

KONSEP *IJMÂ'* DAN APLIKASINYA DALAM *MU'ÂMALAH MÂLIYYAH* (HUKUM EKONOMI SYARIAH)

Panji Adam Agus Putra
Fakultas Syariah Universitas Islam Bandung
Email: panjiadam06@gmail.com

Abstract

Ijma' occupies the third position after the *Qur'an* and the *sunnah* and is one of the propositions of *syara'* law. In addition, there are also groups who reject *ijma'* as a legal argument. The purpose of this study was to determine the concept of *ijmâ'* in the literature of *ushul fiqh* and its application in *mu'amalah mâliyyah* (*sharia economic law*). This research uses a normative juridical approach, therefore this research is based on secondary sources in the form of literature studies. The research specification used is descriptive analytical and the data analysis method used in this study is a qualitative method. The results of the study show that first, the agreement of the *mujtahids* of Muslims at one time on a *syara'* law after the death of the Prophet, and the majority of scholars view that *ijmâ'* can be used as evidence in determining the law; second, the application of *ijmâ'* in the context of classical *mu'amalah mâliyyah* is applied to business contracts such as buying and selling, cooperation and leasing as informed by Ibn al-Mundzir in the book *al-ijmâ'*. The application of *ijma'* in contemporary *mu'amalah* is *ijma'* regarding the prohibition of bank interest, conventional insurance and conventional mutual fund investments.

Abstrak

Ijmâ' menempati posisi ketiga setelah *al-Quran* dan *sunah* serta merupakan salah satu dari dalil hukum *syara'*. Disamping itu, terdapat pula kelompok yang menolak *ijmâ'* dijadikan sebagai dalil hukum. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui konsep *ijmâ'* dalam literatur ilmu *ushul fikih* dan aplikasinya dalam *mu'âmalah mâliyyah* (*hukum ekonomi syariah*). Penelitian menggunakan pendekatan yuridis normatif, oleh karena itu penelitian ini bersumber pada sumber sekunder berupa studi pustaka. Spesifikasi penelitian yang digunakan adalah deskriptif analitis dan Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pertama, Kesepakatan para *mujtahid* dari umat Islam pada suatu masa atas suatu hukum *syara'* pasca wafatnya Nabi Saw, dan mayoritas ualama memandang bahwa *ijmâ'* dapat dijadikan *hujjah* dalam penetapan hukum; kedua, aplikasi *ijmâ'* dalam konteks *mu'amalah mâliyyah* klasik teraplikasikan pada akad-akad bisnis seperti jual-beli, kerja-sama dan sewa-menyewa sebagaimana diinformasikan Ibn al-Mundzir dalam kitab *al-ijmâ'*. Adapun aplikasi *ijma'* dalam *mu'âmalah* kontempore adalah *ijmâ'* mengenai haramnya bunga bank, asuransi konvensional dan investasi reksadana konvensional.

Kata Kunci: *Ijmâ'*, *Ushul Fikih*, *Mu'âmalah Mâliyyah*

Dasar Pemikiran

Dalam kajian ilmu *ushul fikih*, baik yang tertuang dalam kitab-kitab klasik maupun kitab-kitab kontemporer, pembahasan mengenai dalil hukum merupakan hal

yang tidak dapat terpisahkan. Terdapat perbedaan pendapat para ulama mengenai kedudukan dalil-dalil hukum tersebut sebagai *hujjah* dalam penetapan hukum Islam.

Mayoritas ahli fikih berpendapat bahwa *ijmâ'* merupakan *hujjah* yang bersifat *qath'î* (pasti), sehingga dapat dikatakan bahwa *ijmâ'* merupakan dasar bagi penetapan hukum Islam yang bersifat mengikat dan wajib untuk dipatuhi serta diimplementasikan. Selain itu, dalam pandangan jumhur ulama, kedudukan *ijmâ'* sebagai dalil hukum menempati posisi ketiga setelah al-Quran dan sunnah, argumennya adalah *ijmâ'* merupakan dalil yang pasti. Disebut dengan istilah “dalil” karena *ijmâ'* bukan suatu wadah yang dapat digali norma hukum, karena *ijmâ'* tidak dapat berdiri sendiri, melainkan ia harus bersumber pada al-Quran dan sunnah. (Musfira 2015) Selain itu, terdapat beberapa kalangan yang tidak mengakui adanya eksistensi *ijmâ'* sebagai dalil hukum. Hal ini disebabkan adanya perbedaan persepsi dalam perumusan *ijmâ'* meliputi definisi, rukun, syarat dan sebagainya. (Adin Fadilah 2016)

Secara sederhana para ulama memahami bahwa *ijmâ'* merupakan salah satu *thuruq* (metode) yang digunakan oleh para mujtahid dalam melakukan *istinbath* hukum, apabila dihadapkan pada suatu problem hukum yang tidak ditemukan *nash* baik dalam al-Quran maupun sunah yang dapat dijadikan sebagai landasan yuridis pasca Rasulullah Saw wafat. (AS 2014)

Berkaitan dengan *ijmâ'* yang merupakan salah satu metode yang pembahasannya semakin berkembang dikarenakan *ijmâ'* yang diformulasikan oleh para ulama terdahulu ternyata di masa sekarang memunculkan pertanyaan mengenai bagaimana *ijmâ'* dapat diimplementasikan pada saat ini. Ketika *ijmâ'* dipahami sebagai kesepakatan para ulama, maka ulama seperti apakah pada saat ini yang dapat membentuk sebuah kesepakatan mengenai suatu persoalan hukum yang dapat dijadikan sandaran oleh umat. Lebih lanjut apakah mungkin adanya sebuah ijtihad dalam bentuk *ijmâ'* dewasa ini. (Hasanuddin Muhammad 2020)

Semakin berkembangannya transaksi muamalah membuat para ulama bekerja ekstra dalam mengambil sebuah ketetapan hukum, salah satunya melalui *ijmâ'*. Apabila melihat dalam kajian-kajian para ulama terdahulu telah didapatkan bahwa para ulama telah membahas persoalan *ijmâ'* tersebut baik dalam ranah ibadah maupun muamalah. Akan tetapi, dalam beberapa literatur kontemporer, masih belum banyak dilakukan penelitian serta kajian yang berkaitan dengan penerapan/aplikasi konsep *ijmâ'* khususnya dalam bidang *mu'âmalah mâliyyah*. Oleh karena itu, penulis tertarik

untuk membahas bagaimana konsep *ijmâ* tersebut diimplementasikan baik dalam ranah muamalah klasik maupun kontemporer.

Metode

Metode penelitian yang dilakukan berdasarkan pendekatan secara yuridis normatif, yaitu dengan mengkaji atau menganalisis data sekunder yang berupa bahan-bahan sekunder. Jadi penelitian ini dipahami sebagai penelitian studi kepustakaan, yaitu penelitian terhadap bahan sekunder. (Soerjono Soekanto & Sri Mamudji 1985)

Spesifikasi penelitian yang digunakan adalah deskriptif analitis, yaitu penelitian untuk menggambarkan masalah yang ada pada masa sekarang (masalah yang aktual), dengan mengumpulkan data, menyusun, mengklasifikasikan, menganalisis, dan menginterpretasikan. Deskriptif bertujuan memaparkan data hasil pengamatan tanpa pengujian hipotesis-hipotesis. (Rianto Adi 2004)

Jenis data yang dipergunakan dalam penelitian ini, yaitu data sekunder, yakni buku-buku atau kitab-kitab yang ushul fikih baik klasik maupun kontemporer khususnya yang membahas mengenai *ijmâ* seperti kitab *al-ijmâ* karya Abu Bakar Muhammad Ibn Ibrahim Ibn al-Mundzir al-Naisaburi serta jurnal-jurnal ilmiah yang relevan dengan fokus penulisan ini. Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif.

Pembahasan

A. Konsep *ijmâ*' dalam Ushul Fikih

1. Definisi *ijmâ*'

Secara etimologis, *ijmâ*' sebagaimana dikemukakan Abd al-Karim Zaidan memiliki arti *al-'azm* (ketetapan hati) dan *al-tashmîm* (berketetapan hati untuk mengambil suatu keputusan) atas suatu perbuatan. (Abd al-Karim Zaidan 2015) Hal ini sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah Saw dalam hadisnya sebagaimana yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i yang bersumber dari Hafshah istri Nabi Saw, yang berbunyi:

قَالَتْ حَفْصَةُ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُجْمِعْ قَبْلَ الْفَجْرِ»
 “Tidak ada shaum (puasa) bagi yang tidak memiliki ketetapan hati (berniat) untuk melakukan shaum sebelum terbit fajar”. (Al-Nasa'i 2001)

Maksudnya adalah tidak memiliki 'azm (ketetapan hati). Selain itu, *ijm'â* memiliki makna *al-ittifaq* (kesepakatan). Seperti perkataan *اجمع القوم على كذا* (kaum tersebut telah bersepakat tentang yang demikian tersebut). pengertian ini dijumpai dalam al-Quran surah Yunus (10) ayat 71

“*Karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakan)*”.

Terdapat *ikhtilâf* mengenai definisi *ijmâ'* secara terminologis dengan berbagai macam redaksi yang dirumuskan baik oleh ulama klasik maupun ulama kontemporer. Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfâ* memberikan definisi *ijmâ'* sebagai berikut:

اتَّفَاقُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَاصَّةً عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ

“*Kesepakatan khusus umat Muhammad Saw atas suatu perkara dari perkara-perkara mengenai agama*”.(al-Ghazali 1993)

Muhammad Ibn Hamzah al-Fanari (w. 834 H) memberikan rumusan mengenai definisi *ijmâ'* sebagai berikut:

اتَّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الْإِسْلَامُ فِي عَصْرِ عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ

“*Kesepakatan para mujtahid dari kalangan umat Muhammad Saw pada suatu masa terhadap hukum syara'*”(al-Fanari 2006)

Al-Kamal Ibn Hummam sebagaimana dikutip oleh Abu Abdullah memberikan definisi *ijm'â* sebagai berikut:

تَّفَاقُ مُجْتَهِدِي عَصْرِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى أَمْرٍ شَرْعِيٍّ

“*Kesepakatan semua mujtahid pada suatu masa dari kalangan umat Muhammad Saw terhadap perkara syara'*”.(Abu Abdullah 1983)

Al-Subki mengutip definisi yang dirumuskan oleh al-Baidhawi dalam kitab *Minhâj al-Wushûl Ilâ 'Ilm al-Ushûl* bahwa yang dimaksud dengan *ijmâ'* adalah:

الاجماع وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور.

