi akibat tingginya biaya modal yang turut mempengaruhi tingkat harga barang dan jasa. Inflasi ini tentu akan berdampak kurang baik bagi perekonomian makro. Atas dasar itulah seharusnya biaya operasional tidak harus dibebankan secara eksklusif kepada *mudharib*, tetapi idealnya dimasukkan ke dalam rekening *mudharabah*.

D. Fatwa Tentang *Ijârah*

Dalam menetapkan hukum kebolehan *ijârah* ini, Dewan menggunakan metode *bayâni* dengan berdalil pada Q.s. al-Baqarah [2]: 233, sebagai berikut:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِيَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ

وَكَسَوْنَهُنَّ بِالْعُرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِثْمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْعُرُوفِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Dalam menetapkan hukum kebolehan *ijarah* ini dewan men-*tarjih* pendapat jumhur yang bersepakat atas kebolehan *ijarah* dan me-*marjuh*-kan pendapat minoritas yang melarang, antara lain 'Asham dan Ibn 'Aliyyah. Pendapat kedua ini berargumen bahwa transaksi pertukaran hanya terjadi dengan adanya serah terima antara barang dengan harga pada saat akad. Sedangkan dalam *ijârah*, manfaat sebagai obyek transaksi tidak ada (belumnya nyata) ketika akad sehingga termasuk transaksi *gharar*. Namun argumen ini terbantahkan bahwa meskipun tidak ada pada waktu akad, tetapi obyek ini, dapat terpenuhi segera ketika barang itu mulai dimanfaatkan, berdasarkan akad janji (*al-wa'ad*) dari pihak pemberi sewa kepada penyewa akan manfaat yang terkandung

dalam obyek tersebut.³⁹ Oleh karenanya Syara' memandang manfaat sebagai obyek transaksi yang diperjanjikan ini termasuk hal-hal yang dapat terpenuhi dan tidak merusak akad.

Bantahan ini pun semakin diperkuat oleh metode *ta'li'i* yang digunakan Dewan, dengan bersandar kepada illat *istihsâni*. Berdasarkan *qiyas jali*, sebagaimana pendapat minoritas, ijarah termasuk akad yang terlarang karena obyek transaksi tidak ada pada saat akad. Meskipun demikian, Dewan mengabaikan *qiyas jali* ini dan beralih kepada *qiyas khafi* yang membolehkannya karena ada dalil yang menjustifikasinya yaitu kebutuhan masyarakat terhadap akad ini dalam rangka memelihara kemaslahatan mereka.⁴⁰

E. Fatwa Tentang *Hawâlah*

Dalam menetapkan status hukum *hawâlah* ini dewan menggunakan metode bayani dengan ber-*istidlâl* kepada hadis:

مطل الغني، ظلم فإذا اتبع أحدكم على ملي فليتبع.

*Menunda pembayaran bagi orang yang mampu adalah suatu kezaliman. Dan jika salah seorang dari kamu diikutkan (dihawalahkan) kepada orang yang mampu, terimalah hawalalah itu.*⁴¹

Dalam hadis ini terdapat lafal *amr* yang berbentuk *fi'il amr* yang dimasuki *lam al-amr* yang merupakan *jawab syarat* dari kalimat "dan jika salah seorang dari kamu diikutkan (dihawalahkan) kepada orang yang mampu, terimalah hawalalah itu." Dewan memahami lafal *amr* ini menunjukkan makna *nadb* didasarkan atas *qarînah* bahwa sebelum perintah ini Nabi mengungkapkan pula kemungkinan lain dari yang diperintahkan beliau itu, yang bisa dilakukan pula jika kondisinya sesuai dengan pilihan tersebut. Pilihan itulah *qarînah*

yang menurunkan bobot pesan perintahnya, sehingga diambil kesimpulan bahwa pesan hukum yang dikemukakan hadis ini bukan wajib, tetapi *nadb*. Karena sifatnya yang *nadb* tersebut maka akad ini bersifat tidak lazim (tidak mengikat). *Muhal* memiliki pilihan untuk menyetujui akad ini yang berarti utangnya beralih dari *muhil* kepada *muhal 'alaih* ataupun menolaknya yang berarti ia tetap harus menunaikan kewajibannya kepada orang yang berpiutang.

