

ABSTRAK

Bahrudin, Ibnu. 2015. *Khiyār ‘Ayb Menurut Imam al-Nawawī dan Relevansinya dengan Fiqh Mu‘āmalah Kontemporer*. Tesis. Program Studi Ekonomi Syari’ah Pascasarjana Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Pembimbing: Dr. H. Luthfi Hadi Aminuddin, M.Ag.

Kata Kunci: *Khiyār ‘Ayb, Imam al-Nawawī, Fiqh Mu‘āmalah Kontemporer.*

Khiyār adalah memilih di antara dua perkara, sedangkan *‘ayb* adalah cacat atau kekurangan yang ada pada barang tertentu. Dengan demikian *khiyār ‘ayb* adalah memilih antara meneruskan transaksi jual beli atau membatalkannya yang disebabkan adanya cacat pada *mabī‘*. Konsep *khiyār ‘ayb* ini telah lama ada dan telah dikodifikasi oleh para ulama’ terdahulu seperti Imam Al-Nawawī. Produk pemikiran al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* sudah dikodifikasi sejak belasan abad yang lalu. Sementara di era modern saat ini telah terjadi banyak perubahan dalam praktek jual beli, bahkan ada yang bertentangan dengan aturan Islam. Karena itu, perlu adanya kajian mendalam terhadap konsep *khiyār ‘ayb* secara umum dan konsep *khiyār ‘ayb* al-Nawawī khususnya. Karena produk pemikiran Imam al-Nawawī telah menjadi referensi mayoritas ulama’ dunia setelahnya, termasuk ulama’-ulama’ di Indonesia.

Berdasar pada latar belakang tersebut, penulis merumuskan masalah penelitian ini sebagai berikut: (1) Bagaimana konsep *khiyār ‘ayb* dalam transaksi jual beli menurut Imam al-Nawawī? Dan (2) Bagaimana relevansi konsep *khiyār ‘ayb* dalam transaksi jual beli menurut Imam al-Nawawī dengan fiqh *mu‘āmalah* kontemporer?

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan penelitian kualitatif, dengan pendekatan sudut pandang sejarah (*histories*) dan sosiologi. Sumber data yang mendasari penelitian ini ada dua macam, yaitu sumber data primer dan sumber data skunder. Karena penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan, maka dalam pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi. Adapun analisisnya menggunakan metode *content analysis*, secara deskriptif-kualitatif dan berfikir deduktif-induktif dengan menggunakan teori *istiṣlāḥ* berdasarkan norma-norma agama dan sosial.

Berdasarkan pengumpulan data dan analisisnya, penelitian ini menghasilkan dua macam temuan yaitu: (1) Konsep *khiyār ‘ayb* al-Nawawī bersumber pada al-Qur’an, al-Hadith, *ijmā‘* dan *qiyās* serta *istiṣlāḥ* dan *urf*. Fatwa-fatwa al-Nawawī lebih cenderung pada interpretasi dan eksplorasi pendapat ulama’ seniornya, kemudian memberikan komentar dan kriteria *ṣaḥīḥ*, *aṣaḥḥ*, *rājih*, *arjāḥ* atau *ḍa‘īf* dan konsep *khiyār ‘ayb* al-Nawawī lebih bersifat objektif. (2) konsep *khiyār ‘ayb* menurut al-Nawawī memiliki relevansi dengan konsep fiqh kontemporer dalam beberapa hal, yaitu aspek prinsip yang harus dipegang teguh oleh setiap pelaku kegiatan ekonomi, dasar hukum yang digunakan, metodologi dalam *ijtihād* dan tujuan yang akan dicapai dalam kegiatan ekonomi khususnya praktek-praktek transaksi jual beli.

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Penciptaan manusia di muka bumi ini memiliki misi yang jelas dan pasti serta bersifat *given* (pemberian / karunia) yang diemban oleh manusia, yaitu misi utama untuk beribadah, misi fungsional sebagai *khalifah*² dan misi operasional untuk memakmurkan bumi.³ Dari sini tampak jelas bahwa tujuan diciptakannya manusia adalah untuk beribadah kepada Penciptanya;⁴ Allah SWT. Dengan demikian, idealnya semua perilaku manusia haruslah mencerminkan rasa hormat, tunduk dan syukur kepadaNya serta menjunjung tinggi sifat ketuhanan-Nya dengan tulus.

Untuk membimbing perilaku manusia, Allah SWT menurunkan *sharī'ah* sebagai sistem yang mengatur dan mengarahkan manusia menuju dan meraih kemaslahatan, baik di dunia terlebih di akhirat. Ini sesuai dengan firman Allah SWT:



²Secara harfiah, kata *khalifah* berarti wakil/ pengganti, dengan demikian misi utama manusia di muka bumi ini adalah sebagai wakil Allah. Jika Allah sebagai Sang Pencipta seluruh jagat raya ini maka manusia sebagai *khalifah*-Nya berkewajiban untuk memakmurkan jagat raya itu, utamanya bumi dan seluruh isinya, serta menjaganya dari segala macam bentuk kerusakan. Lihat Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbag & Diklat Kementerian Agama RI dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), *Tafsir Ilmi; Penciptaan Manusia dalam Perspektif al-Qur'an dan Sains*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012), 2.

³Ibid.

⁴و ما خلقتُ الجنَّ و الإنس إلا ليعبدون (الذاريات: 56).

ekonomi, maka kegiatan ekonomi harus diarahkan, sehingga terwujud kemaslahatan bersama, yang merupakan harga mati yang harus dipegang teguh oleh setiap pelaku ekonomi.⁸

Kegiatan ekonomi yang di maksud bisa dalam bentuk produksi (*intāj*), distribusi (*tawzī'*) dan konsumsi (*istihlāk*).⁹ Ketiga aspek kegiatan ekonomi berupa konsumsi, produksi dan distribusi ini merupakan suatu kesatuan integral untuk mewujudkan *maṣlahah* dalam kehidupan,¹⁰ khususnya di bidang ekonomi, yang harus mengarah pada satu tujuan yang sama, yaitu meraih *maṣlahah* yang maksimum bagi umat manusia. Sehingga harus tetap menjaga keseimbangan kebutuhan antar individu dan keseimbangan antar aspek kehidupan.

Untuk mengarahkan ketiga kegiatan tersebut Islam memberikan apresiasi dengan menawarkan konsep *khiyār* (hak pilih) yang dapat dijadikan pegangan dalam menjalankan kegiatan ekonomi (jual beli). Dengan *khiyār* inilah nantinya penjual dan pembeli bisa memilih komoditas atau *mabī'* secara teliti, sebelum memutuskan untuk membeli atau menjualnya,

mengesampingkan kontruksi kehidupan manusia dari segala aspek yang mengitarinya, (baca: Abdul Hak dkk, *Formulasi Nalar Fiqh; Tela'ah Kaidah Fiqh Konseptual*, (Surabaya; Khalistha, 2009), vol. I, 262. Sedangkan antonimnya adalah *mafsadah*, artinya sebetulnya pekerjaan yang bila dilakukan akan dicap buruk, menuai cercaan dan ancaman neraka sebagai balasannya, Ibid, 260.

⁸ Serta tidak mengharuskan terwujudnya kepuasan secara material, bahkan, pada kondisi tertentu, demi kemaslahatan terkadang seorang muslim harus berkorban, sehingga mengurangi tingkat kepuasan dirinya dan nilai barang. (التفسير الموضوعي), 84-186.

⁹ *Wa Iqtisād 'Ilm Yabḥath fī al-Zawāhir al-Khāṣṣah bi Intāj wa al-Tawzī' wa Istihlāk, Dawwābah (al-Iqtisād al-Islāmī)*, 23. Atau lihat juga dalam *Tafsir al-Qur'an Tematik; Pengembangan Ekonomi Umat*, vol: 1, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2012), 186. Periksa juga dalam buku Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) UII Yogyakarta, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 9-10.

¹⁰ Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) UII Yogyakarta, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 9.

kemudian keduanya melakukan transaksi atas dasar suka sama suka dan tidak ada pihak yang dirugikan. Pada akhirnya tercapailah *maṣlahah* dan tidak ada penyesalan antara kedua belah pihak.

Pada dasarnya jual beli itu tetap (*luzūm wa thubūt*), karena tujuannya adalah untuk memiliki dan menggunakan, baik *thaman* maupun *mabī'*, namun Allah SWT telah menetapkan *khiyār* bagi kedua pihak yang melakukan transaksi. karena itu masing-masing memiliki hak antara membatalkan atau meneruskan transaksi jual beli. Demikian bisa dikarenakan adanya salah satu dari beberapa sebab. Di antara penyebabnya yaitu adanya 'ayb (cacat), baik pada komoditas (*mabī'*) maupun harga (*thaman*), baik di saat transaksi maupun setelah transaksi.¹¹ Dalam literatur yang sama *Shaikh* Ibrāhīm menyebutkan, *khiyār* ada tiga macam yaitu: *khiyār al-majlis*, *khiyār al-sharṭ* dan *khiyār al-'ayb*.

Konsep *khiyār* ini bertujuan untuk menghindari resiko yang muncul setelah terjadinya transaksi yang sah. Konsep *khiyār* sebenarnya sudah ada sejak zaman Rasulullah.¹² Namun seiring dengan perkembangan teknologi

¹¹ Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāshiyah al-Bājūrī 'Alā Ibn Qāsim*, Vol. 1, (Surabaya: Dār al-'Ilm, tt), 347. Periksa juga dalam Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' al-Fiqh al-Shāfi'iyah*.

¹² Hal ini terbukti dengan banyaknya ḥadīth Rasul yang mengungkapkan masalah *khiyār*. Diantaranya ḥadīth nomor 3272 dalam *Ensiklopedi Tematis Ayat al-Qur'an dan Hadīth* Juz VII:

و عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَنْفَرَقَا وَكَانَ جَمِيعًا أَوْ يُخَيَّرُ أَحَدُهُمَا الْأَخَرَ فَإِنْ خَيَّرَ أَحَدُهُمَا الْأَخَرَ فَبِتَابَعًا عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ وَإِنْ تَفَرَّقَا بَعْدَ أَنْ تَبَايَعَا وَلَمْ يَثْرُكَ وَاحِدٌ مِنْهُمَا الْبَيْعَ فَقَدْ وَجِبَ الْبَيْعُ. متفق عليه و اللفظ لمسلم.

Artinya: 3272. Dari Ibnu Umar ra., dari Rasulullah SAW., beliau bersabda: "Apabila dua orang berjual beli, maka masing-masing berhak khiyār (memilih antara membatalkan atau meneruskan jual beli) selama mereka belum berpisah dan keduanya masih bersama; atau salah seorang di antara keduanya tidak menetapkan khiyār pada yang lain. Jika salah seorang

secara pesat hampir di semua aspek kehidupan termasuk kegiatan ekonomi, banyak terjadi penyimpangan. Seperti halnya transaksi jual beli yang dilakukan tanpa melihat *mabī* yang belum berada di tangan penjual. Transaksi jual beli yang dilakukan secara berjauhan antara pembeli dan penjual dengan memanfaatkan media elektronik. Jual beli dengan adanya larangan mengembalikan barang yang sudah dibeli (meskipun mengandung cacat yang diketahui setelah transaksi) dari pihak penjual bagi pembeli, dan transaksi lain yang rawan terjadi kecurangan di dalamnya. Maka dari itu, perlu adanya kajian mendalam terhadap konsep tersebut,¹³ dan tentu saja dengan tujuan menciptakan *maṣlaḥah* sekaligus menghilangkan atau setidaknya meminimalisir terjadinya *mafsadah*, khususnya dalam transaksi jual beli.

Mengenai konsep *khiyār* dalam jual beli, terdapat *khilāfiyah* antar *madhhab* fiqh, bahkan *khilāfiyah* juga terjadi antar tokoh dalam satu

menetapkan khiyār pada yang lain, kemudian keduanya melangsungkan akad jual belinya atas ketetapan itu, maka jadilah akad jual beli itu. Jika mereka berpisah setelah melakukan jual beli dan salah seorang dari mereka tidak mengurungkan jual beli, maka jadilah akad jual belinya. HR. Bukhārī dan Muslim. Lafal ḥadīth menurut riwayat Muslim.

Dan masih banyak lagi ḥadīth yang substansinya menyebutkan tentang *khiyār* dalam jual beli, di antaranya ḥadīth no. 3272 dan no. 3274. Periksa dalam karya Ahmad Muhammad Yusuf, *Ensiklopedi Tematis Ayat al-Qur'an dan Hadīth* Juz VII, (Jakarta: Widya Cahaya, 2009), 33.

¹³ Karena masalah baru yang muncul di era globalisasi seperti sekarang belum tentu sesuai dengan konsep yang telah ditetapkan oleh para *fuqahā'* tempo dulu. Bisa saja suatu ketetapan itu berubah dikarenakan perbedaan waktu dan tempat, buktinya saja dalam *madhhab* terkenal dengan adanya *qawl qadīm* (pendapat Imam Shafi'i yang lama ketika masih berada di Irak) dan *qawl jadīd* (pendapat Imam Shafi'i ketika sudah berpindah dan menetap di Mesir). Sesuai dengan sebuah *maqālah*:

تَعْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأُزْمَانَةِ وَالْأَمْكَانَةِ وَالْأَحْوَالِ

“Hukum itu bisa berubah dengan berubahnya zaman, tempat dan situasi” Lihat A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah yang Praktis* (Jakarta: Kencana, 2010), 14. Lihat juga Alaidin Koto, *Ilmu Fikih dan Ushūl Fikih*, 25.

madhhab. Misalnya dalam kasus jual beli multi-komoditi, tetapi keadaan masing-masing berbeda, sebagian baik tanpa cacat dan sebagian yang lain mengandung cacat (*'ayb*). Namun semuanya dengan harga sama, jika dibeli secara bersamaan (borongan; jawa).

Menurut pendapat ulama' Shāfi'iyah, jual beli komoditi seperti di atas membutuhkan dua akad yang berbeda, sebab harga yang berbeda pada masing-masing komoditi. Jual beli seperti ini menurut ulama' Shāfi'iyah sah dengan syarat pembeli (konsumen) harus menerima kedua komoditi tersebut. Jika pembeli hanya menerima salah satunya saja, maka hukumnya tidak sah. Jika kedua komoditi itu diterima oleh pembeli, maka pembeli boleh mensyaratkan *khiyār* pada salah satu komoditi dan mengembalikan yang lain karena mengandung cacat yang mengurangi nilai jual.¹⁴

Sedangkan menurut ulama' Ḥanābilah, tidak sah mensyaratkan *khiyār* pada salah satu komoditi yang tidak ditentukan, dan sah mensyaratkan *khiyār* apabila pada satu komoditi tertentu. Sebagai contoh, apabila seseorang membeli dua baju sekaligus dengan syarat *khiyār* terhadap salah satu baju tertentu, maka hukum jual beli ini sah. Tetapi jika membeli keduanya sekaligus dengan syarat *khiyār* pada salah satunya tanpa menentukan satu dari kedua baju tersebut, maka hukum jual beli ini tidak sah. Menurut pendapat Ḥanābilah jual beli itu sah jika penjual menjelaskan barang yang di jual (*mabī'*) dengan harga masing-masing. Misalnya baju yang satu ini harganya sekian dan baju yang itu harganya sekian. Namun jika penjual

¹⁴ 'Abd al-Rahmān al-Jazīrī, *Kitāb al-Fiqh 'Alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, Vol. 2, cet. 3, (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2008), 171.

tidak menjelaskannya pada pembeli, maka hukum jual beli ini hukumnya *fāsid* karena tidak diketahui (tidak jelas) masing-masing harganya.¹⁵

Dari kedua pendapat *maḍhab* di atas tampak adanya perbedaan yaitu dalam hal persyaratan *khiyār* dalam dua komoditi yang menjadi objek transaksi. Perbedaan kedua pendapat tersebut tampak pada hak *khiyānya*, yaitu apabila kedua komoditi diterima oleh konsumen maka menurut pendapat Shāfi'iyah jual beli dengan cara ini sah dengan syarat *khiyār*. Sedangkan menurut pendapat *Ḥanābilah*, jual beli dengan cara di atas tidak sah, apabila dengan syarat *khiyār* pada salah satu komoditi tanpa menentukannya. Namun bisa sah apabila penjual sebelumnya telah menjelaskan harga masing-masing komoditi.

Selain *khilāfiyah* yang terjadi antar *madhhab*, *khilāfiyah* juga terjadi dalam satu *madhhab* antara *fuqahā'* masing-masing *madhhab*. Misalnya keterangan terkait *khiyār 'ayb* berikut yang dinukil oleh Imam Qulyūbī dalam *Ḥāshiyah al-Qulyūbī wa 'Umayrah*. Imam al-Shāfi'ī berpendapat bahwa penjual wajib memberitahukan cacat (*'ayb*) komoditi hanya sebatas cacat yang menjadi sebab terjadinya *khiyār*. Jika penjual menyembunyikan *'ayb*, maka hukumnya haram. Sedangkan jika *'ayb* yang tidak diberitahukan kepada pembeli itu tidak menjadi sebab terjadinya *khiyār*, maka tidak ada

¹⁵ Ibid, 171.

hukum haram bagi produsen dan tidak ada pelanggaran hak oleh produsen atas konsumen.¹⁶

Keterangan di atas dapat dipahami bahwa penjual wajib menjelaskan cacat barang yang akan dijual, apabila cacat tersebut menjadi sebab tetapnya *khiyār* bagi pembeli. Namun tidak ada kewajiban bagi penjual untuk memberitahukan cacat barang yang tidak mengharuskan adanya *khiyār*. Dari sini tampak adanya sedikit kelonggaran bagi produsen. Tetapi di sisi lain ada hak konsumen yang dikesampingkan; berupa hak untuk mendapatkan informasi penuh tentang barang. Karena itu, seandainya cacat itu diketahui oleh konsumen setelah sempurnanya transaksi, tentu saja konsumen merasa kecewa dan karena tidak ada hak *khiyār* berarti konsumen tidak bisa mengembalikan barang atau meminta ganti rugi. Sehingga konsumen mengalami kerugian dan tidak mencapai *maṣlahah* dalam bertransaksi.

Berbeda dengan pendapat di atas, Imam al-Nawawī dalam kitabnya *Rawḍah al-Ṭālibīn*, menyatakan bahwa penjual wajib memberitahukan segala macam bentuk cacat (‘*ayb*) meskipun tergolong cacat ringan yang sebenarnya tidak menjadi sebab tetapnya *khiyār*.¹⁷ Berarti memberikan informasi oleh

¹⁶ ثُمَّ رَأَيْتَ فِي الثُّبُوتِ قَالَ الْإِمَامُ الضَّابِطُ فِيمَا يَحْرُمُ كِتْمَانُهُ أَنَّ مَنْ عَلِمَ شَيْئًا يُشْبِثُ الْخِيَارَ فَأَخْفَاهُ أَوْ سَعَى فِي تَدْلِيسِهِ. Lihat keterangan Imam al-Qulyūbī dalam *Hāshiyah al-Qulyūbī wa ‘Umayrah*, Vol. 7, 3; al-Maktabah al-Shāmilah, atau lihat juga dalam Kodifikasi Angkatan Santri 2009 (Team Kang Santri ’09), *Kang Santri Menyingkap Problematika Umat*, vol. II, cet. III, (Kediri: Pustaka D’Aly, 2010), 38-39.

¹⁷ قَالَ فِي شَرْحِ الرُّؤُوسِ يَجِبُ عَلَيْهِ إِعْلَامُ الْمُشْتَرِي بِالْعَيْبِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ الْعَيْبُ مُثْبِتًا لِلْخِيَارِ. Lihat keterangan Imam al-Qulyūbī dalam *Hāshiyah al-Qulyūbī wa ‘Umayrah*, Vol. 7, 3. Periksa juga Imam al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn*, Vol. 1, 444, al-Maktabah al-Shāmilah;

penjual (produsen) kepada pembeli (konsumen) dengan lengkap terkait komoditi, baik keunggulan ataupun kekurangannya, adalah wajib. Karena itu sebagai penjual dilarang menyembunyikan cacat (*'ayb*) barang, cacat dimaksud tidak sebatas yang menyebabkan adanya *khiyār* saja, bahkan cacat ringan yang tidak menetapkan hak *khiyār* sekalipun, wajib dijelaskan atau diberitahukan kepada pembeli. Hal tersebut bertujuan untuk melindungi pembeli dari kerugian setelah terjadinya transaksi yang sah, sehingga *maṣlahah* bisa dirasakan oleh konsumen.

Kalau dicermati lagi, dari ungkapan Imam al-Nawawī di atas maka akan ditemukan adanya *maṣlahah* kaitannya dengan ekonomi bagi kedua belah pihak yang melakukan transaksi jual beli. Bagi penjual yang jujur akan terhindar dari hasil pencarian yang tidak baik atau batil yang jelas-jelas dilarang oleh *sharī'ah*. Di sisi lain jika penjual telah menyampaikan semua keterangan terkait komoditi, berarti ia telah melaksanakan kewajiban sebagai produsen serta telah memberikan hak konsumen berupa hak untuk mendapatkan dan menerima informasi penuh dan benar mengenai keadaan komoditi. Sebaliknya, apabila produsen tidak menyampaikan semua informasi tentang keadaan komoditi, meskipun cacat yang tidak menetapkan adanya *khiyār* (cacat ringan), kepada konsumen, berarti penjual atau produsen tidak memberikan hak konsumen secara penuh. Karena itu transaksi yang dilakukan mengandung unsur *gharar* atau penipuan dengan menyembunyikan

(الثاني من أسباب الظن: اطراد العرف فمن اشترى شيئاً فوجده معيباً فله الرد ومن باع شيئاً يعلم به عيباً وجب عليه بيانه للمشتري. قلت: ويجب أيضاً على غير البائع ممن علمه إعلام المشتري والله أعلم.)

cacat dari penglihatan konsumen. Kesimpulannya, bahwa setiap jual beli yang mengandung unsur *gharar* hukumnya adalah haram.¹⁸

Jika dibandingkan antara dua pendapat di atas, maka sekilas pendapat Imam al-Nawawī lebih cenderung pada aspek kehati-hatian dalam *mu‘āmalah*,¹⁹ dengan usaha menghindari bahaya kecil atau ringan supaya tidak merambah pada bahaya yang lebih besar. Pendapat Imam al-Nawawī ini menuntut kepada para pelaku bisnis dan para produsen untuk berkata jujur dan berlaku benar, jujur dalam memberikan informasi kepada konsumen dan benar dalam memperlakukan konsumen. Sehingga konsumen pun akan merasa aman dari tindakan merugikan oleh produsen serta tampak adanya payung hukum yang mengayomi konsumen. Pada akhirnya terwujudlah kemaslahatan bersama di bidang ekonomi, dimana produsen akan menghasilkan kebutuhan hidup tanpa adanya penipuan yang merugikan pihak lain. Sedangkan konsumen akan merasakan kepuasan dengan terpenuhinya kebutuhan tanpa kerugian dan akan meraih kebahagiaan (*maṣlahah*).

Setelah mengetahui perbedaan pendapat tentang *khiyār* di atas, maka akan muncul pertanyaan dari sudut pandang sosial khususnya, seberapa besar

¹⁸ Larangan tentang jual beli yang mengandung unsur penipuan atau ketidakjelasan barang (*mabī‘*) maupun harga barang (*thaman*), berdasarkan hadits berikut:

و قد نهي رسول الله صلى الله عليه و سلم عن بيع الغرر.

“Sungguh Rasulullah SAW. Telah melarang jual beli (yang mengandung) *gharar*.” Redaksi hadits di ambil dari kitab *Kifāyah al-Akhyār Fī Ḥill Ghāyah al-Ikhtisār*, Vol. 1, 234.

¹⁹ *Mua‘āmalah*; merupakan bagian dari hukum Islam yang mengatur hubungan antara seseorang dan orang lain, baik seseorang itu pribadi tertentu maupun berbentuk badan hukum, seperti perseroan, firma, yayasan dan Negara. Badan hukum ini dalam hukum Islam dikenal dengan nama “*al-Shakhṣīyah al-I‘tibārīyah*”. Contoh dari hukum Islam yang berhubungan dengan manusia ini adalah jual beli, sewa-menyewa dan perserikatan. Lebih lanjut bisa di lihat dalam Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4, Cet. 11, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 245.

pengaruh konsep *khiyār* terhadap kemaslahatan di bidang ekonomi, masih relevankah konsep *khiyār* Imam al-Nawawī tersebut diterapkan di era globalisasi seperti sekarang ini, terlebih di tanah air Indonesia, sedangkan formulasi konsep *khiyār* Imam al-Nawawī telah dikodifikasi sejak belasan abad yang lalu dan bukan di bumi Nusantara. Masih adakah korelasi dan kontribusi konsep *khiyār* Imam al-Nawawī masa dulu dengan konteks sosial dalam mewujudkan *maṣlaḥah* ekonomi era sekarang, karena budaya dan peradaban dulu dengan sekarang sudah mengalami perubahan. Sementara konsep *khiyār* yang telah dikodifikasi oleh Imam al-Nawawī, yang hidup pada abad ke-7 Hijriyah; tepatnya 631 H s/d 676 H atau 1233 M s/d 1277 M.

Berangkat dari pemikiran di atas, muncullah ide dan ketertarikan penulis untuk melakukan kajian teoritis secara lebih intens terhadap konsep yang sudah dikodifikasi oleh Imam al-Nawawī. Tujuan dari kajian teoritis ini adalah untuk mengungkapkan dan mendeskripsikan pemahaman konsep *khiyār ‘ayb* menurut Imam al-Nawawī berikut relevansinya dengan konsep-konsep fiqh mu‘āmalah di era modern sekarang, dengan harapan dapat berkontribusi dalam menolak *mafsadah* yang sering terjadi dalam transaksi jual beli. Dalam hal ini penulis akan mencoba mengkaji konsep *khiyār*, khususnya *khiyār ‘ayb* dalam perspektif Imam al-Nawawī, yang akan penulis analisis melalui sebuah tesis dengan judul “*KHIYĀR ‘AYB MENURUT IMAM AL-NAWAWĪ DAN RELEVANSINYA DENGAN FIQH MU‘ĀMALAH KONTEMPORER*”.

B. RUMUSAN MASALAH

Untuk mempermudah dan lebih fokus pada objek penelitian serta supaya tidak meluas pada masalah lain yang di anggap tidak penting, maka penulis membatasi masalah yang akan di bahas dalam penelitian, dengan merumuskan beberapa rumusan masalah berikut:

1. Bagaimana konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli menurut Imam al-Nawawī?
2. Bagaimana relevansi konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli menurut Imam al-Nawawī dengan fiqh *mu‘āmalah* kontemporer?

C. TUJUAN PENELITIAN

Kajian dalam penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli menurut Imam al-Nawawī.
2. Mengetahui relevansi konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli menurut Imam al-Nawawī dengan fiqh *mu‘āmalah* kontemporer.

D. KEGUNAAN PENELITIAN

Diharapkan hasil penelitian ini nanti dapat memberikan kontribusi positif, baik secara teoritis maupun praktis.

1. Teoritis

Dengan penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi secara teoritis dalam perkembangan ilmu, khususnya ilmu yang berkaitan dengan ekonomi Islam. Selain itu, harapan besar dari penulis, mudah-mudahan hasil penelitian ini nanti dapat memberikan kontribusi dalam

penyelesain problematika actual terkait dengan ekonomi Islam, demi terwujudnya kemaslahatan bersama di bidang ekonomi.

2. Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat membantu para pelaku usaha untuk bertindak sesuai dengan ajaran Islam. Dan semoga dapat dijadikan pedoman dalam menjalankan kegiatan ekonomi, sehingga bisa dijadikan referensi dalam mengarahkan kegiatan ekonomi sesuai dengan tujuan *shari'ah* yaitu terciptanya kemaslahatan bersama, sekaligus menolak *mafsadah* yang mungkin terjadi dalam kegiatan ekonomi.

E. TELAAH PUSTAKA

Sejauh penelaahan penulis tentang karya tulis ilmiah atau penelitian yang terkait dengan pembahasan garansi, diantaranya:

Pertama, skripsi yang ditulis oleh Al-Maskan Muqor tahun 2007 dengan judul "*Ketentuan Khiyār 'ayb Menurut Fiqh Madhhab Shāfi'ī (Studi Kasus di Toko Bangunan "Agung Raya" Kecamatan Kartoharjo Kabupaten Magetan)*". Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa motivasi praktek *khiyār al-'aib* di toko bangunan "Agung Raya" bertentangan dengan fiqh madzhab Shafi'i, karena lebih cenderung pada usaha mencari untung sendiri tanpa adanya usaha perlindungan terhadap konsumen dan dianggap sangat merugikan konsumen. Dalam praktek *khiyār 'ayb* di toko tersebut setiap pembelian awal dan jenis barang cacat yang boleh dikembalikan sangatlah

terbatas serta jangka waktu pengembalian barang cacat satu hari setelah pembelian.²⁰

Kedua, skripsi Reza Fahmi Affandi tahun 2007 yang berjudul “*Studi Komparatif antara Sistem Garansi Bank di Bank Syari’ah dan Bank Konvensional*”. Penelitian ini menghasilkan sebuah kesimpulan tentang perbandingan konsep garansi yang ada di bank syari’ah dan konvensional tentang mekanisme pengambilan laba (*fee*). Dalam bank syari’ah mekanisme operasionalnya mengandung akad tabarru’ sedangkan pada bank konvensional sebagaimana dalam buku III bab XVII yakni pasal 1820 s/d 1850. Pengambilan laba (*fee*) dalam bank syari’ah boleh mengambalnya namun tidak boleh dijadikan lahan yang menghasilkan keuntungan besar.²¹

Ketiga, skripsi Agus Setya Budi tahun 2009 yang berjudul “*Tinjauan Hukum Islam Terhadap Garansi Pada Jual Beli Komputer*” (*Studi Kasus di Toko Istana Komputer Ponorogo*). Dalam penelitian ini menyimpulkan bahwa analisa hukum Islam terhadap ketentuan-ketentuan aqad garansi jual beli *hardware* komputer di toko Istana komputer Ponorogo adalah telah sesuai dengan hukum Islam karena telah dipenuhi syarat dan rukun *kafālah* yakni adanya *ijāb dan qabūl* serta adanya penjamin orang yang dijamin dan orang

²⁰ Al-Maskan Muqor, *Ketentuan Khiyār ‘Ayb Menurut Fiqh Madhhab Shāfi’i; Studi Kasus di Toko Bangunan “Agung Raya” Kecamatan Kartoharjo*, (Skripsi: 2007), 75.

²¹ Reza Fahmi Affandi, *Studi Komparatif antara Sistem Garansi Bank di Bank Syari’ah dan Bank Konvensional*, (Skripsi: 2007), 80.

yang berutang dan berpiutang. Selain itu, telah ada kerelaan dan ridlo atas isi perjanjian yang dilaksanakan kedua belah pihak.²²

Selain dalam bentuk penelitian, kajian mengenai garansi juga banyak dibahas dalam beberapa buku yaitu:

Pertama, Buku karya Team Pembukuan Manhaji Purna siswa MHM Lirboyo, *Paradigma Fiqih Masail*, (Kediri: 2003). Dalam buku tersebut terdapat hasil kumpulan-kumpulan masalah *mu'āmalah* kontemporer, diantaranya Garansi dalam perspektif Fiqh. Hasil Bahtsul Masail tersebut menyimpulkan bahwa garansi adalah sebuah fasilitas yang tercantum dalam pembelian suatu produk (*al-sharṭ fī al-bayʿ*), yaitu berupa hak *khiyār*. Dan garansi sah menurut sebagian ulama' Ḥanafiyah dan Ḥanābilah serta masih terjadi *khilāfīyah* (perbedaan pendapat) di kalangan ulama' Shāfi'iyah.²³

Kedua, buku Chairuman Pasaribu dan Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam*, (Jakarta : Sinar Grafika, 1994). Buku ini membahas beberapa kegiatan ekonomi Islam, dalam bukunya menjelaskan pengertian garansi secara global yaitu suatu kesepakatan dua pihak yang berupa tanggungan atau janjiam dari seorang penjual bahwa barang yang dijual bebas dari kerusakan yang tidak diketahui sebelumnya dengan jangka waktu satu tahun, dua tahun, atau tiga tahun.²⁴

²²Agus Setya Budi, *Tinjauan Hukum Islam Terhadap Garansi Pada Jual Beli Komputer; Studi Kasus di Toko Istana Komputer Ponorogo*, (Skripsi: 2009), 71.