“*Kesepakatan ahl hil wa al-aqd dari umat Muhammad Saw atas suatu perkara*”(al-Subki 1995)

Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali Ibn Yusuf al-Syirazi memberikan definisi *ijmâ'* sebagai berikut:

اتَّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ

“*Kesepakatan ulama terhadap hukum suatu kejadian baru*”.(Al-Syirazi 2003)

Al-Amidi dalam kitab *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm* memberikan definisi *ijmâ'* sebagai berikut:

الإِجْمَاعُ عِبَارَةٌ عَنِ اتِّفَاقِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى حُكْمٍ وَقَعَةٍ مِنَ الْوَقَائِعِ.
 “Kesepakatan para mukallaf (subjek hukum) dari umat Muhammad Saw pada suatu masa atas hukum suatu kasus”.(al-Amidi n.d.)

Al-Syaukani dalam kitab *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-Haq Min ‘Ilm al-Ushûl* memberikan rumusan definisi *ijmâ’* sebagai berikut:

اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور.
 “Kesepakatan para mujtahid pada suatu masa dari kalangan umat Muhammad Saw pasca wafatnya beliau pada syatu masa terhadap suatu kasus”.(al-Syaukani 1999)

Selain definisi dari para ulama klasik di atas, di bawah ini penulis akan mengemukakan sejumlah definisi *ijmâ’* menurut para ulama kontemporer. adapun uraiannya adalah sebagai berikut:

‘Ali Hasabullah dalam kitab *Ushûl al-Tasyrî’ al-Islâmî* memberikan definisi *ijmâ’* sebagai berikut:

اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي.
 “Kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad Saw pada suatu masa pasca wafatnya beliau tentang hukum syara’”.(Ali Hasab Allah 1971)

Abd al-Wahab Khallaf dalam kitab *‘Ilm Ushûl al-Fiqh* memberikan definisi *ijmâ’* sebagai berikut:

اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم على حكم شرعي في واقعة.
 “Semua mujtahid sepakat tentang suatu hukum pada suatu waktu dari beberapa waktu pasca wafatnya Rasulullah Saw”.(Abd al-Wahab Khallaf 2008)

Abd al-Karim Zaidan memberikan definisi *ijmâ’* dalam kitabnya sebagai berikut:

اتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.
 “Kesepakatan para mujtahid dari umat Islam pada suatu masa atas suatu hukum syara’ pasca wafatnya Nabi Saw”.(Abd al-Karim Zaidan 2015)

Begitu banyak definisi *ijmâ'* yang dikemukakan baik oleh para ulama klasik maupun ulama kontemporer, sehingga mendorong para pemerhati untuk hati-hati dalam upaya memahami *ijmâ'*. Meski demikian, para ulama seperti Muhammad Salam Madzkur, Ali Hasabullah dan masih banyak ulama lain memiliki kecenderungan bahwa *ijmâ'* adalah kesepakatan seluruh mujtahid (bukan sebagian atau pada umumnya). Atas dasar itu, mereka menentukan kriteria *ijmâ'* sebagai berikut:(Jaih Mubarak 2002)

- a. Ulama yang melakukan persepakatan adalah ulama mujtahid, pendapat ini masih kurang jelas ulama mujtahid mana yang dimaksud, apakah yang dapat melakukan persepakatan itu hanya *mustaqil*, atau selain mujtahid *mustaqil*-pun boleh melakukan persepakatan.
- b. Ulama yang bersepakat adalah seluruh ulama mujtahid (pada waktu tertentu), tidak seorang pun di antara mereka yang menyalahinya atau menyimpang dari persepakatan tersebut. dalam sejarah, Umar r.a melarang para sahabat keluar dari Madinah, agar belai mudah melakukan persepakatan.
- c. Obyek yang disepakati adalah persoalan yang termasuk wilayah ijtihad. Oleh karena itu, sesuatu yang sudah ditentukan dalam *nash* yang *wuurd* dan penunjukan termasuk pasti (*qath'î*) tidak dapat disebut *ijmâ'*.
- d. *Ijmâ'* dilakukan setelah Nabi Muhammad Saw wafat, karena ketika masih hidup, beliau dapat menjadi sumber *tasyrî*.

2. Rukun dan Syarat *Ijmâ'*

Para ulama ahli ushul fikih menetapkan mengenai rukun-rukun *ijmâ'*. Hal ini sebagaimana diuraikan oleh Abd al-Wahab Khalaf dalam kitab *'Ilm Ushûl al-Fiqh* sebagai berikut:(Abd al-Wahab Khallaf 2008)

- a. Harus terdapat beberapa orang mujtahid di saat terjadinya peristiwa, dan para mujtahid itulah yang melakukan kesepakatan menetapkan peristiwa hukum. Seandainya tidak ada beberapa orang mujtahid di waktu terjadinya suatu peristiwa tentulah tidak akan terjadi *ijmâ'*, karena *ijmâ'* itu harus dilakukan oleh beberapa orang. Oleh karena inilah, maka tidak ada *ijmâ'* ada masa Rasulullah Saw, karena hanya beliau sendirilah mujtahid pada waktu itu.
- b. Adanya kesepakatan seluruh mujtahid di kalangan umat Islam terhadap hukum *syara'* mengenai suatu peristiwa pada waktu terjadinya tanpa memandang negeri mereka, kebangsaan atau kelompok mereka. Karena *ijmâ'* tidak dapat

terjadi kecuali dengan kesepakatan umum dari semua mujtahid dunia Islam pada masa suatu kejadian. Selain mujtahid tidak termasuk penilaian.

- c. Kesepakatan mereka adalah dengan mengemukakan pendapat masing-masing orang dari para mujtahid itu tentang pendapatnya atas suatu peristiwa, baik penyampaian tersebut dalam bentuk ucapan, misalnya ia memberikan fatwa mengenai peristiwa tersebut, atau dalam bentuk perbuatan.
- d. Kesepakatan dari seluruh mujtahid atas suatu hukum itu terealisasi. Apabila sekiranya mayoritas dari mereka sepakat, maka kesepakatan yang terbanyak itu tidak menjadi *ijmâ'*, kendatipun amat sedikit jumlah mujtahid yang menentang dan besarnya jumlah mujtahid yang sepakat, karena sepanjang masih terdapat suatu perbedaan pendapat, maka masih adanya kemungkinan benar pada salah satu pihak dan kekeliruan pada pihak lainnya. Oleh karena itu, maka kesepakatan jumlah terbanyak tidak menjadi *hujjah syar'iyah* yang pasti dan mengikat.

Di samping keempat rukun yang disebutkan Abd al-Wahab Khalaf di atas, para ulama ushul fikih menambahkan 3 (tiga) unsur lagi, yaitu:

- a. *Ijmâ'* itu merupakan kesepakatan yang terjadi pasca wafatnya Rasulullah Saw;
- b. *ijmâ'* itu merupakan kesepakatan yang berkaitan dengan masalah hukum *syara'*, seperti wajib, haram, sunah dan seterusnya; dan
- c. Kesepakatan itu harus bersandar pada dalil *syar'i*, baik berupa *nash* maupun *qiyâs*. Karena *ijmâ'* yang disandarkan hanya pada akal merupakan konsensus yang terlarang.

Adapun syarat terjadinya *ijmâ'* menurut para ahli ushul fikih sebagaimana diinformasikan oleh Wahbah al-Zuhaili adalah sebagai berikut: (Wahbah al-Zuhaili 2006)

- a. Pihak yang melakukan *ijmâ'* tersebut adalah orang-orang yang telah memenuhi persyaratan menjadi seorang mujtahid.
- b. Kesepakatan tersebut muncul dari para mujtahid yang memiliki sifat adil (berpendirian kuat terhadap agamanya).
- c. Para mujtahid yang terlibat adalah yang berusaha menghindarkan diri dari ucapan dan perbuatan bid'ah.

Menurut Wahbah al-Zuhaili, ketiga syarat di atas merupakan syarat yang bersifat *muttafaq* (disepakati) oleh para ahli ushul fikih. Terdapat juga syarat lain,

akan tetapi syarat tersebut bersifat *mukhtalaf* (diperselishkan/tidak disepakati) oleh para ulama, di antaranya:(Wahbah al-Zuhaili 2006)

- a. Para mujtahid itu adalah para sahabat;
- b. Mujtahid tersebut merupakan kerabat Rasulullah Saw, apabila memenuhi dua syarat ini, maka para ulama ahli ushul fikih menyebut dengan istilah *ijmâ' shahâbah* (kesepakatan para sahabat);
- c. Mujtahid itu adalah ulama Madinah.
- d. Hukum yang disepakati tidak ada yang membantahnya hingga wafatnya seluruh mujtahid yang menyepakatinya; dan
- e. Tidak terdapat hukum *ijmâ'* sebelumnya yang berkaitan dengan masalah yang sama.

Demikian rukun dan syarat yang harus dipenuhi dalam suatu *ijmâ'*. Karena *ijmâ'* dalam kajian hukum Islam merupakan sumber/dalil hukum yang ketiga (setelah al-Quran dan sunah), maka secara prosedural harus didukung oleh konsensus para mujtahid dalam suatu masalah hukum. Hal ini berbeda dengan ijtihad kolektif yang tidak mengharuskan adanya kesepakatan seluruh mujtahid, tetapi hanya berupa kesepakatan secara mayoritas. Di era kontemporer, ijtihad kolektif (*ijtihâd jamâ'î*) ini mereposisi *ijmâ'* itu sendiri.(Mohammad Mufid 2016)

3. Ragam *Ijmâ'*

Apabila kita menelaah kitab-kitab ushul fikih, baik yang ditulis oleh para ulama klasik maupun kontemporer, mereka membagi *ijmâ'* kepada 2 (dua) macam, yaitu:(Abd al-Wahab Khallaf 2008)

- a. *Ijmâ' sharîh*, yaitu kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa terhadap suatu masalah yang berkaitan dengan hukum *syara'* dan kesepakatan itu dinyatakan tegas oleh masing-masing mujtahid. Imam Hafizuddin al-Nasafi (w. 710 H) menyebut *ijmâ' sharîh* ini dengan istilah *ijmâ' qaulî*, adapun Abd Wahab al-Kalaf terkadang menyebut dengan istilah *ijmâ' haqîqî*. Menurut Abd al-Karim Zaidan, *ijmâ'* jenis pertama ini, *ijmâ' sharîh* dapat terjadi melalui beberapa jalan, yaitu boleh jadi para mujtahid menghadapi suatu masalah, lalu masing-masing mereka menyatakan kesepakatan secara bulat. Mungkin pula bisa terjadi, bahwa para mujtahid tersebut dihadapkan dengan suatu masalah. Kemudian masing-masing mereka mengeluarkan pendapat sendiri-sendiri dan ternyata pendapat mereka terdapat persamaannya. Kemungkinan, boleh jadi pula sebagian mujtahid mengeluarkan fatwa dan fatwa ini sampai ke mujtahid yang

lainnya, dan mereka menyetujuinya, atau *ijmâ'* itu dapat pula terjadi seorang mujtahid menetapkan hukum atas suatu masalah dan ketetapan hukum tersebut disepakati oleh mujtahid yang lain secara nyata. (Abd al-Karim Zaidan 2015) Dengan demikian, berdasarkan pandangan Abd al-Karim Zaidan tersebut, maka *ijmâ' sharîh* itu tidak mesti berkumpulnya sejumlah mujtahid, kemudian mereka bersepakat tentang hukum suatu peristiwa.

