

B. Al-'Aqd

1. Pengertian Al-'Aqd

Secara bahasa kata *al-'aqd* (*al-'aqd* / kontrak) berasal dari kata *'aqada-ya'qidu-'aqdan*; jamaknya adalah *al-'uqūd*. Secara bahasa *al-'aqd* bermakna *al-Rabth* yang berarti, ikatan, mengikat.¹³⁸ *al-'aqd* berarti perikatan, perjanjian dan pemufakatan. Pertalian *ijāb* (pernyataan melakukan ikatan) dan *qabūl* (pernyataan penerimaan ikatan), sesuai dengan kehendak syari'at yang berpengaruh kepada obyek ikatan.¹³⁹

Menurut Mustafa al-Zarqa' dalam kitabnya *al-Madhal al-Fiqh al-'Amī*, bahwa yang dimaksud *al-'aqd* yang bermakna *al-Rabth* yang dikutip oleh Ghufron A. Mas'adi yakni: "Menghimpun atau mengumpulkan dua ujung tali dan mengikatkan salah satu pada yang lainnya hingga keduanya bersambung dan menjadi seperti seutas tali yang satu."¹⁴⁰

Selanjutnya *al-'aqd* menurut bahasa juga mengandung arti *al-Rabtu wa al-Ṣaddu*¹⁴¹ yakni ikatan yang bersifat indrawi (*hissi*) seperti mengikat sesuatu dengan tali atau ikatan yang bersifat ma'nawi seperti ikatan dalam jual beli.

Pada awalnya kata *'aqada* digunakan untuk benda padat seperti tali dan bangunan, namun kemudian dengan *majaz isti'ārah* kata ini juga diterapkan untuk selainnya seperti: *'aqd al-bay'* (*al-'aqd* jual-beli), *'aqd al-'ahd* (*al-'aqd* perjanjian), *'aqd al-nikāh* (*al-'aqd* nikah), dan sebagainya.¹⁴² Dalam konteks ini, *'aqada*

¹³⁸ Abd. Bin Nah dan Oemar Bakry, *Kamus Arab, Indonesia, Inggris* (Jakarta: Mutiara, 1964), Cet. III, 112.

¹³⁹ M. Ali Hasan, *Berbagai macam Transaksi dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 101.

¹⁴⁰ Mustafa al-Zarqa', *al-Madhal al-Fiqh al-'amī* (Beirut: Darul Fikri, 1967 - 1968), Jilid I, 291. Dikutip oleh Ghufron A. Mas'adi, *Fikih Muamalat Kontekstual* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), Cet. 1, 75.

¹⁴¹ Abd. Ar-Rahman bin 'Aid, *'Aqad al-Muqarwalah* (Riyad: Maktabah al-Malik, 2004), Cet. 1, 25.

¹⁴² Lihat, Al-Minawi, *Al-Ta'aruf*, v.520, ed. M. Ridhwan ad-Dayah (Dār al-Fikr al-Mu'ashir-Dār al-Fikr, Beirut-Damaskus), Cet. 1, 1410.

dimaknai sebagai *iltizām* (pengharusan) dan *iltizām* (komitmen atau *irtibāt*/pertautan).

Abu Bakar menyatakan, *al-'aqd* adalah apa yang di *al-'aqd* kan (diwajibkan) oleh orang yang ber *al-'aqd* atas suatu perkara yang harus ia lakukan, atau ia *al-'aqd* kan terhadap orang lain untuk melakukannya, dalam bentuk mengharuskan atau mewajibkan perkara itu kepadanya.

Al-'aqd, meski awalnya secara bahasa bermakna *ay-Ṣadd* (pengencangan), ia kemudian mengalami transformasi makna, seperti sumpah dan *al-'aqd*; *al-'aqd* jual beli dan sebagainya. Yang dimaksud tidak lain adalah kewajiban memenuhi apa yang disebutkan dan ditawarkan. Ini tidak lain diimplementasikan pada sesuatu yang ditunggu pemenuhannya ke depan. Jual-beli, nikah, *ijārah* dan seluruh *al-'aqd* dengan kompensasi disebut sebagai *al-'aqd* karena masing-masing pihak telah mewajibkan diri untuk memenuhinya.¹⁴³

Makna tersebut kemudian dalam penggunaannya lebih menonjol dan menjadi *al-'urf* (tradisi). Karena itu, secara *al-'urf*, *al-'aqd* adalah *iltizām al-jānibayn li shay'in wa muqābiluhu* (komitmen dua pihak untuk suatu perkara berikut kompensasinya).¹⁴⁴

Menurut Ibn Manzur, "Jika Anda berkata: *'aqadtuha*, atau *'aqadtu 'alayhi*, maka takwilnya adalah: Anda mengikat (mengharuskan) dia atas hal itu dengan *istihāq* (meminta janji/komitmen) dan membuat kontrak (kesepakatan) dan perjanjian."¹⁴⁵

Al-'aqd merupakan perjanjian kedua belah pihak yang bertujuan saling mengikatkan diri tentang perbuatan yang akan dilakukan dalam suatu hal yang khusus setelah *al-'aqd* secara

¹⁴³ Lihat, Al-Jazairi, *Al-Kāmil al-Qur'ān li al-Jazairi*, no/284, ed. M. Sadiq al-Qumhawi (Dār Ilaya al-Turath al-'Arabi, Beirut), 1405.

¹⁴⁴ Lihat, Ibn 'Ashur, *al-Taḥrīr wa al-Tamwīr*, no/115, CD al-Maktabah ash-Shamiliyah, Dār ats-Tsaamiyah.

¹⁴⁵ Lihat, Al-Minawi, *Al-Ta'aruf*, v.520, ed. M. Ridhwan ad-Dayah (Dār al-Fikr al-Mu'ashir-Dār al-Fikr, Beirut-Damaskus), Cet. 1, 1410.

efektif mulai diberlakukan. Dengan demikian aqad ditunjukkan dalam *ijâb* dan *qabûl* yang menunjukkan adanya kerelaan kedua belah pihak.¹⁴⁶

Definisi lain dari *al-'aqd* juga dikemukakan oleh Ahmad Azhar Basyir yaitu suatu perikatan antara *ijâb* dan *qabûl* dengan cara yang dibenarkan syara yang menetapkan adanya akibat-akibat hukum pada obyeknya.¹⁴⁷

Shari'ah menjelaskan *al-'aqd* dalam kedua maknanya sebagai *al-'aqd* dan *al-'ahd*. Di dalam penjelasan *shari'ah* tentang *al-'aqd* jual-beli, *ijârah*, nikah dan *al-'aqd* - *al-'aqd* lainnya, terlihat jelas bahwa keterikatan, komitmen dan janji itu diwujudkan dengan *ijâb* dan *qabûl* di antara kedua pihak yang ber-*al-'aqd*. Az-Zarkasyi, setelah menjelaskan makna *al-'aqd* secara bahasa, berkata, "Lalu *al-'aqd* ditransformasikan secara *shari'ah* menjadi *irtibât al-ijâb bi al-qabûl* (keterikatan atau pertautan *ijâb* dengan *qabûl*), seperti *al-'aqd* jual-beli, nikah dan sebagainya."¹⁴⁸

Dalam buku *Qawâ'id al-Fiqh* dinyatakan bahwa "*al-'aqd* (menurut) *fiqahâ* adalah keterikatan bagian-bagian *taşarruf* secara *shari'ah* dengan *ijâb* dan *qabûl*; atau *al-'aqd* merupakan keterikatan (komitmen) dua pihak yang ber-*al-'aqd* dan kesengajaan keduanya atas suatu perkara. Dengan demikian, *al-'aqd* merupakan ungkapan mengenai keterikatan *ijâb* dan *qabûl* (*'ibârah 'an irtibât al-ijâb wa al-qabûl*).¹⁴⁹

Lihat, Al-Jaššās, *Ahkâm al-Qur'ân*, 1405.

Lihat, 'Ashur, *at-Tahrîr*.

Lihat, Ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, iii/297, Dâr Sadir, Beirut, cet. i. t.th.

¹⁴⁶ Anshori, *Pokok-pokok Hukum*, 20.

¹⁴⁷ Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 65.

¹⁴⁸ Muhammad bin Bahadur bin Abdullah az-Zarkasyi, *al-Mantsûr fi al-Qawâ'id li Zarkasyi*, ed. Dr. Taysir Faiq Ahmad Mahmud, (Kuwait: Wuzarah al-Awqaf wa Syu'un al-Islâmîyah, 1405), Cet. II, Jilid II, 397.

¹⁴⁹ Lihat, Muhammad 'Amim al-Ihsan al-Mujadidi al-Burkati, *Qawâ'id al-Fiqh*, (Kratissa: as-Sadf Bublshirz, 1407), Jilid I, 383.

Hanya saja, agar bisa dinilai sebagai *al-'aqd* secara *shari'ah*, *al-'aqd* harus berlangsung dalam dan untuk konteks yang sesuai dengan *shari'ah*. *al-'aqd* juga membawa konsekuensi atau implikasi hukum sesuai dengan konteksnya. Karena itu, dapat disimpulkan bahwa pengertian *al-'aqd* secara *shari'ah* adalah keterkaitan antara *ijâb* dan *qabûl* dalam bentuk yang *dishari'ah* kan, yang melahirkan implikasi *al-'aqd* sesuai dengan konteksnya (*irtibât al-ijâb qabûl 'alâ wajhin mashrû'in yuzhiru atharahu fi mahallihi*).¹⁵⁰

Definisi ini menegaskan, bahwa adanya *ijâb* dan *qabûl* saja belum cukup. Karena *ijâb* dan *qabûl* tersebut harus dilakukan sesuai dengan ketentuan dan bentuk yang disyariatkan. Jika semuanya ini terpenuhi, maka *al-'aqd* tersebut membawa implikasi. Inilah yang dimaksud *yuzhiru atharahu fi mahallihi*. *al-'aqd* nikah, misalnya, mempunyai implikasi dihalalkannya *farji* wanita untuk pria yang menikahinya, dan begitu sebaliknya.

Adapun pengertian *al-'aqd* menurut istilah yakni terdapat definisi banyak beragam diantaranya ;

a. Yang dikemukakan oleh Ibnu 'Abidin dalam kitabnya *Radd al-Muhtar 'ala ad-Dur al-Muhtar* yang dikutip oleh Nasrun Haroen. Definisi *al-'aqd* yakni : Pertalian *ijâb* (pernyataan melakukan ikatan) dan *qabûl* (pernyataan penerimaan ikatan) sesuai dengan kehendak syariat yang berpengaruh pada obyek perikatan.¹⁵¹

b. Definisi yang dikemukakan oleh 'Abdul Rahman bin 'Aid dalam karya ilmiahnya *Aqad al-Maqawalah* yakni :¹⁵²

¹⁵⁰ Lihat, Yusuf Ahmad Mahmud as-Sabatin, *al-Buyû' al-Qadimah wa al-Mu'āshirah wa al-Bûrshât al-Mahaliyah wa ad-Dawliyah*, (Amman: Dâr al-Bayariq, 2002), Cet. I, 17.

¹⁵¹ Haroen, *Fikih Muamalat*, 97.

¹⁵² 'Aid, *Aqad al-Muqawalah*, 26

إيجاب بقبول على وجه مشروع بظهوره في الفعل ارتب

"Pertalianan *ijâb* dan *qabûl* sesuai dengan kehendak syariat pada segi yang tampak dan berdampak pada obyeknya."

- c. Menurut hasbi Ash-Shiddieqy definisi *al-'aqd* ialah ; perikatan antara *ijâb* dengan *qabûl* secara yang dibenarkan syara' yang menetapkan keridhaan kedua belah pihak.¹⁵³
- d. Menurut pendapat ulama Shafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah, *al-'aqd* adalah segala sesuatu yang dikerjakan seseorang berdasarkan keinginan sendiri, seperti wakaf, talak, pembebasan atau sesuatu yang pembentukannya membutuhkan keinginan dua orang, seperti jual beli, sewa menyewa, perwakilan dan gadaai.¹⁵⁴

Dari definisi-definisi *al-'aqd* tersebut di atas dapat diketahui bahwa *al-'aqd* tersebut meliputi subyek atau pihak-pihak, obyek dan *ijâb qabûl*.

Menurut pendapat lain, yang dimaksud dengan *al-'aqd* adalah:

- a. Sesuatu yang diikatkan seseorang bagi dirinya sendiri atau bagi orang lain dengan kata harus.¹⁵⁵
- b. Apa yang menjadi ketetapan seorang untuk mengerjakannya yang timbul hanya dari satu kehendak atau dua kehendak.¹⁵⁶
- c. "Mengadakan ikatan untuk persetujuan". Pada saat dua kelompok mengadakan perjanjian disebut *al-'aqd*, yakni ikatan

¹⁵³ as-Siddieqy, *Pengantar Fikih*, 21.

¹⁵⁴ Muhammad Firdaus N.H, dkk., *Memahami Akad-akad Syari'ah* (Jakarta: Renaisan, 2005), Cet. 1, 13.

¹⁵⁵ Abdullah Al-Mushlih dan Sholah Ash-Shawi, *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*, Penerjemah Abu Umar Basyir, Kata Pengantar Adiwarman A. Karim (Jakarta: Darul Haq, 2004), Cet. 1, 26.

