

## ***BAI' ĪNAH* DALAM KONSTRUKSI PEMIKIRAN SYĀFI'Ī**

**Agus Fakhrina**

Jurusan Syariah dan Ekonomi Islam STAIN Pekalongan  
JL. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan, Jawa Tengah 51114  
[agusfakhrina@gmail.com](mailto:agusfakhrina@gmail.com)

**Abstract:** This study aims at analysing further and deeper on the concept of baiinah in Syafii thought construction. There were two research questions to be answered in this study: (1) whether or not Syafii allows the existence of hilah in trading; and (2) whether there are different concepts in which bai nah in hilah is allowed. To answer these questions, hermeneutikadilthey approach was employed in this research. Within this approach, the external and historical factors of a figure's historical life were taken into account. The result of the study indicated that there has been a misconception of how Syafii allowed baiinah. He actually allows the practice of qiyas and was against ulama who did not allow bai nah. The bai nah concept which was allowed by Syafii was not the trading in which contains dual trading intents; rather it was two trading which stand by themselves and did not relate with each other; thus avoiding misunderstanding within the trading process.

**Keywords:** *Fiqih Thought Development, Islamic Law, Trading, Bai' Inah, Hilah*

**Abstrak:** Penelitian ini dimaksudkan untuk menelusuri secara mendalam bagaimana sebenarnya *bai' ĩnah* dalam konstruksi pemikiran syāfi'ī. apakah benar Syāfi'ī membolehkan satu bentuk jual beli yang di dalamnya ada unsur rekayasa (*hilah*)? Atau sebenarnya Syāfi'ī ketika berbicara tentang *bai' ĩnah* dalam konteks yang berbeda dari apa yang dipahami oleh banyak pihak yang memandang Syāfi'ī membolehkan *bai' ĩnah* dalam konteks *hilah*? Untuk menjawab masalah tersebut, penelitian menggunakan pendekatan Hermeneutika Dilthey yang berpijak pada asumsi bahwa manusia adalah makhluk historis sehingga eksistensinya sangat bergantung pada faktor sejarah atau faktor eksternal. Dalam pandangan hermenutika ini, kehidupan seseorang dapat dipandang sebagai internalisasi sistem sosial dan sistem sosial lahir sebagai perwujudan individu-individu. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pandangan Syāfi'ī yang dicatat oleh banyak pihak membolehkan *bai' ĩnah* dilatarbelakangi oleh kontruksi pemikirannya tentang hukum Islam, dimana konstruksi pemikiran hukum Islamnya dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan dan perkembangan pemikirannya pada masanya. Dalam hal ini, Syāfi'ī lebih memenangkan qiyas dan menolak atsar sahabat yang dipegang oleh para pihak yang tidak membolehkan *bai' ĩnah*. Namun demikian, *bai' ĩnah* yang diperbolehkan oleh Syāfi'ī bukanlah *bai' ĩnah*, dimana satu akad jual beli mengandung dua akad jual beli, sebagaimana dipahami oleh banyak pihak selama ini. *Bai' ĩnah* yang dimaksudkan oleh Syāfi'ī sebagai jual beli yang diperbolehkan adalah dua akad jual beli yang masing-masing berdiri sendiri, dimana antara keduanya tidak terkait satu sama lain, sehingga tidak ada unsur rekayasa di dalamnya.

**Kata Kunci:** Perkembangan Pemikiran Fikih, Hukum Islam, Jual Beli, *Bai' Īnah, Hilah*

### **A. Pendahuluan**

Riba yang secara bahasa memiliki arti tambahan atau tambahan dari harta pokok dengan cara yang batil, seringkali dipahami sebagai pengambilan tambahan dari pokok

pinjaman. Pemahaman seperti ini berimplikasi pada pandangan bahwa sebuah transaksi utang-piutang atau pinjam-meminjam uang dengan adanya sebuah tambahan merupakan salah satu bentuk riba yang dilarang di dalam Islam. Hal ini dapat dipahami karena ada Hadits Nabi Saw. yang menyatakan bahwa setiap pinjaman yang di dalamnya terdapat manfaat (tambahan) maka itu riba (كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنَفَعَةً فَهُوَ رِبَاً). Bahkan hadits ini telah menjadi kaidah fikih.

Adanya sebuah kebutuhan pinjam-meminjam—sementara orang yang meminjamkan uang tidak ingin rugi bahkan mungkin menginginkan keuntungan dari transaksi tersebut dan orang yang meminjam uang sangat membutuhkan pinjaman uang— maka terkadang atau bahkan mungkin seringkali mereka jatuh dalam satu bentuk akad yang bersifat rekayasa yang di dalam istilah fikih disebut dengan *bilab* atau *biyal*. Upaya ini di antaranya dalam bentuk jual beli, seperti *bai' 'inah*. *Bai' 'inah* adalah satu bentuk transaksi jual beli dimana penjual menjual barangnya kepada pembeli secara tangguh, dan kemudian pembeli tadi menjualnya kepada penjual tersebut secara tunai dengan harga yang lebih rendah dari harga yang harus ia bayar secara jatuh tempo.

Disebut *inah*, menurut as-Şan'ani (tt., 3: 42), karena dimaksudkan untuk memperoleh uang tunai sebab pembeli mengembalikan barang yang dibelinya kepada penjualnya. Secara lahir akad ini adalah jual beli, namun dibalik itu ada tujuan meminjam uang disertai tambahan. Akad ini, menurut Ibn Taimiyah (1995, 29: 439–440), digunakan agar tidak secara jelas terlihat bahwa transaksi yang dilakukan dengan adanya tambahan tersebut adalah transaksi pinjam-meminjam/utang-piutang disertai tambahan.

Jatuhnya mereka dalam transaksi semacam itu tidak terlepas dari adanya pernyataan dalam al-Qur'an yang mengatakan bahwa Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Ayat inilah yang kemudian mengantarkan para eksponen perbankan syari'ah melahirkan sebuah akad yang begitu populer dalam dunia perbankan syari'ah, yaitu jual beli *murabahah* (El-Gamal, 2006). Bahkan di Malaysia, *bai' 'inah* dilegalkan sebagai salah satu bentuk transaksi yang diperbolehkan dilakukan dalam dunia keuangan syariah. *The Shariah Advisory Council* Bank Negara Malaysia dalam pertemuan yang diselenggarakan pada tanggal 12 Desember 1988, memutuskan bahwa *bai' 'inah* diperbolehkan (Nursyamsiah dan Kayadibi, 2012). Di antara produk berbasis *bai' 'inah* yang dikembangkan di Malaysia meliputi: kartu kredit, sukuk, pembiayaan kepemilikan rumah dan sebagainya.

Sebenarnya upaya semacam itu bukan hanya terjadi pada masa sekarang namun juga pada masa Islam klasik. Hal ini dapat dilihat bagaimana masalah *bai' 'inah* didiskusikan oleh para ulama fikih klasik seperti Imam Mālik, Abū Hanīfah, Syāfi'ī, dan Ahmad ibn Hanbal. Dalam diskusi ini, hanya Syāfi'ī yang memperbolehkan *bai' 'inah*. Mayoritas ulama fikih mengharamkan bentuk jual beli tersebut. Abū Hanīfah meskipun secara umum menyatakan bahwa keabsahan jual beli ditentukan bahasa kontraknya, ia melarang *bai' 'inah*. Pendapatnya ini didasarkan pada hadits Zaid ibn Arqam. Dia juga berargumentasi bahwa jika seseorang menjual sesuatu secara kredit dan kemudian pembeli itu menjual kembali kepadanya secara tunai, maka jual beli yang kedua tidak sah. Dia berpandangan bahwa harga kredit pada jual beli pertama tidak diterima, sehingga jual beli kedua tidak dapat diterima. Sementara itu, ulama fikih madzhab Maliki dan Hanbali menyatakan bahwa *bai' 'inah* dilarang atas dasar *syāddu aḥ-ṣarī'ah* (El-Gamal, 2006b: 71).

