

Kritik Nalar Perbankan Syari'ah: Perspektif Legal Maxim

Addiarrahman

Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang
Email: addiarrahman@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini hendak mengkritik nalar struktural-formal dalam memahami ekonomi Islam, tanpa bermaksud menggugat keberadaan perbankan syari'ah sebagai sebuah fenomena. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan legal maxim, dengan menggunakan kaidah-kaidah fiqh atau qawa'id al-fiqhiyah (dasar-dasar atau fondasi pemahaman) untuk mengungkap kekakuan dalam memahami akad-akad yang ada dalam fiqh muamalah. Kaidah fiqh yang digunakan adalah qawa'id kulliyat al-kubra mengenai adat sebagai sebuah hukum; al-'adatu muhakkamah dan beberapa kaidah yang diderivasi dari kaidah ini. Nalar formal-struktural perbankan syari'ah yang menganggap akad-akad berbahasa Arab, atau yang diambil dari istilah fikih, keliru bila dipahami sebagai akad yang Islami. Karena semua itu, adalah 'urf masyarakat Arab. Meng-Arab-kan ekonomi Islam di Indonesia, bukanlah solusi untuk melakukan perubahan dalam sistem ekonomi ke arah yang lebih baik. Karena kita akan terus terjebak pada upaya formal-struktural, tanpa adanya perubahan iklim budaya. Bank syari'ah, dengan demikian, akan terus disibukkan dengan aspek formal-struktural, sedang budaya dan perilaku ekonomi para elite, dan kebanyakan masyarakatnya tetap saja budaya kapitalisme bertopeng Islam.

Kata kunci: kritik nalar, perbankan syariah, legal maxim

A. Pendahuluan

Masyarakat Indonesia, pemeluk Islam terbesar di dunia, memiliki latar sosial dan budaya yang beragam; heterogen dan juga plural. Kemajemukannya diikat dengan semangat persatuan; *bhinneka tunggal ika*. Kondisi ini menjadikan masyarakat ini menghargai perbedaan dan menghindari konflik yang melahirkan perpecahan. Terlepas dari nalar politik yang seringkali menimbulkan konflik, kemajemukan ini mewujudkan bangsa dan negara ini sebagai negara yang kaya; didukung dengan kekayaan alam yang berlimpah.

Tentu menjadi pertanyaan besar mengapa Islam menjadi agama mayoritas yang diyakini oleh penduduk Indonesia. Perspektif sejarah belum mampu memberikan penjelasan tuntas tentang hal ini. Hanya saja, dapat dipahami bahwa sejarawan kiranya memiliki pandangan sama, meski dengan retorika yang berbeda, bahwa fleksibilitas dan sikap Islam yang mampu berakulturasi dengan budaya masyarakat menjadi kuncinya. Kearifan lokal masyarakat dengan sendirinya diterima sebagai sebuah sistem sosial pada suatu masyarakat dan pada saat yang sama, ajaran Islam diterapkan dalam tatanan kehidupan sosial itu.

Namun demikian, kearifan lokal yang ada selama ini belum digunakan untuk melakukan pembangunan dan perubahan sosial. Ia lebih sering difungsikan sebagai alat politik; pengukuhan kekuasaan. Ini bisa dilacak dengan membaca kembali teori-teori relasi agama dan budaya yang dibuat oleh pakar Islam penjajah; *Receptie in Complexu*, oleh L.W.C. van den Berg dan Teori *Receptie* Christian Snouck Hurgronje. Orde Baru menggunakan kearifan lokal Jawa melalui program Jawanisasi untuk mengukuhkan kekuasaannya. Sungguh pun demikian, baik teori *Receptie Exit* maupun *Receptie a Contrario*, yang dikeluarkan oleh Hazairin dan Sayuti Thalib tak mampu merubah kenyataan bahwa Islam telah berbaur dengan kearifan lokal di Indonesia.

Menurut Akh. Minhaji, perbedaan teori Hazairin dan Sayuti Thalib dibandingkan dengan teori Hurgronje, hanya pada level teoretis bukan praktis. *On one hand, they seem to use a normative approach in looking Islamic law in Indonesian Muslim society. Accordingly Indonesian Muslim should*

*embrace the Islamic law as their way of life. At the same time, they use a scientific approach by using social sciences (anthropology in the case of Hazairin), arguing that is difficult to be applied if it is at variance with customary law.*¹

Mengikuti kritik Minhaji tersebut, dapat dipahami mengapa Islam selalu berakulturasi dengan kearifan lokal pada setiap daerah yang dimasuki. Di jazirah Arab tempat Islam pertama kali diwahyukan, misalnya, struktur sosial pada saat Islam diwahyukan telah maju karena menjadi lalu lintas perdagangan dunia. Arab pada saat itu bisa dikatakan semacam kota 'metropolitan' dengan aktivitas perekonomian yang tinggi. Kajian Patricia Crone mempertegas tesis ini.² Begitu juga dengan karya Khalil Abdul Karim.³ Lebih dari itu, Islam masuk ke Indonesia melalui daerah pesisir yang merupakan daerah pasar karena pusat-pusat perdagangan di nusantara pada saat itu berada di sana. Sebutlah misalnya pesisir pantai Ternate, Tidore, Malaka, Pantai Utara Jawa, Batavia, dan lain sebagainya. Tegasnya, hal ini menunjukkan bahwa ajaran Islam mampu berakulturasi dengan kearifan lokal setempat. Pertanyaannya, bagaimanakah fakta historis ini dimaknai dalam konteks pengembangan ekonomi Islam?

Berkembangannya praktik ekonomi Islam; lembaga keuangan syari'ah di Indonesia, adalah wujud dari upaya mentransformasi nilai-nilai Islam dalam menata perekonomian. Menggunakan nalar formalisme-strukturalisme, praktik perbankan syari'ah saat ini tampak lebih mengutamakan bentuk formal, dari pada substansinya. Penggunaan akad-akad yang ada dalam fiqh muamalah dianggap sebagai sesuatu yang islami; sesuai dengan syari'at Islam. Fleksibilitas fiqh muamalah tunduk kepada kepentingan ekonomis pengembangan perbankan syari'ah.

Tulisan ini hendak mengkritik nalar struktural-formal dalam memahami ekonomi Islam, tanpa bermaksud menggugat

¹ Akh. Minhaji, *Islamic Law and Local Tradition; a Socio-Historical Approach*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2008), hlm. 236.

² Patricia Crone, *Maccan Trade and the Rise of Islam*, (New Jersey: Gorgias Press, 2004)

³ Khalil Abdul Karim, *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 2003)

keberadaan perbankan syari'ah sebagai sebuah fenomena. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *legal maxim*, dengan menggunakan kaidah-kaidah fiqh atau *qawa'id al-fiqhiyah* (dasar-dasar atau fondasi pemahaman) untuk mengungkap kekakuan dalam memahami akad-akad yang ada dalam fiqh muamalah. Kaidah fiqh yang digunakan adalah *qawa'id kulliyat al-kubra* mengenai adat sebagai sebuah hukum; *al-'adatu muhakkamah* dan beberapa kaidah yang diderivasi dari kaidah ini.