¹⁵⁶ Taufiq, "Nadhariyyatu Al-Uqud Al-Shar'iyyah", *Suara Uldilag*, Vol. 3 No. IX (Septem-ber, 2006), 99.

untuk memberi dan menerima bersama-sama dalam satu waktu, kewajiban yang timbul akibat perjanjian itu disebut *al-'uqud*.¹⁵⁷

- d. Perbuatan di mana seseorang atau lebih mengikatkan dirinya terhadap seorang yang lain atau lebih".¹⁵⁸
- e. Janji setia kepada Allah SWT, dan juga meliputi perjanjian yang dibuat oleh manusia dengan sesama manusia dalam pergaulan hidupnya sehari-hari.¹⁵⁹
- f. Suatu perikatan antara *ijâb* dan *qabûl* dengan cara yang dibenarkan syara' yang menetapkan adanya akibat-akibat hukum pada obyeknya. *Ijâb* adalah pernyataan pihak pertama mengenai isi perikatan yang diinginkan, sedang *qabûl* adalah pernyataan pihak kedua untuk menerimanya.¹⁶⁰
- g. *Al-'Aqd* disamakan dengan istilah *perikatan atau verbinten*is sedangkan kata *al-'ahdu* dapat dikatakan dengan istilah *perjanjian atau overenkomst* yang diartikan ssebagai suatu pernyataan dari seseorang untuk mengerjakan atau mengerjakan sesuatu.¹⁶¹
- h. Pengertian *al-'aqd* juga dapat ditemukan dalam Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/46/PBI/2005 tentang Akad Penghimpunan dan Penyaluran Dana bagi Bank yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip syari'ah. Pasal 1 dan 3 menyebutkan bahwa *al-'aqd* adalah perjanjian tertulis yang memuat *ijâb* dan *qabûl* antara Bank dengan pihak lain yang berisi hak dan kewajiban masing-masing pihak sesuai dengan prinsip syari'ah.

¹⁵⁷ A. Rahman I Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah (syariah)* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 452

¹⁵⁸ Ian Pramadya Puspa, *Kamus Hukum* (Semarang: C.V. Aneka, 1977), 208.

¹⁵⁹ Chairuman Pasaribu dan Suhrawardi K. lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 2004), 2.

¹⁶⁰ Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 65.

¹⁶¹ Anshori, *Pokok-pokok Hukum*, 19.

- i. Sedangkan dalam Undang-Undang Nomor 21 tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, definisi *al-'aqd* dapat ditemukan dalam Pasal 1 ayat (13) disebutkan : " Akad adalah kesepakatan tertulis antara Bank Syariah dan Unit usaha Syariah dengan pihak lain yang memuat adanya hak dan kewajiban bagi masing-masing pihak sesuai dengan prinsip syariah."

Semua perikatan (transaksi) yang dilakukan oleh dua pihak atau lebih, tidak boleh menyimpang dan harus sejalan dengan kehendak syariat. Tidak boleh ada kesepakatan untuk menipu orang lain, transaksi barang-barang yang diharamkan dan kesepakatan untuk membunuh seseorang.¹⁶²

2. Dasar-dasar Al-'Aqd

Di dalam al-Qur'an kata '*aqada* disebutkan sebanyak tujuh kali dalam tujuh ayat:

- a. Kata '*aqada* bermakna sumpah ;

ولكل جعلنا موالى مما ترك الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم إن الله كان على كل شيء شهيدا.

"Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya. dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, Maka berilah kepada mereka bagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu."¹⁶³

لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو تكسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك بين الله لكم آية لعلكم تشكرون .

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, Maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi Makan sepuluh orang miskin,

¹⁶² Hasan, Berbagai macam Transaksi, 38.

¹⁶³ al-Qur'an, 4: 33

Yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kaffaratnya puasa selama tiga hari, yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar), dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).¹⁶⁴

- b. Al-'Uqūd bermakna al-'ahdu atau janji ;

ياأيهاالذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بميمة الأنعام إلا مايتلى عليكم غير حلى الصيد وأتمم حرم إن الله يحكم مايريد.

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah *aqad-aqad* itu (*Aqad* (perjanjian) mencakup: janji praseta hamba kepada Allah dan Perjanjian yang dibuat oleh manusia dalam pergaulan sesamanya). Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.¹⁶⁵

Maksud "أوفوا بالعقود" "adalah bahwa setiap mu'min berkewajiban menunaikan apa yang telah dia janjikan dan *al-'aqd* kan baik berupa perkataan maupun perbuatan, selagi tidak bersifat menghalalkan barang haram atau mengharamkan barang halal. Dan kalimat tersebut adalah merupakan asas '*Uqūd*.¹⁶⁶

Kata *al-ahdu* dapat ditemukan dalam surat an-Nahl ayat 16 dan al-Isra ayat 34 yang berbunyi :

وأوفوا بعهده الله إذا عاهدتم ولاتنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون .

"Dan tepatilah Perjanjian dengan Allah apabila kamu berjanji dan janganlah kamu membatalkan sumpah-sumpah(mu) itu, sesudah meneguhkannya, sedang kamu telah menjadikan Allah sebagai saksimu (terhadap sumpah-sumpahmu itu). Sesungguhnya Allah mengetahui apa yang kamu perbuat."¹⁶⁷

¹⁶⁴ al-Qur'an, 5: 89.

¹⁶⁵ al-Qur'an, 5: 1.

¹⁶⁶ al-Maraghi, Tafsir Al-Maraghi, 81.

¹⁶⁷ al-Qur'an, 16: 91.

ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا.

Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) sampai ia dewasa dan penuhilah janji; Sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya.¹⁶⁸

c. 'Uqdah bermakna ikatan ;

ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكنتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا إلا أن تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله واعلموا أن الله يعلم ما أنتم فاعلموا الله غفور رحيم.

Dan tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran atau kamu menyembunyikan (keinginan mengawini mereka) dalam hatimu. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebutkan mereka, dalam pada itu janganlah kamu mengadakan janji kawin dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan (kepada mereka) Perkataan yang ma'ruf, dan janganlah kamu ber'azam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis 'iddahnya, dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; Maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.¹⁶⁹

وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفو أقرب للتقوى ولا تسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير.

Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, Padahal Sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, Maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pema'afan kamu itu lebih dekat kepada takwa, dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha melihat segala apa yang kamu kerjakan.¹⁷⁰

¹⁶⁸ al-Qur'ân, 17: 34.

¹⁶⁹ al-Qur'ân, 2: 235.

¹⁷⁰ al-Qur'ân, 2: 237.

d. Al-'Uqdah bermakna simpul atau buhul ;

ومن شر الفئات في العقد

Dan dari kejahatan wanita-wanita tukang sihir yang menghembus pada buhul-buhul.¹⁷¹

Mazhab Hambali dan Maliki menyatakan bahwa transaksi dan persyaratan itu bebas, sehingga tidak ada yang diharamkan kecuali yang diindikasikan keharamannya oleh ajaran Islam, dengan dalil tegas atau *qiyas*.¹⁷² Di antara dalil-dalil mereka yang berpendapat demikian adalah sebagai berikut:

- a. Asal dari kontrak adalah keridaan kedua belah pihak. Konsekuensinya adalah komitmen yang mereka sepakati bersama untuk mereka. Allah SWT berfirman:

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيمًا

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, dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.¹⁷³

Dalam ayat ini, secara jelas Allah melarang mengambil harta orang lain dengan cara batil (diharamkan), selanjutnya Allah mengecualikan harta yang diambil dari orang lain dengan saling ridha. Yang dipersyaratkan dalam kontrak jual beli di dalam ayat ini hanya saling ridha alias suka sama suka. Ini menunjukkan bahwa segala transaksi yang didasari faktor saling meridhai adalah boleh, kecuali kalau terbukti ajaran syariat mengharamkannya, seperti jual beli babi (*khinzir*), terdapat unsur gharar.

- b. Janji atau kontrak itu wajib dilaksanakan tanpa kecuali dan kontrak itu tidak akan mengikat kecuali dilakukan dengan sah.

¹⁷¹ al-Qur'ân, 113: 4.

¹⁷² Ibn Taymiyyah, *Naẓāriyyah al-'Aqd* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 226.

¹⁷³ al-Qur'ân, 4: 29.

Menurut penafsiran Muhammad Rasyid Rida, ayat itu menunjukkan bahwa tiap-tiap perkataan atau perbuatan yang dianggap sebagai kontrak adalah wajib dilaksanakan sebagaimana diperintahkan oleh Allah SWT, selama ia tidak mengandung perkara yang menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.¹⁷⁴

Firman Allah SWT :

بِأَيْدِيهِمْ أَمْثَلُ أَنْفُسِهِمْ وَاللَّذِينَ آمَنُوا أَكْثَرُ بِالْعَقْدِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِحِمَّةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُبَى عَلَى الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

Hai orang-orang yang beriman, penuhilah aqad-aqad itu. Dihalalkan bagimu binatang ternak, kecuali yang akan dibacakan kepadamu. (yang demikian itu) dengan tidak menghalalkan berburu ketika kamu sedang mengerjakan haji. Sesungguhnya Allah menetapkan hukum-hukum menurut yang dikehendaki-Nya.¹⁷⁵

- c. Kontrak dan persyaratan termasuk soal kebiasaan, dan asalnya adalah tidak diharamkan, karena asal dari kebiasaan adalah mubah. Allah berfirman:

وَمَا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرْتُمْ بِهِ وَتُحَرِّمُونَ الْفِئَامَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ .

Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal) yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, Padahal Sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. dan Sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dia-lah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas.¹⁷⁶

Hukum ini berlaku umum untuk benda dan perbuatan. Hukumnya dijadikan sebagai standar hukum asli hingga ada penjelasan tentang keharamannya. Naş atau dalil-dalil tegas yang melarang berbagai bentuk aktivitas amat sedikit sekali. Itu

¹⁷⁴ Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manâr* (Kairo: Matba'ah al-Qâhira), Jilid VI, Cet. IV,

¹⁷⁵ al-Qur'ân, 5: 1.

¹⁷⁶ al-Qur'ân, 6: 119.

menunjukkan bahwa selain yang disebutkan keharamannya berada dalam kondisi asal, yakni mubah.¹⁷⁷ Ini juga sesuai dengan prinsip, bahwa hukum asal *mu'âmalat* adalah mubah. Ini berbeda dengan perkara ibadah yang asalnya adalah haram, kecuali yang diperintahkan syarak.

Memang ada segolongan ulama' (madhab Zahiri, diantaranya Ibnu Hazm) yang berpendapat sebaliknya, yaitu semua kontrak dan syarat-syarat adalah tidak sah kecuali yang dibolehkan oleh nas dan ijma'.¹⁷⁸ Akan tetapi, pendapat ini dianggap sempit dan kurang sesuai dengan semangat ajaran Islam itu sendiri.

3. Rukun Al-'Aqd

Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy dan Ahmad Basyir, rukun *al-'aqd* ialah *ijâb* dan *qabûl*.¹⁷⁹ Sedangkan rukun *al-'aqd* yang lain, bahwa *al-'aqd* memiliki tiga rukun, yakni :

- Aqîd* (orang yang ber-*'aqd*);
- Ma'qûd alaih* (sesuatu yang di-*'aqd* kan);
- Shighat al-'aqd* (*ijâb* dan *qabûl*).¹⁸⁰

Sementara menurut jumhur (mayoritas) *fuqahâ*, rukun *al-'aqd* terdiri dari:

- Pernyataan untuk mengikatkan diri (*sighat al-'aqd*).
- Pihak-pihak yang ber-*'aqd* .
- Obyek *al-'aqd* .¹⁸¹

¹⁷⁷ Taymiyyah, *Naẓariyyah al-'Aqd*, 355.

¹⁷⁸ Ibn Hazm, *al-Muhalla* (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, t.th.), Jilid, VIII, 412.

¹⁷⁹ as-Siddieqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, 24. Lihat, Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 66.

¹⁸⁰ Firdaus N.H, dkk., *Memahami Akad-akad Shari'ah*, 14.

¹⁸¹ Hasan, *Berbagai macam Transaksi*, 104.

Adapun yang lain berpendapat bahwa rukun *al-'aqd* itu adalah *ijâb* dan *qabûl*. *Ijâb* dan *qabûl* dinamakan *shighatul aqdi*, atau ucapan yang menunjukkan kepada kehendak kedua belah pihak.¹⁸²

Sighat al-'aqd merupakan *al-'aqd* yang terpenting, karena melalui *al-'aqd* inilah diketahui maksud setiap pihak yang melakukan *al-'aqd* (transaksi). *Sighat al-'aqd* dinyatakan melalui *ijâb* dan *qabûl*,¹⁸³ dengan suatu ketentuan:

- a. Tujuan *al-'aqd* itu harus jelas dan dapat dipahami.
- b. Antara *ijâb* dan *qabûl* harus dapat kesesuaian.
- c. Pernyataan *ijâb* dan *qabûl* itu harus sesuai dengan kehendak masing-masing, dan tidak boleh ada yang meragukan.¹⁸⁴

Ijâb dan *qabûl* dapat berupa perkataan, perbuatan, isyarat dan tulisan (biasanya transaksi yang besar nilainya). Semua bentuk *ijâb* dan *qabûl* tersebut mempunyai nilai kekuatan yang sama. Contoh *ijâb* dan *qabûl* dalam perbuatan adalah seperti yang terjadi di pasar swalayan. Didalam fikih jual beli semacam ini disebut "jual beli yang saling memberi".

Ulama Madhab Shafi'i dalam *qaul qadim* (pendapat lama) tidak membenarkan *al-'aqd* seperti hal di atas, karena kedua belah pihak harus menyatakan secara jelas mengenai *ijâb* dan *qabûl* itu. Namun Jumhur ulama fikih, termasuk Madhab Shafi'i generasi belakangan seperti Imam an-Nawawi, membolehkan jual beli seperti tersebut di atas, karena telah menjadi adat kebiasaan dalam masyarakat sebagian besar umat Islam.¹⁸⁵

¹⁸² as-Siddieqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, 29.

¹⁸³ Hasan, *Berbagai macam Transaksi*, 104.