Akan tetapi pendapat ini bukanlah sesuatu yang baru. Jumhur Ulama telah menyatakan bahwa lafal *amr* dalam hadis ini menunjukkan *istihbab*. Sedangkan mayoritas Hanabilah, Daud al-Dzâhiri, Ibn Jurair, Abû Tsaur, dan Ahmad berpendapat bahwa *amr* dalam lafal ini menunjukkan wajib karenanya *muhal* wajib untuk menerima *hawâlah* ini.⁴²

Dengan demikian, hasil kajian dan analisa Dewan dalam tema ini bukanlah sesuatu yang benar-benar baru, Jumhur Ulama dan mayoritas Hanâbilah serta al-Dzahiriyyah telah menyatakan hukum akad ini. Hanya saja Dewan mentarjih pendapat Jumhur untuk menyatakan hukum akad ini sebagai *istihbâb* dengan metode analisa seperti telah dikemukakan di atas. Dan bila dihubungkan dengan konteks sekarang segala jenis akad yang ada di perbankan memang sifatnya opsional, nasabah memiliki kebebasan untuk memilih antara melakukan transaksi tersebut ataupun tidak.

f. Fatwa Tentang *Wakâlah*

Dalam menetapkan fatwa tentang *wakâlah* ini, Dewan menggunakan metode *bayâni* dengan ber-*istidlâl* kepada dua ayat Alquran. Pertama, tentang kisah *Ashhâb al-Kahfi* Q.s. al-Kahfi [18]:19 di mana ayat ini mengungkapkan perginya salah seorang *Ashhâb al-Kahfi* yang bertindak untuk dan atas nama rekan-rekannya sebagai wakil mereka dalam memilih dan membeli makanan. Sedangkan dalil kedua tentang kisah Nabi Yusuf di mana dalam

³⁹ Fuad al-Omar dan Mohammed Abdel Haq, *Islamic Banking*, (London: Zed Books, 1996), h. 3.

⁴⁰ Muhammad Sayyid Thanthawy, *Mu'âmalah al-Bunîk wa Ahkamuhâ al-Syar'iyah*, (Mishr: Dâr al- Nahdhah, 1997), h. 36.

⁴¹ Dalam sanadnya terdapat perawi yang lemah, meskipun demikian, hadits ini diriwayatkan dari jalur-jalur lain yang menguatkan. Muhammad ibn Ismâ'il al-Shan'any, *Subûl al-Salâm*, h. 61-62.

⁴² Muhammad ibn Isma'il al-Shan'any, *Subûl al-Salâm*, h. 61-62. Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 217.

konteks ayat ini, Nabi Yusuf siap untuk menjadi wakil dan pengemban amanah menjaga kas negeri Mesir.

Secara jelas dua ayat di atas mengungkapkan praktek mewakilkan suatu urusan kepada orang lain yaitu *wakâlah*. Berdasarkan kedua ayat ini pula berkesimpulan bahwa *wakâlah* hukumnya boleh. Kesimpulan tersebut mereka ambil dengan analisis makna ungkapan lafal (*'ibarah al-nash*), yakni mengambil kesimpulan hukum sesuai ungkapan lafal berdasarkan makna yang segera dapat dipahami dan makna itu memang dikehendaki oleh *siyâq al-kalâm* (rangkaian pembicaraan). Pada ayat pertama terdapat makna kebolehan mengangkat seorang wakil untuk melakukan sesuatu, sedangkan pada ayat kedua tersurat pengertian kebolehan mengajukan diri sebagai wakil terhadap suatu perkara.