Urgensi dari studi ini adalah agar bisa mentransformasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat dengan menjadikan masyarakat sebagai subjek; pelaksana perubahan sosial yang diharapkan. Lebih dari itu, agar praktik ekonomi Islam di Indonesia lebih meng-Indonesia, bukan menjadi Arab. Karena Arabisasi, tak lain adalah mental pasca kolonial yang menganggap mereka yang bersorban adalah Islam dan mereka yang berkulit putih adalah penjajah; pembuat kerusakan.

Tulisan ini dimulai dengan sebuah pendahuluan yang diiringi dengan bagaimana memahami apa itu kearifan lokal. Kemudian dilanjutkan dengan menengok dasar metodologi (*ushul al-fiqh*) dalam rangka memahami kearifan lokal. Melalui perangkat metode tersebut, beberapa contoh pengakomodasian kearifan lokal dalam akad-akad yang ada pada fiqh muamalah dielaborasi. Selanjutnya, barulah dibahas perspektif *legal maxim* dalam memposisikan kearifan lokal dan relevansinya dalam pengembangan ekonomi umat. Yaitu dengan melakukan upaya konseptual "mengindonesiakan ekonomi Islam" sebagai kritik terhadap praktik ekonomi Islam yang ada dan berkembang selama ini. Barulah, setelah memahami secara sistematis pembahasan yang ada dalam tulisan ini, ditarik kesimpulan dalam sub bagian penutup. Beberapa referensi yang digunakan dalam tulisan ini, juga penulis cantumkan dalam daftar pustaka.

B. Memahami Kearifan Lokal

Istilah "kearifan lokal" atau "*local wisdom*," terdiri dari dua suku kata; yaitu "kearifan (*wisdom*)" dan "lokal (*local*)."
Dalam kamus besar bahasa Indonesia, kata "kearifan" terambil dari kata "arif" yang artinya; bijaksana, cerdas pandai, berilmu, tahu, mengetahui. Kata "kearifan" sendiri berarti: kebijaksanaan,

kecendikiaan.⁴ Adapun kata lokal, mengandung arti: setempat, terjadi (berlaku, ada, dsb.) di satu tempat saja, tidak merata.⁵ Sartini, mendefinisikan bahwa kearifan lokal (*local wisdom*) adalah gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh masyarakatnya.⁶

Kata kearifan atau *wisdom*, dalam term filsafat merupakan puncak dari kontemplasi pikiran manusia. Dalam *the encyclopedia of philosophy*, disebutkan bahwa; *Wisdom in its broadest and commonest sense denotes sound and serene judgment regarding the conduct of life.* (pengertian “kearifan” secara lebih luas pun umum (*common sense*) merupakan suara dan pertimbangan yang tenang mengenai perilaku kehidupan). Terlihat adanya hubungan antara *wisdom* dalam definisi filosofis, dan *wisdom* dalam pengertian kearifan lokal (*local wisdom*).

Lebih jauh lagi, kata kearifan, bila ditelusuri agaknya merupakan kata serapan yang diambil dari bahasa Arab; *‘ārif*. Kata ini berakar dari kata *‘a-ra-fa, ya’rifu, ‘irfatan*, yang artinya mengetahui, mengenal sesuatu. Kata *‘ārif* sendiri berarti “orang arif bijaksana.” Masih dari akar kata yang sama, *ma’rifah, ma’ruf* (kebaikan, kebajikan), terbentuk.

Tidak bisa dielakkan lagi, hubungan kata antara “kearifan” dan “*‘ārif*” mengingatkan pada *‘urf* sebagai bagian dari metode *istinbath* hukum Islam. Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan *‘urf* sebagai “sesuatu yang dikenal oleh manusia dan berlaku kepadanya, baik berupa perkataan, perbuatan atau meninggalkan sesuatu.”⁷ Keterkaitan ini, setidaknya memberikan legalitas bahwa “kearifan lokal” memiliki dasar yang kuat untuk dijadikan sebagai acuan dalam bertindak. Tak lebih, juga karena “kearifan lokal” itu sendiri telah mengikat masyarakat yang ‘meyakininya’, sehingga tak berlebihan bila ia

⁴ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 89.

⁵ *Ibid.*, hlm. 872.

⁶ Sartini, “Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafati,” *Jurnal Filsafat*, Jilid 37, Nomor, Agustus 2004, hlm. 111.

⁷ Abdul Wahab Khallaf, *‘Ilm al-Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Qalam, 1978), Cet. Ke-12, hlm. 89.

disebut sebagai *worldview* masyarakat pada suatu tempat. Makna kearifan lokal yang ada dalam studi ini adalah apa yang telah penulis paparkan tersebut.

Maka, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa “kearifan lokal” (*local wisdom*) merupakan nilai-nilai kearifan, penuh kebijaksanaan, yang ada pada suatu tempat, diketahui dan diyakini secara umum oleh masyarakatnya, sehingga menjadi tradisi atau adat (*urf*) bagi mereka.

Banyak alasan yang dapat dikemukakan mengapa kearifan lokal bisa dijadikan dasar bagi pengembangan ekonomi Islam, khususnya, dan aspek kehidupan lain, umumnya. Moendardjito, sebagaimana dikutip oleh Sartini, mengatakan setidaknya ada beberapa ciri yang menjadikan kearifan lokal bisa bertahan di tengah amukan globalisasi ini: (1) mampu bertahan terhadap budaya luar; (2) memiliki kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar; (3) mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; (4) mempunyai kemampuan mengendalikan; (5) mampu memberi arah pada perkembangan budaya.⁸

Menurut penulis sendiri, ada beberapa hal mengapa kearifan lokal (*local wisdom*) bisa dijadikan basis pengembangan ekonomi umat. (1) Kearifan lokal merupakan identitas sosial masyarakat Indonesia yang memiliki kekuatan *sense of culture* keindonesiaan; (2) Ia memiliki kekuatan mengikat bagi seluruh elemen masyarakat, tanpa memandang stratifikasi sosial; (3) Dengan begitu kearifan lokal juga menjadi *worldview* yang dipegang erat dan selalu dipertahankan oleh masyarakat Indonesia; (4) Arus globalisme-kapitalisme melahirkan sikap sadar budaya pada masyarakat Indonesia yang mayoritas merupakan masyarakat *rural*.

C. *Ushūl al-Fiqh* Kearifan Lokal (*Urf*)

Ilmu *ushul al-fiqh*, dahulu dikenal sebagai *the queen of islamic sciencie*; primadona ilmu-ilmu keislaman.⁹ Ia menjadi

⁸ Sartini, *Menggali...* hlm. 111-112.