- b. *Ijmâ Sukûti*, yaitu sebagian mujtahid menyatakan kesepakatan mereka tentang hukum atas suatu peristiwa secara nyata pada suatu masa, sedangkan mujtahid yang lain bersikap diam dan tidak menyatakan pendapat mereka apakah mereka menerimanya atau menolaknya. Dengan kata lain, diamnya sejumlah mujtahid atas suatu ketetapan hukum yang difatwakan oleh mujtahid lain, dan mereka tidak menyatakan pengakuan dan tidak pula ada penolakan, maka sikap diam seperti ini yang digolongkan kepada *ijmâ sukûti*.

Ditinjau dari segi yakin atau tidaknya terjadi suatu *ijmâ*, para ulama membagi menjadi dua macam, yaitu: (Mohammad Mufid 2016)

- a. *Ijmâ qath'î*, yaitu hukum yang dihasilkan *ijmâ* itu adalah *qath'î* diyakini benar terjadinya, tidak ada kemungkinan lain bahwa hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan berbeda dengan hasil *ijmâ* yang dilakukan pada waktu yang lain.
- b. *Ijmâ Zhannî*, yaitu hukum yang dihasilkan *ijmâ* itu *zhannî*, masih ada kemungkinan lain bahwa hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan berbeda dengan hasil ijtihad orang lain atau dengan hasil *ijmâ* yang dilakukan pada waktu yang lain.

Dalam kitab-kitab ushul fikih, terdapat pula beberapa macam *ijmâ* yang dihubungkan dengan masa terjadi, tempat terjadi, atau orang yang melaksanakannya. Adapun ragam *ijmâ* tersebut adalah sebagai berikut: (A. Djazuli dan I Nurol Aen 2000)

- a. *Ijmâ al-Shahâbah* yaitu persesuaian paham, sebagian ulama sahabat terhadap sesuatu urusan.
- b. *Ijmâ Ahl Madînah*, yaitu persesuaian paham ulama-ulama Ahli Madinah terhadap suatu kasus. *Ijmâ* ini bagi Imam Malik merupakan *hujjah*.
- c. *Ijmâ Ahl Kûfah*, yaitu *ijmâ* yang dilakukan oleh ulama-ulama Kufah. *Ijmâ* ini dianggap *hujjah* oleh Imam Abu Hanifah.

- d. *Ijmâ al-Khulafâ al-Arba'ah*, yaitu *ijmâ* yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar r.a, Umar Ibn Khattab r.a, Utsman Ibn 'Affan r.a dan Ali Ibn Abi Thalib r.a. tentu saja hal ini hanya dapat dilakukan pada masa keempat sahabat itu hidup, yaitu pada masa Khalifah Abu Bakar. Setelah Abu Bakar meninggal dunia *ijmâ* tersebut tidak dapat dilakukan lagi.
- e. *Ijmâ al-Syakhayn*, yaitu persesuaian paham Abu Bakar dan Umar dalam suatu hukum, *ijmâ* ini oleh sebagian ulama dianggap *hujjah* atas dasar hadis: “*Ikutilah/teladanilah kedua orang ini sesudahku, yaitu Abu Bakar dan Umar.*”
- f. *Ijmâ 'Itrah*, yaitu persesuaian paham ulama-ulama Ahlu Bait.
- g. *Ijmâ al-Ummah*, yaitu konsensus/ksepakatan ulama yang dalam pembahasan ini.

4. Kemungkinan Terjadinya *Ijmâ*

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang kemungkinan terjadinya *ijmâ*. Imam al-Nazam, sebagian ulama Syi'ah dan Muktaizilah berpendapat bahwa *ijmâ* tidak mungkin terjadi, karena para mujtahid telah melakukan perjalanan ke dan menetap di berbagai daerah. Mereka tidak mungkin dapat berkumpul bersama dalam satu waktu untuk membicarakan suatu masalah sehingga melahirkan kesepakatan. (Jaih Mubarak 2002)

Pendapat di atas dipandang wajar karena terbatasnya sarana atau media transportasi dan komunikasi ketika itu. Berkenaan dengan penolakan terhadap adanya *ijmâ*, Imam Ahmad Ibn Hanbal sebagaimana dikutip oleh Iwadh' al-Salami berpendapat bahwa bahwa:

ولذا نقل عن الإمام أحمد أنه قال: «من ادعى الإجماع فقد كذب

“*Barangsiapa yang mengaku telah terjadi ijmâ, maka ia berdusta*” (Iwadh al-Salami 2005)

Menurut pendapat di atas kesepakatan yang menghendaki seluruh mujtahid itu tidak pernah ada. Terlebih pada masa tabi'in umumnya pada mujtahid telah berpencar di berbagai daerah dan kesepakatan ketika itu sulit untuk didapatkan. Sebagai contoh, Imam Abu Yusuf murid sekaligus sahabat Abu Hanifah menolak apa yang dinyatakan oleh Imam Auza'i sebagai *ijmâ*. Berbeda halnya, ketika zaman sahabat. Pada masa itu, yaitu masa Abu Bakar dan Umar, para mujtahid belum banyak dan jarak mereka tidak jauh atau mereka berbeda pada satu tempat yang mudah untuk dicapai dan dapat mengetahui pendapat mereka serta tidak sulit untuk terjadinya *ijmâ*. Adapun sesudah

masa ini kesepakatan itu tidak mungkin terjadi. Bahkan, di antara mujtahid yang tersebar di berbagai negara Islam berbeda dalam menetapkan suatu masalah yang terjadi dan tentunya sangat tidak mungkin untuk terwujud kesepakatan. (Romli SA 1999)

Berbeda dengan pendapat di atas, mayoritas ulama berpendapat bahwa *ijmâ* memungkinkan terjadi. Akan tetapi, mereka tidak menginformasikan media yang dapat mengumpulkan ulama tersebut. sebenarnya, ada institusi yang memungkinkan ulama mujtahid bertemu dalam satu waktu dan tempat tertentu, yaitu institusi haji. Akan tetapi, tidak ada literatur sejarah yang membuktikan bahwa institusi haji dapat dimanfaatkan untuk melakukan *ijmâ*. (Jaih Mubarak 2002)

Abd al-Wahab Khalaf menjelaskan bahwa besar kemungkinan bisa terjadi *ijmâ* pada masa modern yang serba maju ini. Apabila pelaksanaan *ijmâ* itu ditangani oleh suatu negara dengan bekerja sama dengan negara-negara lain yang mayoritas penduduknya bergarama Islam, dan setiap negara menetapkan standar tertentu mengenai seseorang yang bisa dikatakan mencapai derajat mujtahid dan melibatkan sertifikat, sehingga semua mujtahid di dunia bisa diketahui. (Abd al-Wahab Khalaf 2008)

Dengan kemajuan teknologi dan informasi di era global dewasa ini, apa yang disampaikan oleh Abd al-Wahab Khalaf di atas maka sangat memungkinkan terjadi, meskipun mujtahid itu berada di berbagai negara di dunia ini, akan tetapi masa sekarang untuk mempertemukan dan menghimpun pendapat mereka cukup mudah. Apabila pendapat mereka tentang masalah kasus hukum tertentu telah berkumpul dan ternyata pendapat mereka itu sama, itulah yang disebut dengan *ijmâ*. (Zulbaidah 2016)

Dari perbedaan tentang kemungkinan terjadinya kesepakatan di kalangan para mujtahid, tentang sesuatu masalah yang terjadi pada masa suaty masa, memang diakui terjadi perdebatan panjang di kalangan ulama ushul baik ulama klasik maupun ulama kontemporer.

Jika kita cermati secara jelas, akar perbedaan kedua golongan di atas terletak pada rumusan *ijmâ* dan kenyataan praktis yang dihadapi. Lebih-lebih umat Islam dan ulama telah menyebar ke seluruh penjuru dunia. Secara teoritis, *ijmâ* dengan kebulatan pendapat dari seluruh mujtahid dapat saja terjadi, dan *ijmâ* itu memang telah terjadi. Akan tetapi, bagi ulama yang menolak tidak mungkin terjadi *ijmâ* karena

secara praktis memang sulit mencapai kata epakat karena banyaknya mujtahid. Dalam keadaan seperti ini, sebetulnya hal yang amat penting bahwa satu hal yang dapat diterima oleh semua belah pihak tentang *ijmâ* itu ialah apabila ia diartikan dengan tidak adanya pendapat lain yang menyalahinya. Dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa *ijmâ* itu dapat terjadi sepanjang tidak ditolak oleh ulama lainnya. (Romli SA 1999)

5. Ulama yang Berhak Membentuk *Ijmâ*

Menurut Muhammad Abu Zahrah, terbentuknya *ijmâ* oleh para mujtahid. Akan tetapi, dalam pandangan mayoritas ulama, mujtahid dari kalangan ahli bid'ah seperti Khawarij, Rafidhah, Qadiriyyah dan Jahmiyyah tidak dapat dikategorikan ke dalam kategori mujtahid yang dapat membentuk *ijmâ*. Menurut pandangan jumbuh/mayoritas ulama, apabila para mujtahid dipanggil dengan aliran bid'ah, maka mereka tidak termasuk dalam kategori mujtahid yang berhak membentuk *ijmâ*. Akan tetapi, jika mereka tidak dipanggil dengan sebutan aliran bidah, seperti sebagaimana mujtahid yang pendapatnya disandarkan kepada kaum Qadriyyah dan Murhi'ah (akan tetapi mereka tidak dikenal sebagai ulama Qadriyyah dan Muri'ah), maka hal ini tidak mengeluarkan mereka dari barisan ulama mujtahid yang berhak membentuk *ijmâ*. (Muhammad Abu Zahrah n.d.)