Pembolehan *bai' 'inah* oleh Syāfi'ī sebagaimana tersebut di atas, dijadikan dasar dibolehkannya *bai' 'inah* dalam transaksi keuangan syari'ah di Malaysia. Azwar dan Muhamed (2013) mengatakan bahwa beberapa sarjana muslim Asia Tenggara berpendapat bahwa menurut Syāfi'ī *bai' 'inah* diperbolehkan dan bisa diterapkan pada wilayah yang didiami oleh para pengikut madzhab Syāfi'ī.

Adanya perdebatan di antara para ulama fikih klasik, dimana mayoritas ulama fikih mengharamkan *bai' 'inah* sementara *bai' 'inah* diperbolehkan diterapkan dalam transaksi

keuangan syari'ah seperti di lembaga keuangan syari'ah di Malaysia menjadikan praktik *bai' 'inah* pada transaksi keuangan syari'ah menjadi satu isu yang cukup kontroversial. Banyak pihak memandang *bai' 'inah* sebagai satu bentuk rekayasa mengambil riba dalam sebuah transaksi ekonomi. Padahal riba sendiri secara tegas diharamkan di dalam Islam.

Perdebatan kontroversi tersebut diatas memunculkan pertanyaan: apakah benar Syāfi'ī membolehkan satu bentuk jual beli yang di dalamnya ada unsur rekayasa (*hilah*)? Atau sebenarnya Syāfi'ī ketika berbicara tentang *bai' 'inah* dalam konteks yang berbeda dari apa yang dipahami oleh banyak pihak yang memandang Syāfi'ī membolehkan *bai' 'inah* dalam konteks *hilah*?

Sebenarnya ada beberapa pihak yang telah meragukan pendapat Syāfi'ī membolehkan *bai' 'inah* dalam konteks *hilah*. Diantaranya adalah Rosly dan Sanusi (2001) serta Ahmad (2010: 244). Mereka menyatakan bahwa tidak cukup bukti yang memuaskan untuk menyatakan bahwa Syāfi'ī membolehkan *bai' 'inah* sebagaimana yang dipraktikkan di Malaysia. Namun sayangnya pernyataan mereka hanyalah sekedar pernyataan yang kurang didukung dengan sebuah kajian secara serius yang membahas pendapat Syāfi'ī tersebut. Dengan demikian terdapat ruang kosong yang perlu diisi dengan kajian yang serius bagaimana sebenarnya *bai' 'inah* dalam konstruksi pemikiran Syāfi'ī. Untuk itu, dalam studi ini, peneliti akan mengkaji secara serius bagaimana sebenarnya *bai' 'inah* dalam konstruksi pemikiran Syāfi'ī tersebut. Studi tentang masalah ini tentunya akan menambah khasanah keilmuan baik dalam studi hukum Islam maupun dalam studi ekonomi syariah.

Mengingat selalu ada jurang pemisah antara peneliti dan Syāfi'ī, maka teori hermeneutika digunakan dalam mengkaji *bai' 'inah* dalam konstruksi pemikiran Syāfi'ī. Hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika yang dikenalkan Wilhelm Dilthey yang hidup pada tahun 1833–1911. Hermeneutika Dilthey berpijak pada asumsi bahwa manusia adalah makhluk historis sehingga eksistensinya sangat bergantung pada faktor sejarah atau faktor eksternal (Supena, 2012: 51). Dalam pandangan hermeneutika ini, kehidupan seseorang dapat dipandang sebagai internalisasi sistem sosial dan sistem sosial lahir sebagai perwujudan individu-individu. Karena itu, makna bagian-bagian individu memainkan peran yang sangat penting dalam memahami sistem sosial dan pemahaman terhadap sistem sosial (eksternal) sangat membantu memahami individu. Dengan demikian, sasaran hermeneutika adalah memahami pesan yang menyebar, memahami sistem yang dihasilkan *person* dan memahami *person* yang merupakan produk dari sistem eksternal. Karena itu, interpretasi historis-obyektif tentang situasi historis setiap individu harus diawali dengan pemahaman tentang sistem eksternal (Supena, 2012: 52).

Konsekuensinya, makna bersifat historis sesuai dengan sudut pandang tertentu, saat tertentu, bagi kombinasi bagian-bagian tertentu. Makna bukan sesuatu yang ada di atas sejarah namun merupakan bagian dari lingkaran hermeneutis yang selalu bermakna secara historis. Makna dan kebermaknaan bersifat kontekstual dan keduanya merupakan bagian dari situasi. Memahami orang lain berarti menghayati pengalaman mereka (faktor eksternal) yang memiliki perbedaan satu sama lain. Jadi memahami merupakan upaya menemukan dan memahami makna sebuah teks atau peristiwa yang hanya dapat dilakukan dengan menempatkan dalam konteksnya. Karena itu, bukan makna absolut yang diharapkan oleh Dilthey untuk memunculkan ke permukaan warisan budaya, melainkan hanya terbatas sesuai dengan waktu (Supena, 2012: 52).

Berpijak pada hermeneutika Dilthey inilah, peneliti akan berupaya memahami pandangan Syāfi'ī tentang *bai' 'inah* sesuai dengan konteks zamannya. Oleh karena itu, untuk sampai ke sana, pertama kali peneliti akan menelusuri latar belakang kehidupan dan latar belakang pemikiran yang berkembang pada saat itu sehingga mempengaruhi Syāfi'ī memiliki cara berpikir tertentu dan memiliki pandangan tertentu. Diharapkan dengan diawali dengan penelusuran kedua hal tersebut, peneliti dapat memahami pandangan tentang sesuai dengan konteks zamannya, sehingga dapat dipahami apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh Syāfi'ī.

## B. Sekilas Tentang Kehidupan dan Karya Syāfi'ī

Syāfi'ī memiliki nama lengkap Muhammad ibn Idris ibn 'Abbas ibn Uṣman ibn Syāfi'ī ibn 'Ubaid ibn as-Sa'ib ibn 'Ubaid ibn 'Abd Yazid ibn Hasyīm ibn 'Abd al-Muthalib ibn Abd al-Manaf (Abū Zahrah, tt.: 246). Dilihat dari silsilah namanya Syāfi'ī merupakan keturunan Quraisy, dimana pada silsilah keturunan baik dari pihak bapak maupun ibu bertemu dengan Nabi Muhammad Saw. Nasab ibunya yakni Fatimah binti Abdullah bin Hasan bin Husain bin Ali bin Abū Tholib bin Abdul Muththalib (Abū Zahrah, tt.: 246).

Syāfi'ī dilahirkan dalam keadaan yatim, di Gazza, salah satu kota di daerah Palestina di pinggir Laut Merah, pada tahun 150 H/767 M, pada masa dinasti Umayyah, dan bertepatan dengan wafatnya Imam Abū Hanīfah. Ketika berusia kurang lebih 2 tahun, Syāfi'ī kecil dibawa pulang oleh ibunya ke kota Makkah, diasuh di tempat kediaman ayahnya semula, dan tetap di bawah asuhan ibunya dengan penghidupan dan kehidupan yang sangat sederhana, dan kadang-kadang menderita kesulitan (aṣ-Ṣurbasi, 2001: 141, dan ar-Razi, 1993: 21).