¹⁸⁴ Ibid., 104.

¹⁸⁵ Ibid., 104.

4. Syarat *Al-'Aqd*

Secara garis besar, para ulama telah menggariskan tentang pembagian syarat dalam kontrak menjadi syarat sah dan syarat rusak atau batal. Masing-masing dibagi menjadi tiga yaitu:

- a. Syarat yang menjadi konsekuensi perjanjian, seperti syarat harus ada shrah terima barang dan penyerahan pembayaran.
- b. Syarat demi kepentingan perjanjian, seperti syarat bentuk pembayaran, seperti pembayaran cash atau hutang (tunda).
- c. Syarat yang jelas kegunaannya namun bukan merupakan konsekuensi perjanjian, dan juga bukan demi kepentingan perjanjian tersebut, namun juga tidak bertentangan dengan konsekuensi perjanjian itu. Seperti seorang penjual rumah yang meminta persyaratan untuk tetap tinggal di rumah itu selama satu bulan.¹⁸⁶

Sedangkan persyaratan yang rusak/batal, yakni :

- a. Persyaratan yang menyimpang dari konsistensi untuk melaksanakan syarat dan rukun dasar suatu kontrak, dan persyaratan yang membuka pada masuknya elemen riba dan gharar, dan ilegal.
- b. Persyaratan yang bertentangan dengan konsekuensi perjanjian. Seperti persyaratan bahwa barang yang dijual tidak boleh rugi bila dijual kembali, atau agar tidak dijual lagi.
- c. Persyaratan yang membuat perjanjian menjadi tergantung. Seperti ucapan, "Aku jual ini kepadamu, tetapi bila si fulan sudah datang."¹⁸⁷

¹⁸⁶ Al-Kasani, *Badā'i' al-Sana'i' fi Tariib al-Shara'i'* (Beirut: Matba'ah al-'Asimah, t.th.), Juz V, 171. Abu Zakariyya Muhyi al-Din bin Sharaf al-Nawawi, *Majmu' Sharh al-Muhadhdhab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Juz. IX, 364. Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid* (Beirut: Dār al-Qalam, 1988), Jilid II, 160. Ahmad Hidayat Buang, *Studies in The Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar* (Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2000), 10.

¹⁸⁷ Rusyd, *Bidāyah al-Mujtahid*, 159.

Al-'Aqd (perjanjian) dipandang telah terjadi jika telah memenuhi rukun dan syaratnya. Rukun *al-'aqd* seperti yang telah disebutkan, adalah *ijāb* dan *qabūl* (sebagai rukun *al-'aqd* yang terpenting). Mengenai syarat *al-'aqd* meliputi rukun *al-'aqd*, obyek *al-'aqd*, subyek *al-'aqd*.¹⁸⁸

Syarat terjadinya *al-'aqd*, ada dua macam yaitu :

- a. Syarat yang bersifat umum, yaitu syarat yang wajib sempurna wujudnya dalam segala macam *al-'aqd*.
- b. Syarat yang sifatnya khusus, yaitu syarat yang di syaratkan wujudnya dalam sebagian *al-'aqd*, tidak dalam sebagian yang lain.¹⁸⁹

Sebenarnya ada *al-'aqd* yang dikhususkan untuknya beberapa syarat, atau boleh juga dengan perkataan syarat *idafiyah* (syarat-syarat tambahan) yang harus ada disamping syarat yang umum, seperti syarat adanya saksi untuk terjadinya pembuatan perjanjian, dan seperti tak boleh adanya *ta'liq* dalam *al-'aqd mu'awadah* dan *al-'aqd tamlik*, seperti jual beli dan hibah. Ini merupakan syarat *idafiyah*.

Para ulama Fikih, menetapkan bahwa *al-'aqd* ada beberapa syarat umum dan adanya syarat khusus terhadap masing-masing *al-'aqd*. Syarat umum suatu *al-'aqd* adalah :¹⁹⁰

- a. *Ahliyatul a'qidaini* (kedua belah pihak cakap berbuat)

Pihak-pihak yang melakukan *al-'aqd* telah dipandang mampu bertindak menurut hukum (*mukallaf*). Apabila belum mampu, harus dilakukan oleh walinya. Oleh sebab itu suatu *al-'aqd* yang dilakukan oleh orang yang kurang waras (gila) atau anak kecil yang belum *mukallaf* secara langsung, hukumnya tidak sah.¹⁹¹

¹⁸⁸ Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 77-78.

¹⁸⁹ as-Siddiqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, 33-34.

¹⁹⁰ Hasan, *Berbagai macam Transaksi*, 105-108.

¹⁹¹ *Ibid.*, 105-108

- b. *Qabiliyatul mahallil aqdi li hukmihi* (yang dijadikan obyek *al-'aqd*, dapat menerima hukumnya)

Obyek *al-'aqd* itu, diakui oleh syara'. Obyek *al-'aqd* harus memenuhi syarat yaitu :

- 1) Berbentuk harta.
- 2) Dimiliki seseorang.
- 3) Bernilai harta menurut syara'.¹⁹²

Dengan demikian, yang tidak bernilai harta menurut syara', tidak sah seperti khamar (minuman keras), barang najis seperti anjing, babi, bangkai dan darah, termasuk juga harta wakaf.

- c. *Al-wilyātus shar'iyyah fi maudū'il 'aqdi* (*al-'aqd* itu diijinkan oleh shara', dilakukan oleh orang yang mempunyai hak melakukannya dan melaksanakannya, walaupun dia bukan si *aqid* sendiri)
- d. *Alla yakūnal 'aqdu au maudū'uhu mamnū'an binasšin shar'iyyin* (janganlah *al-'aqd* itu *al-'aqd* yang dilarang shara')
- e. *Kaumul 'aqdi mufidan* (*al-'aqd* itu memberi faedah)
- f. *Baqaul ijbābi ṣālihīn ila mauqū'il qabūl* (*ijāb* itu berjalan terus, tidak dicabut, sebelum terjadi kabul) maka apabila si mujib menarik kembali *ijāb*nya sebelum *qabūl* batallah *ijāb*.
- g. *Ittihadu majlis al 'aqdi* (bertemu di majlis *al-'aqd*), karenanya, *ijāb* menjadi batal apabila sampai kepada berpisahnya seorang dengan yang lain. Syarat yang ketujuh ini disyaratkan oleh mazhab Ash-Shafi'i, tidak terdapat dalam mazhab-mazhab yang lain.

Obyek *al-'aqd* juga harus ada dan dapat diserahkan ketika berlangsung transaksi, karena memperjualbelikan sesuatu yang belum ada dan tidak mampu diserahkan hukumnya tidak sah.

¹⁹² *Ibid.*, 105-108.

Contohnya menjual padi yang belum berbuah, menjual janin hewan yang masih dalam kandungan.

Senada apa yang tercantum dalam hukum perdata, bahwa hukum Islam juga memberikan ketentuan terhadap keabsahan suatu perjanjian. Analisis terhadap *ijâb- qabul, sighat al-'aqd* serta ketentuan subyek dan objek *al-'aqd* merupakan kajian dalam hukum Islam menentukan terhadap keabsahan suatu perjanjian. Yang perlu diketengahkan di sini adalah mengenai kebebasan dalam membuat sebuah perjanjian. Syariat Islam memberikan kebebasan kepada setiap orang yang melakukan *al-'aqd* sesuai dengan yang diinginkan, tetapi yang menentukan akibat hukumnya adalah ajaran agama¹⁹³. Hal ini sesuai pula dengan kaedah hukum dari Ibnu Taimiyah yang dikutip oleh A. Djazuli sebagai berikut :

*"Dasar dari al-'aqd adalah keridhoan kedua belah pihak."*¹⁹⁴

Maksud keridaan tersebut yakni keridaan dalam transaksi adalah merupakan prinsip. Oleh karena itu, transaksi barulah sah apabila didasarkan kepada keridaan kedua belah pihak.

5. Asas Al-'Aqd

Dalam hukum Islam telah ditetapkan beberapa asas *al-'aqd* yang cukup berpengaruh terhadap pelaksanaan *al-'aqd* yang dilaksanakan oleh pihak-pihak yang berkepentingan adalah sebagai berikut :

- a. Asas kebebasan berkontrak
- b. Asas perjanjian itu mengikat
- c. Asas konsensualisme
- d. Asas ibadah

¹⁹³ Faturrahman Djamil, *Hukum Perjanjian Syariah*, dalam Kompilasi Hukum Perikatan oleh Mariam Darus Badruzaman (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001), 249.

¹⁹⁴ A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih, Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis* (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), 131.

- e. Asas keadilan dan keseimbangan prestasi.
- f. Asas kejujuran (*amanah*).¹⁹⁵

Asas kebebasan berkontrak didasarkan kepada firman Allah SWT dalam al- Qur'an surat al-Maidah ayat 1. Kebebasan berkontrak pada ayat ini disebutkan dengan kata "*al-'aqd - al-'aqd*" atau dalam teks aslinya adalah *al-'uqud*, yaitu bentuk jamak dari akar kata "*aqada*" yang menunjukkan keumuman, artinya orang boleh membuat bermacam-macam perjanjian dan perjanjian-perjanjian itu wajib dipenuhi. Namun kebebasan berkontrak dalam hukum Islam ada batas-batasnya yakni sepanjang tidak makan harta sesama dengan ja'fan batil. Sesuai firman Allah Surat An Nisa' ayat 29.

Sementara Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh al Bukhari yang berbunyi:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله من اشترط شروطا ليس في كتاب الله فهو باطل شرط الله أحق رائق¹⁹⁶

Rasulullah SAW bersabda : apa saja yang dikehendaki oleh orang-orang yang membuat syarat (perjanjian) yang tidak sesuai dengan kitab Allah (al-Qur'an, sedangkan barang siapa yang membuat syarat (perjanjian) yang tidak sesuai dengan kitab Allah (al-Qur'an), maka syarat itu batal, syarat Allah itu lebih berhak dan terpercay dan kokoh. (H.R. Bukhari)

Asas perjanjian itu mengikat, dalam Al-Qur'an Allah SWT memerintahkan agar kita senantiasa memenuhi janji yang diucapkan sebagaimana yang tergambar dalam surat al-Isra' ayat 34.

Begitu pula halnya dengan asas konsensualisme. Asas ini juga pada dasarnya didasarkan kepada firman Allah SWT dalam surat al-Nisa' ayat 29.

¹⁹⁵ Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah* (Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta), 2006.

¹⁹⁶ Abdillah, *Al-Jami' Al- Sa'fih: Sa'fih*, 903.

Adapun dalam hal asas ibadah sesungguhnya merupakan suatu asas yang berlaku umum terhadap seluruh aktifitas *mu'āmalat* selama tidak ada dalil khusus yang melarangnya. Hal ini didasarkan pada kaedah fihiyyah yang berbunyi ;

في المعاملة إلا با حة إلا ان الأصل بدل دليل على تحريمها

"Hukum asal dalam semua bentuk muamalat adalah boleh dilakukan kecuali ada dalil yang mengharamkannya."¹⁸⁷

Asas keadilan dan keseimbangan prestasi merupakan asas yang menegaskan betapa pentingnya antara kedua belah pihak untuk saling memperhatikan dan saling tidak merugikan. Suatu transaksi harus didasarkan atas keseimbangan antara apa yang dikeluarkan oleh satu pihak dengan apa yang diterima oleh pihak lain.

Begitu pula dalam asas kejujuran dan amanah. Dalam bermu'āmalat sangat ditekankan betapa pentingnya ditanamkan nilai-nilai etika di mana orang harus jujur, transparan dan menjaga amanah.

Menurut Gemala Dewi bahwa dalam asas *al-'aqd* diperlukan hal-hal sebagai berikut :

- a. Kebebasan
- b. Persamaan dan kesetaraan
- c. Keadilan
- d. Kerelaan
- e. Tertulis
- f. Ilahiyah
- g. Kejujuran.¹⁹⁸

¹⁸⁷ Djaruli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, 130.

¹⁸⁸ Gemala Dewi dkk., *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*, Cet. II (Jakarta: kencana, 2006), 30.

6. Kedudukan *Al-'Aqd* dalam Transaksi

Ditemukan perbedaan persepsi antara hukum Islam dengan hukum Positif yang sekuler dalam memahami persoalan *al-'aqd* (perjanjian) ini. Dalam pandangan hukum Islam bahwa *al-'aqd* (perjanjian) berbeda dengan pandangan hukum positif. Hukum positif tidak memperhatikan nilai-nilai agama, sehingga suatu *al-'aqd* dipandang sah menurut hukum positif bila didasarkan atas dasar sukarela antara pihak-pihak yang mengikat diri dalam sebuah *al-'aqd* (perjanjian), meskipun harus dalam batas kepatutan. Berbeda dengan hukum Islam yang masih menekankan dan menegedepankan nilai-nilai agama, maka oleh karena itu kemerdekaan orang dalam membuat *al-'aqd* dan syarat-syarat terjadinya *al-'aqd* itu tidak boleh menyimpang dari ketentuan-ketentuan ajaran agama, meskipun pihak-pihak bersangkutan telah menyatakan kesukarelaannya.¹⁹⁹

Hukum Islam pada dasarnya memberikan kebebasan orang membuat perjanjian sesuai dengan keinginannya, tetapi yang menentukan akibat hukumnya adalah ajaran agama, untuk menjaga jangan sampai terjadi penganiayaan antara sesama manusia melalui *al-'aqd* (perjanjian) dan syarat-syarat yang dibuatnya.