⁹ Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul al-Fiqh”, *al-Jami'ah Journal Of Islamic Studies*, No. 63/VI/1999, Pengertian etimologis Ushul al-Fiqh, memberikan penjelasan bahwa ushul al-fiqh merupakan ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan

kunci untuk bisa terbukanya pintu memahami ilmu-ilmu keislaman yang lainnya. Tidak hanya persoalan hukum, bahkan untuk memahami seluruh aspek kehidupan sosial masyarakat, penguasaan terhadap bidang *ushul al-fiqh* adalah keniscayaan yang tak dapat ditawar-tawar. Melalui ilmu ini, akal manusia dituntun secara metodis, sistematis, dalam rangka memahami ayat-ayat Allah. Baik *kauniyah* maupun *qauliyah*. Ia menjadi dasar, asal, fondasi (*ushul*) bagi suatu pemahaman, pemaknaan, interpretasi yang mendalam (*al-fiqh*).

Mempelajari dan memahami ilmu *ushul al-fiqh*, memudahkan kita memahami fenomena Islam, baik normatif maupun empiris. Yang bersifat historis atau pun yang kontemporer. Karena kita akan bercengkrama dengan berbagai teori-teori, metode-metode, dan pendekatan-pendekatan yang tidak hanya bercorak linguistik (*bayani*), empiris (*burhani*), tapi juga sufistik (*irfani*). Atau yang bercorak *ta'lily*, maupun *istislahi*.

Urf sendiri, dalam ilmu *ushul al-fiqh*, dibahas tersendiri sebagai sebuah metode yang mempertimbangkan faktor empiris suatu masyarakat. Meskipun terkesan diperdebatkan posisinya sebagai sebuah metode *istibath* hukum, para ulama kiranya tidak pernah bisa melepaskan diri dari pertimbangan *urf* di suatu tempat di mana ia berhadapan dengan persoalan hukum. Imam Malik mempertimbangkan *Amal Ahl Madinah* dengan mengedepankan aspek *masalahah* dalam proses berijtihad. Imam Hanafi menggunakan *istihsan al-urf* dalam pertimbangan hukumnya. Imam Syafi'i memiliki hasil ijtihad yang berbeda,

teori-teori yang digunakan untuk memahami ajaran Islam. Oleh karenanya, adalah suatu keniscayaan bagi sarjana-sarjana yang ingin melakukan studi islam untuk menguasai ilmu *ushul al-fiqh*. Patutlah Thaha Jabir al-Alwani menjelaskan bahwa *ushul al-fiqh is rightly considered to be the most important method of research ever devised by muslim thought. Indeed, as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, ushul al-fiqh not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole*. Lihat, Thaha Jabir al-Alwani, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Virginia: The International Institute Of Islamic Thought, 1990), hlm. xi. Lihat juga, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law ; The Methodology of Ijtihad*, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2002), hlm. 1, Nyazee menegaskan bahwa penguasaan ilmu *ushul al-Fiqh* tidak hanya diperuntukkan bagi ahli hukum Islam (*muslim lawyer*), tapi bagi siapa pun yang ingin mengkaji Islam.

qaul qadim dan *qaul jadid*, atas dasar perbedaan tempat dan kondisi sosial masyarakat. Serta ulama-ulama lain, juga melakukan hal yang sama.

Kata *'urf* berasal dari kata *'arafa, ya'rifu* (mengetahui, mengenal sesuatu). Abdul Wahab Khallaf mengartikan *'urf* dengan “sesuatu yang dikenal oleh manusia dan berlaku kepadanya, baik berupa perkataan, perbuatan atau meninggalkan sesuatu¹⁰. Bila dikatakan; “*si Fulan lebih dari yang lain dari segi 'urfnya*”, ini maksudnya adalah bahwa si Fulan lebih dikenal dibandingkan dengan yang lain. Pengertian “dikenal” ini lebih dekat kepada pengertian “diakui oleh orang lain”.

Terma *'urf* dalam ilmu ushul al-fiqh secara *istilahi* (definitif), disamakan dengan *'adat* yang telah diserap ke dalam bahasa Indonesia, menjadi, Adat. Ini dapat kita lihat dari penjelasan Abdul Wahab Khallaf, yang menegaskan secara syari'at, tidaklah ada perbedaan antara *'urf* dan *'adat*.¹¹ Bila diperhatikan dari segi penggunaan dan akar katanya, terkuak perbedaan antara keduanya. Akar kata *'adat*, yaitu *'ada, ya'udu*, yang berarti pegulangan. Karena itu, sesuatu yang baru dilakukan satu kali, belumlah dinamakan *'adat*. Adapun kata *'urf*, pengertiannya tidaklah melihat dari segi berulangkaliya suatu perbuatan dilakukan, tapi, apakah suatu perkataan, perbuatan itu dikenal atau tidak oleh orang banyak. Tegasnya, *'adat* sesuatu yang berulangkali, dan *'urf* sesuatu yang dikenal.

Terhadap bentuk perbedaan itu, baik disimak penjelasan Amir Syarifuddin berikut:

“.....tidak ada perbedaan yang prinsip karena kedua kata itu pengertiannya sama, yaitu: suatu perbuatan yang telah berulang-ulang dilakukan menjadi dikenal dan diakui orang banyak; sebaliknya, karena perbuatan itu sudah dikenal dan diakui orang banyak, maka perbuatan itu dilakukan orang secara berulang kali.

¹⁰ Abdul Wahab Khallaf, *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, hlm. 89.

¹¹ *Ibid.*

Dengan demikian, meskipun dua kata tersebut dapat dibedakan tetap perbedaannya tidak berarti.”¹²

Penjelasan Amir ini menegaskan bahwa tidaklah ada gunanya membedakan ‘urf dan ‘adat. Karena kedua kata itu berbeda dari segi bentuk namun menghendaki makna yang sama.

Sedikit kontras dengan apa yang telah ditegaskannya, lebih lanjut Amir Syarifuddin juga melihat perbedaan ‘urf dan ‘adat, dari segi kandungan artinya. ‘Adat hanya memandang dari segi berulangkalnya suatu perbuatan dan tidak meliputi penilaian mengenai segi baik dan buruknya perbuatan tersebut. Tegasnya, kata ‘adat, berkonotasi netral, sehingga ada ‘adat yang baik dan ada pula yang buruk¹³. Definisi ‘adat yang dirumuskan Muhammad Abu Zahra,¹⁴ menurut Amir adalah mengarah kepada makna ‘adat seperti ini.

Jika kata ‘adat mengandung konotasi netral, lebih lanjut Amir menjelaskan, ‘urf tidaklah demikian. Kata ‘urf digunakan dengan memandang pada kualitas perbuatan yang dilakukan yaitu diakui, diketahui dan diterima oleh orang banyak. Dengan demikian, kata ‘urf itu mengandung konotasi baik. Hal ini tampak dengan definisi ‘urf yang dirumuskan oleh Badran, sebagaimana dikutip oleh Amir, berikut; “apa-apa yang dibiasakan dan diikuti oleh orang banyak, baik dalam bentuk ucapan atau perbuatan, berulang-ulang dilakukan, sehingga berbekas dalam jiwa mereka dan diterima baik oleh akal mereka.”¹⁵

Terakhir, Amir menguraikan pendapat Musthafa Syalabi yang berpendapat bahwa perbedaan ‘urf dan ‘adat tidaklah terletak pada kandungan artinya (netral atau tidak netral), namun pada ruang lingkup penggunaannya. Kata ‘urf selalu digunakan untuk jama’ah atau golongan, sedangkan kata ‘adat dapat digunakan untuk sebagian orang di samping berlaku pula

¹² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, (Jakarta: Logos, 2001), Cet. Ke-2, hlm. 364.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Muhammad Abu Zahra Mendefinisikan ‘adat dengan apa-apa yang dibinasakan oleh manusia dalam pergaulannya dan telah menetap dalam urusan-urusannya. Muhammad Abu Zahra, *Ushul al-Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), Cet. Ke-12, hlm. 416-423.