Metode analisa pemahaman teks tersebut biasa digunakan oleh para ulama salaf, baik aliran Hanâfiah maupun jumhur ulama lainnya dengan istilah yang berbeda, yaitu metode analisis *dhalâlah 'ibârah* bagi aliran Hanâfiyah, dan *manthûq sharîh* bagi jumhur ulama lainnya.⁴³

Dalam kajian fikih terdapat perbedaan pemahaman makna atau status *wakâlah*, Apakah *wakâlah* termasuk dalam kategori *niyâbah*, yakni sebatas mewakili, atau kategori *wilâyah*, pemberian kekuasaan kepada seseorang. Pendapat pertama menyatakan bahwa *wakâlah* adalah *niyâbah* atau mewakili. Menurut pendapat ini, si wakil tidak dapat menggantikan seluruh fungsi muwakkil. Sedangkan pendapat kedua menyatakan bahwa *wakâlah* adalah *wilâyah* atau pemberian kekuasaan karena si wakil berhak mengganti *tawkil* (hal-hal yang diwakilkan) untuk mengarah kepada yang lebih baik, seperti jika ia diberikan *wakâlah* untuk mengadakan transaksi jual-beli secara kredit, ia boleh melakukan pembayaran secara tunai karena hal ini lebih baik dibandingkan pembayaran secara kredit.⁴⁴

Dalam konteks fatwa, tampaknya Dewan men-*tarjih* pendapat pertama yang memahami *wakâlah* sebagai *niyâbah*. Hal ini tercermin dari pernyataan fatwa bahwa 'wakil adalah orang yang diberi amanah'. Sedangkan akad amanah mewajibkan si penerima amanah untuk menjaga sekedar apa yang di amanahkan kepadanya tidak lebih dari hal itu. Dalam tarjih ini Dewan menyandarkan kepada ke-maslahatan yang dikandung oleh pendapat pertama agar tidak terjadi kemudaratatan akibat penyalahgunaan wewenang yang sangat mungkin ditimbulkan oleh pendapat kedua.

Penutup

Seiring tumbuhnya bank-bank syariah di tanah air, maka dibutuhkanlah kehadiran dewan pengawas syariah, selanjutnya disebut Dewan Pengawas Syariah (DPS) di lembaga-lembaga tersebut untuk mengawasi operasional bank-bank syariah agar tetap sejalan dengan prinsip syariah serta sebuah dewan pengawas yang bersifat nasional, yang kemudian disebut Dewan Syariah Nasional (DSN), untuk menyatukan pendapat dewan-dewan pengawas tersebut disamping untuk lebih memberikan kepastian hukum baik bagi bank-bank syariah tersebut maupun para pengguna jasa perbankan syariah. Salah satu tugas DSN ini adalah menetapkan fatwa terhadap produk-produk serta operasional bank-bank syariah.

Untuk merumuskan fatwa-fatwanya, Dewan Syariah Nasional menggunakan ketiga metode *istinbath* di atas. Untuk masalah-masalah yang secara eksplisit diatur oleh nas, Dewan menempuh metode *bayani*, seperti untuk fatwa tentang giro berdasarkan bunga, *murâbahah*, *ijârah*, *hawâlah*, dan *wakâlah*. Jika terdapat perbedaan pendapat ulama tentang masalah tersebut, Dewan biasanya melakukan tarjih dengan mengambil pendapat yang lebih kuat. Dalam kasus-kasus yang hanya secara implisit diatur oleh nas, namun ditemui kesamaan illat dengan kasus yang diatur secara eksplisit oleh nas, maka Dewan menempuh metode *tahlîli*, baik bersandar pada *illat jalî* seperti dalam giro berdasarkan *mudhârabah* dan pembiayaan *mudhârabah* maupun bersandar pada *illat khâfi* yang dikuatkan oleh

⁴³ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1993), h. 295.

⁴⁴ Sayyid al-Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 226.

faktor *mashlahah* (*istihlâsân*) seperti dalam giro berdasarkan wadiah. Adapun dalam kasus-kasus baru yang tidak ditemukan dalil-dalil yang secara khusus mengaturnya, Dewan menempuh metode *istihlâhi* seperti dalam masalah pencadangan kerugian.