Meskipun hidup dalam keadaan yatim dan miskin, Syāfi'ī tidak merasa rendah diri dan malas, bahkan sebaliknya, ia giat mempelajari hadits dari ulama-ulama hadits yang hidup di Makkah, yang merupakan pusat pendidikan ilmu agama pada waktu itu. Bahkan ketika ibunya sudah tidak mampu membiayai belajarnya, Syāfi'ī mencari penghasilan sendiri dengan mengajar anak-anak yang lebih muda darinya. Berbekal kecerdasan dan semangat belajar yang tinggi, Syāfi'ī telah hafal al-Qur'an pada usia 7 tahun dan menghafalkannya di hadapan Imam Isma'il Qasthanthin, seorang ahli ilmu *qira'ah* al-Qur'an (al-'Aqil, 1998: 19 – 23).

Selama berada di Makkah, Syāfi'ī juga belajar fikih, hadits, dan bahasa Arab. Ilmu fikih ia peroleh dari Imam Muslim bin Khalid Az-Zanniy, seorang guru besar dan mufti di Makkah pada masa itu, dan bahkan ia mendapat ijazah dan diberi hak boleh mengajar dan memberi fatwa tentang hukum-hukum yang bersangkutan paut dengan agama. Hadits ia pelajari dari Imam Sufyan bin Uyainah, seorang ahli hadits pada masanya (Ali, 2011: 6). Sedangkan bahasa Arab ia pelajari dari suku Badui Bani Hudzail yang merupakan satu-satunya dusun yang penduduknya terkenal masih berbahasa Arab yang fasih dan asli. Dari suku Badui Bani Hudzail, Syāfi'ī mempelajari bahasa Arab dan kesusteranaannya serta *sya'ir-sya'irnya* dari para pemuka di dusun itu. Dia mempelajari adat istiadat bangsa Arab yang asli, dan cara pergaulan mereka yang masih baik budi serta jauh dari percampuran adat istiadat bangsa lain yang telah biasa terjadi di kota-kota yang besar. Syāfi'ī mempelajari bahasa Arab di Bani Hudzail selama 20 tahun, dan dia menguasai kaidah syair, dan menghafal 10.000 bait puisi dari Bani Hudzail (Ali, 2011: 7).

Pada usia 13 tahun Syāfi'ī dibawa ibunya ke Madinah, yang merupakan ibu kota kekhilafahan Islam pada masa Nabi Muhammad dan *kebulafa' ar-rasyidin*, untuk belajar kepada Imam Malik selama 16 tahun hingga Imam Malik wafat pada tahun 179 H. Syāfi'ī sendiri telah hafal isi kitab Al-Muwatha karya Imam Malik pada usia 20 tahun (Khadduri, tt.: 11).

Pada usia 30 tahun Syāfi'ī memiliki kesempatan bekerja di pemerintahan di wilayah Najran setelah berhasil menarik perhatian gubernur Yaman datang ke Hijaz. Pekerjaan ini ia jalani hanya sebentar karena terlibat dengan kepentingan lokal dan kecemburuan yang membuatnya dipecat dari posisinya, dan dideportasi ke Iraq atas tuduhan bahwa dia adalah pengikut rahasis Zaidi Imam Yahaya ibn Abdullah, seorang pembangkang khalifah dan musuh dinasti yang berkuasa di Iraq (Khadduri, tt.: 12).

Pada tahun 187 H Syāfi'ī bersama komplotan lain sempat hendak dihukum mati oleh khalifah Harun al-Rasyid di Iraq. Namun dirinya dimaafkan karena dia secara fasih dapat menunjukkan loyalitasnya kepada khalifah, dimana dirinya adalah keturunan leluhur yang memiliki hubungan saudara dengan leluhur khalifah. Selain itu, ia juga mendapat pertolongan Muhammad ibn al-Hasan as-Syaibani (w. 189 H), seorang ulama fikih Hanafi bernama, yang hadir pada pengadilan Syāfi'ī dan membela Syāfi'ī dengan mengatakan bahwa Syāfi'ī dikenal

sebagai pelajar hukum agama yang terkenal. Kejadian ini membuat Syāfi'ī memiliki hubungan dekat as-Syaibani, dimana bukunya dia pelajari dan sejak saat itu dia memutuskan untuk mengembangkan karirnya di bidang fikih dan tidak lagi mencari pekerjaan di pemerintahan (Khadduri, tt.: 12).

Tak lama setelah kemudian, Syāfi'ī kembali ke Makkah dan tinggal di kota ini selama kurang lebih 9 tahun untuk menyebarkan madzhabnya melalui halaqah-halaqah ilmu dan melalui pertemuannya dengan para ulama saat berlangsung musim haji. Pada masa ini, Ahmad ibn Hanbal belajar padanya (Khadduri, tt. 13).

Pada tahun 195 H, Syāfi'ī kembali lagi ke Baghdad, Iraq dan tinggal di kota ini, selama 2 tahun yang dipergunakan untuk menulis kitab ar-Risalah. Dalam kitab ini, Syāfi'ī memaparkan madzhab lamanya (*qaul qadim*). Dalam masa ini, ada empat orang sahabat senior yang nyantri dengannya, yaitu Ahmad ibn Hanbal, as-Tsauri, az-Za'farani, dan al-Karabisiy. Kemudian, Syāfi'ī kembali ke Makkah pada tahun yang sama dan tinggal di sana dalam waktu yang relatif singkat dan kembali lagi ke Baghdad pada tahun 198 H, dan tidak begitu lama, ia menuju ke Mesir pada tahun 199 H.

Dalam perjalanannya ke Mesir ini, Syāfi'ī didampingi beberapa muridnya, di antaranya: ar-Rabi' ibn Sulaiman al-Muradi dan Abdullah ibn az-Zubair al-Humaidi. Syāfi'ī singgah di Fusthath sebagai tamu Abdullah ibn Hakam yang merupakan sahabat Imam Malik. Kemudian ia mulai mengisi pengajiannya di Jami' Amr ibn al-Ash. Ternyata kebanyakan pengikut madzhab sebelumnya, yaitu pengikut madzhab Imam Malik dan madzhab Abū Hanīfah, condong kepadanya dan terkesima kefasihannya dan ilmunya (Khadduri, tt.: 15).

Tinggal selama 5 tahun di Mesir, dipergunakan oleh Syāfi'ī untuk menulis, berdebat dan menkonter pendapat lawan-lawannya. Di negeri inilah, Syāfi'ī meletakkan madzhab barunya (*Qaul Jadid*), yaitu berupa hukum-hukum dan fatwa-fatwa yang beliau gali dalilnya selama di Mesir, sebagiannya berbeda dengan pendapat fikih yang ia letakkan di Iraq. Di Mesir inilah ia menulis kitab al-Umm, Amali Kubra. Syāfi'ī meninggal pada tahun 204 H (Khadduri, tt.: 16).

Semasa hidupnya, Syāfi'ī menghasilkan banyak karya, di antaranya: 1). Ar-Risālah, sebuah kitab yang membahas tentang kaidah-kaidah ushul fikih; 2). Kitab al-Umm, satu-satunya kitab besar yang disusun oleh Syāfi'ī dan tidak ada bandingannya pada masanya, yang menunjukkan keluasan ilmunya tentang fikih; 3). Kitab Jamū'ul 'Ilmi, sebuah kitab yang berisi pembelaan Syāfi'ī terhadap Sunnah Nabi Saw.; 4). Kitab Ibtālul istihsan, sebuah kitab yang berisi sanggahan Syāfi'ī terhadap para ulama Iraq yang suka mengambil istimbath hukum dengan menggunakan istihsan; 5). Kitab Siyārul Ausyā'i, sebuah kitab yang berisi pembelaan Syāfi'ī terhadap Imam Ausyā'i, seorang ahli hadits dan imam besar sebelum masa Syāfi'ī; 6). Kitab Ikhtilāful hadits, sebuah kitab yang berisi tentang keterangan dan penjelasan tentang perselisihan hadits-hadits Nabi saw.; dan 7). Kitab Musnad, sebuah kitab yang berisi tentang sanad Syāfi'ī dalam meriwayatkan hadits-hadits Nabi Saw.