Kebebasan berkehendak dalam masalah *al-'aqd* dijelaskan dalam *Mauḍū' Sulṭanul irādah* adalah "Kebebasan kehendak si *aqid* pada asal *al-'aqd*, pada natijah-natijahnya dan pada batas kebebasan itu". Artinya sampai dimanakah syar' menghargai kebebasan bertindak *sulṭanul irādah* itu. Prinsip *sulṭanul irādah* ini terkait dengan empat macam kebebasan :

- a. Kebebasan si *aqid* dalam mengadakan *al-'aqd* dengan seseorang.
- b. Kebebasan mengadakan *iltizam* dengan terjadinya persetujuan kedua belah pihak.

¹⁹⁹ Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 108.

- c. Kebebasan si *aqid* di dalam berbuat berbagai macam *al-'aqd* menurut kehendaknya.
- d. Kebebasan si *aqid* dalam membatasi dampak atau pengaruh *al-'aqd*.²⁰⁰

Al-'aqd sebagai perbuatan hukum, sah dan batalnya *al-'aqd* serta cacatnya dalam *al-'aqd* menurut fikih *mu'āmalat* dapat diuraikan sebagai berikut ;

a. *Al-'Aqd* sebagai perbuatan hukum

Dalam Ensiklopedi hukum Islam dikemukakan bahwa *al-'aqd* adalah pertalian *ijāb* (pernyataan melakukan ikatan) dan *qabūl* (pernyataan penerimaan ikatan) sesuai dengan kehendak syariat yang berpengaruh pada obyek perikatan.²⁰¹

Yang dimaksud dengan “yang sesuai dengan kehendak syariat” adalah bahwa seluruh perikatan yang dilakukan oleh dua pihak atau lebih tidak boleh apabila tidak sejalan dengan kehendak syarak. Sedangkan pencantuman kalimat “berpengaruh pada obyek perikatan” maksudnya adalah terjadinya perpindahan pemilikan dari satu pihak (yang melakukan *ijāb*) kepada pihak lain (yang menyatakan *qabul*).

Menurut Mustafa Ahmad az-Zarqa bahwa tindakan hukum yang dilakukan manusia terdiri atas dua bentuk yaitu ; Tindakan berupa perbuatan dan tindakan berupa perkataan kemudian tindakan yang berupa perkataan pun terbagi dua yaitu yang bersifat *al-'aqd* dan yang tidak bersifat *al-'aqd*.

Tindakan berupa perkataan yang bersifat *al-'aqd* terjadi bila dua atau beberapa pihak mengikatkan diri untuk melakukan suatu perjanjian.

²⁰⁰ as-Siddieqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, 72.

²⁰¹ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), Cet. I, 63.

Sedangkan tindakan berupa perkataan yang tidak bersifat *al-'aqd* terbagi dua macam yakni:

- 1) Yang mengandung kehendak pemilik untuk menetapkan atau melimpahkan hak, membatalkannya atau menggugurkannya seperti wakaf, hibah dan talak. *al-'aqd* seperti ini tidak memerlukan *qabūl*.
- 2) Yang tidak mengandung kehendak pihak yang menetapkan atau yang menggugurkan suatu hak, tetapi perkataan itu memunculkan tindakan hukum seperti gugatan di pengadilan, pengakuan di depan sidang.

Berdasarkan pembagian tindakan hukum tersebut di atas maka dapat dikemukakan bahwa suatu tindakan hukum lebih umum dari *al-'aqd* dan oleh karena itu setiap *al-'aqd* dikatakan sebagai tindakan hukum dari dua atau beberapa pihak, tetapi sebaliknya setiap tindakan hukum tidak dapat disebut sebagai *al-'aqd*.²⁰²

Taufiq dalam uraiannya senada dengan apa yang dikemukakan oleh Az Zarqā yang mengatakan bahwa tindakan hukum (*tasharruf*) adalah semua yang timbul dari seseorang yang berasal kehendaknya, baik berupa perbuatan, maupun perkataan yang mempunyai akibat hukum.²⁰³

Dari apa yang digambarkan di atas dapat dipahami bahwa tindakan hukum itu pada dasarnya dapat dibedakan kepada dua macam, yakni :

- 1) Tindakan hukum yang berupa perbuatan, seperti menguasai barang-barang yang halal, menggunakan barang bukan miliknya secara melawan hukum, menerima pembayaran hutang, menerima barang yang dijual dan lain-lain.
- 2) Tindakan hukum yang berupa perkataan dapat dibedakan menjadi dua yaitu :

²⁰² Ibid., 63

²⁰³ Taufiq, *Naẓāriyyat al-Uqud al-Shar'iyyah*, 100.

- a) Yang berupa *al-'aqd* yaitu kesepakatan antara dua kehendak, seperti berkongsi dan jual beli.
- b) Yang berupa bukan *al-'aqd*, yaitu yang berupa pemberian informasi tentang adanya hak seperti gugatan dan pengakuan, dapat dimaksud untuk menimbulkan atau mengakhirinya, seperti wakaf, talak dan pembebasan kewajiban.

Berdasarkan uraian yang telah di paparkan terdahulu dapat dipahami bahwa tindakan hukum itu sifatnya lebih luas jika dibandingkan dengan pembuatan *al-'aqd* (perjanjian) dalam sebuah perikatan, sebab tindakan hukum mencakup perbuatan dan perkataan serta juga mengikat dan tidak mengikat. Oleh karena *al-'aqd* merupakan bagian dari tindakan hukum, tindakan yang berupa perkataan tertentu, maka yang lebih khusus tunduk kepada pengertian umum, tidak sebaliknya. Dengan demikian maka setiap *al-'aqd* adalah tindakan hukum dan tidak sebaliknya.

Ijāb dan *qabūl*, tidak hanya berbentuk ucapan, tetapi bisa dengan "*kitabah, isharah, amaliah dan ta'ati*" (beri- memberi).²⁰⁴

Artinya bahwa *al-'aqd* sebagai perbuatan hukum, maka setiap *al-'aqd* adalah tindakan hukum, tetapi setiap tindakan hukum tidak dapat disebut sebagai *al-'aqd*.

b. Sah dan batalnya *al-'Aqd*

Al-'aqd menjadi sah jika rukun dan syarat-syaratnya dapat terpenuhi dan sebaliknya tidak sah suatu *al-'aqd* itu apabila rukun dan syarat-syaratnya tidak dapat terpenuhi. Oleh karena syarat *al-'aqd* itu bermacam-macam jenisnya, maka hal ini menjadikan keabsahan dan kebatalan *al-'aqd* juga menjadi bertingkat-tingkat, hanya saja sejauhmana rukun dan syarat-syarat itu dapat terpenuhi.

²⁰⁴ as-Siddieqy, *Pengantar Fikih Muamalat*, 6.

Adapun dalam Madhab Hanafi tingkat kebatalan dan keabsahan *al-'aqd* itu dibagi menjadi lima tingkatan yang sekaligus hal itu menggambarkan tentang urutan *al-'aqd* dari yang paling rendah keabsahannya (tidak sah) hingga sampai pada yang paling tinggi tingkatan keabsahannya, yang dalam hal ini dapat dikemukakan sebagai berikut :

- 1) *Al-'Aqd baṭil*.
- 2) *Al-'Aqd fāsīd*
- 3) *Al-'Aqd mauqūf*
- 4) *Al-'Aqd nafiz ghair lazim*, dan
- 5) *Al-'Aqd nafiz lazim*.²⁰⁵

Menurut Jumhur Ulama bahwa *al-'aqd fāsīd* semakna dengan *al-'aqd baṭil*, tidak ada perbedaan di antara keduanya, keduanya sama-sama satu bingkai, sama-sama *al-'aqd* yang batal tidak menimbulkan konsekuensi apapun.²⁰⁶

Berangkat dari *al-'aqd* yang beraneka beragam tingkat kebatalan dan keabsahannya tersebut, maka dalam hal ini dapat dibedakan kepada dua golongan penting, yakni ;

- 1) *al-'aqd* yang tidak sah yaitu terdiri *al-'aqd baṭil* dan *al-'aqd fāsīd*,
- 2) *al-'aqd* yang sah ada tiga tingkatan yakni *al-'aqd mauqūf*, *al-'aqd nafiz ghair lazim*, dan *al-'aqd nafiz lazim*.

Dalam uraian berikut ini hanya empat peringkat *al-'aqd* yang belum mencapai tingkat *al-'aqd* sempurna di dalam rukun dan syaratnya, tidak termasuk *al-'aqd nafiz lazim* adalah sebagai berikut :

²⁰⁵ Anwar, *Hukum Perjanjian*, 21.

²⁰⁶ Asmuni, *Akad Dalam Perspektif Hukum Islam (Sebuah Catatan Pengantar)*, (Yogyakarta: UII, 2007), 10.

1) *Al-'Aqd Batil*

Al-'aqd batal apabila terjadi pada orang-orang yang tidak memenuhi syarat-syarat kecakapan atau obyeknya tidak menerima hukum *al-'aqd* hingga pada *al-'aqd* itu terdapat hal-hal yang menjadikannya dilarang syarak.²⁰⁷

Menurut Adiwarmam A. Karim, *al-'aqd* batal, bila rukun-rukun *al-'aqd* tidak terpenuhi (baik satu rukun atau lebih), maka *al-'aqd* menjadi batal.²⁰⁸ Menurut Gemala Dewi, *al-'aqd* batal yaitu *al-'aqd* yang tidak memenuhi salah satu rukunnya atau ada larangan langsung dari syarak.²⁰⁹ misalnya obyek jual beli tidak jelas.

Ahli-ahli hukum Hanafi mendefinisikan *al-'aqd* batil yakni *al-'aqd* yang secara syarak tidak sah pokok dan sifatnya²¹⁰ yang dimaksud adalah *al-'aqd* yang tidak memenuhi seluruh rukun dan syarat pembentukannya *al-'aqd*, apabila salah satu saja dari rukun dan syarat pembentukannya *al-'aqd* tidak terpenuhi, maka *al-'aqd* itu disebut batal.

Hukum *al-'aqd* batil, bahwa dipandang tidak pernah terjadi menurut hukum oleh karenanya tidak mempunyai akibat hukum sama sekali.

2) *Al-'Aqd Fāsīd*

Al-'aqd fāsīd yakni, bila rukun sudah terpenuhi tetapi syarat tidak terpenuhi, maka rukun menjadi tidak lengkap sehingga transaksi tersebut menjadi *fāsīd*.²¹¹

²⁰⁷ Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 114.

²⁰⁸ Adiwarmam A. Karim, *Bank Islam Analisis Fikih dan Keuangan*, Cet. III. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), 47.

²⁰⁹ Dewi dkk., *Hukum Perikatan Islam*, 47.

²¹⁰ Anwar, *Hukum Perjanjian*, 37.

²¹¹ Karim, *Bank Islam*, 47.

Menurut Gemala Dewi *al-'aqd fāsīd* adalah *al-'aqd* yang pada dasarnya disyari'atkan, tetapi sifat yang di *al-'aqd* kan itu tidak jelas.²¹²

Menurut ahli-ahli hukum Hanafi, *al-'aqd fāsīd* adalah, “*al-'aqd* yang menurut syarak sah pokoknya, tetapi tidak sah sifatnya”.²¹³

Yang dimaksud pokok, adalah rukun-rukun dan syarat-syarat keabsahan *al-'aqd*, jadi *al-'aqd fāsīd* adalah *al-'aqd* yang telah memenuhi rukun dan syarat pembentukan *al-'aqd*, akan tetapi tidak memenuhi syarat keabsahan *al-'aqd*.

Hukum *al-'aqd fāsīd*, menurut Jumhur ulama, tidak ada perbedaan antara *al-'aqd* batil dan *al-'aqd fāsīd*, keduanya sama-sama *al-'aqd* yang tidak ada wujudnya, yaitu sama-sama tidak sah karena *al-'aqd* tersebut tidak memenuhi ketentuan undang-undang syara'.

Sedangkan menurut madhab Hanafi, membedakan *al-'aqd* batil dan *al-'aqd fāsīd* kalau *al-'aqd* batil sama sekali tidak ada wujudnya, tidak pernah terbentuk, sedangkan *al-'aqd fāsīd* telah terbentuk dan telah memiliki wujud syar'i hanya saja terjadi kerusakan pada sifatnya.

Sedangkan hukum *al-'aqd fāsīd* menurut madhab Hanafi bila belum dilaksanakan wajib dibatalkan oleh para pihak maupun oleh Hakim, akan tetapi bilamana telah dilaksanakan, maka *al-'aqd* tersebut mempunyai akibat hukum tertentu, yakni dapat memindahkan hak milik, tetapi tidak secara sempurna.²¹⁴

²¹² Dewi dkk., *Hukum Perikatan Islam*, 147

²¹³ Anwar, *Hukum Perjanjian*, 24.

²¹⁴ *Ibid.*, 24.

3) *Al-'Aqd Mauqûf*

Al-'aqd mauqûf ialah *al-'aqd* yang terjadi dari orang yang memenuhi syarat kecakapan, tetapi tidak mempunyai kekuasaan melakukan *al-'aqd*.²¹⁵

Al-'aqd mauqûf hanya mempunyai akibat hukum apabila mendapat izin secara sah dari orang yang mempunyai kekuasaan melakukan *al-'aqd*.

Sebab-sebab *al-'aqd* menjadi *mauqûf* ada dua yakni :

- a) Tidak adanya kewenangan yang cukup atas tindakan hukum yang dilakukan dengan kata lain kekurangan kecakapan. Orang-orang tersebut yakni :
 - (1) Remaja yang mumayyiz,
 - (2) Orang yang sakit ingatan tetapi tidak mencapai gila,
 - (3) Orang pandir yang memboroskan harta,
 - (4) Orang yang mempunyai cacat kehendak karena paksaan.
- b) Tidak adanya kewenangan yang cukup atas obyek *al-'aqd* karena adanya hak orang lain pada obyek tersebut, yang meliputi :
 - (1) Akad *fuduli* (pelaku tanpa kewenangan).
 - (2) Akad orang sakit mati yang membuat wasiat lebih dari sepertiga hartanya.
 - (3) Akad orang di bawah pengapuan.
 - (4) Akad penggadai yang menjual barang yang sedang digadaikannya.
 - (5) Akad penjualan oleh pemilik terhadap benda miliknya yang sedang disewakan.²¹⁶

²¹⁵ Ibid., 24.