²³Team Pembukuan Manhaji Purna siswa MHM Lirboyo, *Paradigma Fiqh Masail*, (Kediri: 2003), 129.

²⁴Chairuman Pasaribu dan Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam*, (Jakarta : Sinar Grafika, 1994), 139.

Berdasarkan beberapa hasil penelitian terdahulu, penulis yakin bahwa dalam penulisan karya ilmiah ini nanti benar-benar tidak ada unsur plagiasi. Karena jelas bahwa penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian tersebut. Dimana penelitian ini memprioritaskan konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli menurut Imam Nawawi dan batasan komoditas yang mengharuskan adanya *khiyār ‘ayb* dalam transaksi jual beli sebagai objek penelitian. Oleh karena itu, penelitian ini berbeda dalam objek pembahasan dengan penelitian tentang garansi diatas.

F. METODE PENELITIAN

1. Metode dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian literer atau kepustakaan (*library research*). Karena sumber data yang menjadi objek penelitian ini adalah sumber data dari literatur-literatur terdahulu; berupa dokumen-dokumen dan buku-buku. Dengan demikian, di dalam mengumpulkan data penulis tidak di lapangan sosial; cukup mengumpulkan data dari berbagai sumber tertulis untuk dikaji secara intensif. Tentunya bahan pustaka yang dikaji mempunyai korelasi dengan variabel-variabel dan pokok bahasan dalam penelitian ini. Karena tujuan kajian ini untuk mengungkapkan dan mendeskripsikan argumen-argumen para tokoh terdahulu secara logis, meningkatkan pemahaman konsep *khiyār ‘ayb* dan memperjelas bahasanya, maka dari itu penulis menggunakan metode atau pendekatan sejarah (*histories*) dan pendekatan sosiologi.

Pendekatan sejarah adalah suatu metode penelitian dengan menggunakan suatu ilmu yang di dalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut. Menurut ilmu ini segala peristiwa dapat dilacak dengan melihat kapan peristiwa itu terjadi, di mana, apa sebabnya dan siapa yang terlibat dalam peristiwa tersebut.²⁵

Pendekatan sosiologi adalah suatu metode penelitian dengan menggunakan Ilmu yang mempelajari manusia dan interaksinya dengan sesama, interaksi satu individu dengan individu lain, atau individu dengan kelompok masyarakat, sebuah masyarakat dengan masyarakat lain, pemimpin dengan rakyat, rakyat dengan rakyat, organisasi dengan organisasi. Perkembangan yang sangat penting pada abad ini adalah lahirnya ilmu sosial yang mewarnai dan meramaikan kehidupan akademik dan intelektual.²⁶

Adapun penelitian ini adalah merupakan penelitian yang diharapkan dapat menghasilkan deskripsi jelas dan logis tentang ucapan, tulisan atau perilaku yang diamati dari seluruh individu, kelompok, masyarakat atau organisasi tertentu dalam suatu latar tertentu.²⁷

Karena itu, data yang merupakan pusat dan dasar kajian ini adalah data yang diambil dari produk pemikiran tokoh yang abstrak dan produk

²⁵ <http://putrawahyuza.blogspot.in/2011/10/1-Pendekatan-Sejarah-2-Pendekatan.html>, artikel yang di postkan oleh Wahyu Putra pada 2011 lalu dan di akses pada hari senin tanggal 18 Juli 2016.

²⁶ Ibid.

²⁷ M. Djunaidi Ghony dkk, *Metode Penelitian Kualitatif*, Edisi Revisi, (Jogjakarta; Ar-Ruzz Media, 2012), 32.

hukum; yakni kitab *al-Majmū‘* karya *Shaykh* Abū Zakarīyā Yaḥyā Ibn Sharaf al-Nawawī, yang lebih masyhur dengan nama Imam al-Nawawī. Selain itu, penulis juga mengambil data skunder sebagai penunjang dan pendukung sumber primer.

2. Sumber data

Sumber data yang mendasari penulisan karya ilmiah ini ada dua macam, yaitu sumber data primer dan sumber data skunder.

a. Sumber primer

Sumber primer merupakan sumber data yang memiliki otoritas dan prioritas dalam suatu penelitian. Di antara sumber data primer dalam penelitian hukum adalah produk hukum itu sendiri.²⁸ Jadi bahan primer sebagai objek pokok penelitian ini adalah produk pemikiran Imam al-Nawawī, yaitu berupa pemikiran-pemikiran Imam al-Nawawī yang membahas permasalahan *khiyār ‘ayb*.

b. Sumber skunder

Sumber data skunder dalam penelitian ini adalah literatur-literatur dan buku-buku serta karya lain baik tertulis maupun tercetak yang substansi pembahasannya memiliki korelasi dengan sumber primer. Sumber skunder ini penulis gunakan sebagai pendukung dan penunjang sumber primer dalam menganalisis data untuk menemukan hasil yang lebih akurat, valid dan dapat dipercaya.

²⁸ Bambang Sunggono, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), 141.

3. Teknik pengumpulan data

Sesuai dengan jenis penelitian; penelitian literer atau studi kepustakaan, maka teknik pengumpulan data yang cocok adalah menggunakan metode dokumentasi, yaitu mengambil data-data dari dokumen, meliputi buku-buku dan hasil penelitian terdahulu.²⁹ Termasuk di antaranya: fotografi, video, film, memo, surat, diary, rekaman kasus klinis dan sebagainya yang dapat digunakan sebagai bahan informasi penunjang.³⁰ Di sini jelas bahwa data yang dibutuhkan dalam penelitian ini adalah dokumen berbentuk apapun, baik dokumen yang memang dipersiapkan untuk bahan penelitian ataupun tidak direncanakan untuk penelitian.

4. Teknik analisis data

Pada tahap ini penulis akan berusaha interaktif untuk menganalisa atau mengkaji data yang sudah atau sedang dikumpulkan. Hal ini untuk menemukan deskripsi yang realistis, logis dan jelas dalam memberikan, menyajikan dan menyimpulkan data. Pada proses analisis ini penulis menempuh analisis isi (*content analysis*); yaitu suatu analisis yang memprioritaskan pada isi (*content*) dari suatu pesan dan informasi.³¹

Analisis isi atau dokumen (*content or document analysis*) ditujukan untuk menghimpun dan menganalisis dokumen-dokumen resmi, dokumen yang

²⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung; Alfabeta, 2011), 62.

³⁰ Ghony, *Metode*, 199.

³¹ Eriyanto, *Analisis Framing, Kontruksi, Ideologi dan Politik Media*, (Yogyakarta: LkiS, 2002), 11. Sebagaimana yang telah dikutip oleh Ihyaul Arifin, *Tinjauan Hukum Pidana Islam terhadap Aspek Pidana dalam Undang-Undang Nomor 19 tahun 2002 tentang Hak Cipta*, Skripsi Jurusan Jinayah Siyasa Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2011, 13.

validitas dan keabsahannya terjamin, baik dokumen perundangan dan kebijakan maupun hasil-hasil penelitian. Analisis juga dapat dilakukan terhadap buku-buku teks, baik yang bersifat teoritis maupun empiris.³²

Dengan demikian, metode analisis dalam penelitian ini yang tepat adalah metode analisis isi, karena data atau objek penelitian ini adalah pemikiran Imam al-Nawawī. Lebih spesifik bahwa data primer penelitian ini adalah permasalahan tentang *khiyār ‘ayb* menurut Imam al-Nawawī.

Kemudian sebagai bahan analisis dalam penelitian ini digunakan teori-teori *madhab* fiqh yang membahas tentang *khiyār* dalam jual beli, secara deskriptif-kualitatif dengan model berfikir deduktif-induktif. Berfikir deduktif berarti metode berfikir yang berangkat dari fakta dan peristiwa yang khusus kemudian ditarik generalisasi-generalisasi yang sifatnya khusus. Sedangkan berfikir induktif berarti berfikir yang berangkat dari fakta dan peristiwa yang khusus kemudian ditarik generalisasi-generalisasi yang sifatnya umum.

Setelah diketahui konsep *khiyār ‘ayb* menurut Imam al-Nawawī, langkah selanjutnya adalah mencari titik-titik kontribusi pemikiran Imam al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* terhadap terwujudnya kemaslahatan sosial di bidang ekonomi. Dalam proses ini penulis akan menghubungkan

³² Kegiatan analisis ditujukan untuk mengetahui makna, kedudukan dan hubungan antara berbagai konsep, kebijakan, program, kegiatan dan peristiwa yang ada atau yang terjadi, untuk selanjutnya mengetahui manfaat, hasil atau dampak dari hal-hal tersebut. Lihat Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010), 81-82.

pemikiran Imam al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* dengan konsep *maṣlahah* secara kontekstual kehidupan modern seperti sekarang.

G. SISTEMATIKA PENULISAN

Untuk mempermudah penulisan karya ini secara sistematis dan prosedural, maka penulis dapat memberikan sistematika penulisan secara urut berdasarkan bab pembahasan. Dalam penelitian penulis membagi menjadi enam bab, yaitu:

Bab I : substansinya adalah (1) latar belakang masalah; yang *di dalamnya* disampaikan alasan fundamental yang mendasari penelitian ini dilakukan, (2) rumusan masalah; untuk membatasi masalah yang akan di bahas dan di kaji dalam penelitian ini, supaya tidak terjadi kerancuan dalam mengkaji masalah, (3) tujuan penelitian; merupakan keinginan dan harapan penulis yang akan dicapai dalam penelitian, (4) kegunaan penelitian; merupakan fungsi dan guna dari hasil penelitian ini dilakukan, baik secara teoritis maupun praktis, (5) telaah pustaka; substansinya adalah penelitian-penelitian terdahulu ataupun karya ilmiah lain yang telah dihasilkan oleh para penulis terdahulu. Tujuan telaah pustaka ini adalah untuk menghindari terjadinya plagiasi karya ilmiah. (6) metode penelitian; berisi metode ilmiah dan cara sistematis yang digunakan penulis dalam mengumpulkan, menyajikan dan menganalisis data penelitian. Dengan demikian hasil yang akan diraih bisa mencapai tingkat validitas dan akurasi yang dapat dipertanggungjawabkan, dan (7) sistematika pembahasan; menjelaskan alur

atau kronologi penelitian ini dilakukan, dari mana harus memulai sebuah penelitian.

Bab II : substansinya adalah (1) riwayat Imam al-Nawawī; berupa biografi yang menyangkut waktu kelahiran, nasab, pendidikan yang diterima dari guru-gurunya. Selanjutnya mengungkap siapa saja guru Imam al-Nawawī dan siapa yang menimba ilmu dari beliau, (2) merangkum karya-karya yang dihasilkan Imam al-Nawawī dari berbagai disiplin ilmu, (3) menegaskan posisi Imam al-Nawawī dalam madhhab Shāfi‘iyah dan intervensinya dalam ijtihad dan berfatwa demi kemaslahatan umat Islam, (4) berisi rangkaian metode yang digunakan Imam al-Nawawī dalam *istinbāt* hukum dan mentarjih pendapat para ulama’ terdahulu termasuk Imam Shāfi‘ī sendiri.

Bab III: Substansinya adalah pembahasan pokok dalam penelitian ini. Di antara substansi kandungannya yaitu; (1) definisi *khiyār ‘ayb* dari berbagai sumber; khususnya dalam perspektif Imam al-Nawawī, (2) dasar hukum *khiyār ‘ayb* yang digunakan Imam al-Nawawī dalam *ijtihād*, khususnya dalam *istinbāt* hukum tentang *khiyār ‘ayb*, (3) ketentuan *‘ayb* yang memperbolehkan *khiyār*, (4) ketentuan waktu *khiyār ‘ayb* dalam jual beli, (5) cara menggunakan hak *khiyār* dengan *khiyār ‘ayb* dalam praktek jual beli menurut Imam al-Nawawī, dan (6) keuntungan atau *maṣlahah* yang terkandung dalam *khiyār ‘ayb*.

Bab IV: merupakan analisis konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli menurut pandangan Imam al-Nawawī dan relevansinya dengan fiqh mu‘āmalah kontemporer terkait ketentuan dan implementasi *khiyār ‘ayb*

dalam jual beli menurut para ahli era kontemporer. Dalam hal ini akan di bahas tentang *maṣlaḥah* di bidang ekonomi tempo dulu; di masa Imam al-Nawawī dan relevansinya dengan konsep fiqh mu'āmalah era modern sekarang. Semuanya di pandang berdasar konteks sosial kehidupan; khususnya di bidang sosial ekonomi.

Bab V: merupakan penutup dari pembahasan yang berisi hasil atau kesimpulan penelitian dan saran-saran dari penulis.

BAB II

RIWAYAT IMAM AL-NAWAWĪ

A. BIOGRAFI IMAM AL-NAWAWĪ

Imam al-Nawawī, adalah nama populernya di kalangan para *fuqahā'*, khususnya madhhab Shāfi'ī. Nama lengkapnya adalah Yahyā bin Sharaf bin Murī bin Ḥasan bin Ḥusayn bin Muḥammad bin Jum'ah bin Ḥazam al-Nawawī al-Dimashqī.³³ Imam al-Nawawī lahir pada bulan Muḥarram tahun 631 H/1233 M, di desa Nawā Damaskus, yang kemudian dijadikan nisbat bagi beliau yang terkemuka dalam madhhab Shāfi'ī, bahkan dikalangan umat Islam di dunia dan tak terkecuali di Indonesia. Sosok yang nantinya menjadi ulama' besar ini berkebangsaan Syam. Beliau memiliki *kunnīyah*³⁴ Abū Zakariyā serta *laqb*³⁵ (gelar) Muḥyī al-Dīn³⁶ yang artinya adalah orang yang menghidupkan agama.

³³Garis nasab Imam al-Nawawī ini berdasarkan di Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedi bebas*. [ht.thp://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī](https://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī). atau periksa juga dalam Ibn al-'Aṭṭār, *Tuḥfah al-Ṭālibīn Fī tarjamah al-Imām al-Nawawī*, Vol. 1, al-Maktabah al-Shāmilah, 1. Namun terdapat pendapat yang berbeda jika melihat 'Abd al-wahhāb Ibn 'Alī Ibn 'Abd al-Kāfi al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*, Juz VIII, al-Maktabah al-Shāmilah, 225. 'Abd al-wahhāb menyebutkan bahwa nasabnya Imam al-Nawawī setelah Ḥusayn bukan Muḥammad, tapi Ḥazam; Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Jum'ah.

³⁴ *Kunnīyah* adalah nama panggilan untuk seseorang dengan mendahulukan salah satu dari kata أبو بكر-أُمُّ كَلْتُوم-إِبْنِ عَمْرٍ-بِنْتُ جَحْشِ، dan lain sebagainya.

³⁵ Secara sederhana *laqb* adalah kata yang memberikan arti pujian atau hinaan terhadap orang lain. Ini biasanya diberikan kepada orang lain karena suatu tertentu. Seperti nabi Muḥammad SAW. Sejak kecil beliau, oleh bangsa *Quraysh* sudah diberi *laqb* "al-amīn", artinya orang yang sangat dipercaya.

³⁶ Imam al-Nawawī mendapat *laqb* (gelar) *muḥyī al-dīn* ini dari para ulama' dizamannya. Namun sebenarnya ia sangat membenci *laqb* ini karena kerendahan hati (*tawāḍu'*). Terdapat salah satu riwayat bahwa beliau berkata; saya tidak akan memaafkan orang yang memberiku gelar *muḥyī al-dīn*. Demikian dikarenakan beliau meyakini bahwa agama Islam adalah agama yang hidup dan kokoh, tidak memerlukan orang yang

Sejak kecil, sudah tampak nur pada diri beliau al-Nawawī; apabila bermain dengan teman-teman seusianya dan tidak disenangi oleh teman-temannya, maka al-Nawawī kecil akan lari menjauh dengan menangis dan tidak akan bermain lagi dengan teman-temannya. Kemudian menghafalkan al-Qur'an, mengaji dan menghafalkan kitab-kitab; setiap harinya mencapai 12 pelajaran.³⁷ Hal inilah yang membuat gurunya mencintainya dan berpesan kepada orang tuanya; anak ini kelak akan menjadi orang paling alim dan paling *zuhud* di antara orang-orang pada masanya nanti, serta akan banyak orang yang mengambil manfaat darinya.³⁸

Selanjutnya Imam al-Nawawī pindah ke Damaskus pada tahun 649 H dan tinggal di distrik *Rawāhīyah*. Di tempat ini beliau belajar dan sanggup menghafal kitab al-Tanbīh hanya dalam waktu empat setengah bulan. Kemudian beliau menghafal kitab al-Muhadhdhab pada bulan-bulan yang tersisa dari tahun tersebut, dibawah bimbingan Shaykh Kamal Ibnu Ahmad. Semasa hidupnya beliau selalu menyibukkan diri dengan menuntut ilmu,

menghidupkannya sehingga menjadi hujjah atas orang-orang yang meremehkan atau meninggalkannya. Keterangan ini di dapat dari Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedi bebas*. [ht.thp://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī](http://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī), yang di akses pada hari kamis, 12 Februari 2015.

³⁷ Maftuh Bastul Birri, *Manaqib 50 Wali Agung*, Cet. 2, (Lirboyo: 2009), 169. serupa juga di sampaikan oleh gurunya *Shaykh* Yāsīn Ibn Yūsuf al-Zarkashī dalam kitab *al-Tarīqah*; sebagaimana yang dikutip oleh *Shaykh* Tāj al-Dīn al-Subkī. Lihat 'Abd al-wahhāb Ibn 'Alī Ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*, Juz VIII, al-Maktabah al-Shāmilah, 226.

³⁸ 'Abd al-wahhāb Ibn 'Alī Ibn 'Abd al-Kāfī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*, Juz VIII, al-Maktabah al-Shāmilah, 226.

(وقال شيخه في الطريقة الشيخ ياسين بن يوسف الزركشي رأيت الشيخ محيي الدين وهو ابن عشر سنين بنوي والصبيان يكرهونه على اللعب معهم وهو يهرب منهم ويكي لإكراههم ويقرأ القرآن في تلك الحال فوقع في قلبي حبه وجعله أبوه في دكان فجعل لا يشتغل بالبيع والشراء عن القرآن قال فأتيت الذي يقرئه القرآن فوصيته به وقلت له هذا الصبي يرجى أن يكون أعلم أهل زمانه وأزهدهم وينتفع الناس به)

menulis kitab, menyebarkan ilmu, ibadah, wirid, puasa, dzikir, sabar atas terpaan badai kehidupan. Kehidupan sehari-hari beliau sangat sederhana, dalam sehari hanya makan dan minum satu kali. Beliau lebih memilih bersikap *zuhud*,³⁹ *wara'*,⁴⁰ *qanā'ah*⁴¹ dan *riḍā'*.⁴² Pakaian beliau adalah kain kasar, sementara serban beliau berwarna hitam dan berukuran kecil.⁴³

Imam al-Nawawī belajar berbagai disiplin ilmu agama, seperti Ḥadīth, ilmu Ḥadīth, uṣul fiqh, fiqh dan ilmu bahasa. Beliau belajar pada guru-guru

³⁹ Menurut Ensiklopedi Islam *zuhd* adalah keadaan meninggalkan dunia dan menjauhkan diri dari kehidupan kebendaan. *Zuhd* adalah makam terpenting yang harus dilalui oleh seorang sufi. Seseorang yang hendak menjadi sufi terlebih dahulu menjadi *zāhid*. Karena menurut pandangan para sufi, dunia dan segala macam kehidupan materinya adalah sumber kemaksiatan dan penyebab terjadinya perbuatan-perbuatan yang mendatangkan dosa. Ḥasan al-Baṣri; ahli ḥadīth dan fiqh pada periode *tābi'in*, mengatakan: "*jauhilah dunia ini karenaia bagaikan ular, lembut dalam elusan tangan tetapi racunnya mematikan. Hati-hatilah terhadap dunia ini karena ia penuh dengan kebohongan dan kepalsuan.*" Periksa Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 3, Cet. 11, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 125.

⁴⁰ *Wara'* atau *wira'i* yaitu menjauhkan diri dari segala sesuatu yang didalamnya mengandung *shubhat* (keragu-raguan) terhadap yang halal, karena dengan mendekati yang *shubhat* seseorang akan akan terjerumus kedalam yang haram. Qamar Kailani (penulis masalah sufi) mengatakan bahwa para sufi membagi *wara'* atas dua bagian, yaitu (1) *wara' lahiriah* yakni tidak menggunakan anggota tubuhnya untuk hal- yang tidak di *riḍai* Allah SWT, dan (2) *wara' batiniyah* yakni tidak menempatkan atau mengisi hatinya kecuali dengan Allah SWT. Ibid, 125.

⁴¹ *Qanā'ah*; merasa cukup yaitu salah satu sikap sufi bagian dari hidup *zuhd*. Menurut Abū Zakarīyā al-Anṣārī (salah satu tokoh tasawuf dari Mesir), *qanā'ah* adalah perasaan seseorang bahwa ia telah merasa cukup dengan apa yang ia miliki, yang sudah memenuhi keperluan hidupnya, baik berupa makanan, pakaian maupun lainnya. Sedangkan menurut 'Aṭā'illāh (ahli tasawuf), *qanā'ah* ialah terhentinya keinginan seseorang terhadap apa yang sudah diberikan kepadanya dan tidak ada lagi keinginannya untuk menambah yang sudah ada. *Qanā'ah* merupakan sikap yang di tuntut dari para sufi, karena *qanā'ah* dapat menjauhkan diri dari ajakan nafsu terhadap berbagai tipu daya kehidupan dunia, yang membuat seseorang lupa akan Allah SWT dan lalai atas kewajibannya sebagai seorang hamba Allah dalam mempersiapkan diri menuju kehidupan di akhirat kelak. Lihat dalam Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 3, Cet. 11, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 9.

⁴² *Riḍā'* yaitu sikap menerima *qadā'* dan qadar Allah SWT serta mengeluarkan rasa benci sehingga yang tinggal hanyalah rasa senang, tidak meminta imbalan atas amal ibadahnya, dan lebih dari itu merasa senang jika tertimpa musibah sebagaimana ia senang ketika menerima nikmat. Dhū al-Nūn al-Miṣrī menyebutkan ada tiga tanda dalam diri seseorang jika ia telah sampai pada makam *riḍā'*, yaitu: (1) meninggalkan usaha sebelum terjadi ketentuan, (2) lenyap rasa resahgelisah sesudah terjadi ketentuan, dan (3) cinta yang bergelora pada saat menerima musibah. Ibid, 125.

⁴³ Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedi bebas*.
[ht.thp://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī](http://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī).

yang amat terkenal seperti ‘Abd al-‘Azīz bin Muḥammad al- Anṣārī, Zayn al-Dīn bin ‘Abd al-Dā’im, ‘Imād al-Dīn bin ‘Abd al-Karīm al-Ḥarastanī, Zayn al-Dīn Abū al-Baqā’, Khālīd bin Yūsuf al-Maqdisī al-Nabalusī, Jamāl al-Dīn Ibn al-Ṣayrafī, Taqīy al-Dīn bin Abū al-Yusrī, dan Shams al-Dīn bin Abū ‘Umar. Kemudian al-Nawawī muda belajar Ḥadīth kepada ulama’ terkenal, yaitu Syaikh al-Muḥaqqiq Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Isā al-Murādī al-Andalusī. Selanjutnya beliau juga belajar fiqh kepada al-Kamāl Ishāq bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Maghribī al-Maqdisī, Shams al-Dīn ‘Abd al-Rahmān bin Nūh dan ‘Izz al-Dīn al-Arbilī serta guru-guru lainnya.⁴⁴

Belajar dari guru-guru tersebut, Imam al-Nawawī selalu mampu menerima ilmu yang disampaikan oleh gurunya dengan sempurna. Sehingga beliau menjadi ulama’ yang handal dan tak tertandingi oleh ulama’-ulama’ lain yang semasa, bahkan hingga sekarang.⁴⁵ Dengan modal kemampuan yang brilian, Imam al-Nawawī menjadi seorang ulama’ yang paling produktif dan menghasilkan karya-karya luar biasa dalam jumlah besar. Banyak karya al-Nawawī yang hingga sekarang tetap di pelajari dan di kaji di pondok-pondok pesantren yang tersebar di bumi Indonesia. Diantaranya kitab *al-arba‘īn al-*

⁴⁴ Menurut keterangan lain Imam al-Nawawī belajar ilmu uṣul fiqh kepada al-Qāḍī al-Taffis. periksa dalam Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4, Cct. 11, (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 2003), 22.

⁴⁵ ini dapat dibuktikan dengan banyaknya hasil karya beliau selama hidupnya. Sampai-sampai seandainya usianya di bagi dengan banyaknya jumlah kitab karangannya, untuk menulisnya saja sangat tidak cukup. Demikian menunjukan pada keluasan ilmu yang dikuasainya. Kitab-kitab karyanyapun masih tetap dijadikan referensi oleh banyak ulama’-ulama’ diseluruh penjuru dunia Islam, dulu hingga sekarang. Bahkan diantara kitab beliau ada yang menjadi rujukan utama dalam madhhab Shafi‘ī. suatu ketika beliau pernah berujar “hanya sia-sia tak berarti jika tinta ini menulis sendiri tapi tidak ada keuntungannya/dalam arti tidak di ambil manfaat oleh orang lain”. Lihat Maftuh Basthul Birri, *Manaqib 50 Wali Agung*, Cct. 2, (Lirboyo: 2009), 169.

Nawawī, riyād al-ṣālihīn, al-tibyān fī adāb ḥamlah al-qurʿan, al-adhkār dan lain sebagainya.

Imam al-Nawawī merupakan salah satu ulama' yang menganut bahkan mendukung madhhab Imam Shāfi'ī. Ini dapat dibuktikan dengan banyaknya pujian beliau terhadap Imam al-Shāfi'ī dalam kitab *al-majmū'*.⁴⁶ Selain itu al-Nawawī juga merupakan salah seorang tokoh pemikir ulung dari kalangan madhhab Shāfi'īyah dan telah banyak berjasa dalam mengembangkan dan memperkenalkan madhhab Shāfi'īyah dihadapan masyarakat Islam di seluruh dunia.⁴⁷

Ungkapan di atas juga menunjukkan sikap kepedulian Imam al-Nawawī terhadap agama Islam seutuhnya, hingga kepedulian terhadap konteks kehidupan sosial. Dengan memberikan banyak peninggalan berupa kitab-kitab hasil dari pemikiran beliau yang kesahihannya telah mendapat pengakuan dari para ulama' setelahnya. Lebih dari itu Imam al-Nawawī juga mengajarkan keilmuannya secara lisan kepada murid-muridnya. Tidak sedikit ulama' yang

⁴⁶ Di antara pernyataan Imam al-Nawawī mengenai Imam Shāfi'ī, sebagaimana yang tercantum dalam kitab *al-Majmū'*, Vol. 1, 9, seperti berikut:

فصل في تلخيص جملة من حال الشافعي رضي الله عنه اعلم انه كان من أنواع المحاسن بالمقام الاعلى والمحل الاسنى * لما جمعه الله الكريم له من الخيرات * ووفقه له من جميل الصفات * وسهله عليه من أنواع المكرمات * فمن ذلك شرف النسب الطاهر والعنصر الباهر واجتماعه هو ورسول الله صلى الله عليه وسلم في النسب: وذلك غاية الفضل ونهاية الحسب: ومن ذلك شرف المولد والمنشأ فانه ولد بالارض المقدسة ونشأ بمكة: ومن ذلك أنه جاء بعد أن مهدت الكتب وصنفت.

⁴⁷ ini dibuktikan dengan lahir dan berkembangnya karya-karyanya yang amat besar sampai sekarang ini. Ia adalah penuntun yang berhasil bagi pemula dan belajar agama. Dalam suatu riwayat dikatakan bahwa al-Nawawī menjalani kehidupan sehari-hari memiliki kebiasaan hidup sangat sederhana, seperti makan hanya satu kali sehari, setelah shalat Isya. Dalam ibadah ia memperbanyak puasa, zikir dan wirid. Dalam masalah dunia, ia berlaku *zuhd*, warq, qanaah, dan ridha, dengan tetap menjaga diri dari hal- duniawi. Lihat Maftuh Basthul Birri, *Manaqib 50 Wali Agung*, Cet. 2, (Lirboyo: 2009), 169. Dan periksa juga Ibn al-'Atṭār, *Tuḥfah al-Ṭālibīn Fī tarjamah al-Imām al-Nawawī*, Vol. 1, al-Maktabah al-Shāmilah, 1. Lihat juga dalam al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāzz*, al-Maktabah al-Shāmilah, Vol. 1, 106.

datang kepada beliau dengan tujuan untuk menimba ilmu darinya. Sehingga banyak ulama' setelahnya yang menjadi penerus dalam mengembangkan ajaran Islam, khususnya yang menganut madhhab Shāfi'iyah.

Diantara murid-murid Imam al-Nawawī yang tersohor adalah al- Khatīb Ṣadr al-Dīn Sulaymān al-Ja'farī, Shihāb al-Dīn al-Arbaḍī, Shihāb al-Dīn bin Ja'wān, 'Alaw al-Dīn al-'Aṭṭar, Ibn Abī Faṭḥ sebagai periwayat Ḥadīth, al-Māzi dan lainnya.⁴⁸

Bukti lain atas kepedulian Imam al-Nawawī terhadap konteks sosial ialah dengan menegakkan *amr ma'rūf* dan *nahy munkar*.⁴⁹ Termasuk kepada para penguasa, dengan cara yang telah digariskan Islam. Beliau menulis surat berisi nasehat untuk pemerintah dengan bahasa yang sangat halus dan santun. Beliau membimbing para pemimpin dan orang-orang zalim serta mungkar kepada agama. Ia melarang masyarakat Syam (kini Suriah) memakan buah-buahan yang *shubhāt* atau hukum halalnya masih diragukan dan diperselisihkan ulama'. Dalam masalah perkawinan ia menyatakan bahwa seseorang pemuda yang tidak/belum mampu secara lahir maupun batin tidak boleh (haram) melangsungkan perkawinan. Hal ini didasarkan Ḥadīth Nabi yang artinya:

⁴⁸ Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedi bebas*.
[ht.thp://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī](http://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī).

⁴⁹ Sebagai contoh ketika Baybars Sultan Mamluk keempat (1250-1277) memungut pajak untuk biaya perang melawan serangan bangsa Mongol ke Suriah dan Mesir, ia menentangnya. Alasan yang diutarakan al-Nawawī adalah Baybars tidak berhak memungut pajak dari rakyat karena Baybars sendiri adalah seorang budak dan statusnya (merdeka atau belum) masih diragukan. Atas kritik al-Nawawī ini, Imam 'Izz al-Dīn Ibn 'Abd al-Salām (tokoh fiqh madhhab Shāfi'iyah di Mesir) ketika itu menyatakan Baybars dan pejabat Mamluk lainnya merdeka, dengan syarat membayar uang tebusan untuk memerdekakan diri dari status budaknya.