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, hlm. 364.

untuk golongan. Apa yang telah dilakukan (menjadi kebiasaan) seseorang, maka perbuatan itu dapat dikatakan sebagai “’adat orang itu, namun tidak dapat dikatakan ‘urf orang itu.”¹⁶

Meskipun demikian, terlepas dari perbedaan pemaknaan, sebagaimana yang penulis uraikan di atas, dalam penerapannya sebagai sebuah metode *istinbath* hukum, para ulama menyamakan kedua *term* tersebut. Baik ’adat maupun ’urf dipahami sebagai sebuah kebiasaan, yang dikenal oleh masyarakat dan mengandung kearifan demi kemasalhatan bersama di lingkungan mereka.

Ulama mendasari penggunaan ’urf sebagai metode *istinbath* hukum berdasarkan ayat 199 surat al-A’raf dan hadis yang menyatakan; “...” (apa-apa yang dinilai baik oleh kaum muslimin baik, maka baik pula di sisi Allah). Hadis ini pula, oleh As-Suyuthi, dalam kitab *al-Asybah wa al-Nadzair fi al-Furu’*, dirumuskan kaidah; “al-’adat al-muhakkamah” (adat kebiasaan itu bias menjadi hukum).¹⁷

Namun demikian, ada beberapa syarat yang mereka kemukakan diterimanya ’urf sebagai metode *istinbath* hukum. Yaitu, *pertama*, bernilai maslahat dan dapat diterima akal sehat. *Kedua*, berlaku umum dan merata di kalangan orang-orang yang berada dalam lingkungan adat itu, atau di kalangan sebagian besar warganya. *Ketiga*, yang dijadikan sandaran dalam penetapan hukum itu telah ada (berlaku) pada saat itu, bukan ’urf yang muncul kemudian. *Keempat*, tidak bertentangan dan melalaikan dalil syara’ yang ada atau bertentangan dengan prinsip yang pasti.¹⁸

Adapun dari segi bentuknya, ulama *ushul al-fiqh* membagi ’urf menjadi tiga macam ; *pertama*, dari segi objeknya dibagi menjadi dua, yaitu: ’urf *qauli/ lafdzi* (kebiasaan yang menyangkut perkataan/ ungkapan) dan ’urf *fi’li* (kebiasaan yang berbentuk perbuatan). *Kedua*, dari segi cakupannya terbagi atas: ’urf *’am* (kebiasaan yang bersifat umum) dan ’urf *khas*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazair fi al-furu’*, (Singapura, Jeddah, Indonesia: al-Haramain, tth.), hlm. 63.

¹⁸ Mahmud Muhammad at-Thanthawi, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Maktabah Wahabah, 2001), hlm. 313, lihat pula, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, jilid 2*, hlm. 376-378.

(kebiasaan yang bersifat khusus). *Ketiga*, dari segi keabsahannya dari pandangan syara', terbagi dua: '*urf shahih* (kebiasaan yang dianggap sah) dan '*urf fasid* (kebiasaan yang dianggap rusak).¹⁹

Terhadap bentuk yang pertama dan kedua, penulis tidak keberatan karena memang sifat dari kearifan lokal demikian adanya. Namun terhadap yang ketiga, menurut penulis, '*urf fasid*, atau kebiasaan yang jelek tidaklah bisa disebut sebagai kearifan lokal. Karena dari keburukan itu tidak terdapat nilai-nilai kearifan yang akan memberikan kemaslahatan bagi masyarakat. Yang jadi kearifan adalah sikap masyarakat yang menolak kebiasaan buruk itu sendiri. Tegasnya, kearifan bukanlah sebuah keburukan, melainkan kebajikan.

Jelas dapat disimpulkan bahwa '*urf* atau '*adat* digunakan sebagai landasan dalam menetapkan hukum. Penerimaan ulama atas metode ini bukanlah semata-mata karena ia bernama '*urf* atau '*adat*. Ia tidak dapat berdiri sendiri. Ia menjadi dalil karena ada yang mendukung, atau ada tempat sandarannya, baik dalam bentuk *ijma'* atau *maslahat*. Sikap anti terhadap '*urf* yang dijiwai oleh *maslahat* ini, adalah penolakan terhadap prinsip syari'at itu sendiri, yang ingin memberikan kemaslahatan dan menolak semua kemudharatan.

Lebih dari sekedar penetapan hukum, '*urf* kiranya merupakan metode '*ushul al-fiqh* yang memberikan perhatian serius terhadap fenomena sosial. Artinya kita bisa menggunakan '*urf* yang ada dan berkembang dalam suatu komunitas masyarakat untuk melakukan perubahan sosial di segala bidang; hukum, seni, budaya, termasuk pula ekonomi. Tapi sayang, penggunaan metode ini dalam studi keislaman terasa sudah dipretensikan sebagai metode '*istinbath* hukum. Terlebih penggunaannya juga sering diperdebatkan dalam konteks tersebut.

Kita patut mengapresiasi usaha yang dilakukan, misalnya: Hasbi ash-Shiddiqie, Alie Yafie, Abdurrahman Wahid, Ahmad Azhar Basyir, dan para pemikir Islam Indonesia lainnya, yang berusaha menghargai keanekaragaman kearifan lokal yang dimiliki

¹⁹ Mahmud Muhammad at-Thanthawi, *Ibid.*, hlm. 307-310, lihat juga, Amir Syarifuddin, *Ibid.*, hlm. 365-368. lihat pula, Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), Cet. Ke-2, hlm. 139-141.

masyarakat Indonesia untuk melakukan transformasi Islam dalam budaya Indonesia. Melakukan perubahan sosial, itulah tujuannya.

D. Pengakomodasian Kearifan Lokal ('Urf) dalam Fiqh Muamalah

Teori 'urf, kata Wahbah az-Zuhaili, digunakan oleh fuqaha dalam berbagai macam persoalan *mu'amalah*. Misalnya diperbolehkannya akad *istisna'*, demi memenuhi hajat masyarakat, meskipun transaksi itu dilakukan atas sesuatu yang tidak ada (*ma'dum*).²⁰ Atau diperbolehkannya jual beli buah-buahan yang masih berada di pohon, apabila kedua belah pihak, khususnya pembeli, telah melihat secara langsung kondisi buah yang akan di beli. Seluruh atau sebagian dari pohon yang sama. Semua itu didasarkan pada penggunaan 'urf.²¹

Wahbah az-Zuhaili sebelum menjelaskan secara komprehensif akad *istisna'* juga memberikan pengantar bahwa Islam menghendaki kemudahan bagi umatnya.²² Syari'at dibentuk tak lain adalah upaya untuk menuntut umat Islam dalam memenuhi hajatnya, meraih kemaslahatan. Oleh karena itu, sangat diperlukan ijtihad dalam rangka menghasilkan konstruksi hukum yang sesuai dengan hajat tersebut. Disyari'atkannya akad-akad salam atau salaf, *istisna'*, merupakan hasil ijtihad ulama, dengan melakukan pengecualian (*istisna'*) terhadap nash, atau kaidah umum. Hal itu sesuai dengan kaidah *al-hajatu tanzilu manazila al-dharuriyah* dan *al-Islam dinu al-yusra la 'usra*.