²¹⁶ Ibid., 28.

Hukum *al-'aqd mauqûf* adalah sah, hanya saja akibat hukumnya digantungkan artinya hukumnya masih ditangguhkan hingga *al-'aqd* itu dibenarkan atau dibatalkan oleh pihak yang berhak untuk memberikan membenaran atau pembatalan tersebut.

4) *Al-'Aqd Nafiz Ghair Lazim*

Al-'Aqd Nafiz Ghair Lazim ialah *al-'aqd nafiz* yang mungkin difasakh oleh masing-masing pihak, atau hanya oleh salah satu pihak yang mengadakan *al-'aqd* tanpa memerlukan persetujuan pihak lain.²¹⁷

Hukum *al-'aqd* nafiz ghair lazim adalah sah, akan tetapi terdapat beberapa macam *al-'aqd* yang karena sifat aslinya terbuka untuk di fasakh secara sepihak. Seperti *al-'aqd* pemberian kuasa, hibah, penitipan, pinjam pakai, gadai, penanggungan dan *al-'aqd* yang salah satu pihak mempunyai hak khiyar.

c. Cacat dalam *Al-'Aqd*

Tidak setiap *al-'aqd* (kontrak) mempunyai kekuatan hukum mengikat untuk terus dilaksanakan. Namun ada kontrak-kontrak tertentu yang mungkin menerima pembatalan, hal ini karena disebabkan adanya beberapa cacat yang bisa menghilangkan keridaan (kerelaan) atau kehendak sebagian pihak. Adapun faktor-faktor yang merusak ketulusan atau keridaan seseorang adalah sebagai berikut :

1) Paksaan / Intimidasi (*Ikraha*)

Ikraha yakni memaksa pihak lain secara melanggar hukum untuk melakukan atau tidak melakukan suatu ucapan atau perbuatan yang tidak disukainya dengan gertakan atau ancaman sehingga menyebabkan terhalangnya hak seseorang untuk bebas berbuat dan hilangnya kerelaan.²¹⁸

²¹⁷ Basyir, *Asas-Asas Hukum Muamalat*, 119.

²¹⁸ Nur Kholis, "Modul Transaksi Dalam Ekonomi Islam" (Yogyakarta: t.p., 2006), 27

Suatu kontrak dianggap dilakukan di bawah intimidasi atau paksaan bila terdapat hal-hal seperti,

- a) Pihak yang memaksa mampu melaksanakan ancamannya.
- b) Orang yang diintimidasi bersangka berat bahwa ancaman itu akan dilaksanakan terhadapnya.
- c) Ancaman itu ditujukan kepada dirinya atau keluarganya terdekat.
- d) Orang yang diancam itu tidak punya kesempatan dan kemampuan untuk melindungi dirinya.

Kalau salah satu dari hal-hal tersebut tidak ada, maka intimidasi itu dianggap main-main, sehingga tidak berpengaruh sama sekali terhadap kontrak yang dilakukan.²¹⁹

Menurut Ahmad Azhar Basyir, bila *al-'aqd* dilaksanakan ada unsur paksaan, mengakibatkan *al-'aqd* yang dilakukan menjadi tidak sah dan menurut Abdul Manan, bila kontrak atau *al-'aqd* dibuat dengan cara paksa di dianggap cacat hukum dan dapat dimintakan pembatalan kepada pengadilan.²²⁰

2) Kekeliruan atau kesalahan (*Ghalaṭ*)

Kekeliruan yang dimaksud adalah kekeliruan pada obyek *al-'aqd* atau kontrak. Kekeliruan bisa terjadi pada dua hal :

- a) Pada zat (jenis) obyek, seperti orang membeli cincin emas tetapi ternyata cincin itu terbuat dari tembaga.
- b) Pada sifat obyek kontrak, seperti orang membeli baju warna ungu, tetapi ternyata warna abu-abu.

Bila kekeliruan pada jenis obyek, *al-'aqd* itu dipandang batal sejak awal atau batal demi hukum. Bila kekeliruan terjadi pada sifatnya *al-'aqd* dipandang sah, tetapi pihak yang merasa dirugikan

²¹⁹ Ibid., 27.

²²⁰ Basyir, *Asas-Asas Hukum*, 101.

berhak memfasakh atau bisa mengajukan pembatalan ke pengadilan.²²¹

3) Penyamaran harga barang (*Ghubn*)

Ghubn secara bahasa artinya pengurangan. Dalam istilah ilmu fiqh, artinya tidak wujudnya keseimbangan antara obyek *al-'aqd* (barang) dan harganya, seperti lebih tinggi atau lebih rendah dari harga sesungguhnya.²²²

Di kalangan ahli fikih *ghubn* ada dua macam yakni:

- a) Penyamaran ringan. Penyamaran ringan ini tidak berpengaruh pada *al-'aqd*.
- b) Penyamaran berat yakni penyamaran harga yang berat, bukan saja mengurangi keridaan tapi bahkan melenyapkan keridaan. Maka kontrak penyamaran berat ini adalah batal.

4) Penipuan (*al-Hilabah*)

Penipuan yaitu menyembunyikan cacat pada obyek *al-'aqd* agar tampil tidak seperti yang sebenarnya. Maka pihak yang merasa tertipu berhak fasakh.

5) Penyesatan

Menggunakan rekayasa yang dapat mendorong seseorang untuk melakukan *al-'aqd* yang disangkanya menguntungkan tetapi sebenarnya tidak menguntungkannya. Taqrir tidak mengakibatkan tidak sahnya *al-'aqd*, tetapi pihak korban dapat mengajukan fasakh.²²³

²²¹ Ibid., 14.

²²² Kholis, "Modul Transaksi, 28

²²³ Taufiq, *Naẓariyyatu Al-Uqūd.*, 110

7. Macam-macam *Al-'Aqd*

Macam-macam *al-'aqd* dalam fiqh sangat beragam, tergantung dari aspek mana melihatnya. Seperti dalam kitab madhhab Hanafi sejumlah *al-'aqd* disebutkan menurut urutan adalah sebagai berikut :

- a. *Al-ijārah*,
- b. *Al-istisna*,
- c. *Al-bai'*,
- d. *Al-kafālah*,
- e. *Al-hiwālah*,
- f. *Al-wakālah*,
- g. *Al-sulh*,
- h. *Al-sharīkah*,
- i. *Al-mudārabah*,
- j. *Al-hibah*,
- k. *Al-rahm*,
- l. *Al-muzāra'ah*,
- m. *Al-muāmalat (al-musaqat)*,
- n. *Al-wadī'ah*,
- o. *Al-'ariyah*,
- p. *Al-qismah*,
- q. *Al-wasōya*,
- r. *Al-qard*.²²⁴

²²⁴ Asmani, *Akad Dalam Perspektif*.

Menurut Muhammad Firdaus NH. Dkk. Bahwa akad-akad *shari'ah* dilihat dari sisi ekonomi dengan urutan sebagai berikut :

- a. *Bai'al-murābahah*,
- b. *Bai'al-salām*,
- c. *Bai'al-istisna*,
- d. *Al-ijārah*,
- e. *Al-mushārahah*,
- f. *Al-qard*,
- g. *Al-kafālah*,
- h. *Al-wakālah*,
- i. *Al-hiwālah*,
- j. *Al-wadī'ah*,
- k. *Al-daman*,
- l. *Al-rahm*.²²⁵

Menurut Madhhab Hanafi bahwa *ijāb* adalah menetapkan perbuatan tertentu yang menunjukkan keridhaan yang keluar pertama kali dari pembicaraan salah satu dari dua orang yang mengadakan *aqad* dan *qabūl* adalah apa yang diucapkan kedua kali dari pembicaraan salah satu dari kedua belah pihak. Jadi yang dianggap adalah awal munculnya dan yang kedua saja, baik yang berasal dari pihak penjual maupun dari pihak pembeli.

Adapun menurut ulama Jumhar *ijāb* adalah apa yang muncul dari orang yang mempunyai hak dan memberikan hak kepemilikannya meskipun munculnya belakangan. Sedangkan *qabūl* adalah apa yang muncul dari orang yang akan memiliki barang yang dibelinya meskipun munculnya diawal.²²⁶

²²⁵ Firdaus N.H, dkk., *Memahami Akad-akad*, 25

²²⁶ Lihat, az-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islāmi*, 6-13.

Syarat jual beli adalah sesuai dengan rukun jual beli yakni :

- 1) Syarat orang yang berakal. Orang yang melakukan jual beli harus memenuhi syarat :
 - a) Berakal. Oleh karena itu jual beli yang dilakukan anak kecil dan orang gila hukumnya tidak sah. Menurut Jumhur ulama, bahwa orang yang melakukan *al-'aqd* jual beli itu harus telah baligh dan berakal.
 - b) Yang melakukan *al-'aqd* jual beli adalah orang berbeda.
- 2) Syarat yang berkaitan dengan *ijâb qabûl*. Menurut para ulama fiqh syarat *ijâb* dan *qabûl* adalah :
 - a) Orang yang mengucapkannya telah baligh dan berakal.
 - (1) *Qabûl* sesuai dengan *ijâb*.
 - (2) *Ījâb* dan *Qabûl* itu dilakukan dalam satu majelis.
 - b) Syarat barang yang diperjual belikan. Syarat barang yang diperjual belikan yakni :
 - (1) Barang itu ada, atau tidak ada di tempat, tetapi pihak penjual menyatakan kesanggupannya untuk mengadakan barang itu.
 - (2) Dapat dimanfaatkan dan bermanfaat bagi manusia.
 - (3) Milik seseorang. Barang yang sifatnya belum dimiliki seseorang tidak boleh dijual belikan.
 - (4) Barang itu oleh diserahkan saat *al-'aqd* berlangsung, dan pada waktu yang disepakati bersama ketika transaksi berlangsung.²²⁷

²²⁷ Haroen, *Fikih Muamalat*, 115

8. *Khiyar Al-'Aqd*

Khiyar mencari kebaikan dari dua perkara, melangsungkan atau membatalkan.²²⁸

Hak *khiyar* dimaksudkan guna menjamin agar *al-'aqd* yang diadakan benar-benar terjadi atas kerelaan penuh pihak-pihak bersangkutan karena sukarela itu merupakan asas bagi sahnya suatu *al-'aqd*.

Ada bermacam-macam *khiyar* diantaranya :

- a. *Khiyar majlis*, yaitu hak kedua belah pihak untuk memilih antara meneruskan atau membatalkannya sepanjang keduanya belum berpisah seperti, *al-'aqd* jual beli dan *ijarâh*.
- b. *Khiyar ta'yin*, yaitu hak yang dimiliki oleh pembeli untuk memastikan pilihan atas sejumlah benda sejenis dan setara sifat dan harganya, seperti jual beli.

Pendapat tersebut yang dikemukakan *Fuqahâ* Hanafiyah dan harus memenuhi tiga syarat yakni :

 - 1) Maksimal berlaku pada tiga pilihan obyek
 - 2) Sifat dan nilai benda-benda yang menjadi obyek pilihan harus setara dan harganya harus jelas. Jika masing-masing benda berbeda jauh, maka tidak ada *khiyar ta'yin*.
 - 3) Tenggang waktu *khiyar* ini tidak lebih tiga hari *khiyar ta'yin* dipandang telah batal apabila pembeli telah menentukan pilihan secara jelas barang tertentu yang dibeli.
- c. *Khiyar sharat*, yakni hak kedua belah pihak yang ber *al-'aqd*, untuk melangsungkan *al-'aqd* atau membatalkan *al-'aqd* selama batas waktu tertentu yang dipersyaratkan ketika *al-'aqd* berlangsung.

²²⁸ Sabiq, *Fikih Sunnah*, 115.

Khiyar ini hanya berlaku pada *al-'aqd* lazim yang dapat menerima fasakh seperti jual beli, *ijārah*, *muzāra'ah*, *muḍārabah*, *kafālah*, *hiwālah* dan lain-lain.

Khiyar sharat berakhir bila telah terjadi sebab :

- 1) Terjadi penegasan pembatalan *al-'aqd*.
- 2) Berakhimya batas waktu *khiyar*.
- 3) Terjadi kerusakan pada obyek *al-'aqd*.

d. *Khiyar 'Aib* (karena adanya cacat), yakni hak yang dimiliki oleh salah seorang dari kedua belah pihak yang berakad untuk membatalkan atau meneruskannya ia menemukan cacat pada obyek *al-'aqd* yang mana pihak lain tidak memberitahukannya pada saat berlangsungnya *al-'aqd*.

Khiyar 'aib harus memenuhi persyaratan yakni :

- 1) Terjadinya *'aib* (cacat) sebelum *al-'aqd* atau sebelum terjadi penyerahan,
- 2) Pihak pembeli tidak mengetahui cacat tersebut ketika berlangsung *al-'aqd*,
- 3) Tidak ada kesepakatan bersyarat, bahwa penjual tidak bertanggung jawab terhadap segala cacat yang ada.

Hak *khiyar 'aib* gugur apabila : pihak yang dirugikan merelakan setelah ia mengetahui cacat tersebut, pihak yang dirugikan tidak menuntut pembatalan *al-'aqd*, terjadi cacat baru dalam penguasaan pembeli, dan terjadi penambahan saat dalam penguasaan pembeli.

e. *Khiyar rukyat* (melihat), adalah hak pembeli untuk membatalkan *al-'aqd* atau tetap untuk melangsungkannya ketika ia melihat obyek dengan syarat ia belum melihatnya ketika berlangsung *al-'aqd*.