“Dari Ibnu Maṣūd RA ia berkata: bahwa Rasulullah SAW bersabda: Wahai kaum pemuda, barangsiapa di antara kamu telah sanggup untuk menikah, maka menikahlah karena bahwasanya itu dapat memejamkan mata dan menjaga kehormatan (kemaluan), dan barangsiapa yang belum mampu untuk menikah, maka hendaklah berpuasa karena ia dapat membendung syahwat.” (HR. Al-Jamaah).⁵⁰

Imam al-Nawawī wafat pada tanggal 24 Rajab 676 H atau 22 Desember 1277 M, dalam usia 45 tahun.⁵¹ Sebelum wafat beliau sempat pergi ke makah dalam rangka menunaikan ibadah haji bersama orangtuanya. Namun setelah selai menunaikan haji beliau tidak langsung kembali kedaerah asal, untuk sementara waktu; selama satu setengah bulan beliau menetap di Madinah. Beliau juga menyempatkan diri untuk berkunjung ke Baitul Makdis di Yerusalem. Menurut riwayat al-Suyūṭī dalam *Ṭabaqāt al-Ḥuffādh*, bahwa Imam al-Nawawī tidak menikah hingga wafatnya.⁵²

Imam al-Nawawī mulai aktif menyusun berbagai kitab pada tahun 656 H atau 1257 M dan terus berlangsung hingga menjelang wafat pada tahun 676 H atau 1277 M. Dari waktu yang terhitung singkat ini, yaitu lebih kurang 20 tahun, Imam al-Nawawī mampu menghasilkan karya yang cukup banyak.⁵³ Setidaknya ada sekitar 40 kitab yang dihasilkan Imam al-Nawawī; yang notabenenya sebagai penganut madhhab shāfi‘īyah abad ke-7 ini.

عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة⁵⁰ فليتزوّج فإنه أغضّ للبصر و أحصن للفرج و من لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء (رواه الجماعة).

⁵¹ al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffāzz*, al-Maktabah al-Shāmilah, Vol. 1, 106. Atau priksa juga Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4, Cet. 11, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 22.

⁵² Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4, Cet. 11, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 22. Periksa juga dalam al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Ḥuffādh*, Vol. 1; al-Maktabah al-Shāmilah, 106.

⁵³ Ibid, 23.

B. KARYA-KARYA IMAM AL-NAWAWĪ

Imam al-Nawawī tidak hanya terkenal sebagai tokoh tersohor madhhab shāfi‘īah sebagai ulama’ yang ‘*ālim, zuhd, wara‘, qanā‘ah* dan *riḍā*. Namun, lebih dari itu Imam al-Nawawī juga merupakan ulama’ yang paling produktif dalam mengarang dan menyusun kitab di antara ulama’-ulama’ shāfi‘īyah. Hal ini terbukti dengan banyaknya karya yang beliau hasilkan, di samping beliau juga sibuk dengan aktifitas mengajar ilmu kepada murid-muridnya dan ibadah-ibadah lainnya. Tetapi hal tersebut tidak mengurangi semangatnya dalam menulis, demi mengajarkan Islam melalui tulisan. Beliau selalu meluangkan waktu untuk berkarya yang bermanfaat untuk umat.

Selama lebih kurang dua puluh tahun beliau selalu memanfaatkan waktu untuk mengarang kitab. Beliau berprinsip bahwa waktu itu akan habis sia-sia seandainya tanpa melakukan hal-hal yang bermanfaat. Suatu ketika beliau pernah berujar “hanya sia-sia tak berarti jika tinta ini menulis sendiri tapi tidak ada keuntungannya/dalam arti tidak di ambil manfaat oleh orang lain”.⁵⁴

Menurut riwayat, selama hidupnya Imam al-Nawawī telah menghasilkan 40 kitab. Ini merupakan jumlah yang tidak sedikit bila dibandingkan dengan dengan usianya yang hanya 45 tahun; yaitu 631- 676 H atau 1232-1277 M. Berikut di antara kitab-kitab yang telah beliau hasilkan:⁵⁵

⁵⁴ Maftuh, *Manaqib*, 169.

⁵⁵ Wikipedia Bahasa Indonesia, *Ensiklopedi Bebas*. [ht.thp://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī](http://id.m.wikipedia.org/wiki/An-Nawawī). Diakses pada Kamis, 12 Februari 2015. Lihat juga dalam Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, ed. Abdul Azis Dahlan, (Jakarta: Djembatan, 2002), 1316. Periksa juga dalam al-Suyūṭī, *Ṭabaqāt al-Huffādh*, Vol. 1, al-Maktabah al-Shāmilah, 106.

1. Dalam bidang hadits:

- a. *Al-Arba‘īn al-Nawawīyah* (الأربعين النووية); kumpulan 40 -tepatnya 42- ḥadīth penting.
- b. *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (رياض الصالحين); kumpulan ḥadīth mengenai etika, sikap dan tingkah laku yang saat ini banyak digunakan di dunia Islam.
- c. *Al-Minhāj* (المنهاج: شرح صحيح مسلم); penjelasan atau kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* Ibn al-Ḥajjaj.
- d. *Sharḥ Kitāb Ḥadīth Sunan al-Baghawī wa Dāruḥḥadīth* (شرح كتاب حديث سنن (البغوي و الدارقطني).
- e. *Al-Taqrīb wa Taysīr fī Ma‘rifah Sunan al-Baḥār al-Nazīr*, (التقريب و التيسير (في معرفة سنن البشير النذير), pengantar studi ḥadīth.
- f. *Al-Ishārah ilā al-Mubḥamāt* (الإشارة إلى المهمات), tentang ḥadīth-ḥadīth yang diragukan).
- g. *Al-Adhkār* (الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار), kumpulan doa Rasulullah.
- h. *Khulāṣah fī al-Ḥadīth* (خلاصة في الحديث).
- i. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (شرح صحيح مسلم).
- j. *Taḥrīr al-Tawbīḥ* (تحرير التوبيح).
- k. *‘Ulūm al-Ḥadīth* (علوم الحديث).

2. Dalam bidang fiqh:

- a. *Minhāj al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muftīn fī Fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī* (منهاج الطالبين و عمدة المفتين في فقه الإمام الشافعي).
- b. *Rawḍah al-Ṭālibīn* (روضة الطالبين).
- c. *Al-Taḥqīq* (التحقيق).
- d. *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab* (المجموع: شرح المهذب), panduan hukum Islam yang lengkap.
- e. *Matn al-Īdāḥ fī al-Manāsik* (متن الإيضاح في المناسك), membahas tentang haji.
- f. *Al-Īdāḥ* (الإيضاح).
- g. *Al-Fatāwā* (الفتاوى).
- h. *Al-‘Umdah fī Taṣḥīḥ al-Nīyah* (العمدة في تصحيح النية).

3. Dalam bidang bahasa:

- a. *Tahzīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*; bagian 1, (تأذيب الأسماء و اللغات).
- b. *Tahzīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*; bagian 2, (تأذيب الأسماء و اللغات).

4. Dalam bidang lainnya:

- a. *Al-Tibyān fī Adāb Ḥamlah al-Qur’ān* (التبيان في أداب حملة القرآن).
- b. *Bustān al-‘arīfīn* (بستان العارفين).
- c. *Mā Tamass Ilayh Ḥājah al-Qārī li Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (ما تمس إليه حاجة القاري (لصحيح البخاري).

- d. *Tahrīr al-Tanbīh* (تحرير التنبيه).
- e. *Adāb al-Fatwā wa al-Muftī wa al-Mustaftī* (أداب الفتوى و المفتي و المستفتي).
- f. *Al-Tarkhīṣ bi al-Qiyām li dhawī al-Faḍl wa al-Mazīyah min Ahl al-Islām* (الترخيص بالقيام لذوي الفضل و المزية من أهل الإسلام).
- g. *Ṭabaqāt al-Fuqahā'* (طبقات الفقهاء),
- h. *Mukhtaṣar Asad al-Ghābah fī al-Ṣaḥābah* dan sebagainya.

Memperhatikan karya-karya besar al-Nawawī di atas baik dalam bidang ḥadīth, fiqh dan beberapa bidang ilmu pengetahuan lainnya, jelas bahwa ia merupakan salah seorang ulama terkemuka di zamannya terutama dalam bidang ḥadīth. Semua karya Imam al-Nawawī telah diterima dan disukai banyak orang dari kalangan ahli ilmu. Apabila ada orang yang merujuk kepada karya-karyanya, maka dia telah memberikan landasan pendapatnya dan memperkuat hujjahnya. Sebagaimana akan ditemui banyak ulama' setelahnya yang berfatwa dengan bersandar pada hasil ijtihad Imam al-Nawawī, terutama adalah murid-murid beliau sendiri seperti Shihāb al-Dīn al-'Aṭṭār. Termasuk Imam Ibnu Hajar al-Haytamī dan Imam al-Ramī di periode setelahnya.

C. KEDUDUKAN IMAM AL-NAWAWĪ DALAM MADHĤAB SHĀFI'Ī

Adapun mengenai kedudukan al-Nawawī dalam derajat para imam mujtahid khususnya dalam mazhab Shāfi'ī, para ulama mutaakhirin menganggapnya sebagai Mujtahid Tarjīh, sama halnya dengan imam al-

Rāfi'ī.⁵⁶ Al-Rāfi'ī adalah ulama' pentarjih pertama dalam mazhab Shāfi'ī. Ia yang mentarjihkan pendapat-pendapat yang berbeda dalam mazhab Shāfi'ī. Selanjutnya muncul al-Nawawī untuk mentarjihkan pendapat-pendapat yang pernah ditarjihkan oleh al-Rāfi'ī. Sehingga terjadi perbedaan dalam pentarjihan antara kedua imam ini. Bahkan telah populer di kalangan mazhab Shāfi'iyyah yaitu apabila terjadi pertentangan dalam pentarjihan antara al-Nawawī dan Rāfi'ī, maka didahulukan tarjih al-Nawawī. Dalam menentukan urutan pendapat yang paling kuat (tarjih) di kalangan mazhab Shāfi'ī, maka pendapat yang didahulukan adalah hukum yang telah disepakati oleh al-Shaykhāni yaitu al-Nawawī dan al-Rāfi'ī, kemudian tarjih al-Nawawī, selanjutnya terjih al-Rāfi'ī, kemudian tarjih-tarjih ulama lain yang *taḥqīq* (sanggup mengemukakan sesuatu dengan dalil) dan *tadqīq* (melebihi kemampuannya dari *taḥqīq*) di kalangan para ulama mutaakhirin . Misalnya Abu Zakarīyā al-Anṣārī (W. 926 H), Ibn Ḥajr al-Haytamī (W.974 H), al-Ramī (W. 1004 H) dan lain-lain.⁵⁷

⁵⁶ Wahbah al-Zuhaylī, *Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. 1, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1989), 63. Imam al-Rafī nama lengkapnya adalah Abul Qasim Abdul karim Ibn Muhammad Abd al-Karim Ibn al-Fadl Ibn al-Husaini Ibn al-Ḥasan al-Rafī'ī. Lahir tahun 555 H di daerah Rafāsalah satu wilayah di Quzwainī. Gelar al-Rafī'ī diambil dari kakeknya al-Rafī Ibn Khudej sahabat Nabi Muhammad SAW. Di antara karyanya yang sangat populer yaitu: *al-'Azīz Sharḥ al-Wajīz*, *Sharḥ al-Ṣaghīr*, *Sharḥ Musnad al-Shāfi'ī*, *al-Muharrar fī Furū'* Shāfi'iyah , dan lain-lain. Al- Rāfi'ī mendapat kedudukan yang terhormat dalam Madhhab Shāfi'ī dengan titel sebagai Mujtahid Tarjihatau menurut Siradjuddin Abbas sebagai Mujtahid Madhhab sederajat dengan Imam al-Nawawī. Ia wafat tahun 623 H pada usia 66 tahun. Lihat. Al- Rāfi'ī, *Muqaddimah al-'Azīz 'Alā Sharḥ al-Wajīz*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 407-412. Lihat juga Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madhhab Shāfi'ī*, 174.

⁵⁷ Zainuddin al-Malībarī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, Vol. 1, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 19.

Ibn Kathīr⁵⁸ mengatakan, Imam al-Nawawī adalah guru madhhab dan pembesar fuqahā' pada masanya. Al-Dhahabī mengatakan, Imam al-Nawawī adalah seorang ketua ahli dalam mengetahui madhhab. Qāḍī Safad Muḥammad Ibn Abd al-Rahmān al-Uthmānī dalam kitabnya, Al-Tabaqāt al-Kubrā, menyebutkan, Imam al-Nawawī adalah Shaykh al-Islām, orang yang mendatangkan barakah untuk kelompok Shāfi'iyah, penghidup dan penjernih madhhab, orang yang pendapatnya selalu dirajihkan ulama. Shihāb Abū al-'Abbās bin Hāim dalam mukaddimah al-Baḥr al-'Ajjāj Sharḥ al-Minhāj mengomentari, Imam al-Nawawī adalah Imam, 'ulama' besar, orang yang mendapat predikat al-Ḥāfiẓ, ahli fiqh besar, penjernih madhhab dan pembaharu metodologi.⁵⁹

Sedangkan menurut riwayat al-Bājūrī, Imam al-Nawawī termasuk kedalam golongan *mujtahid al-fatwā'*⁶⁰ setelah masanya Imam al-Rāfi'ī dalam madhhab shāfi'iyah. Demikian karena kemampuannya dalam mentarjih atau

⁵⁸ Nama lengkapnya adalah Ismail Ibn Amir al-Qurashī Ibn Kathīr al-Baṣrī al-Dimashqī 'Imād al-Dīn Abū Fidā al-Ḥāfiẓ al-Muḥaddith al-Shāfi'ī. Dilahirkan pada tahun 705 H, dan wafat tahun 774 H. Ia seorang ahli fiqh, Hadits dan ahli tafsir dengan karyanya yang terkenal yaitu Tafsir Ibnu Katsir. Tentang tafsirnya ini Muhammad Rasyid Ridaha menjelaskan, "Tafsir merupakan tafsir paling masyhur yang memberikan perhatian besar terhadap apa yang diriwayatkan dari para mufassir salaf." Lihat Mannā' Khalīl al-Qat.thān, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Terj. Mudzakir AS, (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 1992), 521.

⁵⁹ Syaikh Ahmad Farid, *60 Biografi*, 772.

⁶⁰ *Mujtahid al-Fatwā'* adalah orang yang memiliki kemampuan untuk mentarjih antara pendapat-pendapat para ulama'. (مجتهد الفتوى هو من يقدر على الترجيح في الأقوال), sedangkan proses atau perbuatan yang di lakukan di sebut *ijtihād*; yaitu mengerahkan segala upaya atau kemampuan untuk mencapai tujuan (الإجتهد في الأصل بذل المجهود في طلب المقصود), kemudian term *ijtihād* digunakan dalam arti penggalian hukum (*istinbāḥ al-aḥkām*). Lihat Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāshiyah al-Bājūrī 'Alā Ibn Qāsim*, Vol. 1, (Surabaya: Dār al-'Ilm, t.th), 19. Al-Bājūrī menyebutkan *mujtahid* ada tiga; yaitu (1) *Mujtahid al-Muḥlaq* seperti Imam Shāfi'ī dan Imam madhhab yang lain, (2) *Mujtahid al-Madhhab* seperti al-Muzannī murid Imam Shāfi'ī, dan (3) *Mujtahid al-Fatwā'* seperti Imam al-Rāfi'ī dan Imam al-Nawawī. Namun menurut sebagian pendapat Imam al-Rāfi'ī dan Imam al-Nawawī termasuk dalam derajat *mujtahid madhhab* bukan *mujtahid al-fatwā'*. Lihat dalam Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1994), 174.

memilah dan memilih pendapat mana yang lebih unggul di antara pendapat-pendapat para ulama'. Ini dapat dibuktikan dengan banyaknya *fuqahā'* setelahnya yang menjadikan pendapat dan fatwa Imam al-Nawawī sebagai dasar ijtihād. sebagai contoh Ibnu Hajar al-Haytamī, Imam al-Ramī, 'Alī Shibrāmalisī dan lain sebagainya.

Muridnya, Ibnu al-'Aṭṭār mengatakan, Imam al-Nawawī hafal madhhab al-Shāfi'ī, kaidah- kaidahnya beserta dasarnya, cabangnya, madhhab-madhhab sahabat, tābi'īn, perselisihan dan kesepakatan ulama, pendapat yang masyhur dan yang tidak masyhur.⁶¹

Memperhatikan uraian di atas dapatlah difahami bahwa Imam al-Nawawī merupakan 'ulama' dan mujtahid, pembaharu madhhab dan metodologi, pembela mazhab Ia telah banyak berbuat bagi kepentingan umat Islam terutama dalam madhhab Shāfi'ī, yaitu dengan menghasilkan banyak karya-karya tulis yang populer dan melahirkan puluhan bahkan ratusan murid-muridnya yang masyhur, seperti Ibnu Kathīr, al-'Aṭṭār dan lain- lainnya. Sementara al-Isnawī dalam al-Tabaqāt mengatakan: Imam al-Nawawī adalah pembersih, penjernih, dan penata madhhab. Di mana-mana ia disebut sebagai orang yang sangat tinggi kapasitas dan kadar keilmuannya.

Di Indonesia namanya sangat populer dan dikenal, terutama di kalangan para santri salaf atau pesantren tradisional. Hal ini disebabkan kitab-kitabnya di bidang fiqh dan Ḥadīth; *Minhāj al-Ṭālibīn*, *Rawḍah al-Ṭālibīn*, *al-Majmū'*,

⁶¹ Syaikh Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf (Imam al-Bukhārī, Imam al-Shāfi'ī, Imam Ibnu Kathīr, Imam al-Nawawī, Ibnu Taymiyah, Ibnu Hajar al-Asqalānī)*, Terj. Masturi Irham & Asmūl Taman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), 772.

al-Arba'īn al-Nawawīyah dan lain sebagainya, yang sudah sangat populer di kalangan para santri.

Jika melihat komentar-komentar para ‘ulama’ di atas maka tampak bahwa Imam al-Nawawī adalah sebagai seorang *mujtahid*, terlepas apakah ia termasuk mujtahid madhhab, mujtahid tarjih ataukah mujtahid fatwa. Jika demikian jelaslah bahwa Imam al-Nawawī mempunyai posisi yang sangat penting di kalangan ulama’ Shāfi‘īyah khususnya, dan seluruh umat Islam di dunia pada umumnya.

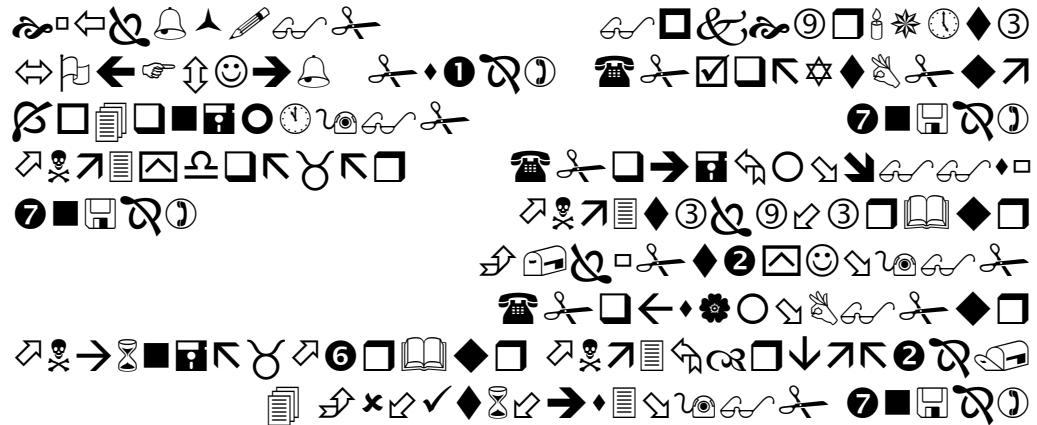
D. METODE TARJĪH IMAM AL-NAWĀWĪ

Adapun metode-metode yang digunakan Imam al-Nawawī dalam mentarjih pendapat-pendapat para ulama’ adalah metode bayānī (penalaran kebahasaan) atau kaidah-kaidah kebahasaan. Dalam penalaran ini al-Nawawī menitik beratkan pada makna setiap lafaz yang terdapat dalam al-Qur’an maupun Ḥadith. Sebagaimana terdapat pada kasus *muwālah*⁶² (beruntun) dalam berwuḍu’.

Dalam kasus ini al-Nawawī mentarjih pendapat atau qawl al-Jadīd (pendapat baru) al-Shāfi‘ī yang menyebutkan bahwa muwālah hukumnya

⁶² *Muwālah* adalah mengiringi atau berturut-turut membasuh anggota demi anggota pada saat bersuci yaitu dengan cara: sebelum kering anggota yang pertama dilanjutkan dengan anggota berikutnya, sesuai dengan kondisi udara dan badan. Demikian disebutkan al-Nawawī dalam kitab al-Kifayat. Lihat al-Nawawī, *Minhāj al-Tālibīn*, 4. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, Vol. 1, (Indonesia: Syirkah Nur Asia, t.th), 55. Lihat juga, Imām al-Sharqāwī, *al-Taḥrīr*, Vol. 1, (Surabaya: Syirkah Bengkul Indah, t.th), 52.

sunnah.⁶³ Sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an surah al-Māidah ayat 6 dan beberapa Ḥadīth Nabi SAW.



Artinya: Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki... (QS: 05/ al-Māidah: 6).⁶⁴

Dari segi pemahaman terhadap teks al-Qur'an di atas, al-Nawawī menggunakan beberapa kaidah kebahasaan dalam interpretasinya. Imam al-Nawawī berargumentasi bahwa ayat tersebut tidak menyebutkan adanya perintah *muwālah* secara langsung dan tegas sekalipun dengan menggunakan huruf *'atf waw*⁶⁵ tidak berarti harus beriring-iring atau berturut-turut.

Di samping metode *bayānī* yang digunakan al-Nawawī dalam mentarjihkan pendapat al-Jadīd al-Shāfi'i ini, ia juga memakai metode *ta'liī* atau penalaran *ta'liī*. Penalaran ini didasarkan pada suatu anggapan bahwa segala ketentuan yang diturunkan Allah SWT guna mengatur perilaku

⁶³ Al-Nawawī, *Minhāj al-Tālibīn*, 4.

⁶⁴ Departemen, *al-Qur'an*, 108.

⁶⁵ Huruf *'atf waw* adalah huruf yang berfungsi menghubungkan antara kata sebelum dan setelahnya (*ma'tūf* dan *ma'tūf 'alaih*), menurut para ulama' nahwu memiliki fungsi *mutlaq al-jam'*; yaitu fungsi untuk mengumpulkan antara *ma'tūf* dan *ma'tūf 'alaih* secara mutlak dengan tanpa ada batasan waktu berkumpul, dan yang terpenting antara keduanya berkumpul dalam satu tempat, terlepas apakah salah satunya hadir terlambat dengan jeda waktu lama, sebentar atau secara bersamaan.

manusia mempunyai alasan logis atau tujuan yang ingin dicapai. Tugas mujtahid di sini adalah mencari *'illat* yang tersembunyi di dalam nas, sehingga dapat dikeluarkan produk hukum. Al-Nawawī dalam masalah ini melihat kepada *'illat* diperintahkan wuḍu ketika hendak mendirikan shalat oleh Allah adalah untuk bersuci sehingga dapat melakukan perbuatan atau pekerjaan yang diwajibkan oleh *sharī'ah* di mana perbuatan tersebut tidak sah tanpa bersuci. Bersuci atau berwudū dapat terealisasi dengan melakukan pekerjaan yang telah diperintahkan oleh al-Qur'an dan Ḥadīth untuk melakukannya yakni: berniat, membasuh muka, membasuh tangan hingga siku-siku, menyapu kepala, membasuh kaki dan tertib. Selain dari pekerjaan tersebut maka dianggap itu bukan pekerjaan pokok dalam wuḍu.

Selain dua metode di atas, metode *istiṣlāḥī* juga digunakan Imam al-Nawawī dalam mentarjih pendapat para ulama'. Metode *istiṣlāḥī* adalah pola penalaran yang tertumpu pada dalil-dalil umum, karena ketiadaan dalil-dalil khusus mengenai suatu permasalahan dengan azas *maṣlahah*. Penalaran ini dilakukan untuk mendukung atau menguatkan dua penalaran terdahulu yakni bayani dan ṭalili. Metode ini berusaha mendeduksi tujuan-tujuan umum syariat serta menyusun kategori guna menentukan skala prioritas. Ketentuan hukum untuk masalah baru akan dibuat berdasarkan kedudukan dalam kategori dan skala prioritas itu. Dalam hal ini ada tiga skala prioritas, yaitu: (1) hal penting dan harus terpenuhi untuk kelangsungan hidup manusia; contoh demi memelihara agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan (disebut

darūriyāt), (2) yang dibutuhkan manusia untuk melindungi kebutuhan primer (*ḥājjiyāt*), dan (3) yang melindungi kebutuhan komplementer (*taḥsīniyāt*).⁶⁶

Dalam pola penalaran *istiṣlāḥī* ada beberapa persyaratan pada aplikasi hukum yang didasarkan padanya, bukan sekedar anggapan yang bersifat setereotip. Dengan kata lain, aplikasi hukum tersebut dapat menjamin terealisasinya kemaslahatan umat.⁶⁷ Kemaslahatan hendaknya menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak, bukan semata-mata didasarkan pada kepentingan individu atau komunitas tertentu. Hukum yang dihasilkan dari penalaran *istiṣlāḥī* tidak berujung pada terabaikannya suatu prinsip yang ditetapkan oleh al-Qur'an maupun Ḥadīth.

Sementara ada dalil nas yang tidak secara tegas memerintahkan untuk dikerjakan atau perbuatan Nabi SAW yang sekali-kali ditinggalkannya maka hal itu masuk ke dalam kategori sunnah, seperti halnya membasuh telapak tangan sampai pergelangan, berkumur-kumur, memasukkan air ke hidung, dan muwālāh.

Jika membaca sebagian karya Imam al-Nawawī, mungkin akan sering ditemui beberapa istilah yang beliau gunakan dalam menyusun kitab tersebut. Istilah-istilah ini merupakan kode atau simbol atas pendapat Imam al-Shāfi'i dan sahabat-sahabatnya. Hal ini dilakukan Imam al-Nawawī untuk membedakan antara pendapat keduanya. Sehingga tidak terjadi percampuran antara pendapat al-Shāfi'i dengan sahabat-sahabatnya. Berikut

⁶⁶ Peunoh Dali, *Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam; Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Panji Mas, 1988), 149- 161.

⁶⁷ Ali Yafie, *Konsep-Konsep Istihsan, Istislah, dan Maslahat al-'Ammah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), 366-367.

beberapa istilah yang sering digunakan oleh Imam al-Nawawī dalam sebagian kitab karangan beliau.

1. Qawlān (Dua Pendapat atau Beberapa Pendapat al-Shāfi'ī).

Pengertian Qawlayni di sini adalah Dua Pendapat atau Beberapa Pendapat dari Al-Shāfi'ī yang diucapkan secara langsung tanpa ada intervensi pendapat para sahabat Shāfi'ī. Al-Nawawī memakai istilah ini untuk perkataan atau pendapat Imam Shāfi'ī selaku mujtahid mutlaq. Istilah ini terbagi kepada dua macam yaitu: al-Aẓhar dan al-Masyhur.⁶⁸

a. *Al-Aẓhar*

Yang dimaksud dengan *al-aẓhar* adalah pendapat yang kuat khilaf-nya (lawan yang kuat) dikarenakan lawannya memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang kuat.⁶⁹ Sementara lawannya disebut dengan Muqabil *al-aẓhar* atau Khilaf al- aẓhar al-marjuh (lemah) yakni pendapat yang hampir tidak dapat dibedakan dengan pendapat al- aẓhar . Karena dalil-dalil dan argumentasi keduanya hampir seimbang, hanya orang berkapasitas tertentu yang mampu membedakan kedua pendapat tersebut yakni rajih (kuat) dan marjuh (lemah).

Dari sini dapat dipahami bahwa pendapat al-zhar adalah pendapat yang terkuat dalil-dalil dan hujjahnya (argumentasi). Sementara muqabil-nya (lawan) adalah dalil-dalil dan hujjahnya sedikit lebih rendah kuantitas atau kualitas di bawah pendapat *al-aẓhar* .

⁶⁸ Al-Nawawī, *Minhāj al-Ṭālibīn*, 2. Lihat Juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥalli*, 12.

⁶⁹ Ibid.

b. Al-Mashhūr

Yang dikatakan dengan al-Masyhur adalah Pendapat yang lemah khilaf-nya (lawan yang lemah) disebabkan lawannya memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang lemah (*ḍāʾif* mudrak).⁷⁰ Untuk membedakan pendapat *al-azhar* dengan al-masyhur adalah memperhatikan kepada lawan-lawannya (muqabil). Jika lawannya memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang kuat maka dikategorikan ke dalam pendapat *al-azhar* dan sebaliknya jika lawannya memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang lemah (*ḍāʾif*) maka dinamakan pendapat al- masyhur.

2. Wajhān (Dua Pendapat atau Beberapa Pendapat Sahabat-sahabat al-Shāfiʿī).

Al-Wajhān adalah Dua pendapat atau beberapa pendapat hasil ijtihad sahabat-sahabat al-Shāfiʿī yang mereka pahami dari ucapan al-Shāfiʿī. Istilah ini di kategorikan ke dalam dua bagian yaitu: Al-Aṣaḥḥ dan Al-Ṣaḥīḥ.⁷¹

a. Al-Aṣaḥḥ

Al-Aṣaḥḥ adalah Pendapat sahabat-sahabat al-Shāfiʿī yang mereka fahami dari ucapan sang imam serta kuat khilaf -nya (lawan yang kuat) dikarenakan lawannya memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang kuat. Sementara lawannya (muqabil) disebut muqabil Al-Aṣaḥḥ atau Khilaf al- Asah.⁷² Dari sini dapat dipahami bahwa pendapat Al-Aṣaḥḥ adalah

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 13.

⁷² Ibid.

pendapat para sahabat al-Shāfi'ī yang mereka fahami dari ucapan imamnya yang memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang sangat kuat. Sedangkan lawan Al-Aṣaḥḥ (muqābil)-nya memiliki dalil-dalil dan argumentasi yang kuat tetapi di bawah mutu Al-Aṣaḥḥ.

b. Al-Ṣaḥīḥ

Al-Ṣaḥīḥ adalah Pendapat para sahabat al-Shāfi'ī yang mereka fahami dari kaidah-kaidah sang imamnya hanya saja lemah khilāf-nya (lawan yang lemah) disebabkan lawannya memiliki hujjah dan dalil-dalil yang lemah.⁷³ Dalam hal ini al-Nawawī membedakan ungkapan qawlayni dengan wajhayni sebagai kehormatan dan kemuliaan bagi imam al-Shāfi'ī.⁷⁴

3. Ṭarīqān

Ṭarīqān atau al-Ṭuruq adalah perbedaan pendapat (ikhtilāf) para sahabat al-Shāfi'ī dalam menetapkan atau menentukan al-madḥhab (pendapat terkuat).⁷⁵ Sebagian para sahabat menetapkan dalam suatu kasus bahwa itu adalah pendapat al-Shāfi'ī atau pendapat para sahabatnya yang terdahulu (senior). Sementara para sahabatnya yang lain memutuskan (qat') sebagai al-madḥhab adalah hanya pada salah satu keduanya yakni dalam suatu kasus adalah pendapat al-Shāfi'ī bukan pendapat para sahabatnya. Atau dalam suatu masalah adalah pendapat para sahabat al-Shāfi'ī bukan pendapat imamnya.

⁷³ Al-Nawawī, *Minḥāj al-Ṭālibīn*, 2. Lihat Juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 13.

⁷⁴ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 13.

⁷⁵ Al-Nawawī, *Minḥāj al-Ṭālibīn*. 2. Lihat Juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 13.