### C. Perkembangan Pemikiran Fikih: Sebuah Latar Belakang Pemikiran

Sebagaimana disebutkan di muka, Syāfi'ī merupakan seorang sosok yang suka berkelana dari Makkah ke Madinah, ke Iraq dan terakhir menghabiskan waktunya di Mesir, sehingga ia menyaksikan bagaimana pergulatan pemikiran yang terjadi di tempat-tempat tersebut. Namun demikian di antara tempat-tempat itu yang begitu mempengaruhi pemikirannya adalah Madinah, tempat dimana berkembang aliran fikih *abl al-badīs*, dan Iraq, tempat dimana berkembang aliran fikih *abl al-ra'y*. Pada masa Syāfi'ī berkembang dua aliran tersebut yang memiliki corak pemikiran yang berbeda berkenaan dengan fikih. Aliran *abl al-badīs* yang berkembang di Madinah memiliki kecenderungan lebih mendasarkan pemikirannya kepada hadits atau sunnah Nabi Muhammad Saw. apabila tidak menemukan dalil hukum suatu masalah di dalam al-Qur'an. Sedangkan aliran *abl al-ra'y* yang berkembang di Iraq memiliki kecenderungan lebih mendasarkan pendapatnya kepada akal apabila tidak menemukan dalil hukum suatu masalah di dalam al-Qur'an.

Madinah, tempat dimana Syāfi'ī belajar fikih dari Imam Malik, merupakan ibu kota umat Islam pada masa Nabi Muhammad Saw. dan *kebulafa' ar-rasyidin*. Di kota ini Nabi Muhammad Saw. mengembangkan ajaran Islam sejak tahun pertama Hijriyah. Ajaran Islam yang dikembangkan oleh Nabi Muhammad Saw. tersebut kemudian dipelihara dan dikembangkan oleh para penerusnya khalifah empat yang pertama (*kebulafa' ar-rasyidin*), yaitu Abū Bakar, Umar ibn Khaṭṭab, Uṣman ibn 'Affan dan Ali ibn Abi Ṭalib dan diikuti sepenuhnya oleh umat Islam yang hidup di kota tersebut sehingga berkembanglah dan hiduplah tradisi-tradisi (*sunnah*) yang bersumber dari Nabi Muhammad Saw.

Berkembangnya tradisi yang hidup yang bersumber dari Nabi Muhammad Saw. di kota Madinah membuat umat Islam sangat mudah dalam menemukan *sunnah* yang berasal dari Nabi Muhammad Saw. Karena itu, wajar apabila kemudian berkembang aliran fikih yang memiliki kecenderungan lebih mendasarkan pemikirannya kepada hadits atau *sunnah* Nabi Muhammad Saw. yang hidup di Madinah apabila tidak menemukan dalil hukum suatu masalah di dalam al-Qur'an. Mereka ini disebut dengan *fūqahā abl al-madinah* atau *fūqahā' abl-al-hadīs*. Tokoh-tokohnya meliputi tokoh-tokoh *tabi'in* seperti: Sa'id ibn Musayyab (w. 94 H/712 M), Urwah ibn al-Zubair (w. 93-4 H/711-12 M), Abū Bakr ibn Abd al-Rahman (w. 94-5 H/713 M), Ubaidullah ibn Abdullah (w. 98 H/716 M), Kharajah ibn Zaid (w. 99 H/117 M), Sulaiman ibn Yasar (w. 107 H/725 M), dan al-Qasim ibn Muhammad (w. 107 H/725 M), yang kemudian bisa disebut sebagai "tujuh *fūqahā'* Madinah". Eksponen terakhir di kota ini adalah Malik ibn Anas (w. 179 H/795 M).

Dengan latar belakang berkembangnya *sunnah* Nabi Muhammad Saw. di Madinah, maka Malik memandang *sunnah* sebagai sesuatu yang tidak hanya sepenuhnya terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah, dan juga bukan hanya merupakan tradisi dari sahabat atau *tabi'in*, namun juga praktik yang berlaku di kalangan masyarakat Madinah. Hal ini dapat dibuktikan dengan pernyataan-pernyataannya dalam kitab *al-Muwatṭa'*. Pertama, Malik menggunakan kata *sunnah* dan ungkapan-ungkapan seperti: *al-amr al-mujtama' alaibi indana* dengan cara yang saling dapat dipertukarkan. Kedua, dalam beberapa kasus ia sendiri merujuk pada praktik (*amal*). Ketiga, kadang-kadang ia merujuk pada konsensus ulama Madinah. Keempat, sejumlah bab dalam *al-Muwatṭa'* diberi judul seperti "*Sunnah* dalam Masalah ....", sedangkan yang lain diberi judul "*Amal* dalam Masalah ....". Ini menyiratkan bahwa *sunnah* dan *amal* (praktik) baginya adalah identik. Karena itu, Malik mengembangkan teori *amal abl al-Madinah* sebagai salah satu dasar hukum dan penentuan suatu hadits itu dapat dijadikan sebagai dasar hukum ataukah tidak. Hal ini dapat dilihat bagaimana ia sering menggunakan ungkapan *al-amr al-mujtama' alaibi indana* (praktik kami yang umumnya disepakati) dalam kitabnya *al-Muwatṭa'* (Hasan, 1994: 157, Rahman, 1984: 15, Saif, 2000: 100).

Berbeda kondisinya dari Madinah yang begitu melimpah hadits atau *sunnah* Nabi Muhammad Saw., Iraq memiliki kondisi yang cukup parah berkenaan dengan hadits Nabi. Di Iraq muncul berbagai macam hadits palsu yang tidak dapat dihindarkan sebagai dampak pertikaian antara aliran teologi yang berkembang di kota itu. Hadits-hadits palsu yang bermuatan politik banyak bermunculan serta ungkapan-ungkapan pelecehan antar kelompok telah menjamur dan sudah menjadi fenomena yang biasa terjadi di masyarakat. Karena itu, wajar apabila kemudian Waqi' ibn Jarrah mengatakan, "Demi Allah seolah-olah Nabi yang diutus di Hijaz bukan Nabi yang diutus di Iraq." Imam Malik menyebut kota Kufah sebagai *dar al-dlarb* (tempat produksi hadits palsu). Sedangkan Khalifah Umar ibn Abd al-Aziz sendiri berpesan kepada Ishaq ibn Abdullah ibn Abi Thalhah untuk mengajari orang Iraq dan jangan belajar dari mereka mengenai hadits Nabi Saw. Sementara itu, Ibn Syihab al-Zuhri mengatakan, "Sebuah hadits keluar dari kami sejengkal, namun ketika sampai di Iraq berubah menjadi sehasta" (al-Fasi, 1995: 380).

Kondisi ini membuat para ulama fikih Iraq lebih sedikit dalam menerima hadits dibandingkan ulama fikih Madinah, karena mereka harus sangat berhati-hati dan ketat dalam

menerima hadits untuk dijadikan dasar hukum. Selain itu, dalam catatan sejarah, terdapat beberapa faktor lain yang menyebabkan mereka menerima sedikit hadits Nabi Saw., di antaranya: *pertama*, adanya pesan Umar ibn Khaththab kepada Abdullah ibn Mas'ud untuk sedikit saja dalam meriwayatkan hadits; *kedua*, Iraq merupakan kota yang mewarisi peradaban tinggi, seperti peradaban Persi dan Yunani, yang menyebabkan munculnya persoalan-persoalan baru yang belum pernah ada sebelumnya namun memerlukan penetapan-penetapan hukum dengan segera. Hal inilah yang membuat para *fuqaha' abl al-Iraq* untuk lebih memilih jalan *ijtihad bi al-ra'y* dalam mengambil *istimbath* hukum (ad-Dar'an, 1993: 106).