Tidak diragukan lagi, bila dicermati secara seksama, berbagai akad yang ada dan berkembang selama ini, termasuk yang diterapkan oleh perbankan syari'ah merupakan hasil dari kearifan lokal atau 'urf masyarakat Arab sebelum Nabi Muhammad diutus. Jamak diketahui bahwa Mekah merupakan kota perdagangan yang tangguh, dengan menguasai lalu lintas

²⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 99.

²¹ *Ibid.*, hlm. 100.

²² Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Jilid 5, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 3640.

perdagangan dunia.²³ Komunitas pedagang Arab, kafilah-kafilah dagang, telah ada jauh sebelum Islam disebarkan oleh Muhammad s.a.w. Tidak salah bila M.W. Watt menulis, sebagaimana dikutip oleh Karim; “*the Qur’an appeared not on the atmosphere of desert but in that of high finance...The Quraish’s financial skill and thire possession of the sacred territory had made economic masters of Western Arabia about a hundred years before prophet.*”²⁴

Terlepas dari perdebatan apakah fikih, khususnya di bidang muamalah, terpengaruh oleh hukum Romawi, sebagaimana dapat dibaca dalam buku *Hukum Islam dan Hukum Romawi; Pengaruh atas Hukum Lama terhadap Hukum Baru*, harus diakui akad-akad muamalah yang kita kenal sekarang, telah menjadi ‘urf bangsa Arab dalam berniaga.²⁵ Diutusnya Nabi Muhammad s.a.w. melanjutkan mekanisme perdagangan yang telah ada, namun dibangun prinsip-prinsip baru yang berkeadilan dan lebih mengedepankan kemaslahatan bersama; meninggalkan kemudharatan baik terhadap diri sendiri, maupun kepada orang lain. Misal, hadis *aku pihak ketiga dari dua orang yang berserikat selama salah satunya tidak mengkhianati yang lainnya* (H.R. Abu Dawud). Bisa dicermati, hadis ini mengindikasikan sekaligus teguran bagi mereka yang melakukan khianat dalam melakukan kerjasama.

Tidak disangkal lagi bahwa ‘urf memainkan peran yang sangat signifikan dalam pembentukan hukum Islam. Terlebih pada wilayah muamalah. ‘Urf menjadi bagian yang tidak bisa dilepaskan dalam pertimbangan hukum. Tentunya bukanlah dalam rangka menghalalkan yang haram, atau mengharamkan yang halal. Adalah wajar bila kaidah *al-‘urf* atau tentang kearifan lokal, menempati posisi *qawaid kulliyat al-kubra*, sebagaimana akan dijelaskan pada bagian berikut ini.

E. Legal Maxim tentang Kearifan Lokal (‘Urf)

²³ Lebih lanjut baca: Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, (New Jersey: Gorgias Press, 2004)

²⁴ M. Abdul Karim, *Islam di Asia Tengah; Sejarah Dinasti Mongol Islam*, (Yogyakarta: Bagaskara, 2006), hlm. 8.

²⁵ Muhammad Hamidullah, dkk., *Fikih Islam & Hukum Romawi Refleksi atas Pengaruh Hukum Lama terhadap Hukum Baru*, (Yogyakarta: Gama Media, 2003)

Begitu banyak dan pentingnya peran *'urf* dalam kehidupan umat, mengharuskan apa pun bentuk keputusan; baik hukum, ekonomi, maupun yang lainnya mengambil *'urf* tersebut sebagai bahan pertimbangan. Tak lain adalah agar kebijakan itu, sesuai dengan konteks sosiologis-antropologis masyarakat di suatu tempat. Hampir tidak bisa kita temukan aspek kehidupan yang murni berasal dari "langit" tanpa adanya sentuhan budaya manusia.

Kaidah *العادة محكمة* merupakan kaidah asas atau *qawaid kulliyat al-kubra*, yang memiliki fungsi yang sangat penting dalam menetapkan hukum; fikih. Sama halnya dengan hakikat dari *qawaid al-fiqhiyah* pada umumnya, *are theoretical abstractions in the form usually of short epithetic statements that are expressive, often in a few words, of the goals and objectives of Shari'ah*, tulis Kamali.²⁶ Ungkapan singkat *al-'adat muhakkamah*, tanpa syak pun memiliki makna yang cukup luas dalam mengungkapkannya maksud dan tujuan syari'ah.

Mahmud Musthafa al-Zuhaili menulis sesungguhnya kaidah ini ingin menegaskan bahwa baik kebiasaan (*'adat*) yang bersifat umum maupun khusus, bisa dijadikan sebagai dasar penetapan hukum (*li isbati hukmin syar'iyin*) terhadap aspek-aspek yang tidak diatur oleh nash secara khusus.²⁷ Nash tetap menjadi acuan, namun segala sesuatu yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, tapi tak dijelaskan oleh nash, maka kebiasaan atau *'adat* bisa dijadikan dasar dalam menetapkan hukum. Terlebih peristiwa hukum, muncul ketika ia bertentangan dengan nilai dan norma yang berlaku umum di suatu masyarakat. Baik yang telah diundangkan, maupun yang belum.

Sebuah hadis *mauquf* menjadi landasan syari'i atas kaidah ini. Yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ud:

ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن "apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka baik pula di sisi Allah. Surat al-A'raf, 199, juga

²⁶ Mohammad Hasyim Kamali, *Syari'ah Law: an Introduction*, (Oxford: Oneworld, 2008), hlm. 142.