Kemungkinan *khiyar rukyat* bisa terjadi karena sebelumnya hanya disebutkan sifat-sifatnya. Namun kemudian setelah melihat barangnya tidak sesuai dengan sifat-sifat yang disebutkan.²²⁹

9. Faktor-Faktor Terputusnya *Al-'Aqd* dalam Hukum Islam

Adapun hal-hal yang mengakibatkan berakhirnya *al-'aqd* adalah :

- a. Apabila telah tercapai tujuannya;
- b. Apabila telah terjadi *fasakh* atau telah berakhir waktunya.²³⁰

Suatu *al-'aqd* berakhir apabila telah tercapai tujuannya, juga apabila terjadi *fasakh* atau telah berakhirnya waktu *al-'aqd* (perjanjian). *Fasakh* terjadi dengan sebab-sebab sebagai berikut :

- a. Karena adanya hal-hal yang tidak dibenarkan syara'.
- b. Sebab adanya *khiyar*, baik *khiyar rukyat*, *cacat*, *sharat* atau *majelis*.
- c. Salah satu pihak dengan persetujuan pihak lain membatalkan karena merasa menyesal atas *al-'aqd* yang baru saja dilakukan. *Fasakh* dengan cara ini disebut *iqalah*. Dalam hal ini al-hadith Nabi riwayat Abu Daud mengajarkan bahwa "barang siapa mengabdikan permintaan pembatalan orang yang menyesal atas *al-'aqd* jual beli yang dilakukan, Allah akan menghilangkan kesukarannya pada hari kiamat kelak."
- d. Karena adanya *al-'aqd* yang tidak dipenuhi oleh pihak-pihak yang bersangkutan.
- e. Karena habis waktunya.²³¹

²²⁹ Basyir, *Asas-Asas Hukum Muamalat*, 125

²³⁰ Ibid., 130

²³¹ Ibid., 130-131.

Menurut Abdul Manan, *al-'aqd* berakhir oleh karena disebabkan hal-hal sebagai berikut :

- a. Terpenuhinya tujuan *al-'aqd* ;
- b. Berakhir karena pembatalan (*fasakh*);
- c. Putus demi hukum;
- d. Karena kematian;
- e. Tidak ada persetujuan.²³²

Yang menyebabkan timbulnya *fasakhnya al-'aqd* yakni:

1) *Fasakh* karena *fasadnya al-'aqd*

Jika suatu *al-'aqd* berlangsung secara *fāsīd* maka *al-'aqd* harus *difasakhkan* baik oleh pihak yang berakad maupun oleh putusan pengadilan atau dengan kata lain sebab ia *fasakh*, karena adanya hal-hal yang tidak dibenarkan syara' seperti akad rusak.

2) *Fasakh* karena *khiyar*, baik *khiyar rukyat*, *cacat*, *sharat* atau *majlis*, yang berhak *khiyar*, berhak *memfasakh* bila menghendaknya, kecuali dengan kerelaan pihak lainnya atau berdasarkan keputusan pengadilan.

3) *Fasakh* berdasarkan *iqālah*

Iqālah ialah *memfasakhkan al-'aqd* berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak. Atau salah satu pihak dengan persetujuan pihak lain membatalkan karena merasa menyesal.

4) *Fasakh* karena tiada realisasi

Karena kewajiban yang ditimbulkan oleh adanya *al-'aqd* tidak dipenuhi oleh pihak-pihak yang bersangkutan. *Fasakh* ini berlaku pada *khiyar naqd* (pembayaran) yakni pembeli tidak melunasi pembayaran, atau jika pihak penjual tidak menyerahkan barang dalam batas waktu tertentu.

²³² Abdul Manan, "Hukum Kontrak Dalam Sistem Ekonomi Syariah", Varia Peradilan, No. 247 Th. Ke-XXI (Juni 2006), 54.

5) *Fasakh* karena jatuh tempo atau karena tujuan *al-'aqd* telah terealisasi.

Jika batas waktu yang ditetapkan dalam *al-'aqd* telah berakhir atau tujuan *al-'aqd* telah terealisasi maka *al-'aqd* dengan sendirinya menjadi *fasakh* (berakhir) seperti sewa menyewa.²³³

Kematian menjadi penyebab berakhirnya sejumlah *al-'aqd* adalah sebagai berikut ;

1) *Ijārah*. Menurut *Fuqahā* Hanafiyah kematian seseorang menyebabkan berakhirnya *al-'aqd ijārah*. Menurut jumhur *fuqahā* selain Hanafiah, kematian tidak menyebabkan berakhirnya *al-'aqd ijārah*.

2) *Al-rahm* (gadai) dan *Kafalah* (penjaminan hutang). Jika pihak penggadai meninggal maka barang gadai harus dijual untuk melunasi hutangnya. Dalam hal *kafalah* (penjamin) hutang, maka kematian orang yang berhutang tidak mengakibatkan berakhirnya *kafalah*, dilakukan pelunasan hutangnya.

3) *Shirkah* dan *wakālah*. Keduanya tergolong *al-'aqd* yang tidak lazim atas dua pihak. Oleh karena itu, kematian seorang dari sejumlah orang yang berserikat menyebabkan berakhir *sharīkah*. Demikian juga berlaku pada *wakālah*.

Al-'aqd mauqūf berakhir apabila pihak yang mempunyai wewenang tidak mengijinkannya dan atau meninggal.²³⁴

Ulama fikih menyatakan bahwa suatu *al-'aqd* dapat berakhir apabila terjadi hal-hal sebagai berikut :

- a. Berakhir masa berlaku *al-'aqd* itu, apabila *al-'aqd* itu memiliki tenggang waktu.
- b. Dibatalkan oleh pihak-pihak yang ber *al-'aqd*, apabila *al-'aqd* itu mengikat.

²³³ Mas'adi, *Fikih Muamalat*, 115.

²³⁴ *Ibid.*, 116.

c. Dalam suatu *al-'aqd* yang bersifat mengikat, *al-'aqd* dapat berakhir bila :

- 1) *al-'aqd* itu *fāsid*.
- 2) Berlaku *khiyar sharat*, *khiyar 'aib*.
- 3) *al-'aqd* itu tidak dilaksanakan oleh salah satu pihak yang berakad.
- 4) Telah tercapai tujuan *al-'aqd* secara sempurna.
- 5) Wafat salah satu pihak yang berakad, menurut M. Ali Hasan walaupun salah satu pihak wafat dapat diteruskan oleh ahli warisnya, seperti *al-'aqd* sewa menyewa, gadai atau *al-rahm* dan perserikatan dagang atau *shirkah*. Dengan demikian, tidak ada pihak yang dirugikan.²³⁵

Secara umum tentang pembatalan perjanjian tidak mungkin dilaksanakan, sebab dasar perjanjian adalah kesepakatan kedua belah pihak yang terikat dalam perjanjian tersebut. Namun demikian pembatalan perjanjian dapat dilakukan apabila :²³⁶

a. Jangka waktu perjanjian telah berakhir

Lazimnya suatu perjanjian selalu didasarkan kepada jangka waktu tertentu (mempunyai jangka waktu yang terbatas), maka apabila telah sampai pada waktu yang telah diperjanjikan secara otomatis (tanpa ada perbuatan hukum lain) batallah perjanjian yang telah diadakan para pihak.

Dasar hukum tentang hal ini dapat dilihat pada ketentuan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'ân yang berbunyi :

إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين

²³⁵ Hasan, *Berbagai macam Transaksi*, 112.

²³⁶ Pasaribu, *Hukum Perjanjian*, 4.

Kecuali orang-orang musyrikin yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka), dan mereka tidak mengurangi sesuatupun (dari isi perjanjianmu) dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah SWT menyukai orang-orang yang bertaqwa.²³⁷

b. Salah satu pihak menyimpang dari apa yang diperjanjikan

Apabila salah satu pihak telah melakukan perbuatan menyimpang dari apa yang diperjanjikan, maka pihak lain dapat membatalkan perjanjian tersebut.

Pembolehan untuk membatalkan perjanjian oleh salah satu pihak apabila pihak yang lain menyimpang dari apa yang telah diperjanjikan adalah didasarkan kepada ketentuan Al-Qur'ân yang berbunyi :

كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين.

"Bagaimana bisa ada Perjanjian (aman) dari sisi Allah dan RasulNya dengan orang-orang musyrikin, kecuali orang-orang yang kamu telah Mengadakan Perjanjian (dengan mereka) di dekat Masjidil haraam? Maka selama mereka Berlaku Lurus terhadapmu, hendaklah kamu Berlaku Lurus (pula) terhadap mereka. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaqwa."²³⁸

Ketentuan hukum lain yang dapat dijadikan sebagai landasan pembatalan ini adalah al-Qur'ân yang berbunyi :

وإن كنتم أباغتم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لأيمان هم لعلمهم يبتغون لا تقتلون قوما نكروا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدتوكم أول مرة أتخشعتم فأنه أحق أن تخشعوا إن كنتم مؤمنين .

Jika mereka merusak sumpah (janji)nya sesudah mereka berjanji, dan mereka mencerca agamamu, Maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu, karena Sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang (yang tidak dapat dipegang) janjinya, agar supaya mereka berhenti. Mengapakah kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak

²³⁷ al-Qur'ân, 9: 4.

²³⁸ al-Qur'ân, 9: 7.

sumpah (janjinya). Padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekahlah yang pertama mulai memerangi kamu?. Mengapakah kamu takut kepada mereka Padahal Allah-lah yang berhak untuk kamu takuti, jika kamu benar-benar orang yang beriman.²³⁹

c. Jika ada bukti kelancangan dan bukti pengkhianatan (penipuan)

Apabila salah satu pihak melakukan suatu kelancangan dan telah pula ada bukti-bukti bahwa salah satu pihak mengadakan pengkhianatan terhadap apa yang telah diperjanjikan, maka perjanjian yang telah diikat dapat dibatalkan oleh pihak yang lainnya.

Dasar hukum tentang ini dapat dilihat dalam Al-Qur'ân yang berbunyi :

وإما تخفون من قوم خيانة فأنذروهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين .

Dan jika kamu khawatir akan (terjadinya) pengkhianatan dari suatu golongan, Maka kembalikanlah Perjanjian itu kepada mereka dengan cara yang jujur. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berkhianat.²⁴⁰

Inhilālul 'aqdi (putusnya ikatan yang mengikat antara *muta'aqidain*) terjadi sesudah adanya *al-'aqd* , tidak mungkin terjadi *inhilālul 'aqdi* sebelum terjadinya *al-'aqd* . Sedangkan *al-'aqd* yang batal adalah *al-'aqd* yang sama sekali tidak berpengaruh, sama dengan anak yang lahir dalam keadaan mati. *al-'aqd* yang putus atau *al-'aqd* yang *munhal*, ialah *al-'aqd* yang sudah sah adanya kemudian putus, baik dengan kehendak atau tidak. Apabila *al-'aqd* itu dirusakkan dengan keinginan sendiri dinamakan *fasakh* dan apabila *al-'aqd* rusak disebabkan sesuatu yang datang dari yang tidak kita kehendaki dinamakan *infisakh*.²⁴¹

²³⁹ al-Qur'ân, 9: 12-13.

²⁴⁰ al-Qur'ân, 8: 58.

²⁴¹ as-Siddieqy, Pengantar Fikih Muamalat, 89-90

Apabila para pihak menginginkan pembatalan terhadap suatu *al-'aqd* maka harus dilakukan dengan tata cara yang baik sesuai dengan prosedur pembatalan. Prosedur pembatalan perjanjian dengan cara terlebih dahulu kepada pihak yang bersangkutan dalam perjanjian tersebut diberitahu, bahwa perjanjian atau kesempatan yang telah diikat akan dihentikan atau dibatalkan, hal ini tentunya juga harus diberitahu alasan pembatalannya. Setelah berlalu waktu yang memadai barulah perjanjian dihentikan secara total.²⁴²

Dasar hukum ketentuan ini adalah dilandaskan pada ketentuan hukum yang terdapat dalam surat Al Anfal ayat 58, yang telah disebutkan di atas. Dasar pembolehan tercakup dalam kalimat "kembalikanlah perjanjian mereka dengan cara yang baik", cara yang baik di sini ditafsirkan sebagai pemberitahuan dan adanya tenggang waktu yang wajar untuk pemutusan perjanjian secara total.²⁴³

²⁴² Lihat, Pasaribu, Hukum Perjanjian, 6-7.

²⁴³ Ibid., 6-7.

BAB III

AL-'URF, ISLAM DAN MASYARAKAT BANJAR

A. Al-'Urf

1. Pengertian al-'Urf

Kata *al-'urf* dalam bahasa Indonesia sering disinonimkan dengan *al-'ādah* (adat kebiasaan), namun para ulama membahas kedua kata ini dengan panjang lebar, ringkasnya : *al-'urf* adalah sesuatu yang diterima oleh tabiat dan akal sehat manusia. Begitu juga makna *al-'Ādah*.¹

Al-'ādah yang dalam istilah lain disebut *al-'urf*.² *Al-'urf* (العرف) mempunyai berbagai maksud yaitu pengetahuan atau *al-ma'rifah* yang merupakan kata terbitan (*masdar*) dari kata '*arafa* (عرف).³ Selain itu, *al-'urf* sebagai mana didefinisikan oleh Ibn Manzur, memberi arti sesuatu yang diketahui *al-ma'rūf* (المعروف) yang juga digunakan sebagai sesuatu perkara yang baik.⁴

Terdapat beberapa maksud lain lagi dari kata *al-'urf* yang diantaranya; setiap perkara yang tinggi, tanah tinggi, bukit, atau bahkan kadang-kala bermaksud ekor ayam jantan yang tinggi. Selain itu, *al-'urf* juga boleh membawa definisi sebagai sesuatu yang berterusan dan bersambung-sambung antara satu sama lain,

¹ Al-Jurjani, *Kitāb al-Ta'rifat*, (Kāherah: t.n.p, 1283 H), 154.