Apabila ditelusuri, corak pemikiran *fuqaha' abl al-Iraq* yang cenderung rasional ini tidak bisa lepas dari pengaruh corak pemikiran para sahabat, yang dalam hal ini adalah Umar ibn Khaththab. Ibn Mas'ud, sebagai seorang mufti pertama di Iraq merupakan penggemar berat metode ijtihad yang dipakai oleh Umar ibn Khattab. Sikap fanatik ini ditunjukkan dalam bentuk pembelaan habis-habisan terhadap metode ijtihad Umar. Ibn Mas'ud sendiri mengatakan, "Jika semua orang memilih jalan lain dan Umar memilih jalan yang lainnya lagi, niscaya aku akan memilih jalan Umar (an-Nabhan, 1981: 110)." Corak pemikiran Ibn Mas'ud ini kemudian memberikan pengaruh yang cukup besar bagi generasi-generasi *fuqaha' abl al-Iraq* selanjutnya, seperti Alqamah ibn Qais al-Nakha'i (w. 62 H), Masruq ibn al-Ajda' al-Hamdani (w. 63 H), Syuraih ibn al-Harits al-Kindi (w. 78 H), al-Aswad ibn Yazid al-Nakha'i (w. 95 H), Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i (w. 95 H), Amir ibn Syarahil al-Sya'bi (w. 104 H), Hammad ibn Abi Sulaiman dan akhirnya kepada Abū Hanīfah (80 – 150 H) yang merupakan tokoh sentral *abl al-ra'y* (an-Nabhan, 1981: 110-111).

#### **D. Konstruksi Pemikiran Hukum Islam Syāfi'i**

Pengenalan Syāfi'i terhadap konstruksi pemikiran hukum Islam kedua aliran tersebut membuatnya merenung, dan berpikir membuat sebuah konstruksi pemikiran hukum Islam tersendiri. Sebagaimana disebutkan di atas, Malik mendefinisikan Sunnah sebagai sesuatu yang tidak sepenuhnya terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah, dan juga bukan hanya merupakan tradisi dari sahabat atau *tabi'in*, namun juga praktik yang berlaku di kalangan masyarakat Madinah. Dalam konteks ini, Malik menyatukan antara term urf, sunnah, dan *ijma'*. Penyatuan ketiga term memang sedang berkembang pada masa itu. Ketiga term ini dalam penggunaannya bisa saling menggantikan. Pada masa itu, berkembang aliran-aliran hukum yang bersifat kedaerahan. Hal ini dapat dilihat dengan munculnya mazhab hukum Hijaz, terutama mazhab hukum Madinah; mazhab hukum Iraq, terutama mazhab hukum Kufah; dan mazhab hukum Syiria pada masa itu (Azizy, 2003: 31, Coulson, 1987: 43-58, Schaht, 1985: 40-50).

Berangkat dari kondisi tersebut di atas, Syāfi'i mengembangkan teori tentang sunnah dan *ijma'*, dimana antara keduanya terdapat perbedaan yang cukup jelas. Sunnah didefinisikan oleh Syāfi'i sebagai hadits Nabi Muhammad Saw. yang bersifat verbal, sedangkan *ijma'* didefinisikan Syāfi'i sebagai suatu kesepakatan para mujtahid pada suatu masa yang melintasi batas kedaerahan.

Bagi Syāfi'i legitimasi sumber hukum Islam disusun atas dasar norma-norma kemutawatiran. Pertama-tama al-Kitab, kemudian disusul dengan legitimasi sunnah dan signifikansinya atas dasar al-Kitab yang dinukil secara mutawatir. Sunnah sebagai teks yang tak kalah kuat otoritasnya dari al-Kitab kemudian diikuti dengan legalitas sunnah dan tingkat-tingkat signifikansinya atas dasar *ijma'*, sehingga hadits-hadits mutawatir menduduki tingkat pertama, diikuti hadits-hadits masyhur satu tingkat di atas *ijma'*, kemudian hadits muttasil dengan pola kesepakatan yang didasarkan pada tidak adanya kesepakatan sebaliknya, setelah itu hadits mursal di tingkat terakhir dimana tingkat legitimasinya di dasarkan pada sejauhmana kedekatannya dengan salah satu tingkatan kesepakatan di atas (Usman, 2003). Dengan demikian, sunnah yang didefinisikan secara luas oleh para ulama fikih pada masa itu sebagai *living tradition* yang juga mencakup *ijma'* dan urf, oleh Syāfi'i didefinisikan hadits yang bersifat verbal yang sepenuhnya berasal dari Rasulullah Saw.

Atas dasar bahwa legitimasi sumber hukum Islam didasarkan atas norma-norma kemutawatiran, Syāfi'ī kemudian tidak menerima legitimasi (kehujjahan) teori *istihsan* yang dikembangkan oleh Abū Hanīfah, bahkan ia menulis kitab tersendiri yang membahas tentang tidak *legitimate*-nya *istihsan* yang berjudul *Ibtal al-Istihsan*. Menurutnya teori *istihsan* yang dikembangkan oleh Abū Hanīfah memiliki ikatan yang lemah pada teks al-Qur'an yang paling *legitimate* dilihat dari aspek kemutawatirannya. Menurutnya, *istihsan* merupakan penilaian penilaian seenaknya. Siapa saja yang melakukan *istihsan* berarti ia membuat *syara'* (al-Ghazali, 1322 H: 271). Dalam konteks ini, Syāfi'ī mengembangkan teori qiyas yang memiliki ikatan lebih kuat dengan teks al-Qur'an.

Qiyas dalam pandangan Syāfi'ī (1940: 40) adalah sesuatu yang dicari berdasarkan indikasi-indikasi yang sejalan dengan sumber sebelumnya, yaitu: al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw. Qiyas bukan menetapkan hukum yang dinyatakan oleh mujtahid melalui nalarnya, melainkan merupakan penjelasan mengenai hukum *syara'*. Qiyas dikondisikan oleh Syāfi'ī sebagai model yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang dijadikan norma. Di luar tata cara itu tidak diperkenankan. Inilah mengapa Syāfi'ī menolak *istihsan* yang merupakan sesuatu upaya mengambil kemaslahatan yang sesuai atau baik ketika tidak ditemukan dalam teks (al-Qur'an dan Sunnah) sama sekali.

Selain *istihsan*, Syāfi'ī juga menolak *istislah*. Dia berpendapat bahwa *masalih mursalah* bukanlah dasar hukum. Baik dan buruk yang terkait dengan persoalan perintah dan larangan dalam pandangan Syāfi'ī bersifat *syar'iyyah* bukan rasional. Ini berarti bahwa tindakan baik dan buruk harus berdasarkan *syara'*, bukan akal. Baik dan buruk yang ditetapkan melalui *syara'* merupakan hal-hal yang mengharuskan adanya perintah dan larangan *syar'i*. Akal sama sekali tidak memiliki tempat untuk dapat mengetahui hal tersebut. Dengan demikian, Syāfi'ī membatasi sumber hukum Islam hanya pada teks (al-Qur'an dan Sunnah). Kalaupun dia memegang *ijtihad*, yang dipegang hanya qiyas terhadap teks yang harus diikuti (Adonis, 2007, 2: 13). Dengan kata lain, fungsi mujtahid dalam pandangan Syāfi'ī adalah sebagai *muzhir* (menyatakan, mengeluarkan).