²⁷ Mahmud Musthafa al-Zuhaili, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah wa thatbiqatiha fi al-mazhab al-arba'ah*, Juz 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2006), hlm. 298.

dijadikan landasan pembentukan kaidah ini. Lebih dari itu, Shalih Ibn Ghanim al-Sadlan juga mencatat bahwa terdapat hadis, baik *qaulyah* maupun *takriryah*, seperti hadis tentang bolehnya melakukan akad *istishna'*; "*man aslafa fi syai'in fa fi kullin ma'lumin wa wazanin ma'lumin ila ajalin ma'lumin.*"²⁸

Diperkuat dengan pendapat al-Syathibi sebagaimana dikutipnya sendiri, Ghanim al-Sadlan menjelaskan bahwa pentingnya pertimbangan *'urf* dalam pengembangan hukum adalah karena hukum berkehendak menciptakan kemaslahatan bagi manusia. Adat atau *'urf* merupakan tempat (*mahalli*) apa yang dikehendaki oleh syari'at. Oleh karena itu, segala sesuatu yang dianggap baik (*maslahah*) berdasarkan *'urf* maka ia juga dipandang *maslahah* berdasarkan syari'at.²⁹

Dari beberapa contoh yang dijelaskan Sadlan mengenai digunakannya *'urf* dalam penetapan hukum, satu di antaranya adalah kebolehan jual beli *wafa'* (*bai' al-wafa'*). Yaitu akad jual beli yang mensyaratkan bahwa si penjual akan membeli kembali barang yang telah dijualnya kepada pembeli, sesuai dengan harga yang disepakati ketika terbentuknya akad jual beli pada awalnya, baik dalam bentuk tunai atau pun hutang. Begitu pula dengan dibolehkannya akad *ijarah*, juga didasarkan atas pertimbangan *'urf*. Hal itu karena ia merupakan perjanjian kepemilikan manfaat suatu barang dalam waktu tertentu dengan kompensasi tertentu pula. Padahal manfaat barang tersebut belum ada (*ma'dum*), sedangkan akad atas sesuatu yang tidak ada (*ma'dum*) tersebut tidaklah boleh. Namun, *ijarah* diperbolehkan untuk memenuhi hajat manusia, dan ia telah menjadi *'urf*.³⁰ Terlebih, para ulama, khususnya dari mazhab Hanafiyah seperti Musthafa Ahmad Zarqa' dan Wahbah az-Zuhaili berpendapat harta bisa dalam bentuk barang riil, bisa juga manfaat atau jasa.

Tidak lengkap bila memahami kaidah asas yang kelima ini, tanpa mengeksplorasi lebih dalam beberapa kaidah turunannya. Ini sangat diperlukan untuk mengkritisi "*ijma'*

²⁸ Lebih lanjut baca: Shalih Ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa'idu al-Fiqhiyatu al-Kubro wa ma Tafarra'a Anha*, (Riyadh: Dar Balinsiyah, 1417), hlm. 341-346.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 347.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 379-382.

sukuti” praktik perbankan syari’ah yang terkesan ingin menegaskan bahwa akad-akad yang digunakan dalam perbankan syari’ah adalah akad-akad transaksi dalam Islam. Tak lebih semua merupakan mekanisma transaksi yang telah ada dan berkembang (*urf*) di lingkungan Arab. Peran ajaran Islam adalah memberikan pedoman sebagai prinsip-prinsip yang harus ditaati dalam berbisnis. Tujuannya agar tercipta kemaslahatan bersama. Bukan menguntungkan satu pihak, dan merugikan pihak lain.

Pun demikian, tidak semua kaidah turunan *al-‘adat muhakkamah* akan penulis paparkan dalam tulisan ini. Hanya beberapa kaidah yang penulis anggap relevan terhadap topik yang penulis angkat. Terlebih, beberapa kaidah turunan itu, di antaranya ada yang menjadi prinsip-prinsip yang harus diperhatikan bilaman kita menggunakan *urf* dalam berijtihad. Ini semua, telah penulis jelaskan pada bagian *ushul al-fiqh* kearifan lokal (*urf*). Yaitu kaidah:³¹

- تعتبر العادة إذا طردت أو غلبت (*Adat yang dianggap (sebagai pertimbangan hukum) itu hanyalah adat yang terus-menerus atau berlaku umum.*)
- العبرة للغلب الشائع لا بالقليل النادر (*Adat yang diakui adalah yang umumnya terjadi yang dikenal manusia, bukan dengan yang jarang terjadi.*)

Kedua kaidah di atas merupakan kaidah *furu’* yang menjelaskan prinsip-prinsip dasar berlakunya *urf* sebagai pertimbangan hukum. Hasanuzzaman juga memberikan penjelasan yang sama terhadap hal ini. Di samping ada beberapa kaidah lainnya; yang juga berbicara mengenai prinsip-prinsip dasar *urf* tersebut.³²

Sekarang marilah kita diskusikan beberapa kaidah yang penting kita perhatikan untuk menggugat kecenderungan “mempersempit” ruang gerak fiqh muamalah dalam konteks ekonomi Islam. Kaidah-kaidah ini, akan penulis gunakan untuk

³¹ Penjelasan dapat dilihat dalam; *Shalih Ibn Ghanim al-Sadlan, Ibid.*, hlm. 397-425.

³² Hasanuzzaman, *The Economic Relevance of the Sharia Maxim*, didownload dari http://www.islamic-world.net/economics/economic_revelance_01.htm, diakses 18 Mei 2012

menganalisa keharusan “mengindonesiakan” ekonomi Islam, bila kita hendak menjadikan ekonomi Islam sebagai sebuah cermin budaya bangsa, yang selaras dengan kondisi kearifan lokal masyarakat Indonesia.

1. إستعمال الناس حجة يجب العمل بها (Apa yang telah menjadi kebiasaan bagi manusia, memiliki kehujjahan dan wajib diamalkan)

Musthafa al-Zuhaili menjelaskan, secara lahiriah kaidah ini menegaskan bahwa kebiasaan manusia bilamana tidak bertentangan dengan syari'at, memiliki kehujjahan dan menjadi dalil, wajib diamalkan.³³ Tidak disangkal bila al-Sadlan menjelaskan bahwa kaidah ini merujuk pada berbagai persoalan muamalah. Contoh sederhananya adalah proses pembentukan akad. Menurut kebiasaan, bila seseorang pergi ke pasar modern (mini/super market), tanpa terjadi dialog pembentukan akad, dengan sendirinya transaksi jual beli telah terbentuk.³⁴

2. التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (Ketentuan berdasarkan 'urf seperti ketentuan berdasarkan nash)

Kaidah kedua ini bukanlah bermakna bahwa antara *nash* dan 'urf memiliki posisi yang sama. Bukan. Melainkan adalah bahwa 'urf atau kearifan lokal yang ada di tengah masyarakat, memiliki kekuatan mengikat sehingga pemberlakuannya sebagai sebuah hukum sama dengan apa yang ditetapkan oleh *nash*. Ini mengingatkan bahwa hakikat dari sebuah 'urf itu adalah kebajikan, kearifan dan *nash* menginginkan hal itu, guna mencapai kemaslahatan bagi manusia. Mengutip pendapat Ibn 'Abidin, al-Sadlan menjelaskan bahwa sesuatu yang diisbatkan berdasarkan 'urf maka ia menjadi “nash” dalam sebuah transaksi. Umpamanya memanfaatkan benda pada akad ijarah.³⁵

3. المعروف عرف كالمشروط شرطا (Sesuatu yang dikenal karena 'urf seperti yang disyaratkan dengan suatu syarat)

Ahmad Djazuli menjelaskan adat kebiasaan dalam bermu'amalah mempunyai daya ikat seperti suatu syarat yang

³³ Mahmud Musthafa al-Zuhaili, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah wa Thatbiqatiha fi al-Mazhab al-Arba'ah...* hlm. 321.