Secara keseluruhan bahwa pertimbangan maslahat sangatlah menonjol dalam penetapan fatwa-fatwa DSN, bahkan dalam kasus-kasus tertentu terkesan kemaslahatan para nasabah penyimpan menjadi prioritas. Ini dapat terlihat, misalnya, dalam fatwa tentang giro berdasarkan wadiah dan pembiayaan *mudhârabah*.

Pustaka Acuan

- AAOIFI, *Accounting, Auditing, and Governance Standards for Islamic Financial Institutions*, Bahrain: AAOIFI, 2000
- Antonio, Muhammad Syafi'i, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001
- Ausaf, Ali, *The Political Economy of The Islamic State: A Comparative Study*, Michigan: University Microfilm Internasional, 1985
- Bukhari, al-, Abd al-'Aziz, *Kasyf al-Asrâr 'ala Ushûl al-Bazdawî*, tp.: Maktab al-Shani', 1370 H.
- Chapra, M. Umer, *Sistem Moneter Islam*, pent. Ikhwan Abidin, Jakarta: Gema Insani Press, 2000
- Dewan Syariah Nasional, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*, Jakarta: Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia-Bank Indonesia, 2001
- Esposito, John L. "Fatwa", *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, New York: Oxford University Press, 1990
- Hakim, Cecep Maskanul, *Deviasi Produk Syariah dalam Perbankan*, makalah disampaikan pada Kuliah Ekonomi Syariah Bank IFI, Jakarta, 6 Desember 2001
- Harisman, *Arah dan Kebijakan Pengembangan Perbankan Syariah di Indonesia*, Jakarta: Biro Perbankan Syariah BI, 2002
- Islahi, A. A., *Konsepsi Ekonomi Ibn Taimiyah*, penj. Anshari Thayib, Surabaya: Bina Ilmu, 1997
- Lukito, Ratno, "Syariat Islam dalam Ruang Polisentrisitas Hukum", *Kompas*, Senin, 22 April 2002
- Mukhtar, Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: Al-Ma'arif, 1993.
- Namiry, al-, Abu 'Amr Yûsuf ibn 'Abd Allah ibn 'Abd al-Barr *al-Tamhid li ibn 'Abd al-Barr*, Maghribi: Wizârah 'Umum al-Awraq wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 1387 H.
- Omar, al-, Fuad dan Mohammed Abdel Haq, *Islamic Banking*, London: Zed Books, 1996
- Qaradhawî, al-, Yûsuf *al-Ijtihâd al-Mu'âshir baina al-Indibath wa al-Infirâth*, pent. Abu Barzani, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Râzî, al-, Muhammad ibn Umar ibn Husain al-Quraisy, *al-Tafsîr al-Kabîr*, al-Qahirah: al-Mathba'ah al-Bahâiyyah al-Mishriyyah, 1938
- Rudjito, *Manajemen Aplikasi Perbankan Syariah Sebuah Solusi Menuju Perbaikan Perekonomian Nasional*, Jakarta: Economics Days UI, 2002
- Sabiq, al-, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Bayrut: Dâr al-Fikr, 1983
- Shan'anî, al-, Muḥammad ibn Ismâ'il al-Kahlânî, *Subûl al-Salâm*, Bandung: Dahlan, t.t.
- Syâfi'î, al-, Muḥammad ibn Idris, *al-Umm*, Bayrût: Dâr al-Ma'rifah, 1393 H.
- Syaukânî, al-, Muḥammad 'Ali ibn Muḥammad, *Nayl al-Authâr*, Bayrût t: Dâr al-Fikr, 1983
- Thanthawy, Muḥammad Sayyid, *Mu'âmalah al-Bunûk wa Ahkamuha al-Syar'iyyah*, Mishr: Dâr al-Nahdhah, 1997
- Yahya, Mukhtar dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: Al-Ma'arif, 1993
- Zahrah, Muḥammad Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958
- Zarqâ, al-, Syaikh Ahmad ibn al-Syaikh Muḥammad, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1989
- Zuhaylî, al-, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1989