² Terdapat perbezaan penggunaan antara istilah *al-'ādah* dan *al-'urf* dikalangan sebagian Ulama. Lihat Ahmad Fahmi Abi Sinnah, *al-'Urf Wa al-'Ādat Fi Ra'yu al-Fuqahā* (T'p: Mataba'ah al-Azhār, 1974), 7-13, Muhammad Muṣṭafa al-Shalaby, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Nahdah al-Arabiyyah, 1406 H/1986 M), 313-315 dan Muṣṭafa al-Zarqā', *al-Fiqh al-Islām Fi Tha'ubih al-Jadid, al-Madkhal Ilā Fiqh al-'Ām* (Damshiq: Tarbin, 1968), Juz II, Cet. X, 838.

³ Jamal al-Din Muhammad bin Makram Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), Juz. IX, 239.

⁴ *Ibid.*, 239.

contohnya *al-'urf al-farās* yaitu keadaan bulu leher kuda yang bersambung-sambung antara satu sama lain.⁵ Meskipun kata *al-'urf* memiliki berbagai definisi, namun definisi yang paling kerap digunakan adalah *al-'arifah* dan *al-ma'rif*, yaitu akronim dari kata *al-ma'rif* (keburukan) atau perkara-perkara yang diketahui baik dan diterima oleh jiwa dengan tenang.⁶

Al-Jurjani mendefinisikan *al-'urf* sebagai sesuatu kebiasaan yang mendasari jiwa dengan penyaksian akal yang diterima oleh tabiat semula jadi manusia.⁷ Definisi ini hampir sama dengan definisi yang dikemukakan oleh Ibn 'Abidin dan Ahmad Fahmi Abu Sunnah yaitu:

"*Al-'Ādah dan al-'urf ialah sesuatu yang telah mendasari jiwa melalui pemikiran, yang diterima oleh naluri yang suci.*"⁸

'Abd al-Wahab Khallāf memberikan definisi yang agak terperinci yaitu apa-apa yang diketahui oleh masyarakat dan mereka mengaplikasikannya dalam percakapan atau perlakuan atau meninggalkan sesuatu kebiasaan dan dinamakan juga sebagai *al-'ādah*.⁹ Definisi ini juga diterima oleh Wahbah al-Zuhayli.¹⁰ Muṣṭafa Ahmad al-Zarqā' mendefinisikan *al-'ādah* dan *al-'urf* adalah "sesuatu kebiasaan bagi sebuah masyarakat dalam percakapan, dan kegiatan". Definisi ini menurut beliau lebih tepat, jelas serta meliputi semua keadaan.¹¹

⁵ Ibid., 239.

⁶ Ibid., 239.

⁷ Al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, 99.

⁸ Lihat Muhammad Amin Afandi Ibn 'Ābidin, *Majmū'ah Rasā'il Ibn 'Ābidin*. (t.t.: t.p., 1980), juz 2, 112. Lihat Sinnah, *al-'Urf Wa al-'Ādah*, 28.

⁹ Lihat 'Abd al-Wahhab Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, (Madinah Nasr: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1995), 85.

¹⁰ Wahbah az-Zuhayli, *Athār al-Harb Fī al-Islāmīy*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 83.

¹¹ Lihat Muṣṭafa al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Amm* (Beirut: Dārul Fikri, 1998), Juz. I, 141.

'Abd al-Azīz al-Khayyat, telah mengemukakan bahwa definisi yang dibawa Ibn 'Abidin tidak komprehensif. Beliau lebih setuju dengan yang didefinisikan oleh 'Abdul Wahhab al-Khallāf bahwa *al-'urf* sebagai apa-apa yang dilakukan secara rutin oleh masyarakat dan berpegang dengannya dalam urusan kehidupan mereka.¹²

Jika dilihat dalam konteks penggunaan teori *uṣūl fiqh*, *al-'urf* sama saja artinya dengan *al-'ādah*. Hal ini berdasarkan pada pengertian kedua kata itu membawa maksud sesuatu yang dilakukan secara rutin, yang akhirnya menjadi suatu kelaziman yang diterima oleh naluri yang suci. Berdasarkan definisi al-Zarqā' tadi, *al-'urf* juga telah disamakan dengan *al-'ādah*. Pendapat ini sebenarnya adalah pendapat kebanyakan para ulama' yang menganggap *al-'urf* dan *al-'ādah* tidak mempunyai perbedaan.¹³

Walau bagaimanapun, ada sarjana *uṣūl fiqh* yang membedakan antara *al-'urf* dan *al-'ādah*. Contohnya Ahmad Fahmi Abu Sunnah mengatakan bahwa *al-'ādah* adalah lebih luas cakupannya dibanding *al-'urf*, dengan kata lain *al-'urf* merupakan cabang/sub bagian dari *al-'ādah*.¹⁴ Ada juga yang mengatakan sebaliknya yaitu *al-'urf* lebih umum dibanding *al-'ādah*, seperti yang dikemukakan oleh Ibn al-Hummam dan al-Bazdawī.¹⁵ Namun Wahbah al-Zuhayli mengkritik pandangan ini dengan mengatakan bahwa perbedaan yang dibawa oleh Abu Sunnah itu adalah berdasarkan pada maksud literal, bukan maksud berdasarkan konteks terminologi disiplin *uṣūl fiqh*.¹⁶ Menurut al-Zuhayli, seandainya definisi kedua perkara itu dinilai dalam konteks ilmu

¹² Lihat petikan dalam Sulayman al-'Ashqar, "*al-'urf Bayna al-Fiqh wa al-Qamān*", *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islami*, Juz. 4, Bil 5, (al-Dawrah al-Hamisah, 1988), 3215.

¹³ Lihat az-Zuhayli, *Athār al-Harb*, 831.

¹⁴ Lihat Ahmad Fahmi Abu Sinnah, *al-'Urf Wa al-'Ādah Fī Ra'y al-Fuqahā*, (Kāherah: Dār al-Basā'ir, 2004), 34.

¹⁵ Lihat az-Zuhayli, *Athār al-Harb*, 831.

¹⁶ Ibid., 831.

usūl fiqh, kedua-duanya mempunyai maksud dan kesan yang sama dalam teori perundangan Islam.¹⁷

2. Dasar al-'Urf

Firman Allah SWT yang terdapat kata *al-'urf* :

خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین

Jadilah Engkau Pema'af dan surahlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.¹⁸

Maksud kata *al-'urf* pada ayat diatas adalah cara baik yang diterima oleh akal sehat dan kebiasaan manusia yang berlaku.

Firman Allah SWT yang terdapat kata *al-ma'ruf* :

كذب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربین بالمعروف حقا على اللتقين

Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, Berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa.¹⁹

Maksud kata *al-ma'ruf* pada ayat diatas adalah cara baik yang diterima oleh akal sehat dan kebiasaan manusia yang berlaku.

Firman Allah SWT yang terdapat kata *al-a'râf* :

وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون .

Dan di antara keduanya (penghuni surga dan neraka) ada batas; dan di atas A'râf (tempat yang tertinggi di antar surga dan neraka) itu ada orang-orang yang Mengenal masing-masing dari dua golongan itu dengan tanda-tanda mereka, dan mereka menyeru penduduk surga: "Salaamun 'alaikum (Mudah-mudahan Allah melimpahkan Kesejahteraan atas kamu)". mereka belum lagi memasukinya, sedang mereka ingin segera (memasukinya).²⁰

¹⁷ Ibid., 831.

¹⁸ Al-Qur'an, 7: 199.

¹⁹ Al-Qur'an, 2: 180.

²⁰ Al-Qur'an, 7: 46.

Dalam ayat ini, *al-a'râf* digunakan sebagai satu tempat yang tinggi yang boleh dilihat.²¹ Maksudnya: "Demi (makhluk-makhluk) yang dihantarkan berturut-turut (menjalankan tugasnya)". Dalam ayat ini pula Al-Qur'an menggunakan perkataan *al-'urf* dengan arti sesuatu yang tersusun dan bersambung-sambung antara satu sama lain. Asalnya perkataan ini ialah *al-'urf al-faras* yaitu bulu di leher kuda yang tersusun dan bersambung-sambung antara satu sama lain.²²

Rasulullah SAW bersabda :

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها ولا ينقص من أجرهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها ولا ينقص من أوزارهم شيء (رواه ابن ماجه)²³

"Rasulullah SAW bersabda: "Barangsiapa dalam Islam membuat kebiasaan baik, maka tercatat baginya pahala dan pahala orang yang mengikutinya setelahnya tanpa mengurangi pahaala mereka yang mengikutinya. Barangsiapa dalam Islam membuat kebiasaan buruk, maka tercatat baginya dosa dan dosa orang yang mengikutinya setelahnya, tanpa mengurangi dosa-dosa mereka." (HR. Ibnu Mājah).

Kalangan ahli usul fiqh dengan berlandaskan pada hadith rasulullah SAW: "Apa yang dinilai kaum muslimin itu baik, maka disisi Allah (juga) baik." Menempatkan "*al-'urf*" (adat/adat kebiasaan) sebagai salah satu sumber hukum Islam.²⁴

²¹ Lihat Abū al-Fida' Isma'il Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (Beirut: Dār al-Fayha', 1998), Juz. II, 289.

²² Manzur, *Lisān al-'Arab*, 239. Lihat Abū al-Fida' Isma'il Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (Beirut: Dār al-Fayha', 1998), Juz. IV, 523.

²³ Abdullah Muhammad Ibn Yazid al-Quzwini, *Sunan Ibn Mājah*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1975), No.203.

²⁴ *Al-'Urf* dipandang lebih umum dari adat yang seakan-akan telah merupakan hukum tertulis sehingga ada sangsi-sangsi untuk orang yang melanggarnya. Kamal Mukhtar dkk, *Uṣūl Fiqh (jilid I)*, (Yogyakarta : Dana Bhakti, 1995), 146.

Dalam kaitan ini Imam al-Suyuti (*Shafi'iyah*) merumuskan :
“*Al-’Ādah muhakkamah*”²⁵ adat/kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum.²⁶

Pengertian “dapat” bukan berarti semua kebiasaan otomatis ditetapkan sebagai hukum, karenanya ia harus di takhkim yaitu dinilai dengan ketentuan hukum Islam yang sudah melembaga. Hasil dari proses penilaian (*tahkīm*) itulah yang menentukan apakah ia masuk kategori hukum (Islam) atau bukan. Hal ini sejalan dengan teori *Receptio A Contrario* (gagasan Sayuti Talib) yang memandang hukum adat baru bisa berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.²⁷

3. Rukun *al-’Urf*

Ahmad Fahmi Abu Sunnah telah mengemukakan teori bahwa *al-’urf* adalah berpuncak pada aktivitas-aktivitas sosial masyarakat yang terbentuk berdasarkan keperluan kondisi.²⁸ Muhammad Jabran al-Alafi melihat rukun *al-’urf* dengan dimensi yang berbeda, mengemukakan bahwa sebelum suatu kebiasaan itu boleh dianggap sebagai *al-’urf*, perlu memenuhi beberapa kriteria rukun yang meliputi dua bentuk yaitu rukun *luaran* dan rukun *dalaman*.²⁹

Apa yang dimaksudkan rukun *luaran* adalah perkara-perkara umum yang menjadi faktor bahwa kebiasaan itu dilaksanakan secara konsisten oleh suatu masyarakat. Antara sifat-sifat yang membentuknya adalah dilakukan oleh orang di seluruh dunia atau

²⁵ Imām Jalāluddīn As Shuyūṭī, *al-Asbah wa an Naẓāir*, (Surabaya : al-Hidayah, 1384 H), 63.

²⁶ Terdapat perbedaan penggunaan antara *al-’ādah* dan *al-’urf*. Ulama yang membedakan penggunaan kedua istilah ini antara lain Abu Sinnah dan Muhammad Muṣṭafa al-Shalaby, begitu juga al-Zarqā. Lihat Sinnah, *al-’Urf Wa al-’Ādat*, 7-13, al-Shalaby, *Uṣūl al-Fiqh*, 313-315 dan al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islām*, 838.

²⁷ Abdul Aziz Dahlan (Editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), Jilid V, 1496.

²⁸ Lihat Sinnah, *al-’Urf Wa al-’Ādah*, 35-37.