Lebih lanjut Abu Zahrah menjelaskan bahwa mayoritas fukaha berpendapat bahwa para fukaha yang memiliki pendapat menyimpang tidak berhak membentuk *ijmâ*. Oleh karenanya, para mujtahid yang tidak menerima analogi (*qiyâs*) sebagai salah satu metode penggalian hukum Islam, tidak dapat dimasukkan dalam kategori mujtahid yang berhak membentuk *ijmâ*. (Muhammad Abu Zahrah n.d.)

Mujtahid yang tergolong sebagai pembentuk *ijmâ* adalah mujtahid yang menguasai maslaah-masalah fikih beserta dalil-dalil dan metode penggalian serta penemuan hukumnya. Imam al-Syaukani dalam kitab *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-Haq Min 'Ilm al-Ushûl* sebagaimana dikutip oleh Muhammad Abu Zahrah berkata:

والاجماع المعتبر في فنون العلم هو اجماع اهل ذلك العلم, والعارفين به, دون من عداهم, فالمعتبر في الاجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء, ولو خالف اهل الاجماع واحد لا يعد الاجماع قد انعقد, ولا يقال هذا شاذ, لانه اذا كان واحد منهم مرتباً باصولهم لا يعد شاذاً اذا خالفهم.
 “Dan *ijmâ* yang diakui dalam setiap disiplin ilmu tersebut, bukan dari orang lain. Dengan demikian *ijmâ* yang diakui dalam masalah-masalah fikih adalah pendapat semua fukaha, sehingga apabila suatu masalah dari fukaha tersebut menentang pendapat di atas, maka pendapat para fukaha tersebut belum

dianggap sebagai ijmâ yang sah. Dengan demikian, pendapat salah satu fukaha itu tidak dianggap menyimpang, karena ia termasuk dalam kelompok fukaha yang terikat oleh dasar yang sama”.(Muhammad Abu Zahrah n.d.)

Sebagian fukaha berpendapat bahwa disyaratkan *ijmâ* dapat sempurna apabila ulama yang bersepakat pada suatu hukum sudah meninggal dunia. Oleh sebab itu, *ijmâ* tidak dapat dipandang sah apabila sebagian mujtahid yang bersepakat tersebut masih hidup. Segabagi konsekuensi logis dari syarat ini adalah bahwa seorang mujtahid diperbolehkan mencabut kembali pendapatnya sehingga *ijmâ* tersebut menjadi batal. Syarat ini menunjukkan bahwa seakan-akan *ijmâ* hanya menuntut penerimaan atau kesepakatan dari para mujtahid, tidak menuntut adanya kehadiran mereka. Karena jika tidak demikian, niscaya syarat ini tidak memiliki urgensi sama sekali.(Muhammad Abu Zahrah n.d.)

Akan tetapi mayoritas fukaha tidak mensyaratkan hal tersebut. mereka berpendapat bahwa apabila *ijmâ* telah sah, maka ia mengikat para fukaha yang membentuk *ijmâ* tersebut, serta generasi pasca mereka. Pendapat ini sangat logis, karena apabila *ijmâ* tidak mengikat para mujtahid yang membentuknya, serta mengetahui berbagai pendapat yang berkembang dalam proses pembentukan hukum, tentu *ijmâ* tersebut lebih tidak mengikat pada selain para mujtahid di atas.

6. *Sanad Ijmâ* (Sandaran Konsensus)

Jumhur ulama berpendapat bahwa setiap *ijmâ* mesti memiliki *sanad* (snadaran). Muhammad Salam Madzkur menukil pendapat tersebut sebagai berikut:

وجمهور العلماء على ان الاجماع لا بد له من سند

“Mayoritas ulama berpendapat bahwa *ijmâ* mesti memiliki *sanad* (sandaran)”.(Muhammad Salam Madzkur 1984)

Adapun definisi *sanad ijmâ* menurut Zaky al-Din Sya’ban dalam kitabnya *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî* adalah sebagai berikut:

الدليل الذى يعتمد عليه المجتهدون فى الحكم الذى اجمعوا عليه

“Dalil yang menjadi pegangan/pedoman oleh para mujtahid dalam hukum yang di *ijma*’kan”.(Zaky al-Din Sya’ban 2019)

Sandaran *ijmâ* yang disepakati menurut para ahli ushul adalah ak-Quran dan sunnah. Selain itu ada juga *sanad ijmâ* yang di-*iktilâf*-kan seperti *qiyâs* dan *mashlahah*. Di antara *ijmâ* yang disandarkan kepada al-Quran adalah kesepakatan

para ulama tentang keharaman kawin dengan nenek. Dalam al-Quran, Allah SWT berfirman:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ

“Diharamkan atas kamu mengawini ibumu...” (Q.S al-Nisa: 23).

Menurut ayat di atas, yang haram dinikahi adalah ibu. Akan tetapi, ulama menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ibu adalah *al-ushûl* (hubungan nasab dari bawah ke atas). Dengan penafsiran tersebut (paling tidak, hal ini dapat dijelaskan melalui *dilâlat al-muthâbaqat*), yang haram dikawini bukan hanya ibu, termasuk juga nenek dan seterusnya. Kemudian ulama bersepakat (*ijmâ*) bahwa kawin dengan nenek haram hukumnya. (Jaih Mubarak 2002)

Adapun *ijmâ* yang didasarkan kepada hadis, antara lain pendapat ulama tentang larangan menjual makanan sebelum adanya *qabdh* (serah-terima barang) dari penjual kepada pembeli. Hal ini berdasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari yang bersumber dari sahabat Ibn ‘Umar sebagai berikut:

ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَفْبِضَهُ» (رواه البخارى)

“Barangsiapa yang menjual makanan maka janganlah ia jual sampai terjadinya *qabdh* (serah terima barang)” (al-Bukhari 2008)

Mengenai *qiyâs* (analogi) dijadikan sebagai sandaran *ijmâ* diperselihkan oleh para ulama. hal ini sebagaimana diinformasikan oleh Zaky al-Din Sya’ban dalam kitab *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Pendapat ulama yang tidak menerima sandaran *ijmâ* yang bersumber pada *qiyâs* berargumen bahwa *ijmâ* merupakan dalil *qath’î*, dan *qiyâs* merupakan dalil *zhannî*, dengan demikian hukum yang *qath’î* tidak boleh dibangun berdasarkan dalil *zhannî*. (Zaky al-Din Sya’ban 2019)

Pendapat kedua menyatakan bahwa *qiyâs* dapat dijadikan sebagai sandaran *ijmâ*. Pendapat ini adalah pendapat yang dipegang oleh mayoritas ulama serta merupakan pendapat yang terkuat (*râjih*). Argumentasi mereka bahwa *qiyâs* merupakan salah satu dalil *syar’iyyah*, maka *qiyâs* dapat dijadikan *sanad* (sandaran) dalam *ijmâ* sebagaimana dalil-dalil hukum yang lain. Mereka memberikan contoh bahwa *qiyâs* telah dipraktikkan oleh para sahabat dalam hal persepakatan sahabat tentang pengangkatan Abu Bakar r.a sebagai khalifah, pengganti kepemimpinan Rasulullah Saw. Abu Bakar r.a diangkat menjadi khalifah karena ia pernah menggantikan Nabi Saw untuk menjadi imam shalat pada saat Rasulullah Saw dalam

keadaan sakit. Dengan demikian menurut pendapat kedua ini *qiyâs* dapat dijadikan sandaran *ijmâ'*. (Zaky al-Din Sya'ban 2019)

Berikutnya adalah sandaran *ijmâ'* berdasarkan *mashlahah*. Berdasarkan pendapat mayoritas bahwa *mashlahah* dapat dijadikan *sanad* dalam *ijmâ'*. Mereka memberikan contoh bahwa para sahabat melarang *ta'sîr* (penetapan harga secara paksa oleh pemerintah), karena ditemukan bahwa Rasulullah Saw tidak ridha terhadap *ta'sîr* karena di dalamnya terdapat unsur zalim. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Dawud sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الدَّمَشَقِيُّ، أَنَّ سُلَيْمَانَ بْنَ بِلَالٍ، حَدَّثَهُمْ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَجُلًا جَاءَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَّرَ، فَقَالَ: «بَلْ أَدْعُو» ثُمَّ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَّرَ، فَقَالَ: «بَلِ اللَّهُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ لِأَحَدٍ عِنْدِي مَظْلَمَةٌ» (رواه ابى داود)

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Utsman Ad Dimasyqi bahwa Sulaiman bin Bilal telah menceritakan kepada mereka, ia berkata; telah menceritakan kepadaku Al 'Ala' bin Abdurrahman dari ayahnya dari Abu Hurairah bahwa seseorang datang dan berkata; wahai Rasulullah, tetapkanlah harga! Kemudian beliau berkata: "Allahlah yang menurunkan dan menaikkan, dan sesungguhnya aku berharap untuk bertemu dengan Allah sementara aku tidak memiliki dosa kezhaliman kepada seorangpun." (Abu Dawud 2007)

Akan tetapi Sa'id Ibn Musayyab, 'Urwah Ibn Zubair, Yahya Ibn Sa'id dan selainnya dari tujuh ulama Madinah memberikan fatwa bolehnya *ta'sîr*. Hal ini didasarkan pada *mashlahah* agar menolak kemudaratannya dari manusia. Dengan demikian pemerintah boleh menetapkan harta demi meraih kemaslahatan serta menghilangkan kezaliman. (Zaky al-Din Sya'ban 2019)

7. Ke-*hujjah*-an *Ijmâ'* sebagai Dalil Hukum

Berbagai pandangan yang muncul di kalangan ulama ushul fikih baik klasik maupun kontemporer, bahwa *ijmâ'* merupakan salah satu dalil hukum. Musthafa Said al-Khind menyebutkan bahwa *ijmâ'* merupakan salah satu dari sumber hukum *syara'* meskipun adanya sebagian yang menolaknya. Hal ini terlihat dari pernyataannya sebagai berikut:

لقد ذهب الى ان الاجماع اذا استوفى شروطه يكون حجة, هو المصدر الثالث من مصادر التشريع, وان كان بعض من ذهب الى حجتيه ينازع في امكان وقوعه, وامكان العلم به وامكان نقله اليها. ولقد وصف الامدى الجمهور القائلين ان الاجماع حجة بانهم اهل الحق.