³⁴ Shalih Ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Kubro wa ma Tafarra'a Anha...* hlm. 391.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 459.

dibuat, meskipun tidak secara terang dinyatakan.³⁶ Peran kearifan lokal, berdasarkan kaidah ini diposisikan sebagai sesuatu yang berdaya ikat, sehingga bila kita kembalikan kepada kaidah yang pertama tadi, memiliki kehujjahan dan wajib dilaksanakan oleh kedua belah pihak yang bermua'amalah. Kaidah; المعروف بين التجار كالمشروط بينهم, kiranya memperkuat kaidah ini.

4. لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة و الأحوال (Tidak bisa dipungkiri lagi, perubahan hukum beriringan dengan adanya perubahan waktu, tempat, dan kondisi)

Ketenaran kaidah ini kiranya sama dengan terkenalnya kaidah “asal dalam hal bermuamalah adalah boleh, hingga ada dalil yang mengharamkannya.” Menjadi gugatan terhadap anggapan adanya “kemapanan” dalam hukum Islam, sehingga tidak bisa dirubah. Tapi inilah yang terjadi dalam praktik perbankan syari'ah. Melalui program pem-fatwa-an, didukung oleh undang-undang, terbentuk ketunggalan makna bahwa yang terdapat dalam fatwa DSN dan UU, adalah sesuatu yang “Islam”. Tak ayal, praktik perbankan syari'ah dimotori oleh ensiklopedia fatwa, bukan kaidah-kaidah dasar yang berperan dalam membangun hukum, demi kepentingan masyarakat.

Masih penjelasan dari Ibn 'Abidin, sebagaimana dikutip oleh al-Sadlan, sesungguhnya persoalan-persoalan fiqh, baik yang ditetapkan berdasarkan *nash* maupun dengan jalan ijtihad dan *ra'yi*, tidak bisa lepas dari pertimbangan waktu, tempat, dan *'urf* sebuah masyarakat. Para mujtahid pun, sangat memperhatikan hal itu. Oleh karena itu pula, seorang mujtahid disyaratkan harus mengetahui kearifan lokal (*'urf*) suatu masyarakat; tempat di mana ia akan berijtihad untuk menemukan hukum terhadap suatu persoalan. Wajar bila banyaknya perbedaan hukum, adalah karena adanya perbedaan zaman, tempat, dan adanya perubahan *'urf* yang dipegang oleh suatu masyarakat.³⁷

³⁶ A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*, Cet. Ke-2, (Jakarta: Kencana, 2007)

³⁷ Shalih Ibn Ghanim al-Sadlan, *al-Qawa'idu al-Fiqhiyatu al-Kubro wa ma Tafarra'a 'Anha...*hlm. 427.

Keniscayaan terhadap terjadinya perubahan hukum tidak bisa disangkal. Indonesia sebagai negara hukum, memang telah banyak membentuk hukum. Namun, hukum itu kiranya belum mencerminkan kepentingan rakyat meskipun dibuat oleh para wakil rakyat. Tak lain adalah karena hukum dibuat bukan atas dasar pertimbangan *'urf* yang sesuai pada suatu zaman dan tempat, melainkan atas dasar kepentingan partai politik. Partai yang memiliki banyak suara dan lobi politik, tentu menjadi pemenang bagi kepentingan yang hendak meraka capai. Ini pula yang menimpa perbankan syari'ah. DSN MUI, terkesan sebagai lembaga tempat bagi para praktisi perbankan meminta fatwa terhadap sebuah produk yang akan mereka jual. Pertimbangan apakah sesuai dengan kebutuhan rakyat banyak, tidaklah begitu diperhatikan.

F. Mengindonesiakan Ekonomi Islam dan Mengembangkan Ekonomi Umat

Bahwa Indonesia merupakan negara kepulauan memiliki keanekaragaman adat, budaya, dan bahasa, tidak bisa dipungkiri dan dunia mengakuinya. Tapi apakah kekayaan itu bisa menopang kehidupan masyarakatnya bisa lebih baik, menjadi persoalan pelik yang hingga saat ini sulit untuk dijawab. Terlebih, di negeri ini persoalan kekuasaan menjadi lubang hitam yang belum bisa ditimbun, malah meluapkan lumpur nanah yang kian membusuk, meski diselubungi oleh berbagai bentuk topeng keelokan.

Di negeri ini pula, Islam diyakini secara mayoritas. Islam sebagai agama berperadaban dan berkebudayaan, terserap dengan mudah ke dalam kearifan lokal masyarakat negeri kepulauan ini. Belumlah para raja bersyahadat, masyarakat negeri ini telah lebih dulu bertauhid. Begitu indah, kita bisa melihat bagaimana ajaran Islam beriringan dengan budaya masyarakat berpadu dalam mentauhidkan Allah. Kenanglah Sunan Kalijaga yang menjadikan wayang; warisan agama animisme, sebagai media dakwah menyebarkan syirah qur'an di bumi nusantara ini.

Sungguh sangat disayangkan bila saat ini, Islam ditampilkan sebagai "budaya tunggal" yaitu budaya Arab. Ini bukanlah persoalan banyaknya bid'ah, khurafat, kekeliruan

dalam masyarakat Indonesia. *Toh*, di negeri Arab itu sendiri, hingga saat ini yang demikian itu tetap kita temukan. Siapa yang bisa menyangkal kalau negeri itu, Arab, adalah tempat bersarangnya ahli nujum, sihir, dan sejenisnya. Nabi Muhammad s.a.w. sendiri, juga dituding sebagai seorang tukang sihir oleh penduduk Arab pada waktu itu. Lalu mengapa hasil budaya atau kearifan lokal masyarakat Arab harus diterjemahkan sebagai “budaya Islam”?

Beberapa kaidah fikih tentang *‘urf* yang telah penulis jelaskan pada bagian sebelumnya, menjadi kritik atas nalar pengembangan perbankan syari'ah yang terlalu mendahulukan aspek formal-struktural, dan menghiraukan konteks sosial dan budaya masyarakat Indonesia. Sungguh sangat kontras bila perbankan syari'ah ingin mengembangkan ekonomi masyarakat, khususnya pada sekto rill, namun nalar formal-struktural menjadi primadona. Sedang di sisi lain, ada prinsip kehati-hatian dan ketepatan dengan syari'at Islam. Ini semua adalah karena masyarakat ini, telah terlalu kecewa dengan nalar formal-struktural itu, yang dalam waktu yang begitu lama menjajah negeri ini. Jangan salahkan masyarakat bila “bank syari'ah dianggap sama saja dengan bank konvensional” tentunya.