Pendapat Imam Shāfi'ī atau pendapat sahabat- sahabatnya. Kemudian ditetapkan sebagai pendapat terkuat (*al-rajiḥ*) di sisi al-Nawawī adalah pendapat yang diberi nama (kode) dengan al- Madhhab.⁷⁶

4. *Al-Naşṣ*

Yang dimaksud dengan al-Naşṣ adalah Naşṣ al-Shāfi'ī yang merupakan pendapat rajah (terkuat). Sementara lawannya (muqabil) diistilahkan dengan wajhun *ḍāif* (pendapat lemah) atau qawlun Mukharraj (pendapat yang keluar) dari kaidah-kaidah al-Shāfi'ī.⁷⁷ Kedua lawan ini dianggap oleh al-Nawawī sebagai pendapat lemah yang tidak boleh diamalkan.

5. *Qawl al-Jadīd* (Pendapat Baru Imam al-Shāfi'ī)

Qawl al-Jadīd adalah pendapat atau hasil ijtihad Imam al-Shāfi'ī yang difatwakannya di Mesir. Sementara lawannya (*muqābil*) disebut dengan *Qawl al-Qadīm*, yaitu Pendapat atau hasil ijtihad Imam al-Shāfi'ī yang dicetuskannya di Iraq. Dalam hal ini yang rajih menurut al-Nawawī adalah pendapat Imam al-Shāfi'ī yang terbaru (*Jadīd*). Kecuali pada kasus-kasus tertentu, sehingga pendapat *al-qadīm* yang lebih rajih. Seperti kasus waktu shalat maghrib, menurut pendapat qadim waktunya yaitu mulai terbenam sampai hilang syafaq merah. Sementara pendapat al-jadid waktunya adalah mulai terbenam matahari sampai kira-kira cukup waktu untuk berwudhu yaitu dengan jalan menutup aurat, azan, dan qamat serta mengerjakan shalat lima rakaat (maghrib dan sunat baḍiyah) yang

⁷⁶ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 13.

⁷⁷ Al-Nawawī, *Minḥāj al-Ṭālibīn*, 2. Lihat Juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 13.

dikerjakan secara wajar dan tidak tergesa-gesa.⁷⁸ Di samping kasus di atas ada beberapa kasus lainnya oleh al-Nawawī mentarjih pendapat qawl al-qadīm dengan jalan memenangkan *qawl al-qadīm* sebagaimana dapat di lihat dalam kitab-kitab yang luas penjabarannya (*al-mabsūṭāt*).

6. *Qīla Kadhā* atau *Qawl Kadhā*

Bila al-Nawawī mengungkapkan qila kadha (dikatakan demikian) maka itu adalah pendapat *ḍāʿif* (lemah). Dan lawannya disebut dengan Al-Ṣaḥīḥ atau Al-Aṣaḥḥ (pendapat terkuat). Sementara itu bila al-Nawawī mengungkapkan kata *fī qawl kadhā* (pada pendapat demikian), maka lawannya adalah *al-rājih* (pendapat terkuat).

7. Ungkapan *Qultu* dan *wa Allāh A‘lam*

Al-Nawawī dalam kitab Minhaj-nya terkadang ketika membahas dan menuntaskan sesuatu masalah mengawali dengan ungkapan Qultu (saya katakan) dan mengakhirinya dengan ungkapan Wallahu A‘lam . Sementara dalam al-Muharrar, al-Rafī tidak menggunakan ungkapan tersebut. Hal dilakukan untuk membedakan pembahasan antara kitab keduanya.⁷⁹

Memperhatikan beberapa sistematika yang disampaikan oleh al-Nawawī sebagaimana tersebut di atas, dapat penulis simpulkan ada beberapa prinsip-prinsip pokok yang digunakannya dalam mentarjih pendapat-pendapat Imam Shāfi‘ī dan aṣḥāb (sahabat-sahabat/murid-murid)nya.

Adapun prinsip-prinsip yang dimaksud adalah sebagai berikut:

a. Menggunakan istilah-istilah tertentu dalam mengungkapkan Pendapat-

⁷⁸ Ibid.,

⁷⁹ Ibid., Lihat Juga Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī*, 14.

pendapat ulama' madhhab untuk membedakan masing-masing pendapat.

- b. Untuk menetapkan *rājih* tidaknya suatu pendapat, Imam al-Nawawī memperhatikan kuat atau tidaknya *'illat* yang dikemukakan oleh masing-masing ulama' yang berpendapat.
- c. Untuk mengukur *rājih* tidaknya suatu pendapat juga mempertimbangkan sisi lain berupa tujuan dan manfaat (*maṣlaḥah*).

BAB III

KHIYĀR ‘AYB MENURUT IMAM AL-NAWAWĪ

Sebelum membahas inti permasalahan dalam penelitian, yaitu *khiyār ‘ayb* menurut Imam al-Nawawī, ada baiknya penulis memberikan hal-hal umum yang memiliki keterkaitan dengan *khiyār ‘ayb*.

E. DEFINISI *KHIYĀR*

Kata *khiyār* secara etimologi merupakan bentuk *maṣḍar* yang berasal dari *ikhtiyār* (اِخْتِيَارًا) yang berarti memilih, terbebas dari *‘ayb* dan melaksanakan pemilihan.⁸⁰

Dari definisi *khiyār* di atas bisa dipahami bahwa *khiyār* memiliki substansi berupa tujuan mencari sesuatu terbaik (*istiṣlāḥ*) dalam bertransaksi, yakni terciptanya kepuasan bagi kedua orang yang melakukan transaksi. *Khiyār* juga dapat digunakan oleh *muta‘āqidayn*⁸¹ untuk melanjutkan atau membatalkan transaksi jual beli, sehingga tidak ada pihak yang dirugikan atau dikecewakan dengan transaksi yang dilakukan.

Pada dasarnya jual beli itu ialah *luzūm* (tetap), karena tujuannya adalah memindah kepemilikan dengan ganti (nilai tukar) yang sepadan serta halal menggunakan dan terjamin keamanannya dari barang yang

⁸⁰Dalam redaksi lain *khiyār* adalah memilih salah satu dari dua perkara. Lihat al-Fairus Abadi, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 26. Dapat dilihat juga Louis Ma’ruf, *al-Munjid fī al-Lughah*, (Beirut: al-Maktabah al-Sharqīyah, 1998), 201. Lihat Juga A.W. Munawwir. *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2002), 278.

⁸¹*Muta‘āqidayn* adalah dua orang yang melakukan transaksi jual beli; dalam hal ini adalah penjual (produsen) dan pembeli (konsumen).

diterima masing-masing, sesuai kehendak pemilik kedua.⁸² Sementara itu, terdapat dispensasi dan toleransi yang diberikan oleh Islam dalam menjalankan jual beli; berupa anjuran menolak *ḍarār* dan *mafsadah* dengan *khiyār ‘ayb* atau toleransi yang berhubungan dengan selera dan kebutuhan masing-masing pelaku transaksi, karena adanya suatu keperluan dan kebutuhan atas *maṣlahah* bagi setiap pihak yang melakukan transaksi, maka Islam memberikan cara tertentu untuk mewujudkan *maṣlahah* tersebut berupa *khiyār al-majlis* dan *khiyār al-sharṭ*.⁸³

F. DASAR HUKUM *KHIYAR*

Khiyār merupakan salah satu bentuk toleransi *sharī‘ah* yang diberikan kepada semua pelaku jual beli yang sudah jelas hukum kebolehnya, Allah telah menyebutkan dalam firman-Nya:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (البقرة: 275)

Artinya: “dan Allah SWT telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba”.⁸⁴

Dari ayat di atas dapat dipahami bahwa jual beli itu halal atau boleh dilakukan oleh setiap orang yang telah memenuhi syarat. Sementara syarat sah jual beli telah ditentukan oleh *sharī‘ah*. Ayat tersebut juga memberi

هُوَ اسْمٌ مِنَ الْإِخْتِيَارِ الَّذِي هُوَ طَلَبُ خَيْرِ الْأَمْرَيْنِ مِنَ الْإِمْتِنَاءِ وَالْقَسَخِ وَهُوَ لِكُونَ أَصْلُ الْبَيْعِ
الزُّومِ أَيَّ أَنْ وَضَعَهُ يَفْتَضِيهِ إِذْ الْقَصْدُ مِنْهُ نَقْلُ الْمَلِكِ وَجَلُّ التَّصَرُّفِ مَعَ الْأَمْنِ مِنْ نَقْضِ صَاحِبِهِ لَهُ

Ibn Hajar al-Haytamī, *Tuḥfah al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj*, Vol. 17, al-Maktabah al-Shāmilah, 229. Lihat juga dalam Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 2, Cct. 11, (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 2003), 50.

⁸³Ibid. 229. Atau lihat juga, Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2007), 129.

⁸⁴Departemen, *al-Qur’an*, 47.

informasi bahwa riba adalah haram. Di antara syarat sah jual beli adalah adanya unsur kerelaan antara kedua belah pihak yang melakukan transaksi.

Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (النساء 4/ : 29)

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu."⁸⁵

Sikap rela ini bisa saja ditunjukkan dengan ucapan yang jelas, isyarat, tulisan ataupun ekspresi pelaku transaksi. Namun menurut Imam al-Shāfi'ī dan jumhur ulama' Shāfi'iyah sikap rela dalam jual beli wajib ditunjukkan dengan ucapan (*ṣiġhah*). Karena itu menurut mereka *bay' mu'āṭah*⁸⁶ adalah tidak sah dan hukumnya haram. Sementara Imam al-Nawawī yang notabenehnya pengikut madhhab Shāfi'ī cenderung berbeda pendapat dengan Imam Shāfi'ī dan Jumhur Shāfi'iyah, di mana Imam al-Nawawī memperbolehkan *bay' mu'āṭah*.⁸⁷ Menurut al-Nawawī dasar jual

⁸⁵ Departemen, *al-Qur'an*, 83.

⁸⁶ *Bay' mu'āṭah* adalah jual beli tanpa adanya ijab qabul; yakni penjual cukup menyerahkan barang yang dijual dan pembeli hanya menerima langsung dengan menyerahkan uang sebagai penggantinya, dengan tanpa adanya kata-kata sebagai bukti serah terima. Dalam jual beli ini pembeli juga tidak mempunyai kesempatan untuk memilih (*khiyār*) barang yang akan dibelinya. Lihat dalam sebuah catatan kaki Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh Antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), 324.

⁸⁷ Ibrāhīm al-Bājūrī, *Hāshiyah al-Bājūrī*, 341. Berikut teks asli dari kitab *al-Bājūrī*.

لأن البيع منوط بالرضا وهو أمر خفي فاعتبر ما يدل عليه من لفظ ونحوه كالكتابة وإشارة الأخرس فلا يصح البيع بالمعاطاة و يرد كل ما أخذه إن بقي و بدله إن تلف و لا مطالبة به في الأجرة لطيب النفس به. واختار النووي و جماعة صحة البيع بها في كل ما يعده الناس بيعا لأن المدار فيه على رضا المتعاقدين و لم يثبت اشتراط لفظ فيرجع فيه إلى

العرف (الشيخ إبراهيم الباجوري على ابن قاسم، الجزء الأول، ص: 341)

Dari penuturan Imam al-Nawawī di atas dapat di simpulkan bahwa yang menjadi prinsip fundamental dalam jual beli adalah terwujudnya saling *riḍā* atau rela antara dua orang

beli adalah saling rela, dan jika kerelaan kedua belah pihak sudah dicapai, maka sudah dianggap sebagai jual beli yang sah, meskipun tanpa *ṣīghah*.

Mengenai hukum *bay' mu'āṭah* ini sepertinya Imam al-Nawawī lebih mempertimbangkan adat atau kebiasaan masyarakat (konteks sosial) sebagai dasar penetapan hukum. Dan jika diamati dalam kasus ini Imam al-Nawawī mendukung pendapat Imam Mālik.⁸⁸ Hal ini dapat dibuktikan dengan ungkapan al-Nawawī dalam kitab *al-Rawḍah*, berikut:

وقال مالك رضي الله عنه: ينعقد (البيع) بكل ما يعدّه الناس بيعاً، واستحسنه (الإمام البارع) ابن الصباغ، و قال الشيخ الإمام الزاهد أبو زكريا محي الدين النووي في الروضة قلت: هذا الذي استحسنه ابن الصباغ هو الراجح دليلاً، و هو المختار، لأنه لم يصح في الشرع اشتراط اللفظ فوجب الرجوع إلى العرف كغيره من الألفاظ. و ممن اختاره المتولي و البغوي و غيرهما، و الله أعلم.

Artinya: Imam Mālik Ra berkata, 'jual beli itu bisa terjadi dengan segala hal yang dianggap oleh manusia sebagai jual, dan Imam al-Bārī' Ibn al-Ṣabāgh menganggap baik pendapat Imam Mālik ini. Sementara Imam Abu Zakariyā al-Nawawī mengatakan bahwa yang dianggap baik (pendapat Imam Mālik) oleh Ibn al-Ṣabāgh adalah pendapat yang unggul dan di pilih sebagai dalil, karena mensyaratkan lafaz itu tidak sah dan harus dikembalikan pada 'urf seperti lafaz-lafaz lain. Di antara ulama' yang memilih pendapat ini adalah al-Mutawallī, al-Baghawī dan lainnya. Wallahu a'lam.

Paparan di atas dapat disimpulkan bahwa hukum jual beli jelas diperbolehkan oleh *shara'*, tapi masih ada batasan-batasan tertentu.

Misalnya, dalam jual beli tidak boleh ada unsur riba, juga tidak boleh

yang melakukan transaksi. Sementara kerelaan tersebut tidak harus dengan syarat adanya ucapan, karena itu untuk mengetahui kerelaan seseorang dapat dikembalikan pada *'urf* atau kebiasaan masyarakat setempat. Jika demikian jelas akan ada perbedaan cara masyarakat menunjukkan kerelaan dalam bertransaksi. Ada sebagian masyarakat yang hanya menganggukkan kepala, ada juga yang hanya dengan senyuman atau isyarat lain yang mungkin terjadi di dalam suatu tempat tertentu.

⁸⁸ Lihat catatan kaki Jamal Ma'mur Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh*, 317.

adanya unsur *gharār* (penipuan), atau unsur lain yang merugikan salah satu pihak. Jual beli harus berdasar pada prinsip tolong menolong antar sesama. Karena itu tidak boleh merugikan pihak lain dengan menipu, tidak benar dalam memberi informasi tentang komoditi atau semacamnya. Segala macam bentuk kerugian atau resiko (*ḍarār*) dalam jual beli harus dihindari semaksimal mungkin.⁸⁹ *Khiyār* adalah salah satu cara untuk menghindari atau menolak *ḍarār* dalam jual beli. Adapun dasar hukum *khiyār* menurut al-Nawawī adalah:

وعن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إذا تباع
الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا أو يخير أحدهما صاحبه
فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد أن تباعا ولم يترك واحد منهما
البيع فقد وجب البيع) رواه البخاري ومسلم وفي رواية (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا
أو يقول أحدهما لصاحبه اختر) رواه البخاري ومسلم.

Artinya: Dari Nāfi‘ dari Ibn ‘Umar dari Rasūlullāh SAW bersabda: apabila dua orang laki-laki saling bertransaksi (jual beli), maka masing-masing (bisa) menggunakan khiyār selama keduanya belum berpisah. Baik keduanya khiyār (memilih) sekaligus ataupun salah satunya meminta temannya untuk khiyār, kemudian keduanya sama-sama melakukan transaksi berdasar pada (ketetapan) khiyār tersebut, maka terjadilah jual beli itu. Jika kedua orang itu telah berpisah setelah melakukan transaksi dan salah satunya tidak meninggalkan (membatalkan) jual beli tersebut, maka tetaplah jual beli itu (berlangsung dengan sempurna). (HR. Bukhārī dan Muslim). Dalam riwayat lain disebutkan “Dua orang yang melakukan transaksi jual beli (penjual dan pembeli) berhak khiyār sebelum keduanya

⁸⁹ الضرر يُدفع بقدر الإمكان : sub qā‘idah al-fiqhīyah pertama dari qā‘idah pokok yang ke empat yaitu : الضرر يزال. Lihat dalam Abdul Hak dkk, *Formulasi Nalar Fiqh; Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, Vol. 1, (Surabaya: Khalista, 2009), 220.

berpisah, atau salah satunya mengatakan kepada yang lain dengan berkata pilihlah!.” (HR. Bukhārī dan Muslim).⁹⁰

المُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَخِيهِ بَيْعًا وَفِيهِ عَيْبٌ إِلَّا بَيْنَهُ لَهُ (رواه ابن ماجه).

Artinya: “Seorang muslim adalah saudara muslim yang lain, tidaklah halal bagi seorang muslim menjual barang kepada saudaranya yang mengandung kecacatan, kecuali jika menjelaskannya terlebih dahulu.” (HR. Ibn Mājah).⁹¹

Menurut keterangan al-Nawawī, hadith ini termasuk hadith *ṣaḥīḥ*. Namun terdapat sedikit perbedaan dengan hadith serupa riwayat Bukhārī dari sahabat ‘Uqbah seperti berikut:

عن عقبه بن عامر رضى الله عنه قال سمعت النبي " صلى الله عليه وسلم يقول المسلم أخو المسلم فلا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا يعلم فيه عيبا إلا بينه له. (رواه البخاري).

Artinya: dari ‘Uqbah Ibn ‘Amir ra berkata “saya telah mendengar Nabi SAW bersabda; seorang muslim adalah saudara muslim lainnya, karena itu tidak halal bagi seorang muslim menjual (barang) kepada saudaranya, yang diketahui ada cacat (‘ayb)-nya, kecuali ia menjelaskan cacat tersebut kepada saudaranya (pembelinya)”. (HR. Bukhārī).⁹²

⁹⁰ Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 9, 185. Ada hadith lain yang di nukil Imam al-Nawawī sebagai dasar hukum *khiyār*, diantaranya:

1. وعن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعا أو يخير أحدهما صاحبه فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع) رواه البخاري ومسلم وفي رواية (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يقول احدهما لصاحبه اختر) رواه البخاري ومسلم.

2. وعن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (كل بيعين لا يبيع بينهما حتى يتفرقا الا بيع الخيار).

3. وعن حكيم بن حزام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (البايعان بالخيار ما لم يتفرقا فان صدقا وبينا

بورك لهما في بيعهما وان كذبا وكتما محقت برکت بيعهما) رواه البخاري ومسلم.

Lihat dalam Imam al-Nawawī, *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*, Vol. 9; al-Maktabah al-Shāmilah, 190.

⁹¹ Hadith ini telah di nukil oleh Imam al-Nawawī dalam kitab *al-majmū‘*, Vol. 12, 109-110. Atau lihat juga Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwinī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, (Beirut: Dār- al-Kutub al-‘Ilmīyah, t.th), 755.

⁹² Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 12, 109-110.

Perbedaan hadits ini dengan hadits sebelumnya adalah bahwa hadits sebelumnya tidak menyebutkan batasan (*qayyid*) ‘*ayb*, sedangkan hadits riwayat Bukhārī menyebutkan *qayyid*, yaitu pengetahuan (*‘ilm*) terhadap cacat pada barang. Dengan menyebut *qayyid* ini, secara eksplisit berarti memberi beban (*taklif*) kepada penjual.⁹³ Karena ketika ia mengetahui cacat pada barang, maka ia wajib memberitahukannya kepada pembeli. Selain itu secara implisit, hadits ini memberikan pemahaman bahwa seorang muslim sebelum menjual barang kepada orang lain diharuskan untuk memeriksanya lebih dulu. Jika ditemukan cacat, maka sebagai pemilik barang pertama harus memberitahukan cacat tersebut kepada calon pembeli. Dari sini tampak adanya tindakan antisipasi atas resiko yang mungkin saja muncul dikemudian hari. Hal ini sesuai dengan sub kaidah fiqhīyah, yaitu:

الضَّرُّ يُدْفَعُ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ

*Artinya: bahaya itu harus ditolak semampu mungkin.*⁹⁴

Kaidah ini berlaku untuk segala persoalan yang sisi bahaya (*ḍarar*)nya belum atau akan terjadi. Sesuai dengan *siyāsah al-shar‘īyah*,⁹⁵ bahwa upaya pencegahan dinilai lebih baik dari pada pengobatan. Hal ini juga tampak signifikan secara substansi dengan semboyan para pemerhati

⁹³ Al-Nawawī menambahkan bahwa yang sasaran *taklif* ini tidak hanya dibebankan bagi penjual, tetapi juga ditujukan kepada siapa saja yang mengetahui cacat pada barang milik penjual. Kesimpulannya adalah memberitahukan informasi kepada calon pembeli tentang keadaan barang dagangan (*mabī‘*) yang mengandung cacat hukumnya wajib bagi siapa saja yang telah mengetahuinya, meskipun bukan sebagai pelaku transaksi. Hal ini bertujuan untuk menciptakan suatu maṣlahah dan menghindari mafsadah. Ibid, 110.

⁹⁴ Abdul, *Formulasi*, 220.

⁹⁵ *Siyāsah al-shar‘īyah* adalah kebijakan strategis hukum sharī‘ah. Lihat dalam Abdul Hak dkk, *Formulasi Nalar Fiqh*, 220.

kesehatan di Indonesia, yaitu “*mencegah lebih baik dari pada mengobati*”. Subtansi kaidah ini menegaskan bahwa setiap bentuk bahaya harus dihadang seoptimal mungkin agar tidak sampai terjadi, atau setidaknya meminimalisir kadar bahaya yang diprediksi akan terjadi semampunya.

Jika dicermati, terdapat kesamaan antara gagasan al-Nawawī dengan kaidah fiqhīyah tersebut pada sisi pencapaian tujuan, yaitu menghindari atau menolak bahaya yang akan terjadi, sebagai akibat suatu tindakan tertentu. Sebagai contoh, apabila penjual sudah mengetahui barang yang akan dijual mengandung ‘*ayb*, dan ia tetap menjualnya tanpa memberitahukan ‘*ayb* tersebut kepada pembeli, maka berarti ia telah membiarkan bahaya terjadi pada orang lain. Sedangkan menolak bahaya tersebut, secara implisit berarti juga mengandung subtansi menciptakan *maṣlahah*.

Selanjutnya menurut al-Nawawī, berdasarkan hadith-hadith di atas, meskipun penjual tidak memberitahukan cacat pada barang kepada calon pembeli hingga transaksi benar-benar berlangsung sempurna, namun jual beli antara keduanya tetap dihukumi sah. Karena yang dihukumi haram adalah menyembunyikan informasi cacat barang dan bukan transaksi jual beli itu sendiri.⁹⁶

Adanya banyak ḥadīth yang menganjurkan *khiyār* dalam jual beli dan kesepakatan sumber hukum di atas, dapat disimpulkan bahwa *khiyār*

⁹⁶ Ibid, 111. Hadith lain yang terkait dengan dasar hukum *khiyār* juga dapat di lihat al-Nawawī, *Sharḥ al-Nawawī ‘Alā Muslim*, Vol. 5, No. Hadith 2825, 340, No. Hadith 2821, 336, No. hadith 2787, 296. Lihat al-Nawawī, *Sharḥ al-Nawawī ‘Alā Muslim*, Vol. 5, (al-Maktabah al-Shāmilah).

sangatlah penting dalam transaksi jual beli yang berprinsip pada ajaran Islam. Dengan demikian tampak adanya indikasi untuk menjaga kepentingan, kemaslahatan dan kerelaan kedua pihak yang melakukan kontrak atau transaksi, serta melindungi mereka dari bahaya dan resiko yang mungkin menimbulkan kerugian bagi mereka. Karena itu *khiyār* disyari'atkan oleh Islam untuk memenuhi kepentingan yang timbul dari transaksi bisnis dalam kehidupan manusia.

G. MACAM-MACAM *KHIYĀR*

Imam al-Nawawī menyebutkan bahwa *khiyār* secara umum dibagi menjadi dua bagian, yaitu: *khiyār al-naqs* dan *khiyār shahwah*.⁹⁷ Namun kemudian Imam al-Nawawī membagi *khiyār shahwah* menjadi dua, yaitu *khiyār al-majlis* dan *khiyār al-sharṭ*. Dengan demikian, lebih rinci lagi bahwa *khiyār* menurut al-Nawawī ada tiga macam, yaitu: *khiyār al-naqs*, *khiyār al-majlis* dan *khiyār al-sharṭ*. Sebagai pengantar, di sini penulis akan memulai pembahasan ini dengan menjelaskan *khiyār al-majlis* dan *khiyār al-sharṭ*.

a. *Khiyār al-Majlis*

Secara etimologi kata *khiyār al-majlis* merupakan bentuk *tarkīb idāfī* (kata majmuk), yakni menyandarkan sesuatu kepada tempatnya.

⁹⁷Yahyā Ibn Sharaf al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn Wa 'Umdah al-Muṭṭīn*, Vol. 1, (al-Maktabah al-Shāmilah, t.th), 435.

(الخيار ضربان خيار نقص وهو ما يتعلق بفوات شيء مضمون الحصول وخيار شهوة وهو ما لا يتعلق بفوات شيء)

Majlis artinya tempat duduk, yang dimaksud di sini adalah tempat jual beli.⁹⁸

Adapun *khiyār al-majlis* secara terminologis Imam al-Nawawī mengungkapkan dalam kitab *Rawḍah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muḥtābīn*, yaitu:

كُونُهُمَا مُجْتَمِعَيْنِ فِي مَجْلِسِ الْعَقْدِ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَبَايِعِينَ الْخِيَارُ فِي فسخ
الْبَيْعِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَتَخَيَّرَا

Artinya: “Penjual dan pembeli yang berkumpul dalam suatu majlis ‘aqad atau transaksi, maka bagi masing-masing dari keduanya terdapat *khiyār* untuk membatalkan jual beli selama belum berpisah atau keduanya saling *khiyār*”.⁹⁹

Dasar hukum dari *khiyār al-majlis* ini adalah sabda Rasulullah

SAW:

الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَقُولَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ اخْتَرْ. (رواه البخاري
ومسلم).

“Orang yang berjual beli barang (penjual dan pembeli) berhak *khiyār* sebelum keduanya berpisah, atau salah satunya mengatakan kepada yang lain dengan berkata pilihlah!”¹⁰⁰

Terjadi penafsiran yang berbeda dalam lafaz “مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا” (*sebelum mereka berpisah*); Imam al-Nawawī menafsirkan bahwa maksud dari lafaz tersebut adalah berpisahannya penjual dan pembeli secara badan, dan

⁹⁸ Khairi, *Ensiklopedia*, 88.

⁹⁹ Al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn*, 435.

¹⁰⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 2, (Surbaya: al-Hidayah), 12. Rahmat Syafe’i, *Fiqh Mu’amalah* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 114. Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jilid 2, I. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th), 1163. Ḥadīth ini dengan lafaz yang berbeda diriwayatkan oleh lima perawi yang berbeda selain dari Ibn Majah.

semuanya itu diserahkan pada ‘urf¹⁰¹ (kebiasaan) masyarakat setempat dalam melakukan jual beli.¹⁰² Seperti dalam rumah yang sempit, bila salah seorang keluar dari rumah, maka sudah dianggap berpisah. Sedangkan jika melakukan transaksi dalam rumah yang besar, maka jika salah satunya berpindah tempat dengan dua langkah atau tiga langkah sudah dianggap berpisah.

Keterangan Imam al-Nawawī di atas tampak lebih mengikat bagi dua orang pelaku transaksi, yaitu dengan ‘urf sebagai dasar. Dari sini berarti menunjukkan bahwa ketentuan waktu berpisah antara dua transaktor berbeda-beda; berdasarkan ‘urf masing-masing daerah atau bahkan negara. Jika demikian, seorang pedagang harus mengenal beragam ‘urf yang berlaku di daerah yang ia jelajah dalam berdagang. Hal ini juga pernah dialami oleh Rasulullah SAW ketika berdagang ke negeri Syam, yang tentu saja ‘urf daerah Syam berbeda dengan ‘urf di Makkah.

Imam al-Nawawī menggunakan metode *istiṣlāḥ* dalam *istinbāḥ* hukum, seperti terlihat pada contoh di atas. Terbukti dengan keterangannya yang bertendensi pada ‘urf masyarakat. Secara logis memang tidak mungkin ‘urf di suatu masyarakat sama persis dengan masyarakat lain yang memiliki etnis berbeda. Karena itu ketika

¹⁰¹ ‘Urf yang dimaksud di sini adalah ‘urf yang berlaku di antara masyarakat sebagai pedagang, pebisnis atau yang melakukan jual beli; atau setidaknya masyarakat yang mengetahui dan mengenal kebiasaan-kebiasaan orang-orang yang melakukan hal tersebut.

¹⁰² Taqīy al-Dīn Abī Bakr Ibn Muḥammad, *Kifāyah al-Akhyār al-Ḥilli Ghāyah al-Ikhtisār*, Terj. Achmad Zaidun, (Surabaya: PT. Ilmu Offset, 1997), 28. Syafe’i, *Fiqih Mu’amalah*, 115. Al-Imām al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Muḥīn*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, t.th)125.

seseorang berkunjung ke daerah lain yang memiliki ‘urf berbeda dengan ‘urf di daerah asalnya, maka ia harus beradaptasi dengan ‘urf atau kebiasaan di daerah yang baru. Sebagaimana semboyan “*di mana bumi di pijak, di situ langit di junjung*”. Artinya seseorang harus mengikuti norma-norma, adat masyarakat di mana ia tinggal.

Berdasarkan uraian di atas dapat di ambil kesimpulan bahwa ketentuan umum *khiyār majlis* adalah apabila masing-masing pihak yang melakukan akad masih bersama dalam suatu majlis, meskipun sudah terjadi *ījāb-qabūl*, selama keduanya masih dalam satu tempat maka keduanya boleh meneruskan atau membatalkan jual beli tersebut. Waktu *khiyār al-majlis* ini berakhir apabila:

- 1) Kedua belah pihak (penjual dan pembeli) menyebutkan kata-kata tegas yang menunjukkan terjadinya atau berlanjutnya akad jual beli. Seperti ucapan: “*Kita putuskan untuk tetap melanjutkan ‘aqad*”.
- 2) Berpisahnya penjual dan pembeli dari majlis, yaitu apabila salah satunya telah meninggalkan majlis maka hak *khiyār* menjadi batal.

b. *Khiyār al-Sharṭ*

Khiyār al-sharṭ merupakan bentuk *tarkīb idāfī* yang menjadi suatu nama salah satu term, yang berarti hak *khiyār* yang ditetapkan dengan syarat bagi *muta‘āqidayn* untuk memilih meneruskan atau membatalkan akad.¹⁰³ Menurut Imam al-Nawawī *khiyār al-sharṭ* boleh atau sah berdasarkan kesepakatan para *fuqahā’* dengan waktu maksimal

¹⁰³ Khairi, *Ensiklopedia*, 91.

tiga hari waktu normal (tidak ada ‘*udhr*).¹⁰⁴ Jika lebih dari tiga hari, maka hukum jual belinya batal.

Selain itu, dasar hukum *khiyār sharṭ* ini juga bertendensi pada sabda Rasulullah SAW:

إِذَا بَايَعْتَ فُقُلًا، لَا خِلَابَةَ وَلَا خِلَابَةَ وَلِيِ الْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (رواه مسلم)

*Artinya: "Apabila kamu membeli suatu barang, maka katakanlah (pada penjual) jangan ada tipuan, dan saya berhak memilih dalam tiga hari".*¹⁰⁵

Khiyār al-sharṭ akan berakhir apabila:

- 1) Akad dibatalkan atau dianggap sah oleh pemilik *khiyār*, baik melalui pernyataan atau tindakan.
- 2) Tenggang waktu *khiyār* jatuh tempo adanya pernyataan batal atau diteruskan jual beli itu dari pemilik *khiyār*, dan jual beli menjadi sempurna serta sah.
- 3) Obyek yang diperjual belikan hilang atau rusak ditangan yang berhak *khiyār*.
- 4) Terdapat pertambahan nilai obyek yang diperjualbelikan di tangan pembeli dan hak *khiyār* ada di pihaknya.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Waktu tiga hari yang di shartkan terhitung mulai terjadinya transaksi atau akad, bukan dari berpisahanya kedua *muta‘āqidayn*. (يصح خيار الشرط بالإجماع ولا يجوز أكثر من ثلاثة أيام فإن زاد (بطل البيع ويجوز دون الثلاثة). Al-Nawawī, *Rawḍah al-Ṭālibīn wa ‘Umdah al-Mufaṭīn*, 438-439. Namun menurut Ibn al-Mundhir, sebagaimana di kutib Imam al-Nawawī, bahwa boleh lebih dari tiga hari dengan ketentuan waktunya diketahui (jelas). Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 9, 190.