“Mayoritas ulama berpendapat bahwa apabila ijmâ’ telah memenuhi persyaratannya maka ia menjadi hujjah, ia merupakan sumber ketiga (dalam hukum Islam) walaupun sebagai pendapat menolak ijmâ’ sebagai hujjah dalam kemungkinan terealisasinya, kemungkinan pengetahuan terhadapnya serta kemungkinan penulikannya kepada kita. Al-Amidi mensifati mengenai mayoritas ulama berpendapat bahwa ijmâ’ merupakan hujjah karena mereka adalah ahli kebenaran”. (Musthafa al-Khan 2012)

Pendapat Musthafa Khan di atas diperkuat oleh Sya’ban Muhammad Islamil yang menyatakan bahwa *ijmâ’* menempati posisi ketiga setelah al-Quran dan sunah serta merupakan salah satu dari dalil hukum *syara’*. ke-*hujjah*-an *ijmâ’* ini menempati *ijmâ’ sharîh* dan *ijmâ’ sukûti*. (Sya’ban Muhammad Isla’il 1985)

Akan tetapi, sungguh pun demikian, di kalangan ulama ushul timbul perbedaan pendapat tentang hakikat dan kekuatan mengenai ke-*hujjah*-an *ijmâ’* sebagai dalil hukum baik *ijmâ’ sharîh* maupun *ijmâ’ sukûti*. Adapun uraiannya adalah sebagai berikut:

a. *Ijmâ’ Sharîh*

Menurut jumhur ulama, mereka sepakat bahwa *ijmâ’ sharîh* merupakan *hujjah qath’i* yang wajib diamalkan. Zaky al-Din Sya’ban menjelaskan bahwa menurut pandangan jumhur ulama, haram hukumnya menyalahi atau menolak *ijmâ’ sharîh*. Apabila telah terbukti bahwa adanya *ijmâ’* atas sesuatu persoalan dan ia telah menjadi sebuah kesepakatan yang dilakukan oleh para mujtahid secara pasti, maka tidak dibenarkan menyalahinya. (Zaky al-Din Sya’ban 2019)

Adapun yang menjadi argumentasi bagi kalangan jumhur ulama bahwa *ijmâ’* merupakan *hujjah* adalah firman Allah Swt diantaranya dalam al-Quran surah al-Nisa (4) ayat 115 yang berbunyi:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ
جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (115)

“Dan barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam, dan Jahanam itu seburuk-buruk tempat kembali”.

Ayat di atas menurut pandangan jumhur ulama sebagaimana dijelaskan oleh Zay al-Din Sya’bah merupakan dalil bahwa jalan selain yang tidak ditempuh oleh

seorang mukmin adalah batil dan jalan orang mukmin itu merupakan jalan yang benar. Apa yang telah disepakati tentang sesuatu oleh ahli ijtihad dari kalangan orang-orang mukmin berarti ia jalan orang mukmin yang hak dan wajib diikuti dan tidak boleh menolaknya. (Zaky al-Din Sya'ban 2019)

Selain berdasarkan ayat 115 surah al-Nisa di atas, bagi ulama yang berpendapat bahwa *ijmâ'* merupakan *hujjah* berdasarkan pada firman Allah dalam al-Quran surat Ali Imran (3) ayat 103 yang berbunyi:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

“Dan berpegangteguhlah kamu sekalin kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai...”.

Dalam ayat ini, Allah SWT melarang umat berpecah belah. Usaha menentang *ijmâ'* berarti berpecah belah. Hal itu adalah terlarang. Tidak ada arti kedudukan *ijmâ'* sebagai *hujjah* kecuali larangan untuk menyalahinya.

Ayat berikutnya yang dijadikan landasan argumentasi jumhur ulama mengenai hal ini adalah firman Allah dalam al-Quran surah al-Nisa (4) ayat 59 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu...”.

Perintah menaati ulil amri sesudah menaati Allah dan Rasul-Nya berarti perintah untuk mematuhi *ijmâ'*, karena ulil amri itu berarti orang-orang yang mengurus kehidupan umat, baik dalam urusan agama, dalam hal ini adalah ulama. Kepatuhan akan ulama adalah apabila mereka telah sepakat tentang suatu hukum, maka inilah yang disebut dengan *ijmâ'*.

Adapun dalil dari sunah yang dipergunakan oleh jumhur ulama terkait dengan *ijmâ'* merupakan sebuah *hujjah* adalah sebagai berikut:

Pertama, adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah yang bersumber dari sahabat Anas Ibn Malik sebagai berikut:

أَنَّ بَنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «إِنَّ أُمَّتِي لَا يَجْتَمِعُ عَلَيَّ ضَلَالَةً،

“Anas Ibn Malik ia berkata, aku mendengar Rasulullah Saw bersabda: *Sesungguhnya umatku tidak akan bersepakat atas kesesatan*”. (Ibn Majah 2008)

Kedua, adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam kitab *Musnad*-nya yang bersumber dari sahabat Abi Bashrah al-Ghifari sebagai berikut:

عَنْ أَبِي بَصْرَةَ الْغِفَارِيِّ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَرْبَعًا فَأَعْطَانِي ثَلَاثًا وَمَنْعَنِي وَاحِدَةً: سَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُظْهِرَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ غَيْرِهِمْ، وَسَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُهْلِكَهُمْ بِالسِّنِينَ كَمَا أَهْلَكَ الْأُمَمَ قَبْلَهُمْ فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يَلْبِسَهُمْ شَيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَهُمْ بِأَسِّ بَعْضٍ فَمَنْعَنِيهَا " (رواه احمد)

dari Abu Bashrah Al Ghifari seorang sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "*Aku meminta kepada Rabbku Azza wa Jalla empat perkara, lalu Dia memberiku tiga perkara dan menolak satu perkara; aku meminta kepada Rabbku agar umatku tidak bersepakat atas kesesatan lalu Dia mengabulkannya, lalu aku meminta Allah Azza wa Jalla agar tidak membinasakan kalian dengan paceklik sebagaimana dibinasakannya umat sebelum kalian lalu Dia mengabulkannya, dan aku meminta Allah Azza wa Jalla agar tidak menjadikan mereka bergolong-golongan dan sebagian mereka memerangi sebagian yang lain, namuan Dia menolaknya.*"(Ahmad Ibn Hanbal 2001)

Ketiga, adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Hakim yang bersumber dari sahabat Abdullah sebagai berikut:

فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

...Maka apa yang dilihat oleh kaum muslimin satu kebaikan, maka di sisi Allah adalah baik..."(al-Hakim 1990)

Menurut kalangan jumhur ulama, hadis-hadis yang disebutkan di atas merupakan dalil yang menunjukkan bahwa umat Nabi Muhammad Saw tidak akan berbuat kesalahan jika mereka bersepakatan tentang suatu perkara.

Atas dasar ini, jumhur ulama berpendapat bahwa *ijmâ* merupakan *hujjah* dan dalil hukum *syara'* yang wajib diamalkan. Terlebih lagi apabila suatu permasalahan itu secara jelas dan tegas merupakan kesepakatan para mujtahid. Karena para mujtahid tersebut mengambil serta menerima kesepakatan tersebut dari para sahabat Rasulullah Saw sebelumnya, dan mereka para mujtahid tetap berpegang kepada *ijmâ* tersebut dan mengamalkannya. Bahkan para mujtahid mendahulukan *ijmâ* atas dalil-dalil ketika terjadinya perlawanan dalil (*ta'arudh al-adillah*), maksudnya mendahulukan *ijmâ* atas dalil-dalil selain al-Quran dan sunah.(Zaky al-Din Sya'ban 2019)

Sementara itu, pendapat yang mengingkari *ijmâ* sebagai *hujjah*, menyatakan bahwa *ijmâ* tidak dapat diterima sebagai *hujjah*. Kalangan ini adalah al-Nazam, sebagian kalangan Khawarij dan Syi'ah. Mereka mengatakan bahwa:

انّ الاجماع ليس بحجة

“*Sesungguhnya ijmâ itu bukanlah hujjah*” (Romli SA 1999)

Adapun argumentasi mereka yang mengingkari *ijmâ* sebagai *hujjah* berlandaskan al-Quran dan sunah. Ayat al-Quran yang dijadikan argumen bagi yang mengingkari *ijmâ* adalah surah al-Nisa ayat 59, sebagaimana telah dikutip di atas. Menurut kalangan ini, ayat ini merupakan perintah Allah SWT untuk mengembalikan perselisihan hanya kepada Allah dan Rasul-Nya. Adapun yang dimaksud dengan kembali kepada Allah dan rasulnya ialah kembali kepada al-Quran dan begitu pula yang dimaksud dengan mengembalikan kepada Rasul adalah kembali kepada Rasul ketika Rasul masih hidup atau kepada sunahnya setelah beliau wafat. Tidak ada satu pun perintah mengembalikan *nizâ* (perselisihan) kepada kesepakatan para mujtahid. Oleh karena itu, alasan berpegang teguh kepada *ijmâ* tidak dapat diterima dan tidak dapat dijadikan *hujjah*. (Zaky al-Din Sya'ban 2019)

Selanjutnya, argumentasi kedua adalah berdasarkan hadis Muadz Ibn Jabal tatkala beliau mengutusnyanya ke Yaman. Menurut golongan ini, ketika Nabi menayakan kepada Mu'adz tentang dalil yang digunakan untuk menyelesaikan suatu kasus hukum yang dihadapkan kepadanya. Kemudian Mu'adz Ibn Jabal tidak menyebutkan *ijmâ*, dan Nabi Saw membenarkan hal yang demikian. Sekiranya *ijmâ* itu merupakan salah satu dalil yang mempunyai legalitas dalam menetapkan hukum *syara'*, tentu Nabi mengizinkan ketika ia dibutuhkan dalam penetapan hukum. (Zaky al-Din Sya'ban 2019)