Tak perlu banyak contoh yang kita butuhkan untuk melihat bagaimana nalar formal-struktural itu. Kumpulan fatwa DSN-MUI, sebagai pedoman operasional perbankan yang kemudian diadopsi oleh peraturan Bank Indonesia, telah memperlihatkan hal tersebut. Kebolehan jual beli *istisna'*, misalnya. Telah disebutkan bahwa kebolehannya adalah atas dasar pertimbangan *‘urf* guna memenuhi hajat masyarakat. Tapi dalam fatwa No. 06/DSN-MUI/IV/2000, justeru menafikan pertimbangan *‘urf* tersebut. Dari kaidah fikih yang digunakan, sungguh tidak spesifik, meskipun bisa diberlakukan. Karena kaidah; *pada dasarnya, semua bentuk muamalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya*, adalah kaidah sapu jagat yang bisa diberlakukan pada setiap persoalan muamalah. Tapi, para ahli kaidah fikih, secara jelas menerangkan bahwa kebolehan jual beli *istisna'* itu, tak lain adalah karena pertimbangan *‘urf* berdasarkan kaidah *al-‘adatu muhakkamah*.

Sudah saatnya ekonomi Islam dikembangkan berdasarkan perspektif budaya dengan mengedepankan kearifan lokal masyarakat Indonesia pada suatu daerah. Karena sifat ekonomi Islam itu, menurut penulis adalah membentuk budaya ekonomi yang lebih humanis, berkeadilan, dan bermoral. Tentunya, perlu studi yang cukup serius dari berbagai pihak.

Di Minangkabau, misalnya, harta pusaka tinggi yang dibagi berdasarkan hukum adat, disepakati oleh ulama setempat sebagai harta wakaf bersama sebuah keluarga berdasar keturunan ibu. Bila dikelola secara baik, tentu akan menghasilkan produktifitas terhadap keluarga itu, dan bisa memajukan ekonomi mereka. Terlebih harta tersebut, tidak bisa dimiliki secara individu dan tidak bisa dijual jika tidak disepakati bersama, dan lazimnya memang sulit untuk dijual bila tidak ingin menghadapi konflik berkepanjangan. Sebab ada aturan, harta pusaka tinggi itu, boleh digadaikan bilamana: (1) ada hutang piutang kerabat yang harus dilunasi, karena yang bersangkutan telah meninggal; (2) *rumah gadang*, mengalami kerusakan dan menelan biaya yang banyak. Itupun atas pertimbangan seluruh keluarga tidak sanggup membiayainya; (3) Menikahkan anak gadis, tapi tidak memiliki biaya. Saat ini, pertimbangan ini diperluas untuk membiaya keluarga yang sedang menuntut ilmu; (4) Kondisi lain yang bersifat daruriyyah, demi kepentingan keluarga besar.

Sistem gadai yang diterapkan pun, bila harus dikontrakan dengan fikih klasik, tentu bertentangan. Pihak yang menerima barang gadai, misalnya sawah, berdasarkan '*urf*' masyarakat Minangkabau boleh memanfaatkan sawah tersebut selama waktu yang dijanjikan. Berbeda dengan fikih klasik yang melarang hal tersebut. Tapi dengan begitu, kemaslahatan bersama terbentuk. Terlebih pihak yang menerima gadai tersebut, biasanya mereka yang memiliki modal namun tak memiliki lahan. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang memberikan seperempat dari hasil pengelolaan lahan yang digadaikan kepada pihak yang menggadai, juga semata atas dasar '*urf*' yang dipegang secara bersama. Yang demikian ini adalah boleh karena *al-'adatu muhakkama*; Apa yang telah menjadi kebiasaan bagi manusia, memiliki kehujjahan dan wajib diamalkan. Apa yang ditentukan berdasarkan '*urf*' seperti yang ditentukan nash. Sesuatu yang dikenal karena '*urf*' seperti yang

disyaratkan dengan suatu syarat. Tidak bisa dipungkiri lagi, perubahan hukum beriringan dengan adanya perubahan waktu, tempat, dan kondisi.

G. Penutup

Nalar formal-struktural perbankan syari'ah yang menganggap akad-akad berbahasa Arab, atau yang diambil dari istilah fikih, keliru bila dipahami sebagai akad yang Islami. Karena semua itu, adalah *'urf* masyarakat Arab. Meng-Arab-kan ekonomi Islam di Indonesia, bukanlah solusi untuk melakukan perubahan dalam sistem ekonomi ke arah yang lebih baik. Karena kita akan terus terjebak pada upaya formal-struktural, tanpa adanya perubahan iklim budaya. Pelajaran masih gagalnya reformasi yang dilakukan Indonesia, adalah contoh bahwa reformasi kita terlalu mengedepankan aspek formal-struktural, tanpa adanya perubahan yang begitu berarti dalam budaya memerintah negeri ini. Bank syari'ah, dengan demikian akan terus disibukkan dengan aspek formal-struktural, sedang budaya dan perilaku ekonomi para elite, dan kebanyakan masyarakatnya tetap saja budaya kapitalisme bertopeng Islam.

Daftar Pustaka

- A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih*, Jakarta : Kencana, 2007.
- al-Alwani, Thaha Jabir, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Virginia : The International Institute Of Islamic Thought, 1990.
- al-Sadlan, Shalih Ibn Ghanim, *al-Qawa'id al-Fiqhiyatu al-Kubro wa ma Tafarra'a 'Anha*, Riyadh : Dar Balinsiyyah, 1417.
- al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazair fi al-furu'*, Singapura, Jeddah, Indonesia: al-Haramain, t.t.
- al-Zuhaili, Mahmud Musthafa, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah wa thatbiqatiha fi al-mazhab al-arba'ah*, Juz 1, Damaskus: Dar al-Fikr, 2006.
- az-Zuhailiy, Wahbah, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Jilid 5, Damaskus: Dar al-Fikr, 1995.
- _____, Wahbah, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1990.
- at-Thanthawi, Mahmud Muhammad, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Maktabah Wahabah, 2001.
- Crone, Patricia, *Meccan Trade and the Rise of Islam*, New Jersey: Gorgias Press, 2004.
- Dewan Syari'ah Nasional, *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional*, 2003.
- Hamidullah, Muhammad, dkk., *Fikih Islam & Hukum Romawi Refleksi atas Pengaruh Hukum Lama terhadap Hukum Baru*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh 1*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.
- Hasanuzzaman, *The Economic Relevance of the Sharia Maxim*, didownload dari http://www.islamic-world.net/economics/economic_revelance_01.htm, diakses 18 Mei 2010.
- Kamali, Mohammad Hasyim, *Syari'ah Law: an Introduction*, Oxford: Oneworld, 2008.

- Karim, M. Abdul, *Islam di Asia Tengah; Sejarah Dinasti Mongol Islam*, Yogyakarta: Bagaskara, 2006.
- Khallaf, 'Abdul Wahhab, *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Qalam, 1978.
- Minhaji, Akh., "Reorientasi Kajian Ushul al-Fiqh", *al-Jami'ah Journal Of Islamic Studies*, No. 63/VI/1999.
- _____, *Islamic Law and Local Tradition; a Socio-Historical Approach*, Yogyakarta : Kurnia Kalam Semesta, 2008.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, Kuala Lumpur : The Other Press, 2002.
- Sartini, "Menggali Kearifan Lokal Nusantara: Sebuah Kajian Filsafati," *Jurnal Filsafat*, Jilid 37, Nomor, Agustus 2004.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh, jilid 2*, Jakarta: Logos, 2001.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Zahra, Muhammad Abu, *Ushul al-Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.