¹⁰⁵ Ibn al-Ḥajjāj, *Saḥīḥ Muslim*, Vol. 2, 11. Lihat juga dalam al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 9, 189.

¹⁰⁶ Al-‘Azīz, *Faḥḥ al-Mu‘īn*, 165. Lihat juga Taqī al-Dīn, *Kifāyah al-Akhyār*, Terj, 34. Syafe’i, *Fiqh Mu‘amalah*, 108. ‘Abd al-Raḥmān al-Jazīrī, *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah*, Terj. Khotib ‘Umam, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 57.

c. *Khiyār al-‘Ayb*

Khiyār ‘ayb ini merupakan pembahasan pokok dalam kajian ini, karena itu, dalam bab ini penulis akan mengeksplorasi serta menganalisisnya dengan bertendensi pada teori tekstual dan dengan memperhatikan konteks sosial. Contoh *khiyār ‘ayb* yaitu jika seseorang membeli barang yang mengandung ‘*ayb* atau cacat yang tidak diketahui pada waktu akad hingga si penjual dan si pembeli berpisah, maka pihak pembeli berhak mengembalikan barang dagangan tersebut kepada si penjualnya. Begitu pula dengan penjual apabila menemukan cacat pada *thaman*, maka ia boleh megembalikan kepada pembeli.

Khiyār ‘ayb dimiliki oleh masing-masing pihak yang terikat perjanjian untuk meneruskan atau menggagalkan perjanjian/kontrak, jika ada cacat pada objek jual beli yang sebelumnya tidak diketahui. Oleh sebab itu disyariatkan *khiyār* supaya tidak terjadi penyesalan setelah akad dijalankan dengan sempurna. Sehingga resiko tersebut bisa dihindari atau dihilangkan, untuk mencapai kerelaan dan *maṣlahah* bersama.

a. Definisi

Khiyār al-‘ayb merupakan bentuk *tarkīb idāfī* yang terdiri dari kata *khiyār* dan *al-‘ayb*, kemudian dirangkai menjadi satu, yang merupakan penyandaran akibat kepada penyebabnya. Artinya *khiyār* di mana sebab diberlakukannya adalah adanya *al-‘ayb* (cacat) pada

komoditi, yang merupakan antonim dari kata *salāmah* (selamat, normal dan tidak rusak).¹⁰⁷

Imam al-Nawawī, menyebutnya dengan *khiyār al-naqīṣah*. Secara etimologi, kata *khiyār al-naqīṣah* terdiri dari dua kata yang di bentuk menjadi *tarkīb idāfī*. Kata *al-naqīṣah*, secara sederhana memiliki arti kurang. Dengan demikian *khiyār al-naqīṣah* dapat diartikan sebagai hak pilih karena adanya kekurangan barang, baik secara kualitas maupun kuantitas,¹⁰⁸ kekurangan ini biasa disebut sebagai ‘*ayb* atau cacat pada barang yang diperjualbelikan.

Dari dua definisi di atas dapat disimpulkan bahwa term *khiyār al-‘ayb* dan *khiyār al-naqīṣah* merupakan sinonim, yaitu kata yang berbeda, namun memiliki arti yang sama.¹⁰⁹ Meskipun demikian menurut hemat penulis term *khiyār al-naqīṣah* lebih tepat dalam kasus jual beli. Sebab dalam kondisi normal, menyebut kurang pada barang, baik kualitas maupun kuantitas, berarti barang tersebut mengandung ‘*ayb* atau cacat, sehingga harga barang pun lebih rendah dan tentu saja *khiyār* berlaku. Berbeda ketika barang mengandung ‘*ayb* atau cacat, frase ini masih ambigu. Karena cacat pada barang itu ada dua kategori,

¹⁰⁷Ibn al-Uthaimin, *Al-Mumtī‘ Fī Sharḥ Zād al-Mustaqni’*, Vol. 2, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 646.

¹⁰⁸Al-Nawawī, *Rawḍah*, 169

¹⁰⁹ Sebagaimana ungkapan Ibrāhīm al-Bājūrī, bahwa *khiyār al-‘ayb* di sebut juga dengan *khiyār al-naqīṣah*, yaitu *khiyār* yang berkaitan dengan hilangnya suatu objek yang telah diprediksi adanya. Lihat dalam Ibrāhīm al-Bājūrī, *Ḥāshiyah al-Bājūrī*, Vol. 1, 348. Lihat juga al-Dimyāṭī, *I‘ānah al-Ṭālibīn*, Vol. 2, 38.

(خيار العيب، ويسمى خيار النقيصة، وهو حاصل بفوات مقصود مظنون نشأ الظن فيه من تغير فعلي، أو قضاء

عربي، أو التزام شرطي)

yaitu cacat yang menetapkan *khiyār* dan cacat yang tidak menetapkan *khiyār*. Jika seperti itu berarti *khiyār al-naqīṣah* lebih spesifik di banding *khiyār al-‘ayb*. Wallāh a‘lam.

Tetapi karena *‘urf* yang berlaku menyebut sebagai *khiyār al-‘ayb*, maka dalam kajian ini penulis juga menggunakan term ini, dengan memberikan kriteria *‘ayb* yang menetapkan *khiyār* dan cacat yang tidak menetapkan *khiyār*. Kriteria tersebut akan dijelaskan pada sub pembahasan selanjutnya. *Inshā Allāh*.

Sementara secara terminologi, Imām al-Nawawī memberikan definisi tentang *khiyār al-‘ayb* sebagai berikut:

خِيَارُ النَّقِصَةِ هُوَ مَنْوُطٌ بِفَوَاتِ شَيْءٍ الْمَعْفُودِ عَلَيْهِ كَانَ يُظَنُّ حُصُولَهُ،
وَذَلِكَ الظَّنُّ مِنْ أَحَدِ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ. أَوَّلُهَا شَرْطُ كَوْنِهِ بِتِلْكَ الصِّفَةِ،
وَتَانِيهَا: إِطْرَادُ الْعَرَفِ بِحُصُولِهَا فِيهِ، وَثَالِثُهَا: أَنْ يَفْعَلَ الْعَاقِدُ مَا يُورِثُ
ظَنًّا حُصُولَهَا.

“*Khiyār al-Naqīṣah* adalah bergantung menurut hilangnya sesuatu dari *ma’qud ‘alayh* (benda/barang) dengan praduga atau prediksi hasil yang akan dicapai, praduga yang di maksud ada tiga hal, yaitu; pertama, persyaratan terhadap barang dengan kriteria/deskripsi, kedua, berlakunya *‘urf* dalam pencapaian kriteria tersebut, dan ketiga, pelaku akad melakukan sesuatu yang bisa membawa pada tercapainya kriteria barang yang telah diprediksi.¹¹⁰

Pernyataan Imam al-Nawawī dalam definisi di atas dapat dipahami bahwa dalam *khiyār ‘ayb* terdapat tujuan yang tidak terpenuhi dari komoditi yang dibeli oleh konsumen. Tujuan yang akan dicapai oleh

¹¹⁰ Al-Nawawī, *Rawḍah*, 169. Lihat juga al-Dimyāṭī, *I‘ānah al-Ṭālibīn*, Vol. 2, al-Maktabah al-Shāmilah, 38.

konsumen itu bersifat prediktif. Karena itu ketika tujuan yang diprediksi oleh konsumen pada komoditi yang dibeli ternyata tidak terpenuhi maka barang tersebut berarti mengandung ‘*ayb*’ atau cacat. Dalam pernyataan di atas disebutkan ada tiga sebab prediksi tercapainya tujuan membeli barang yaitu:

Pertama; kriteria atau deskripsi barang, seperti ucapannya “*saya beli budak ini dengan syarat harus bisa menulis*”. Kriteria dalam ucapan ini adalah “bisa menulis”, dengan demikian jika budak yang di beli ternyata tidak bisa menulis, berarti budak tersebut mengandung cacat sebab tidak bisa menulis. Kriteria yang disyaratkan ini menurut Imam al-Nawawī ada dua macam, yaitu; (1) kriteria objek pencapaian yang berhubungan dengan komoditi itu sendiri.¹¹¹ Dalam hal ini jika kriteria tersebut tidak sesuai sebagaimana kriteria yang disyaratkan maka hak *khiyār* diberlakukan, dan (2) kriteria yang tidak ada hubungannya dengan komoditi.¹¹² Jika demikian mensyaratkan kriteria tersebut adalah *laghw* (tidak berguna) dan tidak ada hak *khiyār* karenanya.¹¹³

Kedua; berlakunya ‘*urf*’ sebagai penentu kriteria komoditi yang di tuju. Karena itu jika ada seseorang membeli komoditi kemudian menemukan ‘*ayb*’ atau cacat pada komoditi tersebut, maka ia boleh mengembalikannya kepada penjual. Selanjutnya bagi penjual yang

¹¹¹ Misalnya, membeli rumah dengan syarat lengkap dengan perlengkapannya, seperti kamar, toilet atau apa saja yang menurut ‘*urf*’ masyarakat setempat merupakan kebutuhan primer bagi rumah pada umumnya.

¹¹² Sebagai contoh adalah ketika seseorang membeli mobil dengan syarat pembeli harus berdiri di depan rumah, misalnya. Maka syarat seperti ini tidak ada hubungannya dengan tujuan membeli mobil.

¹¹³ Al-Nawawī, *Rawḍah*, Vol. 1, 443.

mengetahui ‘*ayb* komoditi wajib memberitahukan ‘*ayb* tersebut kepada pembeli. Begitu juga bagi siapapun, selain penjual, yang mengetahui ‘*ayb* pada komoditi wajib memberitahukannya kepada pembeli.¹¹⁴

Secara yuridis pada point kedua ini tampak adanya unsur tolong-menolong antar sesama untuk menghindari sebuah resiko jual beli. Hal ini ditunjukkan dengan adanya tuntutan memberi informasi terkait ‘*ayb* yang dibebankan bagi setiap individu yang mengetahuinya. Realitas manusia sebagai makhluk sosial juga dapat tercipta dengan baik. Jadi dapat dipahami bahwa pemikiran al-Nawawī bertendensi pada konteks sosial pada zamannya, selain juga berdasar pada sumber tekstualitas (*naqlī*). Hal seperti ini juga telah diakui oleh shari‘ah, terbukti dengan adanya kaidah *fiqhīyah* yang di formulasikan oleh para mujtahid terdahulu, sebagai metodologi dalam *istinbāṭ* hukum.

الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

*Artinya: adat istiadat itu dapat dijadikan pijakan hukum.*¹¹⁵

¹¹⁴ Ibid, 444. Hal yang sama juga disampaikan oleh Imam al-Ghazālī dalam kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, yaitu:* “ seandainya seseorang mengatakan saya membeli barang ini sepuluh ribu (misalnya), dan saya mengambil untung sekian, dan ia berbohong, maka ia termasuk orang yang fasik. Dalam kasus ini jika ada orang yang mengetahui kebohongan penjual tersebut, maka orang tersebut wajib memberitahukan kebohongan penjual kepada pembeli, dan apabila ia hanya diam karena menjaga niat (tujuan) penjual itu, berarti orang bersekutu dalam pengkhianatan. Ia sudah melakukan kemaksiatan dengan diamnya itu sendiri. Begitu juga ketika ia mengetahui ‘*ayb* pada barang, ia wajib memberitahukan cacat tersebut kepada pembeli. Apabila tidak memberitahukan kepada pembeli, berarti ia rela dengan menyalahkan harta saudaranya yang muslim, sedang hukumnya adalah haram.” Lihat Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 3, 363.

(فمن قال اشترت هذه السلعة مثلا بعشرة وأربح فيها كذا وكان كاذبا فهو فاسق وعلى من عرف ذلك أن يحذر المشتري بكذبه فإن سكت مراعاة لقلب البائع كان شريكا له في الخيانة وعصى بسكوته وكذا إذا علم به عيبا فيلزمه أن ينبه المشتري عليه وإلا كان راضيا بضياع مال أخيه المسلم وهو حرام وكذا التفاوت في الذراع والمكيال والميزان يجب على كل من عرفه تغييره بنفسه أو رفعه إلى الوالي حتى يغيره. (المكتبة الشاملة: إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، ص: 363).

Perlu di catat bahwa adat istiadat/‘urf yang dapat dijadikan pijakan hukum adalah adat istiadat yang di nilai baik dan tidak bertentangan dengan sumber tekstual (*naqlī*).

Ketiga; adanya perbuatan *gharār*, yaitu penjual melakukan sesuatu yang bisa mengelabui pembeli, supaya pembeli menduga barang yang akan di beli benar-benar berkualitas. Sebagai contoh perbuatan penjual dengan mengikat tetek unta (hewan sejenisnya) dan membiarkannya hingga satu hari atau lebih, supaya air susunya terkumpul di dalam. Dengan demikian pembeli akan menduga bahwa air susu hewan tersebut penuh dan harganya lebih mahal. Perbuatan ini hukumnya haram karena mengandung *tadlīs* (memoles/memperindah barang dalam pandangan pembeli). Hal ini mewajibkan adanya hak *khiyār* bagi pembeli.¹¹⁶

Kesimpulannya adalah bahwa *khiyār al-‘ayb* merupakan hak pilih bagi pelaku transaksi antara membatalkan transaksi atau melanjutkannya, disebabkan adanya ‘ayb atau cacat barang yang diketahui pada waktu transaksi atau setelah transaksi. Jika diketahuinya ‘ayb setelah transaksi dan komoditinya sudah diterima oleh pembeli atau sebaliknya, maka masing-masing boleh mengembalikannya kepada

¹¹⁵ Abdul Hak dkk, *Formulasi*, 267.

¹¹⁶ Mengenai implementasi hak *khiyār* ini bagi pembeli ada dua *wajh*, yaitu; (1) yang paling *ṣaḥīḥ* (*al-aṣaḥḥ*) adalah dengan segera, dan (2) bisa diperpanjang waktunya hingga tiga hari. Namun jika *taṣrīyah* (mengikat tetek unta, hewan sejenisnya, dan membiarkannya hingga satu hari atau lebih, supaya air susunya terkumpul di dalam, dengan tujuan untuk mengelabui penglihatan pembeli) diketahui sebelum sampai tiga hari baik dengan adanya pengakuan diri oleh pihak penjual atau dari informasi saksi, maka hak *khiyār*nya harus segera berdasarkan wajah pertama. Sementara menurut wajah kedua boleh diperpanjang sampai akhir hari ketiga. Al-Nawawī, *Rawḍah*, Vol. 3, 179.

pemilik pertama. Sedangkan jika cacat pada barang itu sudah diterangkan oleh penjual sebelum transaksi terjadi sempurna, lalu pembeli menerima barang dan rela atas cacat yang ada, maka sudah tentu hak *khiyār ‘ayb* itu gugur seketika dan transaksi jual beli terlaksana dengan sempurna.

b. Dasar Hukum

Dalil yang mendasari hukum *khiyār ‘ayb* sangat banyak, diantaranya yang berasal dari al-Qur’an ialah firman Allah berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (النساء/ 4 : 29)

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu. (QS. Al-Nisā’: 29).

Ayat di atas memberikan pemahaman terhadap larangan mengkonsumsi harta¹¹⁷ dengan cara batil antar sesama. Berarti juga melarang menghasilkan barang dengan cara batil; perniagaan atau perdagangan yang tidak ada unsur suka sama suka didalamnya.¹¹⁸ Sementara cacat/*‘ayb* pada barang yang diperjualbelikan dapat menghilangkan unsur kerelaan tersebut. Dengan demikian ayat tersebut juga memberikan pemahaman bahwa jual beli barang yang mengandung

¹¹⁷ Menurut M. Quraish Shihab kata *amwāl* dalam ayat tersebut berarti harta yang beredar dalam masyarakat; baik harta yang diterima oleh seseorang dari orang lain atau harta yang diserahkan kepada orang lain. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 412.

¹¹⁸ Imam al-Nawawī menyebutkan; jika saling *riḍā* itu harus ada dalam jual beli/perdagangan, maka tidak adanya *riḍā* menyebabkan tidak halalnya mengkonsumsi barang hasil dari perdagangan tersebut. Lihat al-Nawawī, *al-Majmū’*, Vol. 9, 159.

‘*ayb* tidak halal, dengan ketentuannya, karena tidak adanya saling *riḍā* antara penjual dan dan pembeli.

Adapun dalil yang dijadikan landasan dari hadith-hadith Nabi yaitu sebagai berikut:

المُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَجِلُّ لِمُسْلِمٍ بَاعَ مِنْ أَحِيهِ بَيْعًا وَفِيهِ عَيْبٌ إِلَّا
بَيَّنَّهُ لَهُ (رواه ابن ماجه)¹¹⁹

Artinya: “Seorang muslim adalah saudara muslim yang lain, tidaklah halal bagi seorang muslim untuk menjual barang bagi saudaranya yang mengandung cacat, kecuali jika menjelaskannya (terlebih dahulu) kepada saudaranya itu .”(HR. Ibn Majah).

Menurut al-Ḥākim, sebagaimana di nukil oleh Imam al-Nawawī, hadith ini adalah ṣaḥīḥ menurut Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim. Tetapi Imam al-Nawawī menyebutkan bahwa terdapat *rāwī* hadith, yaitu Yahyā bin Ayyūb al-Ghāfiqī dan ‘Abd al-Raḥmān bin Sumāsah, di mana Imam al-Bukhārī tidak meriwayatkan dari kedua *rāwī* tersebut. Namun kedua nama *rāwī* ini ada dalam riwayat Imam Muslim. Adapun Imam al-Bukhārī menyebutkan hadith ini dalam *jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*,

¹¹⁹ Muḥammad Ibn Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 2, (Beirut: Dār- al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 755. Hadith tersebut juga di nukil oleh Imam al-Nawawī dalam *al-Majmū‘* dari riwayat ‘Uqbah Bin ‘Āmir. Dengan demikian berarti Imam al-Nawawī menjadikan hadith tersebut sebagai salah dasar dishari‘atkannya *khiyār ‘ayb*. Dari hadith ini Imam al-Nawawī menambahkan penjelasan bahwa kewajiban memberikan informasi tentang ‘*ayb* barang tidak hanya dibebankan pada penjual saja, tetapi juga bagi siapa saja yang mengetahui ‘*ayb* barang wajib memberitahukannya kepada pembeli. Meskipun Imam al-Nawawī menyatakan bahwa menyembunyikan ‘*ayb* itu haram, tetapi hukum jual beli tersebut adalah tetap sah. Hal ini dilandasi dengan argument beliau berikut:

(فان باع ولم يبين العيب صح البيع لان النبي صلى الله عليه وسلم صحح البيع في المصراة مع التذليس بالتصرية)

Periksa al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 12, 110. Lebih lanjut al-Nawawī berargumen bahwa *lafaz* tersebut menunjukkan sesuatu yang di vonis haram adalah menyembunyikan ‘*ayb*, bukan jual belinya.

berdasar pada ungkapan Imam al-Nawawī, dari ucapan ‘Uqbah bin ‘Āmir.¹²⁰ Wallahu a‘lam.

Selain hadith di atas terdapat banyak hadith lain sebagai dasar *khiyār ‘ayb*, diantaranya:

وعن حكيم بن حزام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
(البائع بالخيار ما لم يتفرقا فان صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وان
كذبا وكتما محقت بركة بيعهما) رواه البخاري ومسلم.¹²¹

Artinya: Dari Hakim bin Hizam berkata, Rasulullah SAW bersabda “kedua orang yang melakukan jual beli itu dengan khiyār, selama keduanya belum berpisah. Jika keduanya benar (jujur) dan mau menjelaskan, maka keduanya diberkahi dalam jual belinya. Apabila keduanya berdusta dan menyembunyikan, maka dihilangkan berkah jual beli dari keduanya. (HR. Bukhārī dan Muslim).

Selain menjelaskan waktu *khiyār* dalam jual beli; yaitu selama kedua belah pihak belum berpisah,¹²² hadith ini juga mengandung perintah untuk berkata jujur dan benar dalam memberi informasi tentang barang yang diperjualbelikan. Larangan berbohong atau tidak benar dalam memberikan informasi terkait barang serta larangan menyembunyikan informasi kualitas barang juga terkandung dalam hadith di atas.

¹²⁰ Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 12, 110.

¹²¹ Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 9, 185.

¹²² Ini berlaku dalam *khiyār al-majlis*, namun ketika transaktor masih berada dalam satu majlis untuk *khiyār*, sementara penjual tidak memberi informasi dengan benar tentang barang sehingga transaksi berjalan sempurna. Setelah keduanya berpisah baru diketahui cacat pada barang oleh pembeli, maka otomatis *khiyār al-‘ayb* berlaku bagi pembeli. Karena itu hadith di atas tidak hanya sebagai dasar *khiyār al-majlis*, tetapi juga mengandung hukum terkait dengan *khiyār al-‘ayb*.

Aplikasinya adalah apabila seseorang menjual barang dan tidak benar dalam memberi informasi tentang kualitas barang, maka jelas bahwa sebagai pembeli tidak akan rela jika mengetahui kebohongan penjual. Dan apabila pembeli tidak rela berarti jelas pula bahwa sebagai penjual telah melanggar asas dasar jual beli; berupa suka sama suka (rela) dalam bertransaksi. Dengan demikian ia tidak akan mendapat berkah dalam jual belinya, karena tidak adanya kerelaan dari pihak lain, dalam hal ini adalah pembeli.

Hadith lain yang mendasari *khiyār ‘ayb* adalah hadith riwayat Imam Muslim berikut:

إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ، لَا خِلَابَةَ وَلِي الْحَيْتَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ (رواه مسلم)¹²³

Artinya: "Apabila kamu membeli suatu barang, maka katakanlah (pada penjual) jangan ada tipuan, dan saya berhak memilih dalam tiga hari". (HR. Muslim).

Dalam riwayat lain ditemukan redaksi hadith yang berbeda yaitu:

وعن يونس بن بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ يَشْكُو إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ لَا يَزَالُ يَغْبِنُ فِي الْبَيْعِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ ثُمَّ أَنْتَ بِالْخِيَارِ فِي كُلِّ سَلْعَةٍ ابْتَعْتَهَا ثَلَاثَ لَيَالٍ فَإِنْ رَضِيتَ فَاْمَسْكْ وَإِنْ سَخِطْتَ فَارْدِدْ)

Artinya: dari Yunus Ibn Bukayr berkata; Muḥammad Ibn Ishāq menceritakan kepada kami, ia berkata; Nāfi‘ bercerikan kepadaku dari Ibn ‘Umar, ia berkata: saya mendengar seorang

¹²³ Ibn al-Ḥajjāj Abū Ḥusayn Muslim, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 11.

lelaki anṣār sedang mengadu/melapor kepada Rasūlullāh SAW, bahwa ia selalu diberlakukan curang dalam jual beli. Kemudian Rasul SAW bersabda: apabila kamu bertransaksi (jual-beli), maka katakanlah (kepada penjual), jangan ada kecurangan! Kemudian kamu (boleh) menggunakan khiyār di setiap barang perniagaan yang kamu beli selama tiga malam. Jika kamu suka, tahanlah barang tersebut dan jika kamu tidak suka, kembalikanlah barang tersebut (kepada penjual).¹²⁴

Dari hadith ini Imam al-Nawawī menjelaskan bahwa hadith ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī dengan sanad *ṣahīḥ*. mengenai sanad hadith ini al-Nawawī menjelaskan juga bahwa jika Muḥammad Ibn Ishāq, dalam riwayat yang lain, mengatakan *ḥaddathanī* atau yang lafaz lain yang jelas, seperti hadith di atas, maka hadith tersebut dapat dijadikan hujjah. Demikian pula menurut riwayat al-Bayhaqī dan Ibn Mājah, bahwa sanad hadith tersebut adalah *ḥasan*.¹²⁵

Mengacu pada penjelasan al-Nawawī tentang hadith tersebut, penulis dapat menyimpulkan bahwa metode *tarjīḥ* yang digunakan adalah metode *bi al-riwāyah*, yaitu suatu metode *tarjīḥ* dengan meneliti para *rāwī* hadith. Hal ini tampak jelas dengan adanya penjelasan al-Nawawī tentang periwayat hadith melalui sanad masing-masing.

Dari hadith tersebut dapat di ambil pemahaman bahwa dalam jual beli tidak boleh ada penipuan.¹²⁶ Hal ini menurut Imam al-Nawawī

¹²⁴ Al-Nawawī, *al-Majmū'*, 189.

¹²⁵ Ibid, 189-190.

¹²⁶ Penipuan yang di maksud bisa dalam bentuk *taṣrīyah*, *tadlīs* atau *kitmān al-'ayb*. Imam al-Nawawī menyebutkan bahwa *asbāb al-wurūd* hadith tersebut yaitu; pada masa Rasul Muhammad SAW, ada seorang anak yang melukai kepala ibunya, karena sang ibu marah, maka kemudian sang ibu memecahkan lidah anak tersebut. Sehingga anak itu mengalami keterbelakangan secara psikis; berupa tidak sempurna akal nya. Pada suatu ketika ia menjadi korban penipuan dalam jual beli, tetapi ia tidak ingin meninggalkan (usaha) dagang dan tetap terus menekuninya sebagai kegiatan hari-harinya sekaligus menjadi mata pencahariannya.

merupakan hak bagi pembeli; yaitu dengan hak mensyaratkan *khiyār* diberikan kepada pembeli terhadap semua barang atau komoditi. Sementara waktu *khiyār* sampai tiga malam, atau tiga hari, dan jika dalam jangka waktu ini pembeli telah *riḍā* dengan semua keadaan barang yang ada, maka dia boleh menahannya (sepakat untuk membeli). Sebaliknya jika ia merasa tidak suka terhadap barang tersebut dalam rentang waktu tersebut, maka ia boleh mengembalikannya kepada penjual dan membatalkan jual beli (tidak jadi membeli). Selanjutnya apabila telah melebihi waktu tiga hari berarti secara otomatis jual beli telah terjadi sempurna dan hilanglah hak *khiyār* bagi pembeli.

Perlu diketahui bahwa selama masa *khiyār*, bagi pemilik hak *khiyār* diperbolehkan meminta bantuan kepada pihak lain sebagai wakil untuk memeriksa *mabī'*. Hal seperti ini sudah membudaya dikalangan

Karena merasa dirugikan, ia melaporkan kepada Rasulullah tentang apa yang tengah di alami itu. Kemudian Rasul menjawab dengan sabdanya “*jika kamu melakukan jual beli, maka katakanlah! tidak (boleh) ada penipuan atau kecurangan, kemudian di semua jual beli yang kamu lakukan (harus) dengan khiyār selama tiga malam. Jika kamu telah riḍā/rela (dengan barang tersebut) maka tahanlah! (menjadi milikmu) dan jika kamu tidak suka, maka kembalikanlah (kepada penjual).*” Hadith ini dinilai ḥasan menurut riwayat al-Bayhaqī, Ibn Mājah dan Imam al-Bukhārī dalam kitab *Tārīkh*.

(كان رجلا قد أصيب في رأس أمه وكسرت لسانه ونقصت عقله وكان يغبن في البيع وكان لا يدع التجارة فشكا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إذا ابتعت فقل لا خلافة ثم أنت في كل بيع تباعه بالخيار ثلاث ليال ان رضيت فامسك وان سخطت فاردد) فبقى حتى ادرك زمن عثمان وهو ابن مائة وثلاثين سنة فكبّر في زمان عثمان فكان إذا اشترى شيئا فرجع به فقالوا له لم تشتري أنت فيقول قد جعلني رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ابتعت بالخيار ثلاثا فيقولون اردده فانك قد غبنت أو قال غششت فيرجع إلى بيعه فيقول خذ سلعتك واردد دراهمي فيقول لا أفعل قد رضيت فدّهبت حتى يمر به الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جعلني بالخيار فيما تباع ثلاثا فيرد عليه دراهمه ويأخذ سلعته) هذا الحديث حسن رواه البيهقي بهذا اللفظ باسناد حسن وكذلك رواه ابن ماجه باسناد حسن وكذا رواه البخاري في تاريخه في ترجمة منقذ بن عمرو باسناد صحيح إلى محمد بن اسحق ومحمد بن اسحق المذكور في اسناده.

Selanjutnya dapat di lihat dalam al-Nawawī, *al-Majmū'*, Vol. 9, 189-190.

para pelaku jual beli. Karena pembeli terkadang belum ahli untuk memeriksa barang yang akan di beli, karena itu ia meminta bantuan kepada keluarga, saudara, teman atau bahkan orang lain yang ahli tentang *mabī'*. Lebih-lebih era global sekarang, barang tertentu membutuhkan profesionalitas untuk mengetahui informasi tentang kualitasnya.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa meminta bantuan kepada orang lain untuk memeriksa barang yang akan di beli merupakan sebuah kebutuhan bagi calon pembeli. Sementara kebutuhan (*ḥājah*), baik kebutuhan yang kolektif ataupun individual, menempati posisi terpaksa (*ḍarūrah*), sehingga harus dilaksanakan. Ini sesuai dengan kaidah fiqh:

الْحَاجَةُ قَدْ نَزَلَتْ مَنزِلَةَ الضَّرُورَةِ، عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً

*Artinya: 'Kebutuhan terkadang disetarakan dengan kondisi ḍarūrah, baik kebutuhan umum maupun khusus.'*¹²⁷

Lebih lanjut Imam al-Nawawī menambahkan keterangan bahwa hadith tersebut memberikan batasan *khiyār* tiga hari karena menurut kebiasaan, waktu tiga hari itu sudah cukup untuk sebuah kebutuhan (*ḥājah*) dalam meneliti barang dan kemudian mengambil keputusan meneruskan jual beli atau membatalkannya.

¹²⁷ Abdul Hak dkk, *Formulasi*, Vol. 1, 245. Lihat juga dalam M. Ma'shum Zainy Al-Hasyimiy, *Zubdah al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Pengantar Memahami Nadzom al-Faroidul Bahiyyah*, Vol. 1, (Jombang: Darul Hikmah, 2010), 148.

Melihat beberapa dalil di atas, maka dapat di simpulkan bahwa Imam al-Nawawī menggunakan dalil *naqlī* dalam menerangkan *khiyār ‘ayb*. Selanjutnya di dukung dengan dalil *‘aqlī* untuk memperjelas argumen yang disampaikan. Hal ini terlihat dalam keterangannya tentang waktu *khiyār* yang ditetapkan adalah tiga hari, selain dari hadith, beliau juga menyatakan bahwa waktu *khiyār* tiga hari merupakan *rukḥṣah*, karena secara konteks sosial ada sebuah kebutuhan (*ḥājah*) untuk menyeleksi atau meneliti barang yang diperjualbelikan.¹²⁸

c. Kriteria ‘Ayb

Jenis ‘ayb (cacat) pada barang perniagaan atau perdagangan sangat banyak. Di antara ‘ayb yang biasa muncul atau melekat pada komoditi, yang menyebabkan adanya hak *khiyār* menurut Imam Nawawī adalah sebagaimana pernyataan beliau berikut:

فمن العيوب الخصاء والجب والزنا والسرقه في العبيد والإماء والإباق
والبخر والصنان فيها والبخر الذي هو عيب هو الناشئ من تغير
المعدة دون ما يكون لقلح الأسنان فإن ذلك يزول بتنظيف الفم
والصنان الذي هو عيب هو المستحكم الذي يخالف العادة دون ما
يكون لعارض عرق أو حرك عنيفة أو اجتماع وسخ.