Mengomentasi perbedaan pendapat antara jumbuh ulama dengan golongan yang mengingkari *ijmâ* sebagai *hujjah*, Zaky al-Din Sya'ban mengatakan bahwa apa yang menjadi pegangan jumbuh ulama bahwa *ijmâ* merupakan *hujjah* adalah pendapat yang unggul (*râjih*) dengan tidak perlu memperhatikan yang menyalahinya. (Zaky al-Din Sya'ban 2019)

b. *Ijmâ Sukûti*

Mengenai *ijmâ sukûti*, hal ini pun tidak luput dari perbedaan pendapat di kalangan para ahli ushul fikih. Abd al-Karim Zaidan menjelaskan bahwa setidaknya

terdapat 3 (tiga) pendapat di kalangan para ulama berkaitan dengan *ijmâ sukûti*. *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa *ijmâ sukûti* bukan *ijmâ'*, apalagi untuk dapat dijadikan *hujjah*, sekalipun bersifat *zhannî* sama sekali tidak dapat diterima. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa *ijmâ sukûti* merupakan *hujjah* yang *qath'î* tidak boleh menyelisihinya karena ia sama seperti *ijmâ' sharîh* walaupun kekuatannya sedikit lebih rendah dari *ijmâ; sharîh*. *Ketiga*, pendapat yang menyatakan bahwa *ijmâ sukûti* tidak dapat digolongkan kepada *ijmâ'*, tetapi hanya *hujjah zhannî*. (Abd al-Karim Zaidan 2015)

Atas dasar ini, dapat disimpulkan bahwa: *pertama*, secara teoritis apa yang disebut dengan *ijmâ sukûti* diperdebatkan di kalangan ulama ushul, karena diamnya sejumlah mujtahid atas sesuatu yang ditetapkan oleh mujtahid lain, belum tentu menunjukkan kesepakatan, kecuali adanya indikator atasnya. *Kedua*, apabila dilihat dalam tataran implementatif, banyak kalangan ulama mempergunakan *ijmâ sukûti*, meskipun pada tingkat *zhannî*. Hal ini yang menjadi pegangan sebagian besar ulama dari kalangan Hanafiyyah, Hanabilah dan sebagian Syafi'iyah. (Romli SA 1999)

8. Peningkaran Hasil Ijmâ

Seseorang disebut mengingkari hasil *ijmâ* apabila ia mengetahui adanya *ijmâ* ulama yang menetapkan hukum atas suatu kasus, namun ia secara sadar berbuat dengan berbeda mengenai kasus itu dengan apa yang telah ditetapkan oleh *ijmâ*. Menurut Amir Syarifuddin, peningkaran terhadap hasil *ijmâ* itu dapat disebabkan oleh beberapa hal sebagai berikut: (Syarifuddin 2011)

- a. Ia secara prinsip tidak mengakui *ijmâ* sebagai salah satu dalil hukum yang mengikat karena memang tidak ada dalil *sharîh* dengan dilalah yang *qath'î* tentang ke-*hujjah*-an *ijmâ* tersebut yang dapat diterima semua pihak.
- b. Ia mengakui *ijmâ* sebagai *hujjah syar'iyah* secara prinsip, namun ia menolak menerima *ijmâ* tertentu karena menurut keyakinannya cara penukilan *ijmâ* itu tidak meyakinkan atau ia tidak yakin bahwa memang telah berlangsung *ijmâ* tentang suatu masalah.
- c. Ia menerima *ijmâ* secara prinsip dan meyakini secara pasti bahwa *ijmâ* telah berlangsung, namun ia tetap tidak mengindahkannya.

Sebagian ahli ushul berpendapat bahwa mengingkari hukum *ijmâ* yang *qath'î* adalah kufur, seperti *ijmâ* sahabat dengan perkataan yang tegas atau riwayat yang *mutawâtir*, karena peningkaran meliputi peningkaran suatu dalil yang pasti dan ia meliputi peningkaran kebenaran Rasul dan hal itu adalah kufur. Sementara itu,

golongan lainnya berpendapat bahwa hal itu tidak termasuk kufur. Karena dalil *ke-hujjah-an ijmâ* bukan *qath'î*, maka ia menjadi *zhannî* sehingga tidak menimbulkan pentahuan, dan pengingkaran yang semacam itu bukanlah kufur. Golongan yang lainnya mengklasifikasikan seraya berkata: sesungguhnya hukum itu termasuk perkara pokok dalam agama, maka pengingkarannya adalah kufur dan sebaliknya apabila tidak mengingkarinya maka tidak kufur. (Muhammad al-Khudari Beik 2003)

Melepaskan perkataan dengan mengkafirkan orang yang mengingkari hukum *ijmâ* adalah perbuatan yang tidak dibenarkan. Menurut Imam Haramain sebagaimana dikutip oleh al-Khudari Beik berpendapat bahwa dikalangan para fukaha telah tersebar bahwa penentang *ijmâ* dikafirkan dan tertolak, sesungguhnya pengingkaran terhadap *ijmâ* tidak dapat dikafirkan dan perkataan yang mengkafirkan tersebut bukan persoalan ringan. Selanjutnya ia mengatakan bahwa, benar, siapa yang mengakui adanya *ijmâ* dalam riwayat itu lalu mengingkari hal yang telah mereka sepakati, maka pendustaan itu kembali kepada *syara'*. barangsiapa yang mendustaka *syara'* maka ia kafir. (Muhammad al-Khudari Beik 2003)

Menurut al-Khudari Beik, pendapat yang tepat dalam masalah ini adalah bahwa barangsiapa yang mengingkari ketetapan *syara'* ia tidak akan dikafirkan, dan barang siapa mengakui sesuatu yang berasal dari *syara'* kemudian menyangkalnya maka telah mengingkari *syara'* dan pengingkaran sebageian *syara'* sama juga mengingkari semuanya, inilah pendapat yang paling tepat. Adapun *ijmâ zhannî*, maka pengingkarannya tidaklah dihukumi kafir berdasarkan kesepakatan ulama. (Muhammad al-Khudari Beik 2003).

B. Aplikasi *Ijmâ* dalam *Mu'âmalah Mâliyyah*

Berkaitan dengan aplikasi *ijmâ* dalam *mu'âmalah mâliyyah*, dalam hal ini penulis membagi menjadi 2 sub bagian, yaitu aplikasi *ijmâ* dalam transaksi/muamalah klasik dan aplikasi *ijmâ* dalam muamalah kontemporer. Adapun yang menjadi rujukan aplikasi *ijmâ* dalam muamalah klasik adalah kitab *al- ijmâ* yang ditulis oleh Ibn Mundzir. Dengan demikian seluruhnya aplikasi *ijmâ* dalam muamalah klasik merujuk pada buku *al- ijmâ* yang ditulis oleh Ibn Mundzir.

Ibn Mundzir dalam *al- ijmâ* menyebutkan daftar masalah yang berdalil atau berdasarkan *ijmâ*, dimana seluruh ulama sepakat tentang masalah-masalah tersebut. Namun dalam hal ini penulis hanya mengutip beberapa saja yang disebutkan oleh Ibn

Mundzir yaitu terfokus pada akad-akad bisnis (*tijâri*). Masalah-masalah yang telah di-*ijmâ* kan tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Ijmâ* Ulama dalam *Mu'âmalah Mâliyyah* Klasik

a. *Ijmâ* dalam Objek Akad Jual-Beli (*al-Bai'*)

وأجمعوا على أن بيع الحر باطل.

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa jual-beli manusia (*al-hurr*) adalah batil/haram”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على تحريم بيع الميتة.

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa jual-beli bangkai adalah haram”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن بيع الخمر غير جائز

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa jual-beli *khamar* tidak diperbolehkan”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على تحريم ما حرم الله من: الميتة، والدم، والخنزير

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa jual-beli benda-benda yang diharamkan oleh Allah Swt seperti bangkai, darah dan babi adalah haram”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن بيع الخنزير وشراءه حرام.

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa memperjual-belikan babi adalah haram”(Mundzir 2004)

Dari *ijmâ* ulama ini sebagaimana diinformasikan oleh Inbn Mundzir, bahwa dalam akad jual-beli syarat objek atau barang yang diperjual-belikan adalah yang diperbolehkan oleh syariah. Dengan demikian, memperjual-belikan benda-benda yang tidak diperbolehkan oleh syariah berimplikasi akad tersebut batal, karena tidak terpenuhinya syarat dalam objek yang diakadkan.

b. *Ijmâ'* Ulama Terkait Praktik Bisnis

وأجمعوا على أن تلقي السلع خارجًا لا يجوز

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa praktik *talaqqi rukban* adalah tidak diperbolehkan”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن بيع الدَّيْنِ بالدَّيْنِ لا يجوز.

“Para ulama telah ber-*ijmâ* bahwa jual-beli hutang dengan hutang tidak diperbolehkan”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن يبيع الحيوان يدًا بيد جائز.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa jual-beli hewan secara tunai adalah boleh”

وأجمعوا على أن الستة الأصناف، متفاضلاً يدًا بيد ونسيئة لا يجوز

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa 6 benda ribawi apabila dipertukarkan tidak sama dan tidak secara tunai adalah tidak diperbolehkan”.(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن السلم الجائز أن يُسلم الرجل صاحبه في طعام معلوم موصوف من طعام أرض عامة لا يُخطئ مثلها، بكييل معلوم أو وزن معلوم إلى أجل معلوم ودنانير ودراهم معلومة يدفع ثمن ما أسلم فيه قبل أن يتفرقا من مقامهما الذي تبايعا فيه، ويُسميان المكان الذي يقبض فيه الطعام، فإذا فعلا ذلك وكانا جائزي الأمر، كان صحيحًا.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa akad salam adalah boleh, yaitu seseorang menyerahkan barangnya berupa makanan dikemudian hari yang sudah jelas spesifikasi berupa kualitas, kuantitas dan waktu penyerahannya, kemudian pembayaran baik berupa dinar atau dirham dilakukan secara tunai (sebelum keduanya berpisah dari majelis akad) maka hal tersebut adalah diperbolehkan dan akadnya sah”.(Mundzir 2004)

c. *Ijmâ Ulama Terkait Akad Musyârahah*

وأجمعوا على أن الشركة الصحيحة أن يُخرج كل واحد من الشريكين مالاً مثل صاحبه دنانير أو دراهم، ثمَّ يخلطان ذلك حتى يصير مالاً واحداً لا يتميز، على أن يبيعا ويشتريا ما رأيا من التجارات، على أن ما كان فيه من [فضل فلهما]، وما كان من نقص فعليهما، فإذا فعلا ذلك صحت الشركة.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa syirkah yang sah adalah setiap syarik mengeluarkan modalnya baik dalam bentuk dinar atau dirham kemudian keduanya menyatukan modal tersebut sampai menjadi satu kesatuan modal, kemudian modal tersebut dikelola untuk kegiatan usaha, apabila ada keuntungan dari hasil usaha tersebut maka keuntungan tersebut dibagi dua, namun apabila ada kerugian dalam usaha tersebut maka kerugian tersebut pun dibagi dua, maka apabila skema tersebut dilakukan akad syirkah dipandang sah”.(Mundzir 2004)

وأجمعوا أنه إذا مات أحد منهما انفسخت الشركة.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa apabila salah satu syarik meninggal dunia maka akad syirkah tersebut fasakh (batal)”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن الشركة بالعروض لا تجوز. وانفرد ابن أبي ليلي، فقال: يجوز

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa modal akad syirkah dalam bentuk barang (urûdh) adalah tidak diperbolehkan, kecuali pendapat Abi Abi Laili yang membolehkan”.(Mundzir 2004)

d. Ijmâ Ulama Terkait Akad Qirâdh/Mudhârabah

وأجمعوا على أن القراض بالدنانير والدراهم جائز.