#### E. *Bai' Ānah* dalam Konstruksi Pemikiran Syāfi'ī

Jual beli dalam pandangan Syāfi'ī merupakan satu bentuk kegiatan pertukaran barang antara dua orang yang berakibat pada berpindahnya kepemilikan atas barang tersebut antara dua orang yang terlibat dalam kegiatan pertukaran tersebut (Syāfi'ī, 1990, 3: 3 – 89). Kegiatan pertukaran ini merupakan sebuah kebutuhan yang tak terelakkan dalam kehidupan manusia, sehingga Allah Swt. membolehkan segala bentuk pertukaran kecuali yang dilarang oleh Rasulnya Muhammad Saw., yang berperan sebagai penjelas dan pengurai syariat Allah Swt (Syāfi'ī, 1990, 3: 3).

Dalam pandangan Syāfi'ī (1990, 3: 3), jual beli yang diperbolehkan pada dasarnya ada dua bentuk. *Pertama*, jual beli dimana barang yang hendak dipertukarkan dibawa oleh kedua belah pihak di tempat transaksi jual beli untuk dipertukarkan. *Kedua* jual beli dimana salah satu barang yang hendak dipertukarkan tidak dibawa atau belum ada di tempat transaksi jual beli. Kategori jual beli kedua ini meliputi: jual beli salam/salaf dan jual beli ditangguhkan (*bai' ajal*). Syarat khusus yang harus dipenuhi pada jual beli salam/salaf dan jual beli ditangguhkan (*bai' ajal*) adalah bahwa waktu penyerahan barang dalam *bai salam/salaf* dan waktu pembayaran dalam *bai ajal* harus ditentukan secara jelas pada waktu akad. Pandangan Syāfi'ī tentang syarat khusus ini didasarkan pendapatnya pada ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang waktu-waktu yang ditentukan selain QS 2: 282 sebagaimana tersebut di atas. Di antaranya: QS 2: 189, QS 2: 203, dan QS 2: 184 (Syāfi'ī, 1990, 3: 79 dan 96).

Berkenaan dengan *bai ajal*, lebih lanjut Syāfi'ī (1990, 3: 78) menyatakan bahwa harga dalam jual beli ini boleh lebih tinggi dari harga pasar. Bahkan dia juga menyatakan penjual dapat menawarkan dua harga yang berbeda antara harga tunai dan harga kredit asalkan pada waktu akad telah disepakati harga mana yang digunakan. Hal ini dimaksudkan agar terjadi kejelasan harga mana yang disepakati. Menurutnya, apabila tidak ditentukan harga mana yang



disepakati maka jual beli itu tidak diperbolehkan karena masuk kategori dua jual beli dalam satu jual beli (dua akad dan satu akad) dan ini dilarang dalam Islam.

Berangkat dari pandangan tersebut, bagi Syāfi'ī (1990, 3: 79) tidak masalah apabila si A telah membeli sebuah barang dari si B dengan harga tertentu dan dibayarkan secara tangguh dengan jangka waktu tertentu, kemudian si A menjual kembali barang tersebut kepada si B secara tunai, baik dengan harga yang lebih rendah ataupun dengan harga yang lebih tinggi. Kondisi ini sama halnya ketika si A menjualnya kepada si C. Bagi Syāfi'ī jual beli yang kedua, dimana si A menjual kepada si B merupakan jual beli baru yang tidak ada kaitannya dengan jual beli yang pertama.

Peristiwa jual beli antara si A dan si B tersebut oleh para ulama fikih selain Syāfi'ī dipandang sebagai satu bentuk jual beli yang dilarang karena di dalamnya mengandung unsur rekayasa pengambilan riba dengan cara jual beli. Jual beli seperti inilah yang disebut dengan *bai' 'inah*. Abū Hanīfah melarang *bai' inah* berdasarkan hadits Zaid ibn Arqam, dan bagi Abū Hanīfah jual beli secara tangguh tidak sah, sehingga jual beli yang kedua menjadi tidak sah. Sementara itu, As-Syaibani menyatakan dengan tegas akad tersebut rusak karena merupakan rekayasa untuk menghindari riba. Sedangkan Maliki dan Hanbali melarangnya atas dasar *syāddu aḥ-ḥarī'ah* (El-Gamal, 2006b: 71, az-Zuhaili, 2007: 45).

Dalam pandangan Syāfi'ī (1990, 3: 38 – 39 dan 79) hadits/atsar yang dipegang oleh Abū Hanīfah tersebut perlu dicermati secara teliti. Atsar yang dimaksud adalah atsar sahabat yang diriwayatkan dari Aliyah binti Anfa' – bahwa ia mendengar 'Aisyah atau ia mendengar istri Abi as-Safar meriwayatkan dari 'Aisyah Ra. bahwa seseorang bertanya kepada 'Aisyah tentang penjualan yang dibeli dari Zaid ibn Arqam dengan harga sekian dan dijual kepada al-Atha' dengan harga sekian. Lalu barang itu ia beli dari al-Atha' dengan harga yang lebih rendah secara tunai. 'Aisyah kemudian berkata: buruklah apa yang kamu beli! Buruklah apa yang kamu beli. Terangkan kepada Zaid ibn Arqam bahwa Allah Azza wa Jalla membatalkan jihadnya bersama Rasulullah Saw. kecuali ia bertaubat.

Menurut Syāfi'ī (1990, 3: 38–39 dan 79) atsar ini bertentangan dengan ayat tentang dihalalkannya jual beli (Qs. 2: 275). Dalam hal ini, Syāfi'ī meragukan bahwa yang dicela oleh 'Aisyah adalah adanya dua harga yang berbeda antara harga tunai dan harga tangguh. Menurutnya, yang dicela 'Aisyah adalah tidak diketahuinya jangka waktu pada transaksi jual beli tangguh yang dilakukan oleh Zaid kepada al-Atha'. Dalam konteks ini, Syāfi'ī ingin menekankan tentang pentingnya kejelasan akad dalam sebuah transaksi jual beli, dimana Syāfi'ī kemudian menampilkan ayat-ayat al-Qur'an tentang perhitungan hari dan bulan sebagaimana tersebut di atas. Dengan demikian, tidak mengapa apabila Zaid menjual sesuatu kepada al-Atha' secara tangguh dengan jangka waktu yang jelas/diketahui berdasarkan qiyas. Ini karena telah terjadi jual beli yang sah sehingga terjadi pemindahan kepemilikan dari Zaid kepada al-Atha' berdasarkan *ijma'*, maka sah bagi al-Atha' untuk menjualnya kepada siapapun termasuk kepada Zaid.

Selain itu, dalam pandangan Syāfi'ī (1990, 3: 79), tidak mungkin Zaid ibn Arqam, sekelas sahabat Nabi Saw. melakukan sebuah transaksi yang diharamkan. Zaid ibn Arqam dikenal seorang sahabat Nabi Saw. yang telah ikut jihad bersama Nabi Saw. sebanyak 17 kali dari 19 jihad yang dilakukan oleh Rasulullah Saw (Muslim, t.t., 3: 1447). Selain itu, Zaid ibn Arqam selain dikenal sebagai seorang yang memiliki pengetahuan yang luas tentang jual beli dan riba, juga menjadi rujukan banyak sahabat lain yang bertanya tentang jual beli dan riba (Muslim, t.t., 3: 1212). Karena itu wajar apabila Syāfi'ī berpihak kepada Zaid ibn Arqam daripada kepada 'Aisyah.