Adapun kriteria cacat (*al-‘ayb*) yaitu: “Pengebiran budak, pemotongan, zina, mencuri –pada budak laki-laki dan perempuan– melarikan diri (minggat; jawa), bau mulut yang tercipta dari dalam dalam lambungnya dan bukan sebab kotoran gigi (gudal: Jawa) yang melekat, karena kotoran gigi ini masih bisa hilang dengan dibersihkan. Begitu juga dengan bau badan yang termasuk ‘ayb adalah bau badan yang dianggap berbeda

¹²⁸ Al-Nawawī, *al-Majmū‘*, Vol. 9, 189.

*dengan bau badan dalm kebiasaannya; bukan termasuk ‘ayb bau badan yang disebabkan keringat, banyak gerak atau terkena kotoran.*¹²⁹

Menurut pendapat para sahabat Imam al-Shāfi‘ī, sebagaimana di nukil oleh Imam al-Nawawī, ‘ayb sebab zina ini cukup terjadi sekali ketika masih berada di tangan penjual.¹³⁰ Seandainya budak berzina, meskipun telah bertaubat dan telah menjadi baik, maka ketika mengetahui informasi tersebut, pembeli boleh mengembalikannya kepada penjual. Selanjutnya dalam *qawl al-aṣaḥḥ* sahabat Imam al-Shāfi‘ī menambah penjelasan argumen di atas, yaitu karena efek negatif yang disebabkan perbuatan zina itu tidak bisa hilang. Karena itu, orang yang telah melakukan zina tidak bisa kembali dianggap baik dan dilindungi dengan bertaubat.¹³¹ Seperti halnya zina, ‘ayb karena lari dari tuan (*al-ibāq*) dan mencuri juga cukup dilakukan sekali saja sudah merupakan ‘ayb yang memperbolehkan pembeli mengembalikannya kepada penjual.¹³²

Termasuk ‘ayb yang memperbolehkan pembeli mengembalikan barang adalah ketika rumah yang jual merupakan tempat tinggal tentara (bukan milik sendiri), namun diketahui pembeli setelah terjadinya transaksi. Begitu juga beban pajak yang terlalu besar ketika membeli

¹²⁹ Al-Nawawī, *Rawḍah*, Vol. 1, 444.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid. Atau lihat juga dalam Shaykh al-Khaṭīb al-Sharbīni, *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma‘rifah Alfāz al-Minhāj*, Vol. 6, 454.

¹³² Menurut Shaykh Khaṭīb al-Sharbīnī, pendapat tersebut merupakan pendapat yang *mu‘tamad*, sebagaimana yang di ikuti oleh Ibn al-Muqri. Shaykh Khaṭīb al-Sharbīni, *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma‘rifah Alfāz al-Minhāj*, Vol. 6, 454.

rumah.¹³³ Imam al-Nawawī menambahkan bahwa budak laki-laki maupun perempuan yang kencing di tempat tidur (ngompol: Jawa), termasuk ‘*ayb*, dengan catatan ketika terjadi di usia pada umumnya tidak terjadi hal yang sama. Adapun ketika terjadi masih di usia anak-anak,¹³⁴ maka tidak boleh dikembalikan.

Selanjutnya kriteria ‘*ayb* menurut Imam al-Nawawī adalah:

ومن العيوب: مرض الرقيق وسائر الحيوانات سوى المرض المخوف وغيره. ومنها: كون الرقيق مجنوناً أو مخبلاً أو أبله أو أبرص أو مجذوماً أو أشل أو أقرع أو أصم أو أعمى أو أعور أو أخفش أو أجهر أو أعشى أو أحشم أو أبكم أو أرت لا يفهم أو فاقد الذوق أو أمثلة أو الشعر أو الظفر أو له أصبع زائدة أو سن شاغية أو مقلوع بعض الأسنان وكون البهيمة درداء إلا في السن المعتاد وكونه ذا قروح أو ثآليل كثيرة أو يحق أو أبيض الشعر في غير أوانه ولا بأس بحمرته.

Di antara yang termasuk ‘*ayb* adalah: “*penyakit yang yang di derita oleh budak dan semua hewan selain penyakit yang menakutkan; yaitu berupa penyakit gila, lumpuh, pandir (idiot), kusta, lumpuh pada tangan, botak, tuli, buta, buta sebelah mata,*

¹³³ Menurut al-Nawawī, yang di maksud dengan besarnya pajak rumah adalah pajak rumah yang melampaui batas normal pajak pada kebiasaannya dalam suatu daerah. Sementara masih terdapat *wajh* yang mengatakan bahwa besarnya pajak atau kenyataan bahwa rumah yang diperjualbelikan merupakan tempat tinggal tentara (rakyat):

(وفي وجه لا رد بثقل الخراج ولا بكونها منزل الجند)

Sebagai contoh adalah seandainya seseorang membeli sebidang tanah dan mengira tanpa adanya beban pajak, namun ternyata terdapat pajak. Pada kasus seperti ini, jika beban pajak tersebut tidak sesuai dengan sebidang tanah yang dijual atau terlalu tinggi, maka pembeli boleh mengembalikannya dan meminta *thaman* yang telah ia berikan. Namun jika pajak tanah yang dibebankan masih sesuai dengan ukuran tanah pada umumnya, maka pembeli tidak boleh mengembalikannya. Periksa dalam al-Nawawī, *Rawḍah*, Vol. 1. 444.

¹³⁴ Dalam kitab *al-Tahdhīb*, dijelaskan bahwa usia anak-anak ini tidak lebih dari tujuh tahun. Namun al-Nawawī menyatakan yang lebih *ṣaḥīḥ* (*al-aṣaḥḥ*) adalah menurut kebiasaan masyarakat pada umumnya. Ibid., periksa juga Shaykh Khaṭīb al-Sharbīni, *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma‘rifah Alfāz al-Minhāj*, Vol. 6, 455.

rabun senja, mata minus, rabun senja dan minus, penyakit hidung, bisu, berbicara tidak jelas yang tidak bisa dipahami, hilangnya rasa, ujung jari, rambut, kuku, memiliki jari tambahan, gigi gisul (Jawa), hilang sebagian gigi (ompong: Jawa), hilang sebagian gigi pada hewan kecuali jika pada usia pada umumnya hilang giginya (powel: Jawa), atau memiliki bisul, banyak kutil, warna putih pada kulit dan rambut putih sebelum mencapai usia semestinya. Namun tidak dianggap ‘ayb jika rambut berwarna merah.’”

Dari beberapa jenis ‘ayb di atas, terdapat beberapa ‘ayb yang masih memerlukan penjelasan lebih. Diantaranya penyakit yang melekat pada kulit yang warnanya berbeda dengan warna kulit, tapi bukan kusta. Gigi tambahan (gisul: Jawa), artinya gigi tambahan yang tumbuh bukan pada tempat tumbuhnya gigi yang semestinya. Sementara yang di maksud dengan rabun senja disini adalah orang yang lemah penglihatannya dengan dua sebab yaitu; (1) lemah penglihatan karena memang sudah bawaan dari lahir, dan (2) lemah penglihatan karena adanya penyakit baru. Orang yang mengidap penyakit ini tetap bisa melihat di malam hari atau siang hari ketika sedang mendung, namun tidak bisa melihat (tidak jelas ketika melihat) di siang hari ketika suasana cerah. Kedua macam hal ini sama-sama merupakan ‘ayb yang membolehkan bagi pembeli barang untuk mengembalikannya kepada penjual.¹³⁵

¹³⁵ Lihat dalam teks asli dari keterangan al-Nawawī, yaitu:

(قلت: البهق بفتح الباء الموحدة والهاء وهو بياض يعتري الجلد يخالف لونه ليس ببرص. وأما السن الشاغية فهي الزائدة المخالفة لنبات الأسنان والأخفش نوعان أحدهما ضعيف البصر خلقه والثاني يكون بعلة حدثت وهو الذي يبصر بالليل دون النهار وفي يوم الغيم دون الصحو وكلاهما عيب وأما الأجهر بالجيم فهو الذي لا يبصر في الشمس والأعشى

Selanjutnya mata minus, maksudnya adalah orang yang bisa melihat di siang hari ketika ada matahari. Sedangkan yang di maksud rabun senja sekaligus mata minus adalah orang yang tidak bisa melihat dengan jelas di siang maupun malam, baik laki-laki ataupun perempuan. Adapun yang di maksud dengan penyakit hidung adalah adanya penyakit dalam hidung yang menyebabkan seseorang tidak bisa mencium aroma.¹³⁶

Lebih lanjut Imam al-Nawawī menambahkan kriteria ‘*ayb* yang dapat di simpulkan bahwa termasuk ‘*ayb* apabila dalam komoditi terdapat hal-hal yang dapat menghilangkan tujuan pokok dalam

هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمرأة عشواء. والأخشم الذي في أنفه داء لا يشم شيئاً وتقدم بيان الأرت في صفة الأئمة والله أعلم.)

Al-Nawawī, *Rawḍah*, 444.

¹³⁶ Untuk lebih jelasnya mengenai jenis-jenis ‘*ayb*, dapat di lihat berikut:

ومنها: كونه غامماً أو ساحراً أو قاذفاً للمحصنات أو مقامراً أو تاركاً للصلوات أو شارباً للخمر وفي وجه ضعيف لا رد بالشرب وترك الصلاة.

ومنها كونه خنثى مشكلاً أو غير مشكل وفي وجه ضعيف إن كان رجلاً ويبول من فرج الرجال فلا رد.

ومنها: كون العبد مخنثاً أو ممكناً من نفسه وكون الجارية رتقاء أو قرناء أو مستحاضة أو معتدة أو محرمة أو مزوجة وكون العبد مزوجاً وفي التزويج وجه ضعيف. قلت: إذا أحرم بإذن السيد فللمشتري الخيار وإلا فلا لأن له تحليله كالبائع وقد قدمنا هذا في آخر كتاب الحج والله أعلم.

ومنها: تعلق الدين برقبتهما ولا رد بما يتعلق بالذمة.

ومنها: كونهما مرتدين فلو بانا كافرين أصليين فقبل لا رد لا في العبد ولا في الإمام سواء كان ذلك الكفر مانعاً من الاستمتاع التمجس والتوثن أو لم يكن كالتهود وبهذا قطع صاحب التتمة والأصح ما في التهذيب أنه إن وجد الجارية مجوسية أو وثنية فله الرد وإن وجدها كتابية أو وجد العبد كافراً أي كفر كان فلا رد إن كان قريباً من بلاد الكفر بحيث لا تقل الرغبة فيه وإن كان في بلاد الإسلام حيث تقل الرغبة في الكافر وتنقص قيمته فله الرد ولو وجد الجارية لا تحيض وهي صغيرة أو آيسة فلا رد وإن كانت في سن تحيض النساء في مثلها غالباً فله الرد. ولو تناول طهرها وجاوز العادات الغالبة فله الرد والحمل في الجارية عيب وفي سائر الحيوان ليس بعيب على الصحيح وقال في التهذيب عيب.

ومن العيوب كون الدابة جموحاً أو عضوضاً أو رموحاً وكون الماء مشمساً والرمل تحت الأرض إن كانت مما تطلب

للبناء والأحجار إن كانت مما تطلب للزرع والغرس وليست حموضة الرمان بعيب بخلاف البطيخ.

Lihat al-Nawawī, *Rawḍah*, 444-445. Lihat juga Shaykh Khaṭīb al-Sharbīni, *Mughnī al-Muḥtāj Ilā Ma‘rifah Alfāz al-Minhāj*, Vol. 6, 455-458.

pemilikan dan pemanfaatannya –baik yang mengurangi kuantitas maupun kualitas barang- berupa penyakit (kelainan) baik yang muncul karena asal penciptaan maupun yang muncul karena perbuatan manusiawi, atau segala macam tindakan yang di perbuat oleh budak dan bertentangan dengan aturan *sharī‘ah*, seperti melakukan sihir, meninggalkan shalat dan lain sebagainya. Untuk lebih jelasnya dapat di lihat pernyataan Imam al-Shāfi‘ī, sebagaimana yang di nukil oleh Imam al-Nawawī berikut:

فأشد العبارات ما أشار إليه الإمام رحمه الله وهو أن يقال يثبت الرد
بكل ما في المعقود عليه من منقص العين أو القيمة تنقيصا يفوت به
غرض صحيح بشرط أن يكون الغالب في أمثاله عدمه.

Menurut Imam al-Shāfi‘ī yang di dukung kuat oleh Imam al-Nawawī, bahwa boleh mengembalikan barang (ma‘qūd ‘alayh) itu disebabkan oleh suatu hal yang dapat mengurangi fisik barang atau harganya dengan minus yang bisa menghilangkan tujuan awal pemilikan atau pemanfaatan barang. Namun tetap disyaratkan bahwa pada umumnya barang itu memang tidak mengandung suatu hal yang dapat menghalangi pemanfaatannya.¹³⁷

Sementara Imam al-Nawawī menjelaskan bahwa ungkapan “berkurangnya fisik barang itu hanya berlaku untuk masalah pengebiran (*al-khiṣā*)”. Sedangkan untuk masalah lain menurut al-Nawawī menambahkan dengan menganggap tidak cukup hanya berkurangnya fisik barang, namun juga disyaratkan secara bersamaan adanya tujuan yang tidak tercapai ketika membeli barang. Karena kurangnya barang secara fisik terkadang tidak menghilangkan tujuan yang di maksud.

¹³⁷ Al-Nawawī, *Rawḍah*, 445.

Misalnya saja ketika budak sedikit tergores dibagian paha atau betis yang tidak mempengaruhi organ lain dan tujuan pembelian budak masih tetap didapat dengan sempurna. Sehingga tidak boleh dikembalikan kepada penjual.¹³⁸ Termasuk ‘*ayb*’ juga adalah adanya najis yang mengenai barang, dan jika najis tersebut dihilangkan, dengan mencuci misalnya, maka dapat mengurangi nilai kualitas barang.

Secara umum penulis dapat mengambil kesimpulan dari paparan di atas, yaitu ‘*ayb*’ atau cacat pada komoditi dapat di bedakan menjadi dua kategori, yaitu: (1) ‘*ayb*’ yang ada menyebabkan berlakunya hak *khiyār* dan (2) ‘*ayb*’ yang tidak ada hak *khiyār* karenanya.

1) ‘*Ayb*’ yang Memperbolehkan *Khiyār*

‘*Ayb*’ yang Memperbolehkan *Khiyār* ini biasanya terjadi pada waktu yang berbeda, diantaranya:

a) ‘*Ayb*’ terjadi Sebelum Jual Beli

Adapun ‘*ayb*’ komoditi yang sudah ada sejak masih di tangan penjual dan di ketahui sebelum terjadinya transaksi jual beli, menurut Imam al-Nawawī, maka jelas bahwa dalam kasus seperti

¹³⁸ Abū Shūjā‘, pemilik kitab *al-taqrīb*, sebagaimana di nukil oleh Imam al-Nawawī juga mengungkapkan hal yang senada, bahwa jika seekor kambing terputus sebagian telinganya, yang dapat membuat terhalangnya berkurban dengan kambing tersebut, maka pembeli boleh mengembalikannya kepada penjual. Tetapi jika tujuan berkurban masih bisa dipenuhi dengan kambing tersebut, maka tidak boleh di kembalikan kepada penjual.

(وإنما اعتبرنا نقص العين لمسألة الخصاء وإنما لم نكتف بنقص العين بل شرطنا فوات غرض صحيح لأنه لو قطع من فخذه أو ساقه قطعة يسيرة لا تورث شيئاً ولا تفوت غرضاً لا يثبت الرد ولهذا قال صاحب التقريب إن قطع من أذن الشاة ما يمنع التضحية ثبت الرد وإلا فلا وإنما اعتبرنا الشرط المذكور لأن الثيابة مثلا في الإماماء معنى ينقص القيمة لكن لا رد بها لأنه ليس الغالب فيهن عدم الثيابة.)

Periksa dalam al-Nawawī, *Rawḍah*, 445.

ini diberlakukan *khiyār* bagi pembeli serta kebolehan mengembalikan barang kepada penjual.¹³⁹ Namun apabila pembeli telah rela dengan ‘*ayb* yang ada pada komoditi, maka gugurlah hak *khiyānya*.

b) ‘*Ayb* terjadi setelah Jual Beli

Apabila ‘*ayb* terjadi sebelum berlangsungnya akad jual beli, maka menurut al-Nawawī ada dua pandangan, yaitu:¹⁴⁰

Pertama, ‘*ayb* setelah akad jual beli dan sebelum serah terima oleh penjual kepada pembeli. Dalam hal ini pembeli memiliki hak *khiyār* untuk melanjutkan membeli dan mengambil ganti rugi seukuran perbedaan antara harga barang yang baik dengan yang terdapat ‘*ayb*. Boleh juga baginya untuk membatalkan pembelian dengan mengembalikan barang dan meminta kembali harga yang telah dia berikan kepada penjual.

Kedua, jika terjadinya ‘*ayb* setelah pembeli menerima barang, maka ia memiliki dua kemungkinan, yaitu: (a) jika ‘*ayb* tidak disebabkan oleh hal-hal terdahulu sebelum barang di terima, maka bagi pembeli tidak boleh mengembalikan barang. Karena dianggap ‘*ayb* yang terjadi disebabkan oleh perbuatan pembeli, dan (b) ‘*ayb* terjadi karena adanya hal-hal terdahulu (ketika masih berada di tangan penjual) yang menyebabkannya. Diantara bentuk jual belinya adalah; *pertama*, jual beli yang dilakukan oleh orang

¹³⁹ Al-Nawawī, *Rawḍah*, 446.

¹⁴⁰ Ibid.

murtad dianggap sah menurut *qawl ṣahīh* seperti yang dilakukan oleh orang sakit yang sudah sekarat (kritis). Namun menurut *wajh* lain dianggap tidak sah karena dianalogikan dengan jual belinya orang gila.¹⁴¹ *Kedua*, Jual beli yang dilakukan oleh seseorang atas hamba terpidana hukum potong tangan sebab *qīṣāṣ* atau mencuri adalah sah tanpa *khilāf*.¹⁴² *ketiga*, jika seseorang membeli hamba perempuan yang sudah bersuami, sementara ia tidak mengetahui hal tersebut sehingga sang suami menyeturubuhnya setelah serah terima.¹⁴³ Sedangkan jika pembeli telah mengetahui bahwa hamba yang ia beli telah bersuami dan ia rela dengan keadaan itu, maka ia

¹⁴¹ Al-Nawawī, *Rawḍah*, 446.

¹⁴² Apabila ia di potong tangan sudah berada dalam kekuasaan pembeli, maka di *tafṣīl*; (1) jika pembeli tidak mengetahui situasi hamba sebagai *mabīʿ* sampai tangannya di potong, maka menurut *wajh* pertama pembeli tidak memiliki hak menolak (*radd*), karena potong tangan itu sudah menjadi tanggungannya. Tetapi ia mengembalikan kepada penjual dengan ganti rugi; yaitu antara harga (hamba) ketika menanggung potong tangan dan ketika tidak menanggung hukuman potong tangan. Sedangkan menurut *qawl al-aṣāḥḥ* pembeli berhak mengembalikan barang dan meminta kembali semua harga (*thaman*) yang telah diserahkan kepada penjual, dan (2) jika pembeli sudah mengetahui situasinya, maka ia tidak berhak mengembalikan hamba sebagai *mabīʿ* dan penjual tidak membayar ganti rugi (*ursh*). Lihat al-Nawawī, *Rawḍah*, 446.

¹⁴³ Ketika hamba tersebut *ṭhayyib* (sudah tidak perawan), maka pembeli boleh mengembalikannya kepada penjual. Tetapi ketika hamba itu *bikr* (masih perawan), maka mengenai kekurangan sebab hilangnya keperawanan menjadi tanggungan penjual atau pembeli terdapat *tafṣīl*, yaitu: (1) apabila termasuk tanggungan penjual, maka bagi pembeli boleh mengembalikannya sebab keberadaannya sudah bersuami. Dan jika ia tidak bisa mengembalikannya sebab adanya alasan tertentu, maka ia boleh (miminta) ganti rugi berupa nilai (harga) antara masih perawan tanpa suami dan bersuami yang sudah tidak perawan. (2) jika termasuk tanggungan pembeli maka ia tidak boleh mengembalikan kepada penjual dan berhak mendapat ganti rugi berupa nilai (harga) antara ketika masih perawan tanpa suami dan ketika perawan tapi telah bersuami. al-Nawawī, *Rawḍah*, 446.

(إذا اشترى مزوجة لم يعلم حالها حتى وطئها الزوج بعد القبض فإن كانت ثيباً فله الرد وإن كانت بكرًا فنقص الافتراض من ضمان البائع أو المشتري فيه الوجهان إن جعلناه من ضمان البائع فللمشتري الرد بكونها مزوجة فإن تعذر الرد بسبب رجوع بالأرض وهو ما بين قيمتها بكرًا غير مزوجة ومزوجة مفتضة من الثمن وإن جعلناه من ضمان المشتري فلا رد له وله الأرض وهو ما بين قيمتها بكرًا غير مزوجة وبكرًا مزوجة من الثمن وإن كان عالمًا بزواجها أو علم ورضي فلا رد له فإن وجد بها عيباً قديماً بعد ما افتضت في يده فله الرد إن جعلناه من ضمان البائع وإلا رجوع بالأرض وهو ما بين قيمتها مزوجة ثيباً سليمة ومثلها معيبة).

tidak boleh mengembalikan kepada penjual. Tapi ketika pembeli menemukan ‘*ayb* (cacat) lama setelah hilangnya keperawanan dalam penguasaannya, maka ia boleh mengembalikan kepada penjual.¹⁴⁴

2) ‘*Ayb* yang tidak menyebabkan *khiyār*

‘*Ayb* yang tidak menyebabkan *khiyār* ialah merupakan ‘*ayb* atau cacat ringan yang jika ada pada komoditi tidak mengurangi nilai jual. Dalam hal ini al-Nawawī hanya memberikan gambaran yaitu ‘*ayb* yang tidak sampai meghilangkan tujuan membeli barang. Menurut hemat penulis, mengenai masalah ini tentunya dikembalikan pada ‘*urf*, karena segala sesuatu yang tidak ada batasan khusus, baik secara etimologi ataupun terminology, maka ketentuannya dikembalikan pada ‘*urf* masyarakat. Sebagaimana yang disampaikan oleh al-Bājūrī berikut:

لَأَنَّ مَا لَيْسَ لَهُ حَدٌّ فِي اللَّعَةِ وَ لَا فِي الشَّرْعِ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ

*Artinya: karena sesungguhnya segala sesuatu yang tidak ada batasannya dalam bahasa dan shara’, maka hal itu dikembalikan pada ‘urf.*¹⁴⁵

Misalnya ketika budak sedikit tergores dibagian paha atau betis yang tidak mempengaruhi organ lain dan tujuan pembelian budak masih tetap didapat dengan sempurna. Dalam kasus ini tidak ada

¹⁴⁴ Hal ini berlaku dengan syarat ‘*ayb* lama tersebut termasuk tanggungan si penjual, jika tidak maka pembeli harus mengambilnya (memiliki) dengan meminta ganti rugi berupa harga (nilai) hamba ketika sudah bersuami dan tidak perawan lagi tanpa ‘*ayb* dan ketika sudah bersuami serta tidak perawan dan mengandung ‘*ayb*. Selanjutnya dapat di lihat al-Nawawī, *Rawḍah*, 446.

¹⁴⁵ Ibrāhīm, *al-Bājūrī*, Vol. 1, 347.

khiyār ‘ayb. Analoginya jika seseorang membeli baju dan sudah melakukan transaksi jual beli dengan sempurna, baru setelah itu ia mendapati satu tempat kancingnya belum berlubang. Sedangkan hal lain, seperti ukuran dan warna baju tersebut telah sesuai dengan selera pembeli. Maka pembeli tidak boleh mengembalikan kepada penjual dengan alasan cacat. Karena ketika itu pembeli bisa melubangi sendiri atau meminta kepada pembeli untuk memberi lubang kancing. Secara hukum, contoh tersebut termasuk cacat barang, karena jelas terdapat kekurangan pada baju, namun tujuan membeli baju masih bisa dicapai.

d. Ketentuan Waktu *Khiyār ‘ayb*

Waktu berlakunya *khiyār ‘ayb* adalah mulai diketahuinya *‘ayb* atau cacat lama pada komoditi yang sudah ada ketika berlangsungnya transaksi. Maksud lama disini adalah ketika *‘ayb* sudah ada ketika transaksi atau terjadi sebelum komoditi diterima oleh pembeli.¹⁴⁶ Apabila *‘ayb* tercipta setelah komoditi diterima dan dikuasai oleh pembeli, maka tidak ada hak *khiyār* bagi pembeli. Berbeda ketika *‘ayb* tercipta setelah pembeli menerima komoditi, namun sebab terciptanya *‘ayb* tersebut ada sebelum terjadinya serah terima komoditi oleh penjual

¹⁴⁶ Al-Nawawī, *al-Minhāj*, Vol. 1, al-Maktabah al-Shāmilah, 146. Lihat juga al-Sharbīnī, *Mughnī al-Muhtāj*, 453.

kepada pembeli. Dalam kasus ini pembeli boleh untuk mengembalikan komoditi kepada penjual menurut *qawl al-aṣaḥḥ*.¹⁴⁷

Seandainya pembeli mengetahui *‘ayb* setelah komoditi sudah tidak dimiliki, maka tidak ada tanggungan bagi penjual. Namun jika komoditi itu kembali lagi ke tangan pembeli, maka pembeli boleh mengembalikannya kepada penjual. Demikian menurut *qawl al-aṣaḥḥ*, sebagaimana di nukil oleh al-Nawawī.¹⁴⁸ Adapun waktu pengembalian komoditi harus dilakukan segera. Jika ia mengetahuinya ketika sedang ṣalat atau sedang makan, maka boleh menunda hingga selesai. Sedangkan jika diketahui ketika malam hari, boleh menundanya hingga pagi.¹⁴⁹ Ketentuan ini berlaku untuk orang-orang yang mengetahui dan sengaja menunda waktu mengembalikan barang karena terdapat *‘ayb*, atau tertunda akibat keteledorannya.

Berbeda dengan kasus di atas, yaitu jika seseorang tidak mengetahui akan kebolehan mengembalikan komoditi karena terdapat cacat, atau tidak mengetahui bahwa dispensasi ini batal seandainya di tunda, sehingga ia menunda waktu pengembaliannya. Kondisi ini

¹⁴⁷Maksudnya adalah cacat yang dapat mengurangi kuantitas (*‘ayn*) barang atau kualitas (nilai) barang yang menyebabkan tidak tercapainya tujuan awal pembelian barang. Sebagai contoh adalah seseorang membeli budak, tetapi ternyata budak itu terpidana *qiṣāṣ* atau hukum potong tangan karena mencuri sebelum di beli. Dan jelas ketika budak itu telah di potong tangannya, secara kuantitas maupun kualitas telah berkurang. Al-Nawawī, *al-Minhāj*, Vol. 1, al-Maktabah al-Shāmilah, 146.

¹⁴⁸ Al-Nawawī, *al-Minhāj*, Vol. 1. 147.

¹⁴⁹ Selanjutnya apabila penjual dan pembeli berada di satu daerah, maka pembeli boleh mengembalikan barang sendiri atau cukup wakilnya kepada penjual atau juga wakilnya. Tapi jika pembeli tidak mengembalikannya kepada penjual dan melaporkan kasus yang terjadi kepada hakim, maka akan lebih valid. Sementara jika penjual tidak ada (tidak diketahui keberadaannya), maka kasus ini harus dilaporkan kepada hakim. Ibid.

menurut al-Nawawī masih ditolerir dengan keterlambatan dalam mengembalikan barang yang mengandung ‘*ayb*’.

Khusus masalah ‘*ayb*’ dengan sebab *taṣrīyah*, al-Nawawī menjelaskan bahwa waktu *khiyām*nya ada dua *wajh*, yaitu:¹⁵⁰

- 1) Harus segera, artinya mulai waktu di ketahui adanya unsur *taṣrīyah* oleh pembeli. Ketika pembeli mengetahui *taṣrīyah* yang dilakukan oleh penjual terhadap hewan yang dijual, maka seketika itu juga pembeli harus menghubungi penjual, dan mulai saat itu juga berlaku hak *khiyār* bagi pembeli.
- 2) Boleh diperpanjang sampai tiga hari. Namun ketika pembeli mengetahui adanya *taṣrīyah* tersebut sebelum tiga hari, sebab penjualnya mengakui perbuatannya dihadapan pembeli, maka hak *khiyār* harus seketika itu juga seperti halnya pembeli mengetahui *taṣrīyah* dengan dirinya sendiri. Sementara ketika pembeli mengetahuinya sebelum tiga hari dengan informasi dari orang lain, maka hak *khiyār* boleh di tunda sampai tiga hari. Ketika sudah lebih tiga hari dan pembeli tidak menggunakan hak *khiyām*nya, maka gugurlah haknya untuk *khiyār*. Karena dianggap ia telah rela dengan segala macam bentuk ‘*ayb*’ yang melekat pada barang yang

¹⁵⁰ Lihat teks aslinya dalam al-Nawawī, *Rawḍah*, Vol. 1, 446.

(والأصل فيه التصرية وهي أن يربط أخلاف الناقة أو غيرها ويترك حلبها يوماً فأكثر حتى يجتمع اللبن في ضرعها فيظن المشتري غزارة لبنها فيزيد في ثمنها وهذا الفعل حرام لما فيه من التدليس ويثبت به الخيار للمشتري وفي خياره وجهان أصحهما أنه على الفور والثاني يمتد إلى ثلاثة أيام ولو عرف التصرية قبل ثلاثة أيام بإقرار البائع أو ببينة فخيراه على الفور على الوجه الأول وعلى الثاني يمتد إلى آخر الثلاثة.)

ia beli. Dengan demikian otomatis transaksi jual beli terlaksana dengan sempurna.

Menurut pemahaman penulis, meskipun keterangan di atas menyebutkan *taṣrīyah* pada hewan namun secara implisit dapat dianalogikan pada komoditi lain. Karena jika melihat tujuannya sendiri, yaitu memperindah komoditi supaya terlihat lebih baik dalam kasat mata pembeli, sehingga harganya lebih mahal, berarti perbuatan memperindah tampilan komoditi ini mungkin saja dilakukan terhadap komoditi selain hewan, dan realita ini sering terjadi di era modern.

Jika demikian, terdapat kesamaan *'illah* antara *taṣrīyah* dengan perbuatan memperindah tampilan komoditi era modern, yaitu sama-sama adanya unsur kesengajaan dan tujuan untuk menarik perhatian konsumen/pembeli, supaya konsumen berkeinginan membeli barang sesuai yang diinginkan penjual. Sementara konsumen tidak mengetahui bahwa sebenarnya barang yang di beli mengandung cacat.

Dari paparan di atas, secara umum menurut penulis bahwa pemikiran Imam al-Nawawī tentang *khiyār 'ayb* mendominasi pada pemikiran ulama'-ulama' madhhab al-Shāfi'ī, meskipun terkadang, dalam kasus tertentu, al-Nawawī memilih pendapat ulama' selain madhhab al-Shāfi'ī. Kapasitas al-Nawawī dalam menguasai madhhab al-Shāfi'ī tidak hanya tekstual, akan tetapi ia juga memahami makna

implisit dalam teks yang pernah difatwakan oleh al-Shāfi'ī. Salah satu buktinya adalah penjelasan al-Nawawī terhadap pernyataan Imam al-Shāfi'ī yang mashhur:

إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي

Artinya: apabila ada hadith ṣaḥīḥ, maka itu adalah madhhabku.