“Para ulama talah ber-ijmâ bahwa modal akad mudhârabah boleh menggunakan dinar atau dirham”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن للعامل أن يشترط على رب المال: ثلث الربح أو نصفه أو ما يجتمعان عليه، بعد أن يكون ذلك معلومًا جزءًا من أجزاء.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa amil (mudharib) boleh mensyaratkan kepada pemilik modal bahwa keuntungan sebesar sepertiga, seperdua atau sesuai dengan kesepakatan setelah diketahui oleh keduanya porsinya masing-masing”.(Mundzir 2004)

وأجمعوا على إبطال القراض الذي يشترط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa hukumnya batal (tidak sah) apabila adanya persyaratan hanya untuk dirinya sendiri keuntungan dalam mudharabah”.(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن قسم الربح جائز، إذا أخذ رب المال رأس ماله.

“Para ulama telah ber-ijmâ’ mengenai pembagian keuntungan apabila pemilik modal telah mengambil modalnya itu adalah diperbolehkan”.(Mundzir 2004)

e. Ijmâ Ulama tentang Akad Ijârah

وأجمعوا على أن الإجارة ثابتة

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa akad ijârah adalah boleh”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن إجارة البسط والثياب جائزة.

“Para ulama telah ber-ijmâ bahwa boleh menyewakan tanah lapang dan pakaian”(Mundzir 2004)

وأجمعوا على إجازة الرجل إذا اكترى رجلاً بالنهار بأجر معلوم ومدة معلومة.

“Para ulama telah ber-ijmâ mengenai kebolehan seseorang menyewa jasa seseorang di siang hari dengan upah tertentu dan waktu pekerjaan tertentu”.(Mundzir 2004)

وأجمعوا على أن اكتراء الأرض بالذهب والفضة، وقتًا معلومًا جائز. وانفرد طاووس والحسن: فكرهاها.

“Para ulama telah ber-ijmâ’ bahwa menyewa tanah dengan upah berupa emas atau perak pada waktu tertentu adalah diperbolehkan. Kecuali Thawus dan Hasan memakruhkannya”(Mundzir 2004)

2. Ijmâ Ulama dalam Mu’âmalah Mâliyyah Kontemporer

Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya, bahwa *ijmâ'* merupakan konsensus dari para mujtahid terhadap suatu maslaah hukum tertentu. Selain itu, di era kontemporer ini, *ijmâ'* dapat direpresentasikan melalui forum-forum ilmiah seperti *Majma' al-Fiqh al-Islami*, *Majma' Buhuts al-Islamiyyah*, Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia, dan sebagainya. Oleh karena itu, jika bentuk kesepakatan ulama ini dikaitkan dengan problematika *mu'âmalah mâliyyah mu'âshirah* (hukum ekonomi syariah kontemporer), maka dapat diaplikasikan sebagai berikut:

a. Ijmâ' tentang Keharaman Bunga Bank

Menurut Yusuf al-Qaradhawi telah lahir sebuah kesepakatan ulama (*ijmâ'*) dari berbagai lembaga, pusat penelitian, muktamar, dan seminar-seminar fikih dan ekonomi Islam, yang mengharamkan bunga bank (*fawâid al-bunûk*), dan bunga bank tersebut itulah riba yang diharamkan tanpa diragukan lagi. Kesepakatan itu lahir sejak tahun 1965 sampai sekarang. Lebih lanjut Qaradhawi menginformasikan bahwa, *ijmâ'* mengenai keharaman bunga bank keluar dari tiga lembaga ilmiah internasional yang sudah terkenal, serta dapat dijadikan standar. Ketiga lembaga itu adalah: (1) Pusat Riset Ilmiah (*Institute of Islamic Research*) Al-Azhar Mesir; (2) Lembaga Fikih (*al-Majma' al-Fiqh*) Rabithah Alam Islami, Mekah; dan (3) Lembaga Fikih Islam, Organisasi Konferensi Islam (OKI) Jeddah, Arab Saudi. (Yusuf al-Qaradhawi 1994)

Di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa tentang Bunga Bank. Pada tanggal 16 Desember 2003, MUI mengeluarkan fatwa bahwa bunga bank termasuk dalam kategori riba yang kemudian dikukuhkan pada tanggal 6 Januari 2004 dalam Fatwa Nomor 1 Tahun 2004 tentang Bunga (Interest/Fa'idah). Substansi hukum fatwa tersebut berisi 2 hal, yaitu: (1) Praktek pembungaan uang saat ini telah memenuhi kriteria riba yang terjadi pada zaman Rasulullah SAW, yakni riba nasi'ah. Dengan demikian, praktek pembungaan uang termasuk salah satu bentuk riba, dan riba haram hukumnya; dan (2) Praktek pembungaan tersebut hukumnya adalah haram, baik dilakukan oleh Bank, Asuransi, Pasar Modal, Pegadaian, Koperasi, dan Lembaga Keuangan lainnya maupun dilakukan oleh individu. (Yuliantin 2011)

Dengan demikian, bunga bank adalah haram berdasarkan *ijmâ'* ulama kontemporer yang telah diputsuakan dalam berbagai konferensi baik skala regional maupun internasional. Hasil keputusan para ulama tentang keharaman bunga bank ini

merupakan bentuk ijtihad yang memiliki ketetapan yang berdasarkan dalil-dalil yang otoritatif.(Mohammad Mufid 2016)

b. Ijmâ tentang Keharaman Asuransi Konvensional

Dalam bahasa Arab, istilah asuransi disebut dengan istilah *al-ta'mîn* yang berasal dari kata *amana* yang memiliki arti memberikan rasa aman, ketenangan, perlindungan dari rasa takut.(Slamet Heri Winarno 2015) Pengertian asuransi ditemukan dalam Pasal 1 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 40 Tahun 2014 Tentang Perasuransian.

Asuransi konvensional menuai pro dan kontra dari kalangan para fukaha. Setidaknya pandangan ulama tentang hukum asuransi terbagi menjadi empat bagian. Pertama, kelompok ulama yang berpendapat bahwa asuransi termasuk segala macam bentuk dan operasionalnya hukumnya haram. Kedua, kelompok ulama yang berpendapat bahwa asuransi hukumnya halal atau diperbolehkan dalam Islam. Ketiga, kelompok ulama yang berpendapat diperbolehkan adalah asuransi yang bersifat sosial sedangkan asuransi yang bersifat komersial dilarang dalam Islam dan keempat, kelompok ulama yang berpendapat bahwa asuransi hukumnya termasuk *syubhat*, karena tidak ada dalil *syar'i* yang secara jelas mengharamkan atau menghalalkan asuransi.(Ahmad Ajib Ridlwan 2016)

Pendapat yang melarang berargumen bahwa dalam mekasmisme asuransi konvensional setidaknya mengandung beberapa unsur transaksi yang dilarang seperti *gharar*, *maysîr* dan *riba*. Pandangan ini merupakan pendapat dari Sayyid Sabiq, 'Abd Allâh al-Qalqi (mufti Yordania), Yusuf al-Qaradhâwi dan Muhammad Bakhil al-Muth'i (mufti Mesir).

Lembaga fatwa ormas Islam di Indonesia, telah mengeluarkan fatwa berkaitan dengan hukum asuransi konvensional, yaitu Persatuan Islam dan Muhammadiyah. Hasil sidang Dewan Hisbah Persatuan Islam yang ke-12 tanggal 26 Juni 1996 mengambil keputusan bahwa asuransi konvensional mengandung unsur *gharar*, *maisir*, dan *riba*. Majelis Tarjih Muhammadiyah membagi asuransi kedalam 2 (dua) kategori: Pertama, Asuransi yang berdimensi spekulatif yang memiliki bobot judi yang sudah jelas hukumnya haram. Kedua, asuransi yang memiliki bobot tolong-menolong hukumnya ibadah. Karena itu, asuransi dana pensiunan pegawai negeri atau asuransi beasiswa, hukumnya ibadah.(Abidin 2017)

Di Indonesia fatwa tentang asuransi tertuang dengan dikeluarkannya fatwa nomor 21/ DSN-MUI/X/2001 tentang pedoman umum asuransi Syariah.(Muhamad Nadrattuzaman Hosen dan Deden Misbahudin Muayyad 2013) Dalam ketentuan umum fatwa tersebut dijelaskan bahwa Akad yang sesuai dengan syariah yang dimaksud pada point (1) adalah yang tidak mengandung gharar (penipuan), *maysir* (perjudian), riba, *zhulm* (penganiayaan), *risywah* (suap), barang haram dan maksiat. Oleh karena itu, secara substansi fatwa ini merupakan solusi agar masyarakat menghindari asuransi konvensional karena di dalamnya terindikasi mengandung unsur transaksi yang dilarang sebagaimana dijelaskan di atas.