Menurut Syāfi'ī (1990, 3: 38–39), celaan yang diberikan oleh 'Aisyah. kepada Zaid ibn Arqam karena adanya informasi yang tidak lengkap yang diterima oleh 'Aisyah. 'Aisyah melihat bahwa jual beli tangguh yang dilakukan oleh Zaid ibn Arqam tidak ditentukan jangka waktunya sehingga jual beli tersebut batal. Karena batal, maka al-Atha' sebagai pembeli tidak memiliki hak atas barang tersebut sehingga ia tidak memiliki hak untuk menjualnya kepada

siapapun, baik kepada Zaid ibn Arqam ataupun kepada orang lain. Berangkat dari pandangannya yang demikian, Syāfi'ī berpegang bahwa tidak ada yang salah dalam transaksi yang dilakukan oleh Zaid ibn Arqam dan al-Atha' tersebut. Karena itu, bagi Syāfi'ī tidak masalah bentuk jual beli sebagaimana tergambar di atas asalkan jangka waktunya ditentukan dengan jelas.

Apabila dicermati, pandangan Syāfi'ī tentang *bai' 'inah* tidak lepas dari konstruksi pemikiran hukum Islam yang dibangunnya. Bagi Syāfi'ī legitimasi sumber hukum Islam disusun atas dasar norma-norma kemutawatiran, sebagaimana disebutkan di atas. Karena itu, rujukan utama suatu persoalan hukum adalah al-Qur'an, baru kemudian Sunnah, ijma' dan qiyas. Berkenaan dengan jual beli yang dilakukan oleh Zaid ibn Arqam sebagaimana tersebut di atas, Syāfi'ī lebih berpihak kepada Zaid ibn Arqam daripada kepada A'isyah berdasarkan pada qiyas bahwa jual beli yang dilakukan oleh Zaid ibn Arqam sesuai dengan apa yang diperbolehkan dalam al-Qur'an. al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam yang memiliki tingkat kemutawatiran paling tinggi, apalagi dibandingkan dengan atsar tersebut, dimana pada atsar tersebut terdapat kesimpangsiuran informasi (Syāfi'ī, 1990, 3: 79). Karena itu, Syāfi'ī melihat bahwa celaan yang diberikan oleh A'isyah kepada jual beli yang dilakukan oleh Zaid ibn Arqam karena informasi yang tidak lengkap yang diterima oleh A'isyah sebagaimana tersebut di atas. Terlebih lagi, Zaid ibn Arqam merupakan sahabat Nabi Saw. yang banyak melakukan jihad bersama Nabi Saw. yang memiliki pengetahuan yang luas tentang jual-beli dan riba serta menjadi rujukan banyak sahabat Nabi Saw. yang lain.

Konstruksi hukum Islam Syāfi'ī yang demikian berbeda dari Abū Hanīfah, Mālik, dan Ahmad ibn Hanbal. Abū Hanīfah lebih berpegang pada pendapatnya A'isyah dalam atsar tersebut, dan bagi Abū Hanīfah jual beli secara tangguh tidak sah, sehingga jual beli yang kedua menjadi tidak sah. Sementara itu, Mālik dan Ahmad ibn Hanbal berpegang pada dalil *syāddu aḥ-ḥarī'ah* dalam melarang jual beli tersebut.

Berkenaan dengan rekayasa riba, Syāfi'ī (1990, 3: 79) tidak melihat adanya sebuah rekayasa. Tidak adanya rekayasa karena pada akad yang pertama telah terjadi jual beli. Jual beli dikatakan terjadi menurut Syāfi'ī (1990, 3: 79), apabila telah terjadi serah terima antara pembeli dan penjual. Ketika ini terjadi, maka terjadilah jual beli dan terjadilah perpindahan kepemilikan atas barang yang diperjualbelikan dari penjual kepada pembeli. Karena pembeli telah memiliki hak kepemilikan atas barang tersebut, maka dia berhak menjual barang tersebut kepada siapapun, termasuk kepada penjual tadi, dan dengan harga berapapun. Terlebih lagi, Syāfi'ī membahas jual beli semacam itu dalam konteks membolehkan jual beli secara tangguh (*bai' ajal*), dan tidak pernah menggunakan istilah *bai' 'inah* pada jual beli tersebut.

Pada bagian lain, Syāfi'ī (1990, 3: 75) menyatakan bahwa meskipun dirinya melihat sahnya akad jual beli pada lahirnya, namun ia memakruhkan pihak yang bertransaksi memiliki niat yang apabila dinyatakan akan membatalkan jual beli tersebut. Tampaknya pernyataan Syāfi'ī membuat beberapa ulama' fikih pengikut madzhabnya menyatakan bahwa *bai' 'inah* makruh hukumnya apabila terdapat indikasi adanya niat mengambil riba dengan cara jual beli (rekayasa/*hīlah*). An-Nawawi (1991, 3: 418 dan 421) setelah mengutip pendapat Abū Ishak al-Isfarayini dan Syeikh Abū Muhammad yang menyatakan bahwa keduanya membatalkan *bai' 'inah* apabila *bai' 'inah* telah menjadi adat kebiasaan sehingga seakan-akan jual beli yang kedua menjadi disyaratkan pada jual beli yang pertama, menyatakan bahwa *bai' 'inah* makruh hukumnya. Pendapat Abū Ishak al-Isfarayini dan Syeikh Abū Muhammad yang membatalkan *bai' 'inah* dalam konteks dua akad dijadikan satu dilarang menurut syara'. Inilah yang disebut sebagai akad murakkab yang dilarang karena mengandung unsur riba.

Syāfi'ī sendiri membolehkan *bai' 'inah* bukan dalam konteks akad murakkab namun dalam konteks dua akad yang berdiri sendiri. Di dalam kitab al-Umm, Syāfi'ī (1990, 3: 78) menyatakan bahwa kedua jual beli tersebut harus berdiri sendiri, tidak saling terkait antara keduanya dimana jual beli yang kedua sebagai syarat jual beli yang pertama. Dengan

demikian, Syāfi'ī membolehkan *bai' 'inah* bukan dalam konteks dua akad dalam satu kesatuan akad, namun dalam konteks dua akad yang berdiri sendiri. Dengan kata lain, jual beli yang dimaksudkan oleh Syāfi'ī bukanlah *bai' 'inah* sebagai sebuah akad yang di dalamnya terdapat dua akad. Karena itu, menurut hemat penulis, Syāfi'ī sebenarnya tidak membolehkan *bai' 'inah* dalam pengertian jual beli rekayasa untuk memperoleh keuntungan semata sebagai penghindaran pengambilan riba.

Yang menjadi pertanyaan selanjutnya, apakah *bai' 'inah* yang dibuat skemanya telah ditujukan untuk menghindari riba' tidak diniatkan menjadi sebuah rekayasa yang tersistem? Apakah Syāfi'ī juga masih berpandangan bahwa niat tidak diperhitungkan apabila telah dibuat sebuah rekayasa yang tersistem karena sangat terlihat sekali indikasi?

Sebagaimana disebutkan di atas, *bai' 'inah* yang diperbolehkan oleh Syāfi'ī adalah jual beli murni yang tidak ada unsur rekayasa di dalamnya. Artinya dua jual beli tersebut merupakan dua jual beli yang berdiri sendiri, dimana jual beli kedua merupakan jual beli baru yang tidak ada kaitannya dengan jual beli pertama. Dengan demikian, *bai' 'inah* yang dibuat skemanya telah ditujukan untuk menghindari riba' tidak diniatkan menjadi sebuah rekayasa yang tersistem tidak memiliki landasan yang cukup kuat sebagai jual beli yang diperbolehkan Syāfi'ī.