Mengenai hadith di atas al-Nawawī menjelaskan dengan pernyataannya berikut:

وهذا الذى قاله الشافعي ليس معناه ان كل أحد رأى حديثا صحيحا قال هذا مذهب الشافعي وعمل بظاهره: وانما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب على ما تقدم من صفته أو قريب منه: وشرطه أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته: وهذا انما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها وهذا شرط صعب قل من ينصف به.

“Dan yang dikatakan oleh Imam al-Shāfi'ī ini maksudnya bukan berarti bahwa setiap orang yang mendapati hadith ṣaḥīḥ lalu berkata ini madhhab al-Shāfi'ī dan beramal sesuai zāhir (teks)nya. Tetapi ini berlaku hanya untuk orang-orang yang telah mencapai derajat mujtahid dalam madhhab, berdasarkan pada kriteria yang sudah disebutkan sebelumnya, atau (setidaknya) mendekati derajat mujtahid itu. Dan syaratnya, ia harus benar-benar tahu dan yakin, setelah meneliti, bahwa Imam al-Shāfi'ī tidak mengetahui hadits itu, atau tidak mengetahui keṣaḥīḥan hadith. Hal ini bisa dicapai -bagi orang-orang tertentu- setelah membaca semua kitab karya Imam al-Shāfi'ī dan kitab-kitab lain karya murid-muridnya yang menimba ilmu darinya dan kitab lain yang sejenis. Ini merupakan syarat yang sangat sulit –tercapai- dan sangat sedikit orang yang memiliki kriteria ini.¹⁵¹

¹⁵¹ Al-Nawāwāī, *al-Majmū'*, Vol. 1, 64.

Secara implisit pernyataan Imam al-Nawawī tersebut melarang berijtihad bagi orang-orang yang tidak memenuhi kriteria tertentu. Karena ijtihad tidak akan membuahkan hasil yang tepat sesuai dengan tujuan shari‘ah, apabila dilakukan oleh orang yang tidak mumpuni. Madhhab al-Shāfi‘ī khususnya, menurut al-Nawawī menyatakan bahwa untuk melakukan ijtihad fatwa diharuskan memahami kitab-kitab Imam madhhab secara utuh. Bahkan kitab-kitab yang di tulis oleh murid-murid Imam madhhab juga tidak boleh dikesampingkan, karena merupakan penunjang dan penyempurna dalam memahami pendapat Imam madhhab. Syarat yang demikian ketat memiliki alasan khusus, sebagaimana yang disampaikan oleh al-Nawawī berikut:

وإنما اشتروا ما ذكرنا لأن الشافعي رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها لكن قام الدليل عنده على طعن فيها أو نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك.

Artinya: “Al-Shāfi‘iyyah mensyaratkan hal-hal seperti di atas, karena Imam al-Shāfi‘ī tidak mengamalkan banyak hadith yang telah ia teliti serta ia ketahui -statusnya-, hail ini (terjadi) karena menurutnya ada dalil/bukti yang mencedraai status hadith tersebut, atau, mungkin, hadith itu sudah dihapus –secara hukumnya, atau karena hadith itu sudah ditakhṣiṣ –dengan hadith dalil yang baru, atau karena hadith tersebut telah dita’wīl oleh ulama’ (ditafsiri tidak secara tekstual), atau mungkin juga adanya sebab lain -yang membuat hadith itu cacat dan tidak bisa diamalkan (dijadikan dalil).¹⁵²

Dengan demikian jelaslah bahwa Imam al-Shāfi‘ī bukan sembarang orang, tetapi ia adalah seorang mujtahid yang memiliki kemampuan berijtihad dan menitikberatkan pada kehati-hatian dalam

¹⁵² Ibid.

mengambil dalil untuk mengeluarkan fatwa atau produk hukum. Jadi, ketika ada hadith ṣaḥīḥ tapi tidak diamalkan oleh Imam al-Shāfi‘ī, itu bukan karena ia tidak mengetahui atau tidak paham, tapi justru karena keluasan pengetahuannya, sehingga ia mengetahui hadith atau dalil lain yang membuat hadith itu tidak pantas diamalkan. Bahkan Imam al-Nawawī meriwayatkan perkataan Imam Ibn Khuzaymah (w. 331 H) yang dengan tegas mengatakan bahwa tidak ada hadith Rasulullah SAW dalam masalah halal-haram (hukum shari‘ah) yang tertinggal oleh Imam al-Shāfi‘ī dalam kitab-kitabnya.

BAB IV

RELEVANSI *KHIYĀR ‘AYB* MENURUT IMAM AL-NAWAWĪ
DENGAN FIQH *MU‘ĀMALAH* KONTEMPORER

Sebagai manusia, kita sering mengambil keputusan untuk memilih alokasi sumber daya dalam memenuhi kebutuhan hidup. Disadari atau tidak, secara realitas tindakan tersebut akan mempengaruhi setiap individu untuk mengatur *output* yang dibutuhkan. Misalnya, kita sering memilih penggunaan uang untuk membeli barang atau jasa yang kita butuhkan. Kita sering mempertimbangkan lebih dulu sebelum memutuskan untuk membeli barang tertentu, dengan tujuan memperoleh kepuasan (*utility*)¹⁵³ pada konsumsi barang yang akan kita beli.

Sesuai dengan teori konvensional, konsumen diasumsikan selalu menginginkan tingkat kepuasan tertinggi. Konsumen akan memilih barang atau jasa yang menurutnya akan memberikan tingkat kepuasan paling optimal. Namun realitas yang ada, barang yang memberi kepuasan tidak sepenuhnya berupa barang yang membawa manfaat dan kebaikan. Selain itu, konsumsi dibatasi oleh kemampuan seseorang untuk membeli barang atau jasa. Artinya, selama seseorang mampu membeli barang atau jasa, maka akan ia lakukan

¹⁵³ Dalam konteks ekonomi, *utility* di maknai sebagai kegunaan barang yang dirasakan oleh seorang konsumen ketika mengkonsumsi sebuah barang. Kegunaan di maksud bisa juga dirasakan sebagai rasa “tertolong” dari suatu kesulitan karena mengkonsumsi barang tersebut. Karena rasa inilah, maka sering kali utilitas dimaknai sebagai rasa puas atau kepuasan yang dirasakan oleh seorang konsumen dalam mengkonsumsi sebuah barang. Dengan demikian utilitas dan kepuasan di anggap sama, meskipun sebenarnya kepuasan adalah akibat yang ditimbulkan oleh utilitas. Lihat dalam Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta atas Kerja Sama dengan Bank Indonesia, *Ekonomi Islam*, (Jakarta: Raja Wali Pers, 2013),127.

konsumsi barang atau jasa tersebut, tanpa harus mempertimbangkannya dari aspek kehalalannya.¹⁵⁴

Sementara menurut konsep ekonomi Islam, baik klasik maupun kontemporer, perilaku konsumen seperti di atas tidak dapat di terima begitu saja. Karena dalam ekonomi Islam, konsumsi tidak hanya mengejar utilitas yang tentunya bersifat duniawi. Lebih dari itu, ekonomi Islam dalam aspek konsumsi, akan lebih mempertimbangkan *maṣlahah* dibandingkan utilitas. Pencapaian *maṣlahah* merupakan tujuan shari'ah, yang secara otomatis akan menjadi tujuan utama dalam kegiatan konsumsi.

Deskripsi di atas menunjukkan adanya perubahan sosial dalam kehidupan manusia. Sebuah akibat dari akselerasi globalisasi banyak ekonom muslim¹⁵⁵ yang melakukan reformulasi konsep fiqh *mu'āmalah*, yang kemudian sering di sebut sebagai fiqh *mu'āmalah* kontemporer atau modern, karena asumsi mereka terhadap konsep fiqh klasik yang sudah tidak relevan lagi untuk era modern sekarang. Pada waktu yang sama, karena Islam adalah agama yang universal dan komprehensif, maka harus dimanifestasikan secara teoritis dan praktis. Sementara konsep fiqh *mu'āmalah* kontemporer, tentu saja tidak bisa diterima begitu saja tanpa filterisasi. Hal ini perlu dilakukan karena untuk mencari sisi *maṣlahah* dalam semua bentuk kegiatan ekonomi dan berupaya untuk meraihnya.

¹⁵⁴ Ibid, 127-128.

¹⁵⁵ Termasuk diantaranya adalah Bāqir Ṣadr dengan kitabnya *Iqtisādunā*, Muḥammad 'Abd al-Mannān dengan karyanya, *Islamic Economics; Theory and Practice (1970)* dan *The Making of Islamic Economic Society (1984)*, Muḥammad Nejatullāh Ṣiddīqī dan lain sebagainya.

A. DEFINISI

Secara etimologi fiqh, berasal dari bahasa Arab yang merupakan bentuk *maṣḍar* dari *faqīha*, yang semakna dengan kata *fahm* yang berarti pemahaman.¹⁵⁶

Sedangkan menurut terminologi ulama' fiqh adalah:

العِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبِ مِنْ أَدَلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ.

*Artinya: Fiqh adalah suatu pengetahuan tentang hukum-hukum shar'ī yang bersifat praktis dan di peroleh dari dalil-dalil hukum secara terperinci.*¹⁵⁷

Shaykh Abū Bakr menjelaskan bahwa dengan menyebut hukum-hukum Shari'ah sebagaimana definisi di atas, berarti mengecualikan segala macam bentuk hukum yang berdasar pada logika manusia. Sedang yang di maksud *al-'amalīyah* adalah sesuatu yang berhubungan dengan cara bertindak atau berbuat, meskipun hanya sekedar perbuatan dalam hati, seperti niat. Dengan demikian berarti mengecualikan ilmu yang membahas *i'tiqād* atau *'aqīdah*, karena kaitannya dengan doktrin kepercayaan dan keyakinan. Ilmu yang membahasnya disebut *'ilm al-kalām*.¹⁵⁸

Sementara menurut Jamal Ma'ruf, definisi di atas mengandung tiga substansi dasar yang sangat krusial, yaitu: *pertama*, ilmu fiqh adalah ilmu yang paling dinamis karena ia menjadi petunjuk moral bagi dinamika sosial (*af'āl*

¹⁵⁶ Abū Bakr Ibn al-Sayyid Muḥammad Shaṭā al-Dimyāṭī, *I'ānah al-Ṭālibīn*, Vol. 1, 12. Lihat juga dalam literatur lain seperti, *al-Waraqāt li al-Suyūṭī* dan juga *Faḥ al-Qarīb li Ibn Qāsim al-Ghazzī*.

¹⁵⁷ Zayn al-Dīn Ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Malībarī, *Faḥ al-Mu'īn*, Vol. 21, (Lihat juga dalam Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb Ibn Subkī, *Jam' al-Jawāmi'*, dalam *Hāshiyah al-'Allāmah al-Bannānī*, Vol. 1, (ttp: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.th), 42-42. Sebagaimana di kutip oleh Jamal Ma'ruf Asmani, *Fiqh Sosial Kiai Sahal mahfudh Antara Konsep dan Implementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), 55.

¹⁵⁸ Abū Bakr, *I'ānah*, Vol. 1, 12.

al-mukallafīn) yang selalu berubah dan kompetitif. *Kedua*, ilmu fiqh sangat rasional, karena bersifat *iktisābī* atau suatu disiplin ilmu yang di hasilkan dari kajian, analisis, penelitian, generalisasi dan konklusisasi. *Ketiga*, fiqh adalah ilmu yang menekankan pada aktualisasi (*real action*) atau *‘amalīyah*, yaitu bersifat praktis dalam kehidupan sehari-hari.¹⁵⁹

Selain definisi di atas, terdapat definisi lain dengan redaksi yang berbeda, yaitu:

مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الْإِجْتِهَادُ

Artinya: *Fiqh adalah mengetahui hukum-hukum shari‘ah, (dan) caranya adalah (dengan melakukan) ijtihād.*¹⁶⁰

Perlu diketahui bahwa pendapat pertama mengatakan bahwa hukum fiqh tidak berdasar pada logika manusia bukan berarti mengesampingkan intervensi rasionalitas *mujtahid*. Artinya, *mujtahid* dengan logikanya menganalisis kemudian menjelaskan sumber transedental, supaya mudah di terima oleh orang awam. Hal ini tidak bisa di katakan bahwa hasil analisisnya bersumber pada logika, karena logika atau rasionalitas *mujtahid* hanya difungsikan sebagai media pembantu untuk memahami sumber aslinya. Jika begitu, tidak ada bedanya antara pendapat pertama dengan yang kedua,

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa fiqh adalah suatu disiplin ilmu yang didalamnya di bahas tentang hukum shari‘ah yang berkaitan dengan aktifitas *mukallaf* di dunia berdasarkan dalil *naqli* dan melalui jalan ijtihād. Karena itu orang yang ber-*taqlid* tidak bisa di katakan *faqīh*, sebab ia hanya

¹⁵⁹ Jamal Ma’ruf, *Fiqh Sosial*, 55.

¹⁶⁰ Ahmad Ibn Muḥammad Al-Dimyāṭī, *Ḥāshīyah al-Dimyāṭī ‘Alā Sharḥ al-Waraqāt*, (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 2009), 9.

mengadopsi pendapat orang lain dan tidak mengambil pemahaman langsung dari dalil *naqlī*.

Selanjutnya, kata *mu'āmalah* berasal dari bahasa Arab yang secara etimologi sama dan semakna dengan *mufā'alah* yaitu saling berbuat atau saling melakukan. Kata ini menggambarkan suatu aktivitas yang dilakukan oleh dua orang/kelompok atau beberapa orang dalam memenuhi kebutuhan masing-masing.

Sementara dalam Ensiklopedi Islam *mua'āmalah* adalah bagian dari hukum Islam yang mengatur hubungan antara seseorang dan orang lain, baik seseorang itu pribadi tertentu maupun berbentuk badan hukum, seperti perseroan, firma, yayasan dan Negara. Badan hukum ini dalam hukum Islam dikenal dengan nama "*al-Shakhṣīyah al-I'tibārīyah*".¹⁶¹

Adapun kontemporer menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti sewaktu, semasa, pada waktu atau masa yang sama, pada masa kini atau dewasa ini.

Dari definisi masing-masing kata secara etimologi maupun terminologi di atas dapat disimpulkan bahwa fiqh *mu'āmalah* kontemporer - dalam arti luas- adalah suatu pemahaman terhadap hukum *shar'ī* dengan jalan *ijtihād*, terkait hubungan manusia dengan manusia lain yang berlangsung di masa sekarang. Sementara fiqh *mu'āmalah* kontemporer –dalam arti sempit- adalah suatu pemahaman terhadap hukum *shar'ī* dengan jalan *ijtihād*, terkait

¹⁶¹ Contoh dari hukum Islam yang berhubungan dengan manusia ini adalah jual beli, sewa-menyewa dan perserikatan. Lebih lanjut bisa di lihat dalam Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Vol. 4, Cet. 11, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), 245.

aktifitas antar manusia yang bergerak di bidang ekonomi dan berlangsung dimasa sekarang. Dengan demikian mengecualikan aktifitas-aktifitas manusia yang berhubungan dengan Tuhannya dan praktek-praktek kegiatan ekonomi kaum kapitalis dan kaum sosialis, yang tidak bersumber pada sharī‘ah Islam. Karena fiqh mu‘āmalah kontemporer ini merupakan hasil ijtihād dan ijtihād itu bersifat prediktif (*zannī*), maka tentu saja terdapat perbedaan pendapat di antara para mujtahid.

B. KONSEP FIQH MU‘ĀMALAH KONTEMPORER

Pesatnya kemajuan sains dan teknologi modern yang tak terbendung, telah menimbulkan dampak besar terhadap kehidupan manusia, khususnya terhadap kegiatan ekonomi bisnis. Sebagai contoh, manusia modern melakukan transaksi untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan tidak lagi menggunakan cara-cara lama atau tradisional. Tapi manusia era modern telah merevolusi cara-cara lama yang cenderung lamban, menjadi cara baru yang praktis dan sangat mempertimbangkan tingkat efektifitas dan efisiensi. Hal ini terbukti dengan gaya mereka dalam melakukan transaksi dengan menggunakan media elektronik sebagai alat komunikasi dalam menawarkan produk, yaitu dengan memanfaatkan media sosial seperti *facebook*, *twitter*, *black berry messenger* (BBM) dan media sosial lain. Melakukan sistem pembayaran dan pinjaman dengan kartu kredit atau sms banking. Selanjutnya komoditas yang di beli pun cukup dengan pengiriman dalam bentuk paket.

Model perdagangan di atas merupakan ciri-ciri perdagangan yang ada di era kontemporer dan tidak mudah dihilangkan. Karena itu, para pemikir muslim merasa tergugah untuk memodifikasi cara berfikir mereka dalam memformulasikan suatu rangkaian hukum, khususnya yang terkait dengan *mu'āmalah* antar sesama manusia, yang sesuai dengan *sharī'ah* Islam.

Prinsip utama pemikir muslim era modern dalam membuat formulasi hukum ekonomi Islam dan perumusan fatwa-fatwa serta produk keuangan adalah mengedepankan *maṣlahah*. Penempatan *maṣlahah* sebagai prinsip utama ini, karena *maṣlahah* merupakan konsep yang paling penting dalam *sharī'ah*. Sementara dalam studi prinsip ekonomi Islam, *maṣlahah* ditempatkan pada posisi kedua, yaitu sesudah prinsip *tawhīd*. *Maṣlahah* merupakan tujuan *sharī'ah* Islam dan menjadi prinsip utama *sharī'ah* Islam itu sendiri.¹⁶²

Deskripsi tersebut menunjukkan adanya titik kesamaan dalam prinsip ekonomi Islam kontemporer dan ekonomi Islam klasik, yaitu sama-sama mengedepankan unsur *maṣlahah* sebagai prioritas tujuan dalam operasinya. Seperti halnya al-Nawawī, yang menyatakan bahwa dalam jual beli juga harus menghindari *ḍarār* sebisa mungkin, yang akan merugikan salah satu pelaku jual beli. Mengantisipasi terjadinya *ḍarār* ini harus lebih diprioritaskan dari

¹⁶² Agustianto, *Urgensi Maṣlahah dalam Ijtihad Ekonomi Islam*, Artikel yang posting pada 16-04-2011, <http://www.agustiantocentre.com/?p=424>. Diakses pada hari rabu, 04-02-2015.

pada menciptakan *maṣlahah*.¹⁶³ Hal ini dapat diketahui dari kaidah fiqh berikut:

دَرْءُ الْمَقْاسِدِ أَوْلَىٰ مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

*Artinya: mencegah bahaya lebih utama dari pada menarik datangnya kebaikan.*¹⁶⁴

Agama Islam dengan tegas melarang segala macam bentuk tindakan bahaya, baik bahaya bagi diri sendiri ataupun bahaya bagi orang lain. Karena itu, atas dasar kaidah di atas dapat di tarik kesimpulan bahwa semua hal yang membahayakan itu di larang, dan semua yang di larang oleh shari'ah itu lebih utama untuk dihindari dari pada upaya melakukan hal-hal yang baik tetapi tetap membiarkan kerusakan-kerusakan terjadi dan membahayakan umat Islam, baik individu maupun kelompok.

Selaras dengan hal tersebut, secara implisit menghilangkan *ḍarār* atau *mafsadah* berarti juga menciptakan atau menarik *maṣlahah*. Karena dengan hilangnya hal-hal yang membahayakan, maka akan menjadikan kondisi menjadi lebih aman dan jelas *maṣlahah*. Menurut al-Nawawī, salah satu cara menghilangkan *ḍarār* –sekaligus menarik kemaslatan- dalam praktek-praktek jual beli adalah dengan cara menerapkan *khiyār 'ayb*. Sebab, dengan *khiyār 'ayb* setiap pelaku jual beli akan cenderung pada prinsip kehati-hatian dalam memutuskan membeli atau menjual.

¹⁶³ Karena menolak *mafsadah* itu sendiri sudah termasuk kedalam bagian dari menciptakan *maṣlahah*. Periksa dalam Abdul Hak dkk, *Formulasi*, Vol. 1. 238.

¹⁶⁴ Sub kaidah ini dapat diberlakukan dalam semua permasalahan yang didalamnya terdapat percampuran antara unsure *maṣlahah* dan *mafsadah* atau *ḍarār*. Selain redaksi kaidah di atas, terdapat redaksi lain yang memiliki substansi sama, yaitu:

دَرْءُ الْمَقْاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَىٰ جَلْبِ الْمَصَالِحِ

Periksa dalam Abdul Hak dkk, *Formulasi*, Vol. 1. 237.

Dengan demikian, kesimpulannya adalah bahwa pemikiran al-Nawawī -khususnya konsep *khiyār ‘ayb* dalam jual beli- terdapat keselarasan dengan konsep fiqh mu‘āmalah kontemporer, yaitu dari aspek tujuan yang sama-sama mengedepankan sisi *maṣlahah* dengan menolak segala macam bentuk *ḍarār*. Jika begitu, berarti pemikiran al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* ini masih relevan dan bisa diimplementasikan dalam operasional jual beli era kontemporer saat ini.

Sebagaimana telah di jelaskan dalam bab sebelumnya, bahwa dalam ekonomi di kenal adanya tiga kegiatan pokok dalam operasionalnya, yaitu produksi, distribusi dan konsumsi. Menurut al-Shāṭibī, kebutuhan konsumsi, produksi dan distribusi, dalam pemenuhannya, menjadi tanggung jawab dan kewajiban bagi personal dari doktrin agama untuk memenuhinya, baik yang bersifat primer (*ḍarūrīyāh*), sekunder (*ḥājīyāh*) dan tersier (*taḥsīnīyāh*), yaitu demi terpeliharanya salah satu unsur pokok yang lima (*maqāṣid al-sharī‘ah*), yaitu: menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*), menjaga jiwa/nyawa (*ḥifẓ al-nafs*), menjaga akal (*ḥifẓ al-‘aql*), menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan menjaga harta (*ḥifẓ al-māl*) dari segala macam bentuk ancaman yang membahayakan.¹⁶⁵

Bersamaan dengan berkembangnya pemikiran tentang ekonomi Islam yang sejalan dengan upaya implementasinya, Zarqā’ telah mengklasifikasikan

¹⁶⁵ Demikian pendapat al-Shāṭibī, sebagaimana di kutip oleh Zaenuddin Mansyur, *Abstract* sebuah karya ilmiah yang berjudul *Konsep Ekonomi Islam dalam Konsep Maqashid Al-Syari'ah Al-Syatibi*. Lihat juga dalam Ruslan Abdul Ghofur Noor, *Konsep Distribusi dalam Ekonomi Islam dan Format Keadilan Ekonomi di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2013), 66.

kontribusi pemikiran ekonomi Islam yang berkembang saat ini kedalam empat kategori yaitu:

1. Mereka yang banyak menyumbang pemikiran dalam aspek normatif sistem ekonomi Islam, menemukan prinsip-prinsip baru dalam sistem tersebut, atau menjawab pertanyaan–pertanyaan modern mengenai sistem tersebut.
2. Menemukan asumsi–asumsi dan pernyataan–pernyataan positif dalam al-Qur’an dan al-Sunnah yang relevan bagi ilmu ekonomi.
3. Terdapat pernyataan ekonomi positif yang dibuat oleh para pemikir ekonomi Islam.
4. Analisis ekonomi dalam bagian sistem ekonomi Islam dan analisis konsekuensi pernyataan positif ekonomi Islam mengenai kehidupan ekonomi.

Keempat kategori pemikiran ekonomi Islam di atas, dengan sederhana dapat dipahami bahwa aspek utama yang akan dicapai dalam ekonomi Islam kontemporer adalah sisi *maṣlahah* dengan merumuskan prinsip-prinsip baru sebagai dasar. Reformulasi fiqh perlu dilakukan karena mereka beranggapan bahwa formulasi fiqh yang telah dikonstruksi belasan abad silam sudah tidak relevan dengan kondisi era modern sekarang.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Menurut KH. Miftahul Akhyar Abd. Ghani, rumusan fiqh yang telah berusia ratusan tahun silam, jelas sudah tidak memadai jika difungsikan untuk menjawab persoalan yang terjadi saat ini. Hal ini disebabkan oleh situasi sosial, politik dan kebudayaan yang sudah berbeda. Sementara hukum (*ijtihādī*) terus bergulir sesuai dengan ruang dan waktu. Lihat dalam Lembaga Bahtsul Masa’il (LBM)/ Lajnah Ta’lif wa Nasyr (LTN) Nahdlatul Ulama’ Cab. Kabupaten Mojokerto, *200 Soal Jawab Fiqh Kemasyarakatan: Jawaban Problematika Keummatan*, (Mojokerto: LBM/LTN PCNU Kab. Mojokerto, t.th), xviii.

Pendapat di atas bertendensi pada kaidah:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَوْزَانِ

Artinya: *berubahnya hukum itu didominasi oleh perubahan waktu*

Sebagian ulama' menyebutkan :

تَغْيِيرُ الْفَتَوَى وَ اخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَوْزَانِ وَ الْأَمْكِنَةِ وَ الْأَحْوَالِ وَ النِّيَّاتِ
وَ الْعَوَائِدِ

Artinya: *berubah dan berbedanya fatwa disebabkan berubahnya waktu, tempat, kondisi, niat dan kebiasaan.*

Subtansi kaidah di atas adalah adanya beberapa faktor yang dapat dijadikan acuan dalam menilai terjadinya perubahan, yaitu faktor tempat, faktor zaman, faktor kondisi sosial, faktor niat, dan faktor adat kebiasaan. Faktor-faktor ini sangat berpengaruh terhadap ketetapan hukum para mujtahid untuk menghasilkan produk hukum bidang mu'āmalah yang diakui validitasnya. Barometer para mujtahid dalam fatwanya adalah prioritas tercapainya *maqāṣid al-sharī'ah*.¹⁶⁷ Atas dasar itu, *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi ukuran keabsahan suatu akad atau transaksi.

Meskipun demikian, perlu diketahui bahwa sebenarnya gagasan-gagasan ulama' klasik tidak boleh di hapus secara total, dengan asumsi bahwa gagasan ulama' tersebut telah usung dan kuno serta tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi saat ini. Karena gagasan-gagasan ulama' klasik itu, termasuk beragam gagasan al-Nawawī, sebenarnya tetap merupakan karya dan

¹⁶⁷ Subtansi *maqāṣid al-sharī'ah* adalah *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-'aql*, *ḥifẓ al-nasl* dan *ḥifẓ al-māl*. Lihat dalam Zaenuddin Mansyur, *Abstract* sebuah karya ilmiah yang berjudul *Konsep Ekonomi Islam dalam Konsep Maqashid Al-Syari'ah Al-Syatibi*. Periksa juga dalam Ruslan Abdul Ghofur Noor, *Konsep Distribusi dalam Ekonomi Islam dan Format Keadilan Ekonomi di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2013), 66.

warisan agung yang harus tetap di jaga dan dilestarikan. Haya saja butuh filterisasi di dalam menggunakannya. Filterisasi dibutuhkan dalam rangka memilih konsep-konsep tertentu yang masih relevan dan cocok dengan ruang dan waktu saat ini.

Secara filosofis, keterangan tersebut tidak jauh beda dengan pemikiran Imam al-Nawawī, yaitu ketika al-Nawawī melakukan ijtihād atas sebuah masalah, kemudian tidak menemukan dalil naqlī yang memutuskan hukumnya, maka al-Nawawī akan menggunakan metodologi berdasarkan *ijmā'* dan *qiyās*. Jika tidak dapat diputuskan dengan cara ini, maka al-Nawawī menempuh jalan lain, yaitu dengan mengukur sisi *maṣlahah*nya. Al-Nawawī juga mempertimbangkan *'urf* masyarakat dalam ijtihād menemukan sisi *maṣlahah*.¹⁶⁸

Transaksi-transaksi ekonomi kontemporer merupakan problematika variatif dan cukup komplikatif yang disebabkan oleh gaya hidup manusia modern dengan corak yang bervariasi pula. Dalam waktu yang sama juga telah membangkitkan para cendekiawan muslim untuk berfikir kritis atas tindakan mereka. Realitas konteks kehidupan manusia modern, khususnya yang berkecimpung di area ekonomi, ada yang telah menyimpang dari ketetapan shari'ah. Karena itu, ada banyak ilmuwan muslim mencarikan solusi dengan cara berijtihād dan pada akhirnya menghasilkan corak pemikiran yang variatif.

¹⁶⁸al-Nawawī, *Rawḍah at-Ṭālibīn*, Vol. 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, t.th), 125. Atau lihat dalam *footnote* no. 95, 54.

Secara garis besar ada tiga aliran (madhhab) ekonomi Islam, yaitu madhhab Bāqir Ṣadr, madhhab *mainstream* dan madhhab alternatif kritis.¹⁶⁹

1. Madhhab Bāqir Ṣadr

Madhhab ini dipelopori oleh al-Shahīd Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Al-Ṣadr dilahirkan di Kadhimiyeh, Baghdad pada tahun 1935 M. Al-Ṣadr tumbuh dan berkembang dalam sebuah keluarga akademis dan intelektual Islam Shī‘ah yang terkenal. Ilmu fiqh, uṣūl dan teologi dipelajari di sekolah tradisional Iraq, tepatnya di *hauzah*.¹⁷⁰

Ide dasar yang pertama dari madhhab ini adalah bahwa terdapat perbedaan yang mendasar antara ilmu ekonomi dengan Islam, keduanya merupakan sesuatu yang berbeda sekali. Ilmu ekonomi adalah ilmu ekonomi sedangkan Islam adalah Islam, tidak ada yang disebut ekonomi Islam. Menurut mereka Islam tidak mengenal konsep sumber daya

¹⁶⁹ Menurut Fathur Ulum, latar belakang pembagian madhhab ekonomi ini adalah karena adanya perbedaan pendapat konsep tentang apa dan bagaimana ekonomi Islam. Sekalipun demikian menurut sebuah survei yang dilakukan oleh Muhammad Nejatullah Ṣiddīqī, terhadap pemikiran ekonomi kontemporer, menyimpulkan bahwa terdapat kesepakatan tentang landasan filosofis bagi system ekonomi Islam, yaitu landasan *tawhīd*, *‘ibādah*, *khilāfah* dan *takāful*. Selain itu, dalam pemikiran ekonomi Islam juga tidak terdapat perbedaan mengenai hal-hal yang secara jelas telah disebutkan dalam al-Qur’an dan hadith, seperti larangan riba, dengan segala macam bentuknya, dan kewajiban membayar zakat, bagi yang sudah berkewajiban mengeluarkannya. Keterangan ini penulis kutip dari hasil karya Fathur Ulum, *Dinamika Kontruksi Sistem Ekonomi Islam; Studi Komparasi Pola Pemikiran Beberapa Tokoh Ekonomi Islam Kontemporer*, dengan mengutip produk pemikiran Muhammad Nejatullah Ṣiddīqī yang termaktub dalam *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*, (United Kingdom: Islamic Foundation, 1981). Atau lihat juga dalam Muhamed Aslam Haneef, *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer: Analisis Komparatif Terpilih*, Pent. Suherman Rosyidi, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 3.

¹⁷⁰ Menurut sebuah riwayat al-Ṣadr meraih derajat sebagai *mujtahid muṭlaq* di usia 20 tahun, dan selanjutnya meningkat sampai pada tingkat otoritas tertinggi, yaitu otoritas pembeda. Menurut Aslam, otoritas intelektual dan spiritual di dalam Islam tersebut tampak dalam karya al-Ṣadr, *iqtisādunā*, melalui buku ini al-Ṣadr menunjukkan metodologi, pernyataan tegas yang independen, tetapi memenuhi syarat. Lihat dalam Muhamed Aslam Haneef, *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer: Analisis Komparatif Terpilih*, Pent. Suherman Rosyidi, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 131-132.

ekonomi yang terbatas, sebab alam semesta ini maha luas. Sehingga jika manusia bisa memanfaatkannya niscaya tidak akan pernah habis.¹⁷¹

Menurut keterangan dari Muhammad Aslam Haneef, pemikiran Bāqir lebih banyak memfokuskan pada pembahasan distribusi. Karena hampir sepertiga dari bukunya *iqtiṣādunā*, membahas distribusi dan hak kepemilikan.¹⁷² Bāqir Ṣadr membagi pembahasan distribusi menjadi dua bagian, yaitu distribusi sebelum produksi dan distribusi setelah produksi.