Majelis ulama fikih pada pertemuan pertamanya yang diadakan pada tanggal 10 Sya'ban 1398 M, di Mekah al-Mukarramah di pusat *Rabithhah al-'Alam al-Islami* meneliti persoalan asuransi dengan berbagai jenisnya yang bermacam-macam, setelah sebelumnya menelaah tulisan para ulama dalam persoalan tersebut, dan juga setelah melihat keputusan *Majelis Kibar al-Ulama* di Kerajaan Saudi Arabia pada pertemuan ke-10 di Kota Riyadh tanggal; 4/4/97 M dengan SK No. 55 tentang Haramnya Asuransi Berbasis Bisnis dengan berbagai jenisnya.(Mohammad Mufid 2016) Oleh karena itu, berdasarkan pendapat para ulama serta keputusan lembaga fatwa baik skala regional maupun internasional bahwa para ulama telah ber-*ijmâ'* tentang keharaman asuransi bisnis di konvensional.

c. **Ijmâ' Ulama Mengenai Keharaman Reksadana Konvensional**

Definisi reksadana, secara etimologis, berasal dari dua kata yaitu, kata “reksa” yang memiliki makna pelihara dan kata “dana” yang artinya secara harfiah adalah uang. Adapun definisi reksadana secara sederhana dapat diartikan sebagai kumpulan uang yang di jaga atau dipelihara. Sehingga para ahli memberikandefinisi reksadana secara terminologis yaitu suatu wadah yang dipergunakan untuk menghimpun dana dari masyarakat pemodal untuk selanjutnya diinvestasikan dalam portofolio efek oleh manajer investasi.(Reonika Puspita Sari 2018)

Dalam praktik Reksadana Konvensional, masih banyak terdapat unsur-unsur yang bertentangan dengan koridor Syariah Islam. Baik dalam tataran akad, aplikasi investasi ataupun prinsip pembagian hasil. Diantara karakteristik praktik reksadana konvensional adalah sebagai berikut: a) Pengeloalaannya tanpa memperhatikan prinsip syari'ah; b) Efek yang menjadi portofolio investasi pada seluruh efek yang

diperbolehkan; c) Tidak mekanisme pembersihan kekayaan non-halal; d) Tidak ada Dewan Pengawas Syari'ah (DPS); e) Perjanjian/ akad masih konvensional dalam artian tidak berdasarkan prinsip syari'ah.(Zainil Ghulam 2018)

Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI) telah mengeluarkan fatwa khusus tentang Pedoman Reksadana Syariah, yaitu Fatwa Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI Nomor 20/DSN MUI/IX/2001 tentang pedoman pelaksanaan investasi untuk reksadana syariah.(Winda Rika Lestari 2015) Dalam pertimbangan fatwa tersebut disebutkan bahwa Reksa Dana konvensional masih banyak terdapat unsur-unsur yang bertentangan dengan Syari'ah Islam, baik dari segi akad, pelaksanaan investasi, maupun dari segi pembagian keuntungan. Oleh karena itu, perlu adanya Reksa Dana yang mengatur hal-hal tersebut sesuai dengan Syari'ah Islam;

Berdasarkan fatwa DSN-MUI tersebut, bahwa praktik investasi reksadana konvensional sekarang merupakan praktik investasi yang bertentangan dengan prinsip syariah, karena di dalamnya masih mengandung unsur transaksi yang dilarang oleh syariah seperti riba, *maysir* dan sebagainya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa praktik investasi reksadana konvensional merupakan yang dilarang oleh syariah berdasarkan *ijmâ'* para ulama.

Simpulan

Para ulama memahami bahwa *ijmâ'* merupakan kesepakatan para mujtahid dari umat Islam pada suatu masa atas suatu hukum syara' pasca wafatnya Nabi Saw, dan mayoritas ulama memandang bahwa *ijmâ'* dapat dijadikan *hujjah* dalam penetapan hukum serta menduduki posisi ketiga setelah al-Quran dan sunnah sebagai dalil hukum; Adapun aplikasi *ijmâ'* dalam konteks muâmalah mâliyyah klasik terapkan pada akad-akad bisnis seperti jual-beli, kerja-sama dan sewa-menyewa sebagaimana diinformasikan Ibn al-Mundzir dalam kitab al-*ijmâ'*. Adapun aplikasi *ijma* dalam mu'âmalah kontempere adalah *ijmâ'* mengenai haramnya bunga bank, asuransi konvensional dan investasi reksadana konvensional.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Djazuli dan I Nurol Aen. 2000. *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*. Jakarta: PT RajaGafindo Persada.
- Abd al-Karim Zaidan. 2015. *Al-Wajîz Fî Ushûl Al-Fiqh*. Beirut: Muasasah al-Risâlah.
- Abd al-Wahab Khallaf. 2008. *‘Ilm Ushûl Al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Rasyîd.
- Abidin, Wahidatur Rohmah dan Zainal. 2017. “Studi Komparatif Asuransi Syari’ah Dan Asuransi Konvensional Dalam Perspektif Hukum Islam.” *Al-Munazhharah: Jurnal Hukum, Pemikiran dan Keislaman* 1(1).
- Abu Abdullah. 1983. *Al-Taqrîr Wa Al-Tahbîr ‘Alâ Tahrîr Al-Kamâl Ibn Al-Hummâm*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Abu Dawud. 2007. *Sunan Abî Dâwud*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Adin Fadilah. 2016. “Probabilitas Ijma’ Di Era Modern (Implikasi Perbedaan Definisi, Syarat Dan Rukun Terhadap Kemungkinan Terjadinya Ijma’, Kedudukan Dan Hujjahnya).” *Al-Majaalis* 4(1): 131.
- Ahmad Ajib Ridlwan. 2016. “Asuransi Perspektif Hukum Islam.” *Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah* 4(1).
- Ahmad Ibn Hanbal. 2001. *Musnad Al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Muasasah al-Risâlah.
- al-Amidi. *Al-Ihkâm Fî Ushûl Al-Ahkâm*. Beirut: al-Maktabah al-Islâmî.
- al-Bukhari. 2008. *Shahîh Al-Bukhârî*. Kairo: Dâr al-Hadîts.
- al-Fanari. 2006. *Fushûl Al-Badâ’i Fî Ushûl Al-Syarâ’i*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Ghazali. 1993. *Al-Mustashfâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Hakim. 1990. *Al-Mustadrak ‘Alâ Al-Shahîhain*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nasa’i. 2001. *Al-Sunan Al-Kubrâ*. Beirut: Muasasah al-Risâlah.
- al-Subki. 1995. *Al-Ibhâj Fî Syarh Al-Minhâj*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Syaukani. 1999. *Irsyâd Al-Fuhûl Ilâ Tahqîq Al-Haq Min ‘Ilm Al-Ushûl*. Kairo: Dar al-Kitab al-‘Arabi.
- Al-Syirazi. 2003. *Alluma’ Fî Ushûl Al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ali Hasab Allah. 1971. *Ushûl Al-Tasyrî Al-Islâmî*. Mesir: Dar al-Ma’arif.
- AS, Susiadi. 2014. “Ijma’ Dan Issu Kontemporer.” *ASAS* 6(2): 122.
- Hasanuddin Muhammad, dkk. 2020. “Ijma’ Dalam Konteks Penetapan Hukum Pada Suatu Negara.” *Istinbath: Jurnal Hukum* 17(1): 204.
- Ibn Majah. 2008. *Sunan Ibn Mâjah*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Iwadh al-Salami. 2005. *Ushûl Al-Fiqh Alladzî Lâ Yasa’u Al-Faqîh Jahlahu*. Riyadh: Dâr al-Tadmuriyyah.

- Jaih Mubarak. 2002. *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Mohammad Mufid. 2016. *Ushul Fiqh Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Muhamad Nadrattuzaman Hosen dan Deden Misbahudin Muayyad. 2013. "Mendudukan Status Hukum Asuransi Syariah Dalam Tinjauan Fuqaha Kontemporer." *Ijtihad, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 13(2).
- Muhammad Abu Zahrah. *Ushûl Al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî.
- Muhammad al-Khudari Beik. 2003. *Ushûl Al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Hadîts.
- Muhammad Salam Madzkur. 1984. *Al-Ijtihâd Fî Al-Tasyrî' Al-Islâmî*. t.t: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah.
- Mundzir, Ibn. 2004. *Al-Ijmâ'*. Kairo: Dâr Al-Atsâr.
- Musfira. 2015. "Ijma': Antara Sumber, Dalil Dan Manhaj Dalam Sistematika Kajian Ushul Fiqh." *Serambi Tarbawi* 3(1): 2–3.
- Musthafa al-Khan. 2012. *Atsar Al-Ikhtilâf Fî Al-Qawâ'id Al-Ushûliyyah Fî Ikhtilâf Al-Fuqahâ*. Beirut: Muasasah al-Risâlah Nâsyirûn.
- Reonika Puspita Sari. 2018. "Perbandingan Reksadana Syariah Dengan Reksadana Konvensional Dalam Dunia Perbankan." *AL-INTAJ* 4(1).
- Rianto Adi. 2004. *Metode Penelitian Sosial Dan Hukum*. Jakarta: Granit.
- Romli SA. 1999. *Muqaranah Mazahib Fil Ushul*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Slamet Heri Winarno. 2015. "Analisis Perbandingan Asuransi Syariah Dan Asuransi Konvensional." *Moneter* 2(1).
- Soerjono Soekanto & Sri Mamudji. 1985. *Penelitian Hukum Normatif (Suatu Tinjauan Singkat)*. Jakarta: Rajawali Press.
- Sya'ban Muhammad Isla'il. 1985. *Tasyrî Al-Islâmî Mashâdiruh Wa Atwaruh*. Mesir: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyyah.
- Syarifuddin, Amir. 2011. *Ushul Fiqh Jilid 2*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Wahbah al-Zuhaili. 2006. *Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Winda Rika Lestari. 2015. "Kinerja Reksadana Saham Syariah Dan Reksadana Saham Konvensional." *Jurnal Magister Manajemen* 1(1).
- Yuliantin. 2011. "Studi Tentang Sistem Penerapan Fatwa Bunga Bank Di Indonesia." *Al-Risalah: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Sosial Kemasyarakatan* 11(2).
- Yusuf al-Qaradhawi. 1994. *Fawâid Al-Bunûk Hiya Al-Ribâ Al-Harâm: Dirâsah Fiqhiyyah Fî Dhaw Al-Qur'ân Wa Al-Sunnah Wa Al-Wâqi' Ma'a Munâqasyah Mufashalah Li Fatawâ Fadhilah Al-Muftî 'An Syahâdah Al-Istismâr*. Kairo: Dâr al-Shofwah.
- Zainil Ghulam. 2018. "Aplikasi Ijma' Dalam Praktik Ekonomi Syari'ah." *Iqtishoduna* 7(1).
- Zaky al-Din Sya'ban. 2019. *Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmî*. Turki: Dâr Tahqîq al-Kitâb.
- Zulbaidah. 2016. *Ushul Fiqh 1: Kaidah-Kaidah Tasyri'iyah*. Bogor: Ghalia Indonesia.