*Bai' 'inah* yang dirumuskan sehingga menjadi sebuah skema merupakan sebuah jual beli yang di dalamnya terdapat dua akad jual beli mengandung niat untuk menghindari riba. Niat ini terindikasi dengan jelas dalam sebuah skema yang tersistem. Mungkin Syāfi'ī apabila masih hidup pada masa sekarang dan melihat praktik tersebut maka akan melarangnya, sebagaimana ia melarang jual beli senjata tajam pada situasi tidak aman, karena indikasi-indikasi akan jatuhnya akad jual beli tersebut pada kerusakan yang membahayakan keselamatan manusia. Dengan demikian, *bai' 'inah* yang dirumuskan untuk dipraktikkan dalam kegiatan keuangan ekonomi syariah tidak memiliki relevansi dengan pandangan Syāfi'ī tentang diperbolehkannya jual beli yang disebutkan oleh banyak pihak sebagai *bai' 'inah*.

## F. Simpulan

Berdasarkan uraian di muka dapat disimpulkan bahwa pandangan Syāfi'ī yang dicatat oleh banyak pihak membolehkan *bai' 'inah* dilatarbelakangi oleh konstruksi pemikirannya tentang hukum Islam, dimana konstruksi pemikiran hukum Islamnya dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan dan perkembangan pemikirannya pada masanya. Dalam hal ini, Syāfi'ī lebih memenangkan qiyas berlandaskan pada Qs. 2: 275 yang secara umum menyatakan bahwa segala bentuk jual beli diperbolehkan kecuali yang dilarang oleh Rasulullah Saw. Oleh karena itu, atsar sahabat yang dipegang oleh para pihak yang tidak membolehkan *bai' 'inah* tidak diterima oleh Syāfi'ī karena bertentangan dengan ayat tersebut.

Namun demikian, *bai' 'inah* yang diperbolehkan oleh Syāfi'ī bukanlah *bai' 'inah*, dimana satu akad jual beli mengandung dua akad jual beli, sebagaimana dipahami oleh banyak pihak selama ini. *Bai' 'inah* yang dimaksudkan oleh Syāfi'ī sebagai jual beli yang diperbolehkan adalah dua akad jual beli yang masing-masing berdiri sendiri, dimana antara keduanya tidak terkait satu sama lain. Dengan demikian, pendapat yang menyatakan Syāfi'ī membolehkan *bai' 'inah*, dalam pengertian satu akad jual beli mengandung dua akad jual beli, sebagaimana dipahami oleh banyak pihak selama ini tidak memiliki bukti pendukung yang kuat. Karena Syāfi'ī sendiri menyatakan bahwa dua jual beli dalam satu jual beli dilarang, dan sebenarnya Syāfi'ī juga masih memperhitungkan niat dalam bertransaksi muamalah.

## Daftar Pustaka

- Abū Zahrah. t.t. *Tarikh al-madzahib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Mathba'ah al-Madani.  
Ad-Dar'an, Abdullah. 1993. *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Maktabah al-Taubah.  
Adonis. 2007. *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam*. Yogyakarta: LKIS.  
Ahmad, A. U. F. 2010. *Theory and Practice of Modern Islamic Finance: The Case Analysis from Australia*. Florida: Brown Walker Press.

- Al-Aqil, Muhammad ibn Abd al-Wahhab. 1998. *Manhaj al-Imam al-Syafi'i fi Isbat al-'Aqidah*. Riyadh: Adwa' al-Salaf.
- al-Fasi, Muhammad ibn Hasan al-Hajawi al-Tsa'labi. 1995. *al-Fikr al-Sami fi Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah
- al-Ghazali. t.t. *al-Mustasyfa min ilm al-Ushul*. Kairo: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra.
- Ali, Kecia, 2011. *Imam Shafi'i: Scholar and Saint*. England: Oneworld Publication.
- An-Nabhan, Muhammad Faruq. 1981. *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Qalam.
- an-Nawawi. 1991. *Raudlat al-Thalibin wa 'Umdat al-Muftin*. Beirut: al-Maktab al-Islami.
- Ar- Razi, Ibn Abi Hatim. 1993. *Adab al-Shafii wa Manaqibuh*. Cairo: Maktabah al-Khanji.
- aş-Şan'ani. t.t. *Subul as-Salam*. Beirut: Dar al-Fikr.
- aş-Şurbasi, Ahmad, 2001. *al-Aimmah al-Arba'ah: Sejarah dan Biograf Empat Imam Maddhab*. Penerbit Amzah.
- asy-Syāfi'i. 1990. *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Azizy, Ahmad Qodri A. 2003. *Redefinisi Bermazhab dan Berijtihad: Ijtihad al-Ilmi al-Asri*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Hukum Islam IAIN Walisongo, tidak diterbitkan, IAIN Walisongo, 12 Juli.
- Azwar, A. A. A. dan Muhamed, N. A. 2013. Islamic House Financing Products in Malaysia: Shari'ah Issues and Possible Causes. Dalam Paper Proceeding of the 5th Islamic Economics System Conference (iECONS 2013) di Berjaya Times Square Hotel, Kuala Lumpur, 4-5th September 2013. *Sustainable Development Through The Islamic Economics System (blm. 1196 – 1208)*. Kuala Lumpur: Faculty Economics And Muamalat, Universiti Sains Islam Malaysia.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 2007. *al-Muamalah al-Maliyah al-Mu'asirah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Coulson, Noel J. 1987. *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, (Terj.). Jakarta: P3M.
- El-Gamal, M.A. 2006a. an Attempt to Understand the Economic Wisdom (Hikmah) in the Prohibition of Riba. dalam Abdulkader Thomas. 2006. *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba (blm. 111 – 123)*. London dan New York: Routledge.
- El-Gamal, M.A. 2006b. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. New York: Cambridge University Press.
- Hasan, Ahmad. 1994. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Terj.). Bandung: Pustaka.
- Ibn Taimiyah. 1995. *Majmū' Fatāwā*. Arab Saudi: Majma' al-Mulk Fahd li Ṭibā'ah al-Mushaf as-Syarīf.
- Khadduri, Majid. tt.. *Shafi'i's Risāla: Treatise on the Foundation of the Islamic Jurisprudence*. Kalamullah Muslim. t.t. *Ṣahib Muslim*. Beirut: Dār al-Ihyā' at-Turās al-'Arābi.
- Nursyamsiah, Tita dan Kayadibi, Saim. 2012. Application of Bay' al-Inah in Islamic Banking and Finance: From the Viewpoint of Siyasah Shar'iyah. Makalah dipresentasikan dalam *3<sup>rd</sup> Annual World Conference on Riba: the Multifaceted Global Crises of Riba*. Di Palace of the Golden Horses, Mines Wellness City, Kuala Lumpur, 26 – 27 November.
- Rahman, Fazlur. 1984. *Membuka Pintu Ijtihad*, (Terj.). Bandung: Pustaka.
- Rosly, S. A. dan Sanusi, M. M. 2001. Some Issues of Bay' al-Inah in Malaysian Islamic Financial Markets. Dalam *Arab Law Quarterly (blm 263 – 280)*. Vol. 16, Issue 3.
- Saif, Ahmad Muhammad Nur. 2000. *Amal Ahl al-Madinah: Baina Mushthalabat Malik wa Ara' al-Ushuliyin*, Uni Emirat Arab: Dar al-Buhuts li al-Dirasat al-Islamiyah wa ihya al-Turats.
- Schaht, Joseph. 1985. *Pengantar Hukum Islam*, (Terj.). Jakarta: Dirjen Binbaga Depag.
- Supena, Ilyas. 2012. *Bersababat dengan Makna melalui Hermeneutika*. Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walisongo.
- Usman. 2003. Al-Sunnah dalam Sorotan Kritik Nasr Hamid Abū Zayd terhadap al-Syafi'i. dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner (blm. 116 – 135)*. Vol. 2. No 1 Januari – Juni.