Sementara itu, Bāqir juga membahas aspek produksi dengan membedakannya menjadi dua bagian, yaitu aspek objektif (ilmiah) dan aspek subjektif (doktrin). Aspek objektif berhubungan dengan sisi teknis dan ‘ekonomis berupa alat-alat analisis, hukum produksi, fungsi biaya dan sebagainya. Dalam pembahasannya Bāqir lebih mendominasi pada pembahasan apa yang akan diproduksi, bagaimana cara memproduksinya dan untuk siapa produk itu diproduksi, dengan merujuk pada aspek subjektif. Kriteria barang yang akan diproduksi dan disediakan untuk siapa barang tersebut diproduksi harus di ukur dengan ajaran Islam.

Aslam Haneef mengungkapkan bahwa di dalam pemikirannya, Bāqir al-Ṣadr membedakan produksi dan distribusi, tetapi ia menganggap korelasi antara keduanya merupakan persoalan fundamental dalam

¹⁷¹ Implikasi lebih lanjut mereka menyusun teori ekonomi yang sama sekali baru. Teori ini didasarkan pada al-Qur’an dan Ḥadith sebagai sumber hukum Islam tertinggi. Meskipun menganggap perlunya perombakan mendasar dalam ilmu ekonomi, bukan berarti tidak perlu sama sekali mempelajari ilmu ekonomi. Artikel yang di posting pada 27 November 2012 oleh Gus Alwy Muhammad, *Madhhab-Madhhab Pemikiran Ekonomi Kontemporer dan Perkembangan Islam ke Barat*. <http://ekonomiislamindonesia.blogspot.in/2012/11/mazhab-mazhab-pemikiran-ekonomi-islam.html?m=1>, Diakses pada tanggal 16 Maret 2015.

¹⁷² Muhamed Aslam, *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer*, 141.

ekonomi. Jika produksi sebagai suatu proses yang dinamis (*mutaghayyir*), yang dapat berubah seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka distribusi merupakan bagian dari sistem sosial, yakni bagian dari hubungan total antar manusia. Karena munculnya sistem sosial merupakan akibat dari kebutuhan manusia, bukan dari cara-cara produksi.¹⁷³

Jika dicermati pemikiran Bāqir al-Ṣadr di atas, maka dapat diketahui bahwa pemikirannya sangat dipengaruhi oleh konteks sosial. Terbukti dengan adanya porsi pembahasan distribusi yang lebih banyak dalam buku *Iqtisādunā*, sementara distribusi menurut Bāqir al-Ṣadr adalah bagian dari sistem sosial.¹⁷⁴ Karena itu jelas bahwa bagi Bāqir al-Ṣadr sistem sosial memiliki posisi penting dan potensi di bidang ekonomi.

2. Madhhab *Mainstream*

Madhhab *mainstream* memiliki anggapan bahwa perbedaan utama antara ilmu ekonomi konvensional dengan ekonomi Islam adalah dalam hal cara mencapai tujuan. Mereka menyetujui tentang pandangan konvensional bahwa masalah ekonomi muncul karena adanya keterbatasan sumber daya ekonomi untuk memenuhi kebutuhan manusia yang tidak terbatas. Dengan tetap memberikan pandangan kritis terhadap aspek-aspek normatif dalam ilmu ekonomi, madhhab *mainstream*

¹⁷³ Ibid, 134.

¹⁷⁴ Sebagaimana disampaikan oleh Aslam dalam *Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer: Analisis Komparatif Terpilih*, Pent. Suherman Rosyidi, (Jakarta: Rajawali Pers, 2010), 135-136.

memfokuskan pada cara mengelola sumber daya yang terbatas dan keinginan manusia yang tidak terbatas.¹⁷⁵

Madhhab *mainstream* berbeda pendapat dengan madhhab Bāqir. Madhhab ini justru setuju bahwa masalah ekonomi muncul dikarenakan sumberdaya yang terbatas yang dihadapkan pada keinginan manusia yang tidak terbatas. Seperti yang disabdakan Nabi Muhammad Saw. Bahwa manusia tidak akan pernah puas. Bila diberikan emas satu lembah, ia akan meminta emas dua lembah. Apabila diberikan dua lembah maka dia akan meminta tiga lembah dan seterusnya sampai ia masuk kubur.

Sesuai dengan namanya, maka madhhab *mainstream* mendominasi khazanah pemikiran ekonomi Islam dikarenakan pemikiran mereka lebih moderat serta ide-ide mereka banyak ditampilkan dengan cara-cara ekonomi konvensional sehingga lebih mudah diterima masyarakat. Selain itu kebanyakan tokoh merupakan staf, peneliti, penasihat, atau setidaknya memiliki jaringan erat dengan lembaga-lembaga regional dan internasional yang telah mapan sehingga dapat mensosialisasikan gagasan ekonomi dengan baik.¹⁷⁶

Dengan demikian, pandangan madhhab ini tentang masalah ekonomi hampir tidak ada bedanya dengan pandangan ekonomi konvensional. Perbedaannya terletak pada cara menyelesaikan masalah

¹⁷⁵ Gus Alwy Muhammad, *Madhhab-Madhhab Pemikiran Ekonomi Kontemporer dan Perkembangan Islam ke Barat*. Artikel yang di posting pada 27 November 2012. <http://ekonomiislamindonesia.blogspot.in/2012/11/mazhab-mazhab-pemikiran-ekonomi-islam.html?m=1>, Diakses pada tanggal 16 Maret 2015.

¹⁷⁶ Ibid.

tersebut. Dilema sumber daya terbatas dihadapkan dengan keinginan manusia yang tidak terbatas memaksa manusia itu melakukan pilihan-pilihan atas keinginannya. Kemudian manusia membuat skala prioritas dalam memenuhi keinginannya. Dalam ekonomi konvensional pemilihan skala prioritas berdasarkan selera masing-masing pribadi. Manusia boleh mempertimbangkan tuntutan agama atau boleh juga mengabaikannya. Tetapi dalam ekonomi Islam, pilihan tidak dapat dilakukan semaunya, harus berdasarkan tuntunan al-Qur'an dan al-Sunnah.

3. Madhhab Alternatif Kritis

Madhhab alternatif mengajak umat Islam untuk bersikap kritis tidak saja pada kapitalisme dan sosialisme, tetapi juga terhadap ekonomi Islam yang saat ini berkembang. Terhadap pemikiran Bāqir Ṣadr, mereka mengkritik bahwa langkah mereka justru tidak konstruktif dan esensial, sebab mereka berusaha menemukan sesuatu yang baru yang seringkali sebenarnya sudah ditemukan oleh orang lain, menghancurkan teori lama kemudian membangun teori baru. Demikian pula madhhab *mainstream*, ia tidak lebih dari pada pemikiran neoklasik dengan beberapa modifikasi, seperti menghilangkan riba, menambahkan zakat serta memperbaiki niat.¹⁷⁷

Madhhab ini adalah madhhab kritis. Mereka berpendapat bahwa analisis kritis bukan saja harus dilakukan terhadap sosialisme dan

¹⁷⁷ Gus Alwy Muhammad, *Madhhab-Madhhab*. Artikel yang di posting pada 27 November 2012. <http://ekonomiislamindonesia.blogspot.in/2012/11/mazhab-mazhab-pemikiran-ekonomi-islam.html?m=1>, Diakses pada tanggal 16 Maret 2015.

kapitalisme, tetapi juga terhadap ekonomi Islam itu sendiri. Mereka meyakini bahwa Islam itu benar tetapi ekonomi Islami belum tentu benar karena ekonomi Islami adalah hasil tafsiran manusia atas al-Qur'an dan al-Sunnah. Oleh karena itu nilai kebenarannya tidaklah mutlak. Teori-teori yang diajukan oleh ekonomi Islam harus selalu diuji kebenarannya sebagaimana yang dilakukan terhadap ekonomi konvensional.¹⁷⁸

Masing-masing dari ketiga madhhab diatas telah memiliki ciri menonjol yang bisa saling berkonfrontasi, seperti halnya *mainstream* yang terlihat paling moderat karena sikapnya terhadap teori ekonomi konvensional yang tidak semata-mata dihapus, melainkan dipilah berdasarkan prinsip metodologi teori ekonomi Islam jika didapatkan sesuatu yang tidak salah dan dibolehkan atau dibenarkan maka hal itu dilaksanakan, dan apabila ada yang salah maka hal itu dihilangkan.

Jika dicermati, maka tampak adanya *truth claim* atau saling klaim (mengaku) paling benar bagi masing-masing madhhab. Namun jika dikaji berdasarkan teori dialektika dan sebuah kesatuan metodolgi, maka produk pemikiran ketiga madhhab tersebut tidak layak menimbulkan klaim yang menyebabkan perpecahan dan fanatisme. Akan tetapi, ketiga madhhab ekonomi Islam kontemporer ini, pada prinsipnya memiliki sebuah kesatuan dan sebaiknya bisa dikompromikan dan dipadukan supaya saling melengkapi satu sama. Sebagai contoh kekurangan yang ada pada madhhab *mainstream*, yaitu cenderung mudah disalah

¹⁷⁸ Ibid.

persepsikan sebagai ekonomi neoklasik yang sekedar menghilangkan unsur riba dan menambahkan keharusan zakat. Secara konseptual kekurangan pada madhhab *mainstream* tersebut dapat ditegaskan kembali dengan madhhab Bāqir al-Şadr, kemudian difilterisasi dan dianalisa secara berkesinambungan oleh madhhab alternatif kritis.

C. RUANG LINGKUP FIQH MU'ĀMALAH KONTEMPORER

Ruang lingkup dalam pembahasan ini adalah segala macam bentuk mua'āmalah māliyah, berupa problematika aktual era modern yang secara tekstual tidak ditemui aturan-aturan normatif yang menjadi acuan implementasinya. Sementara realita konteks sosial yang telah membudaya saat ini perlu mendapatkan bimbingan dan tuntunan yang jelas. Di antara ruang lingkup tersebut adalah:

1. Persoalan transaksi bisnis kontemporer yang belum dikenal zaman klasik. Lingkup ini membahas setiap transaksi yang baru bermunculan pada saat ini. Seperti uang kertas, saham, Obligasi, reksadana, MLM, Asuransi. Salah satu contoh lingkup ini adalah asuransi, asuransi merupakan pertanggungan (perjanjian antara dua pihak, pihak yang satu berkewajiban membayar iuran dan pihak yang lain berkewajiban memberikan jaminan sepenuhnya kepada pembayar iuran, apabila terjadi sesuatu yang menimpa dirinya atau barang miliknya yang diasuransikan sesuai dengan perjanjian yang dibuatnya). Pada zaman klasik transaksi akad asuransi ini belum ada, walaupun akad ini dikisahkan dengan kisah

ikhtiar mengikat unta sebelum pergi meninggalkannya. Akad ini dapat dibenarkan atau diperbolehkan dalam shari'ah Islam selama tidak sejalan dengan apa yang diharamkan dan memenuhi ciri-ciri hukum bisnis shari'ah yang telah diuraikan diatas.

2. Transaksi bisnis yang berubah karena adanya perkembangan atau perubahan kondisi, situasi, dan tradisi/kebiasaan. Perkembangan teknologi yang semakin cepat dan canggih menghadirkan berbagai fasilitas dengan berbagai kemudahannya begitu pula dalam hal bisnis. Contohnya penerimaan barang dalam akad jual beli (*possession/qabd*), transaksi e-bussiness, transaksi sms.
3. Transaksi bisnis kontemporer yang menggunakan nama baru meskipun substansinya seperti yang ada zaman klasik, misalnya bunga bank yang sejatinya adalah sama dengan riba, jual beli Valuta Asing. Walaupun riba telah berganti nama yang lebih indah dengan sebutan Bunga, namun pada hakikatnya substansinya tetaplah sama dimana ada pihak yang mendzalimi dan terdzalimi, sehingga hukum bunga sama dengan riba yang telah jelas keharamannya dalam al-Qur'an.
4. Transaksi bisnis modern yang menggunakan beberapa akad secara berbilang, seperti IMBT (*Ijārah Muntahīyah bi al-Tamlīk*) dan *Murābahah li al-Amr Bi Shirā'*. Dalam lingkup ini membahas bahwa pada masa Kontemporer ini ada beberapa akad yang dimodifikasikan dalam suatu transaksi bisnis. Hal ini dapat dibenarkan atau diperbolehkan selama tidak

sejalan dengan apa yang diharamkan dan memenuhi ciri-ciri hukum bisnis shari'ah yang telah diuraikan diatas.

D. PRINSIP-PRINSIP FIQH MU'AMALAH KONTEMPORER

Menurut Fathur, secara garis besar, sistem ekonomi di dunia hanya ada tiga, yaitu sistem ekonomi kapitalis, sistem ekonomi sosialis dan sistem ekonomi Islam. Sistem ekonomi Kapitalis dan sistem ekonomi Sosialis tidak bisa bersatu karena adanya perbedaan komponen dan sumber komponennya.¹⁷⁹ Karena untuk memahami sistem ekonomi Islam diharuskn mengetahui komponen serta sumber komponennya lebih dulu. Komponen sistem ekonomi Islam adalah hukum (shari'ah), sedangkan sumber komponennya adalah aqīdah Islam.

Pemikir ekonomi Islam telah mengkontruksi sistem ekonomi Islam, yang meliputi; sumber, prinsip, metode dan teknis pelaksanaannya. Mereka sepakat bahwa al-Qur'an dan Sunnah Rasul merupakan sumber utama sistem ekonomi Islam yang diperkuat dengan *ijmā'* dan *qiyās*. Mereka juga telah sepakat bahwa prinsip ekonomi Islam adalah tawhīd atau keimanan, persaudaraan, kesejahteraan dan keadilan sosial.

Sementara aplikasi sistem ekonomi Islam bertujuan menciptakan keseimbangan kesejahteraan dan keadilan sosial. Secara teknis, har tersebut

¹⁷⁹ Fathur Ulum, *Dinamika Kontruksi Sistem Ekonomi Islam*, 4-5.

dapat dilakukan melalui dua mekanisme, yaitu mekanisme ekonomi dan mekanisme non ekonomi.¹⁸⁰

Keempat bentuk kontruksi sistem ekonomi Islam di atas merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Masing-masing bergerak dengan berintegrasi dan terkoneksi dengan berbagai elemen, seperti; Negara, masyarakat dan individu untuk menciptakan kesejahteraan dan keadilan sosial.

Sebagaimana keterangan di atas, yaitu prinsip ekonomi Islam adalah tawhīd atau keimanan, maka dalam setiap operasionalnya, setiap individu haruslah mencerminkan pribadi yang benar-benar beriman kepada Tuhannya. Berikut adalah kandungan dari prinsip ekonomi Islam atas dasar tawhīd:

1. Misi khalīfah / istikhlāf (sebagai wakil Allah memakmurkan buminya)
2. Misi ibadah (sebagai hamba-Nya yang taqwa dan taat)
3. Keseimbangan dunia akhirat (tidak pincang pada salah satu sisi)

Sedangkan bila di lihat dari prinsip yang lain, para operator kegiatan ekonomi haruslah mengarah pada pencapaian *maṣlahah* bersama, yaitu dengan senantiasa berakhlak yang baik dalam setiap tingkah laku dan ucapan. Akhlak baik yang dimaksud yaitu:

1. Kejujuran

¹⁸⁰ Implementasi mekanisme ekonomi dijamin dengan menetapkan hukum-hukum pasar, seperti; larangan menimbun, larangan pematokan harga, larangan penipuan komoditas, larangan manipulasi harga, larangan riba, dan larangan aktifitas ekonomi yang mengedepankan sector non riil. Adapun mekanisme non ekonomi dilaksanakan dengan cara mengeluarkan zakat, hibah, sedekah, dan lainnya. Lihat dalam Fathur Ulum, *Dinamika Kontruksi Sistem Ekonomi Islam; Studi Komparasi Pola Pemikiran Beberapa Tokoh Ekonomi Islam Kontemporer*; dengan mengutip produk pemikiran Muhammad Nejatullah Ṣiddiqī yang termaktub dalam *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*, (United Kingdom: Islamic Foundation, 1981), 5.

2. Keterbukaan
3. Kasih sayang
4. Kesetiakawanan
5. Persamaan
6. Tanggung jawab
7. Profesional
8. Suka sama suka

Dengan berlandaskan pada prinsip-prinsip di atas, maka setiap individu, di dalam menjalankan kegiatan-kegiatan ekonomi, akan selalu menghindari tindakan distorsi dan transaksi yang dilarang (*ribā*, *gharār* atau tidak adanya kepastian barang ataupun harga, dan *tadlīs* atau penipuan dan lain sebagainya).

Prinsip-prinsip dasar di atas sebenarnya telah terangkum dalam empat sifat para rasul, yaitu *ṣiddīq* (jujur dalam menyampaikan informasi), *tablīgh* (menyampaikan informasi dan tidak merahasiakan), *amānah* (dapat di percaya semua informasinya dan bertanggung jawab) dan *faṭānah* (professional dalam menjalankan aktifitas). Dari keempat sifat rasul ini jelas menafikan tindakan *ẓulm* (aniaya), baik pada diri sendiri dan terlebih pada diri orang lain. Karena itu akan tercapai unsur utama dalam jual beli, yaitu saling *riḍā* atau rela antara penjual dan pembeli, akhirnya jual beli membawa kebaikan dan kepuasan bagi kedua belah pihak.

Secara sederhana paparan tentang fiqh mu‘āmalah kontemporer dapat disimpulkan bahwa pada prinsipnya, pemikiran tentang konsep ekonomi Islam

tetap bertendensi pada sumber tekstual (dalil naqlī) sebagai sumber utama. Selain juga menggunakan dalil-dalil ‘aqlī sebagai penopang dalam pemahamannya secara konseptual. Tetapi juga tetap perpegang pada metodologi ijtihād yang telah diformulasikan oleh ulama’-ulama’ era klasik, disamping juga harus memodifikasi dan mereformulasi pemahaman fiqh berdasarkan pada konteks kehidupan sosial.

Ada beberapa kaidah yang dapat dijadikan pedoman dalam reformulasi hukum mu‘āmalah kontemporer, yaitu:

¹⁸¹ الأصل في المعاملة الحلّ

Artinya: hukum asal mu‘āmalah itu adalah halal.

Selain itu para ulama berpegang kepada prinsip-prinsip utama mu‘āmalah, seperti prinsip bebas riba, bebas *gharār* (ketidakjelasan atau ketidak-pastian) dan *tadlīs*, tidak *maysir* (spekulatif), bebas produk haram dan praktik akad *fāsīd* atau *bāṭil*. Prinsip ini tidak boleh dilanggar, karena telah menjadi aksioma dalam fiqh mu‘āmalah.

Pada dasarnya, kita masih dapat menerapkan konsep dan kaidah-kaidah mu‘āmalah klasik, namun setelah melakukan filterisasi terlebih dahulu terhadap formulasi hukum mu‘āmalah klasik tersebut. Karena bisa jadi konsep klasik itu memang sudah tidak bisa diterapkan saat ini. Sebagai contoh, konsep transaksi budak zaman dahulu jelas tidak bisa diterapkan untuk era kontemporer sekarang. Karena sekarang sudah tidak ada lagi legalitas objek jual beli berupa budak. Akan tetapi, secara teknis jual beli masih dapat

¹⁸¹ Ṣāliḥ al-Asmarī, *Majmū‘ah al-Fawāid al-Bahīyah ‘Alā Manzūmah al-Qawā‘id al-Bahīyah*, (t.tp: Dār al-Samī‘ī, 2000), 75.

diberlakukan, yaitu dengan memberlakukan konsep *khiyār ‘ayb* dalam praktek jual beli komoditi modern.

Sebagai respon dari paparan di atas, mungkin lebih tepat jika dengan menghayati sebuah kaidah yang telah lama populer dikalangan umat Islam dan telah menjadi jargon bagi ulama’-ulama’ kontemporer –khususnya di Indonesia- untuk melakukan gerakan revolusi dan reformulasi pemikiran di bidang hukum, yaitu:

المحافظة بالقديم الصالح و الأخذ بالجديد الأصح¹⁸²

Maksudnya yaitu memelihara warisan klasik yang baik (masih relevan) dan mengadopsi temuan-temuan baru di zaman modern yang lebih baik (selama tidak ada petunjuk yang mengharamkannya).

Dengan kaidah di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa transaksi ekonomi pada masa klasik masih dapat dilaksanakan selama relevan dengan kondisi, tempat dan waktu serta tidak bertentangan dengan apa yang diharamkan.

E. RELEVANSI *KHIYĀR ‘AYB* MENURUT IMAM AL-NAWĀWĪ DENGAN FIQH *MU‘ĀMALAH* KONTEMPORER

Setelah mengeksplorsi pemikiran al-Nawawī tentang konsep *khiyār ‘ayb*, sebagaimana yang terangkum dalam bab tiga. Kemudian mengeksplorasi konsep fiqh *mu‘āmalah* kontemporer sekaligus analisisnya, sebagaimana terangkum dalam bab empat di atas. Maka penulis menemukan beberapa keselarasan antara keduanya. Konsep *khiyār ‘ayb* menurut al-Nawawī, yang

¹⁸² Ahmad, Mengenal.

tergolong klasik dan telah dikodifikasi sejak tujuh abad yang lalu, ternyata masih banyak yang relevan dengan kondisi modern saat ini.

Hal tersebut terbukti dengan bervariasinya problematika bidang ekonomi kontemporer, khususnya praktek-praktek jual beli yang sering menyimpang dari aturan sharī‘ah. Seperti semakin maraknya kasus penipuan dalam jual beli komoditi. Sebagai contoh banyaknya pembeli yang dirugikan oleh penjual karena barang yang dibeli mengandung cacat, sementara penjualnya tidak menerima kembalian barang yang sudah di beli meskipun mengandung cacat, dengan membuat ketentuan bahwa ‘*barang yang sudah di beli tidak boleh dikembalikan*’. Contoh kasus ini jelas menimbulkan *ḍarār*, dan sangat bertentangan dengan hukum Islam. Karena Islam menganjurkan untuk menghilangkan *ḍarār* sebisa mungkin, atau setidaknya menekannya sampai pada titik yang paling rendah.

Secara praktis, konsep *khiyār ‘ayb* dengan berbagai ketentuannya, yang telah dikodifikasi oleh al-Nawawī dalam beberapa karyanya, masih bisa memberikan solusi yang tepat. Ketika terjadi kasus diatas, maka pembeli memiliki hak *khiyār*. Artinya ketika pembeli membeli barang yang mengandung cacat dan ia tidak rela dengan keadaan barang tersebut, maka pembeli diperbolehkan memberlakukan hak *khiyār*-nya, yaitu menyampaikan keluhannya kepada penjual kemudian mengambil keputusan untuk membeli atau tidak. Jika ia tetap akan membelinya berarti berhak untuk meminta ganti rugi atas cacat yang terdapat pada barang. Selain itu ia juga berhak untuk tidak membeli dan mengambil kembali uang (alat tukar) yang telah

diserahkannya kepada penjual. Situasi ini juga melarang penjual untuk menolak permintaan pembeli, karena itu sebagai penjual harus memenuhinya dengan *riḍā*.

Menurut al-Nawawī, bagi pembeli boleh mengembalikan barang (*ma‘qūd ‘alayh*) itu disebabkan oleh cacat yang dapat mengurangi fisik barang atau harganya dengan minus yang bisa menghilangkan tujuan awal pemilikan atau pemanfaatn barang. Namun tetap disharatkan bahwa pada umumnya barang itu memang tidak mengandung suatu hal yang dapat menghalangi pemanfaatannya.¹⁸³

Konsep di atas bisa diterapkan pada jual beli berbagai barang saat ini, misalnya *handphone* (HP). HP dengan semua perangkat dan perlengkapannya, baik *hardwere* maupun *softwere*, telah diperdagangkan dalam kota hingga plosok desa. Tak ayal, bahwa dengan beragam cara perdagangan HP –baru maupun bekas- yang ada, sebagiannya menggunakan strategi yang salah dan di larang oleh agama. Karena tujuan ingin cepat mendapatkan uang ataupun tujuan lainnya, sebagian pelaku usaha ini melakukan tindakan-tindakan yang sudah jelas tidak sesuai dengan aturan Islam, etika ataupun budaya. Sebagai contoh tindakan menutup-nutupi cacat HP, misalnya ketika HP digunakan untuk berkomunikasi suara yang di tangkap tidak jelas. Pada umumnya HP yang mengandung cacat tersebut dapat mengurangi nilai jual. Dengan demikian, pembeli HP memiliki hak atas *khiyār* dan ketika *‘ayb* diketahui pembeli setelah melakukan transaksi dengan sempurna, maka ia boleh

¹⁸³ Al-Nawawī, *Rawḍah*, 445.

mengembalikan HP tersebut kepada penjual. Kemudian meminta ganti rugi senilai dengan jarak antara harga HP normal dan harga HP cacat. Akan tetapi ketika ia telah rela dengan kondisi HP cacat tersebut, maka gugurlah hak *khiyār*-nya.

Secara teoritis, pemikiran al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* juga memiliki titik keselarasan dengan konsep fiqh mu‘āmalah kontemporer, baik dari sisi dasar, metodologi terlebih aspek tujuan yang akan dicapai. Dari aspek dasar hukum keduanya sama-sama menggunakan sumber hukum tekstual berupa dalil *naqlī* (al-Qur’an dan al-hadith), dengan misi ibadah (*ta‘abbudī*) dan sebagai wakil Allah di bumi dalam misi operasionalnya. Adapun secara metodologi keduanya juga sama-sama memfungsikan teori *istiṣlāḥ* (mencari sisi *maṣlahah*) dan mempertimbangkan konteks sosial masyarakat dalam *istinbāḥ* hukum. Namun fiqh mu‘āmalah kontemporer lebih orientasi pada sisi *istiṣlāḥ* lebih dominan dibandingkan pemikiran al-Nawawī, yang menggunakan metode *istiṣlāḥ* ketika suatu persoalan sudah tidak bisa diselesaikan dengan dalil *naqlī* serta *ijmā‘* dan *qiyās*. Atas dasar *istiṣlāḥ* tersebut, para pemikir muslim kontemporer lebih berani membuat terobosan-terobosan baru berupa interpretasi sumber tekstual, dengan dinamisasi konteks sosial modern. Sedangkan dari aspek tujuan, keduanya sama-sama bertendensi pada *maqāṣid al-sharī‘ah*, dengan memprioritaskan sisi *maṣlahah* atau kemaslahatan umum.

Selain itu, terdapat perbedaan antara konsep *khiyār ‘ayb* menurut al-Nawawī dengan konsep fiqh mu‘āmalah kontemporer, yaitu mengenai waktu

khiyār: Menurut al-Nawawī, sebagaimana telah dijelaskan di muka, bahwa *khiyār ‘ayb* berlaku sejak diketahuinya ‘*ayb* pada barang dan harus segera. Artinya ketika ‘*ayb* diketahui oleh pembeli, maka pembeli harus segera diberitahukan kepada penjual dalam waktu yang relatif singkat, yaitu maksimal satu malam, hal ini apabila pembeli mengetahui ‘*ayb* di waktu malam.

Kesimpulannya adalah bahwa konsep *khiyār ‘ayb* menurut al-Nawawī, memiliki relevansi dalam beberapa hal, yaitu aspek prinsip-prinsip yang harus dipegang teguh oleh setiap pelaku kegiatan ekonomi, dasar hukum yang digunakan, metodologi dalam *ijtihād* dan tujuan yang akan dicapai dalam praktek-praktek jual beli.

BAB V PENUTUP

A. KESIMPULAN

Berdasarkan paparan yang telah disampaikan sebelumnya, penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa:

1. Al-Nawawī merupakan tokoh mujtahid fatwa yang sangat piawai dan sangat berhati-hati dalam *ijtihād* dan *istinbāṭ* hukum. Di dalam *ijtihād*-nya mengenai *khiyār ‘ayb* al-Nawawī lebih mengedepankan sumber tekstual, al-Qur’an, al-Hadith, *ijmā’* dan *qiyās*, di samping juga tetap mempertimbangkan teori *istiṣlāḥ* dan *‘urf*. Fatwa-fatwa al-Nawawī umumnya berupa interpretasi dan eksplorasi terhadap pendapat-pendapat ulama’ seniornya, kemudian memberikan kriteria *ṣaḥīḥ*, *aṣaḥḥ*, *rājih*, *arjāḥ* atau *ḍa‘īf*.

Pemikiran Imam al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* mendominasi pada pemikiran ulama’-ulama’ madhhab al-Shāfi‘ī, meskipun terkadang, dalam kasus tertentu, al-Nawawī memilih pendapat ulama’ selain madhhab al-Shāfi‘ī. Konsep *khiyār ‘ayb* al-Nawawī lebih bersifat objektif, terbukti dengan bahasan yang dominan pada objek jual beli dan dengan sangat terperinci menjelaskan beragam cacat (*‘ayb*) yang bisa terjadi pada barang. Akan tetapi cacat barang yang di anggap sebagai cacat penyebab berlakunya *khiyār ‘ayb* adalah cacat yang menurut *‘urf* para pedagang dapat mengurangi nilai jual atau harga.

2. Secara teoritis, pemikiran al-Nawawī tentang *khiyār ‘ayb* memiliki titik keselarasan dengan konsep fiqh mu‘āmalah kontemporer, baik dari sisi dasar hukum, metodologi terlebih aspek tujuan yang akan dicapai. Dari aspek dasar hukum keduanya sama-sama menggunakan sumber hukum tekstual berupa dalil *naqlī* (al-Qur’an dan al-hadith), dengan misi ibadah (*ta‘abbudī*) dan sebagai wakil Allah di bumi dalam misi operasionalnya. Adapun secara metodologi keduanya tetap memfungsikan teori *istiṣlāḥ* dan mempertimbangkan konteks sosial masyarakat dalam *istinbāḥ* hukum. Namun orientasi fiqh mu‘āmalah kontemporer pada sisi *istiṣlāḥ* lebih dominan dibandingkan pemikiran al-Nawawī, yang menggunakan metode *istiṣlāḥ* ketika suatu persoalan sudah tidak bisa diselesaikan dengan dalil *naqlī* serta *ijmā‘* dan *qiyās*. Sedangkan dari aspek tujuan, keduanya tetap menjunjung tinggi *maqāṣid al-sharī‘ah*, dengan memprioritaskan tercapainya *maṣlaḥah* bersama dan menghilangkan segala macam bentuk *ḍarār* atau *mafsadah*.

B. SARAN DAN HARAPAN

Dengan penuh kesadaran penulis mengakui segala kekurangan pada diri penulis, meskipun arahan dan bimbingan hingga ide-ide konstruktif telah penulis terima dari berbagai pihak, namun kekurangan dan kesalahan tetap saja didapati dan karaya inipun masih jauh dari sempurna. Karena itu, penulis akan tetap menerima dengan senang hati kritik dan saran dari

siapapun. Dengan harapan ide-ide baru yang konstruktif dan inovatif dapat membantu memperbaiki hasil tulisan ini.

Terakhir, hanya kepada-Nya yang Maha Kuasa, penulis memohon dan berharap, semoga Allah senantiasa memberikan manfaat atas hasil karya ini bagi penulis khususnya, dan bagi semua pembaca yang budiman pada umumnya. Meskipun tetap ada banyak kekurangan dan masih sangat jauh dari sempurna, semoga hasil dari karya ini dapat memberi sumbangsih teoritis bagi para pemula dalam memahami konsep *khiyār ‘ayb* dan bagi para praktisi ekonomi modern sebagai pedoman kegiatan ekonomi modern yang mencerminkan pribadi muslim.

Āmīn Yā Rabb al-‘ālamīn.