²⁹ Lihat Muhammad Jabran al-Alafi, “*al-’Urf : Bahth Fiqh Muqaran*”, *Majallah Majma’ al-Fiqh al-Islāmi*, Juz. 4, Bil 5, (al-Dawrah al-Khamisah, 1988), 3268.

dalam sebuah kelompok, telah lama ada serta konsisten sehingga menjadikan masyarakat sulit untuk tidak menerimanya.³⁰

Sedangkan rukun *dalaman* adalah sifat kebiasaan itu sendiri yang dirasakan terpaksa diikuti oleh individu dalam sebuah populasi atau kelompok masyarakat.³¹

4. Syarat-syarat *al-’Urf*

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa jenis *al-’urf al-fāsid* adalah ditolak karena bertentangan dengan *naṣṣ*. Untuk memperjelas lagi, para sarjana telah menetapkan beberapa syarat untuk membolehkan *al-’urf* menjadi doktrin yang boleh digunakan dalam penentuan hukum, diantaranya adalah :³²

- al-’urf* itu berlaku umum. Artinya, *al-’urf* itu dipahami oleh semua lapisan masyarakat, baik di semua daerah maupun pada daerah tertentu. Oleh karena itu, kalau hanya merupakan *al-’urf* orang-orang tertentu saja, maka tidak bisa dijadikan sebagai sebuah sandaran hukum.
- al-’urf* itu hendaklah benar-benar menjadi budaya dengan diamalkan oleh banyak orang, konsisten dan tidak mudah berubah-ubah dalam waktu yang singkat dengan mudah.
- al-’urf* itu sudah berlaku sejak lama, bukan sebuah *al-’urf* baru atau yang barusan terjadi. Maknanya kalau ada seseorang yang mengatakan : Demi Allah, saya tidak akan makan daging selamanya.” Saat dia mengucapkan kata tersebut yang dimaksud dengan daging adalah daging kambing dan sapi; lalu lima tahun kemudian *al-’urf* masyarakat berubah bahwa maksud daging adalah semua daging termasuk daging ikan. Lalu orang tersebut adalah semua daging termasuk daging ikan. Lalu orang tersebut makan daging ikan, maka orang tersebut tidak dihukumi

³⁰ *Ibid.*, 3268 - 3270.

³¹ *Ibid.*, 3271.

³² Lihat az-Zuhaily, *Athār al-Harb*, 836-849. Dan lihat Muṣṭafa al-Zarqā, *al-Fiqh al-Islām*, 897-902.

melanggar sumpahnya karena sebuah lafaz tidak didasarkan pada *al-'urf* yang muncul belakangan.

d. *Al-'urf* tidak bertentangan dengan *naṣṣ shar'i*. Sebuah *al-'urf* bila dihubungkan dengan *naṣṣ shar'i*, ada beberapa kemungkinan :

1) *Al-'urf* yang selaras dengan *naṣṣ syar'i*. *Al-'urf* ini harus dikerjakan, namun bukan karena dia itu *al-'urf*, akan tetapi karena dalil tersebut. Misalnya: *al-'urf* di masyarakat bahwa seorang suami harus memberikan tempat tinggal untuk istrinya. *al-'urf* semacam ini berlaku dan harus dikerjakan, sebagaimana firman Allah SWT :

أَسْكُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُوهُمْ تَضْيَعًا عَلَيْهِمْ وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمْلًا فَاتَّقُوا عَلَيْهِمْ حَتَّى يَضَعُوا حَمْلَهُمْ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُمْ أَحْوَرَهُمْ وَأْتَمِرُوا بِكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَارَفْتُمْ فَتَرَضِعْ لَهُ أُخْرَى.

Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, Maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu Maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan Maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.³³

2) *Al-'urf* yang bertentangan dengan dalil *shar'i*. Dalam keadaan semacam ini perlu dilihat dari berbagai sudut.

a) *Al-'urf* itu bertentangan secara total dengan dalil. Tidak diragukan lagi bahwa *al-'urf* semacam ini batil. Contoh hal semacam ini adalah tentang *al-'urf* masyarakat bahwa orang yang menaruh uangnya di sebuah bank konvensional akan mendapatkan "bunga" (riba). Maka tidak boleh bagi si pemilik rekening tersebut untuk

³³ Al-Qur'an, 65 : 6.

memanfaatkannya karena itu adalah uang riba yang jelas-jelas keharamannya berdasarkan dalil al-Qur'an.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقْوَمُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَالِيعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّقِهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ .

Orang-orang yang Makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (dari mengambil riba); Maka dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.³⁴

b) *Al-'urf* yang berbenturan dengan dalil dalam sebagian permasalahannya saja. Misalnya : Rasulullah SAW melarang jual beli yang belum diketahui barangnya, namun ada *al-'urf* yang berlaku di seluruh negeri muslim sejak zaman dahulu bawa jual beli pesanan, walaupun barangnya tidak ada, tetapi diperbolehkan.

c) Kalau sebuah *al-'urf* bertentangan dengan sebuah hukum yang dikatakan oleh para ulama mujtahid sebelumnya yang mereka bangun atas dasar *al-'urf* yang berlaku pada zaman mereka, maka ketika *al-'urf*nya berubah hukumnya pun bisa berubah. Inilah yang biasa dikatakan oleh para ulama dengan sebuah kaidah masyhur yang telah diuraikan diatas, yaitu : "Hukum bisa berubah dengan perubahan waktu dan zaman."

d. Tidak berbenturan dengan tashrih. Sebuah *dalalah* itu tidak dianggap kalau berbenturan dengan tashrih. Intinya,

³⁴ Al-Qur'an, 2 : 275.

kalau sebuah *al-'urf* berbenturan dengan tashrih (ketegasan seseorang dalam sebuah masalah), maka *al-'urf* itu tidak berlaku.

5. Macam-macam *Al-'Urf*

Dalam teori *fiqh* Islam, para sarjana terdahulu telah memberikan perhatian terhadap *al-'urf* masyarakat dan telah membagikannya berdasarkan klasifikasi tertentu. Menurut para sarjana, jika dilihat dari aspek bentuknya, *al-'urf* dibagikan kepada dua bentuk utama yaitu *al-'amali* (bentuk praktis) dan *al-'urf al-qawli* (bentuk percakapan). Jika dilihat berdasarkan dimensinya, *al-'urf* dibedakan kepada dua jenis: *al-'âm* (menyeluruh) dan *al-khaṣ* (khusus). Dan jika dilihat berdasarkan kehujjahannya dalam hukum Islam, *al-'urf* dibagi kepada dua yaitu *al-Ṣahih* (*al-'urf* yang sah) dan *al-fâsid* (*al-'urf* yang tidak sah).³⁵

Berikut adalah rincian pembagian *al-'urf* tersebut:

a. Pembagian berdasarkan bentuk

- 1) *Al-'urf al-'Amali* adalah suatu kegiatan yang telah menjadi kebiasaan dan pengetahuan umum bagi sekelompok masyarakat dalam suatu urusan yang ada hukumnya (*al-mu'âmalah al-madâniyyah*) atau tidak ada hukumnya (*al-af'âl al-'adiyyah*).³⁶
- 2) *Al-'urf al-Qawli* adalah maksud yang biasanya dipahami sebagai sesuatu perkataan. Contohnya perkataan 'daging', biasanya memberi maksud daging lembu, dan tidak memberi arti daging ayam dan tidak digunakan untuk ikan.³⁷

³⁵ Lihat Mustafa al-Zarqâ, *al-Fiqh al-Islâm Fi Thaûbihi al-Jadid, al-Madhal Ilâ Fiqh al-'Am*, (Beirut: Dâr al-Fikri, 1998), Juz. II, 875.

³⁶ Ibid., 246.

³⁷ Ibid., 246.

b. Pembagian berdasarkan cakupan

- 1) *Al-'urf al-'âm* adalah suatu budaya yang bersifat global yang tidak terpengaruh kepada batasan masa dan negara. Menurut al-Shatibi, *al-'urf al-'âm* sangat konsisten karena tidak akan terpengaruh oleh geografi ataupun perubahan zaman.³⁸
- 2) *Al-'urf al-khaṣ* adalah kebiasaan yang hanya diterima oleh masyarakat tertentu. *al-'urf* jenis ini hanya terbatas pada cakupan tertentu seperti kedaerahan atau kenegerian.³⁹ Menurut Othman Ishak, undang-undang adat yang tidak bertentangan dengan al-Qur'ân dan as-Sunnah dalam masyarakat Melayu terdahulu dikategorikan sebagai *al-'urf al-khaṣ* yang boleh mempengaruhi hukum *fiqh* di masyarakat Melayu.⁴⁰ Menurut pendapat para sarjana, *al-'urf* jenis inilah yang menjadi bidang perbahasan utama para sarjana *fiqh* tentang kedudukannya dalam hukum Islam.⁴¹

c. Pembagian berdasarkan kehujjahannya

Mayoritas para sarjana telah membagikan kepada dua bentuk utama *al-'urf* yaitu yang boleh dijadikan hujah yaitu *al-Ṣahih* dan yang tidak boleh dijadikan hujah yaitu *al-fâsid*.⁴²

- 1) *Al-'urf al-Ṣahih* adalah kebiasaan umum dalam suatu masyarakat yang tidak bertentangan dengan hukum Islam, tidak mengubah hukum syariah dari yang halal kepada haram

³⁸ Ibrahim bin Mûsa al-Shâtibî, *al-Muwâfaqat Fi Uṣûl al-Shari'ah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), Juz 2, 215.

³⁹ Ahmad Fahmi Abu Sinnah, *al-'Urf Wa al-'Adah*, 46. Lihat Ruqayyah Taha Jabir al-'Alwani, *Athar al-'Urf Fi Fahm al-Nuṣûṣ* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 2004), 44.

⁴⁰ Othman Ishak, *Hubungan Antara Undang-undang Islam Dengan Undang-undang Adat* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003), 41.

⁴¹ al-Shâtibî, *al-Muwâfaqat*, 215.

⁴² Ada juga para sarjana *uṣûl fiqh* yang membagikan *al-'urf* kepada tiga bagian dalam aspek autoritinya yaitu *al-Ṣahih*, *al-Mulgha* dan *al-Mursal*. *Al-Ṣahih* adalah *al-'urf* yang telah diterima oleh naṣṣ Shari'ah, *al-mulgha* adalah *al-'urf* yang telah jelas bertentangan dengan naṣṣ dan *al-mursal* adalah *al-'urf* yang tidak diketahui naṣṣ yang mendukung atau menolaknya. Lihat al-'Alwani, *Athar al-'Urf Fi Fahm*, 45-48.

atau pun sebaliknya. *Al-'urf* jenis ini adalah yang dibolehkan dijadikan sebagai hujjah dalam hukum Islam.⁴³

- 2) *Al-'urf al-Fāsīd* adalah kebiasaan dan kata-kata yang telah menjadi pengetahuan umum atau pun unsur-unsur yang menyalahi hukum Islam secara jelas, atau mengubah hukum dari yang haram kepada halal ataupun sebaliknya.⁴⁴ *Al-'urf* jenis ini adalah tidak boleh dijadikan sandaran hukum, bahkan tidak harus juga untuk diamalkan oleh masyarakat Islam.⁴⁵

6. Kedudukan *al-'Urf* dalam Penentuan Hukum Islam

Wael B. Hallaq mengatakan, perbincangan tentang *al-'urf* dan *al-'ādah* dalam penulisan sarjana *uṣūl fiqh* berlaku pada peringkat ketiga perkembangan hukum Islam yang bermula abad ke-10 Masehi dan mencapai kematangan dengan lahirnya penulisan Imam al-Shāṭibī.⁴⁶ Walau bagaimanapun, secara aplikasinya, doktrin ini dapat dilihat telah dijadikan asas dalam pelaksanaan Syariah sejak zaman Rasulullah SAW dan para sahabat.⁴⁷ Hanya saja penulisan awal *uṣūl fiqh* pada zaman al-Shāfi'i dan zaman setelahnya tidak menjelaskan bentuk doktrin ini secara tersusun, melainkan hanya ditemukan pada penulisan *fiqh* (*positive laws*) saja. Ketika itu tumpuan lebih kepada kaidah-kaidah penafsiran teks daripada sumber al-Qur'ān dan al-Sunnah.⁴⁸ Perkembangan analisis teori *uṣūl fiqh* berlangsung hingga ke zaman Imam Abu Ishaq al-Shāṭibī dengan lahirnya sebuah karya sintesis yang menumpukan kepada kesinambungan realitas sosial dan hukum

⁴³ Lihat az-Zuhaili, *Athār al-Harb*, 835.

⁴⁴ Ibid., 836.

⁴⁵ Lihat 'Ajilāh, *al-'Urf Wa Atharuhu*, 113.

⁴⁶ Lihat Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 1997), 162 dan 168.

⁴⁷ Lihat 'Ajilāh, *al-'Urf Wa Atharuhu*, 144 dan 163.

⁴⁸ Lihat Hallaq, Wael B., *Law and Legal Theories in Classical and Medieval Islam*, (Britain: Ashgate Publishing Limited, 1994), (XI) 69-71.

fiqh yaitu *al-Muwāfaqat Fi Uṣūl al-Shari'ah*.⁴⁹ Sebelum al-Shāṭibī, Imam 'Izz al-Dīn bin Abd al-Salām telah menulis beberapa aspek berkenaan dengan kepentingan antara hubungan sosial dengan hukum *fiqh* dalam buku beliau, *Qawā'id al-Ahkām Fi Masālih al-Anam*.⁵⁰

Setelah itu, lahirlah banyak penulisan tentang *al-'urf* yang telah dianggap sebagai sebuah doktrin hukum Islam yang tidak disepakati dan diterima (*al-Adillah Ghayr al-Muttafaq*) oleh para sarjana *uṣūl fiqh*.⁵¹ Walaupun demikian, menurut al-Qarafi, jika kajian yang menyeluruh dilakukan dalam hukum-hukum *fiqh*, *al-'urf* sebenarnya adalah satu doktrin yang telah diterima dan digunakan oleh semua madhhab.⁵² Sebenarnya apa yang menjadi persoalan utama para sarjana bukanlah penolakan secara total terhadap kedudukan *al-'urf*, tetapi perbedaan pandangan cuma terletak pada sejauh mana *al-'urf* mempunyai kuasa dalam penentuan hukum.

Mayoritas para sarjana *uṣūl fiqh* berpendapat bahwa kedudukan *al-'urf* sebenarnya telah dijelaskan dalam al-Qur'ān maupun sunah Rasulullah. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surah al-A'raf ayat 19. Para sarjana berpendapat, maksud surah al-A'raf ayat 19 ini adalah arahan Allah kepada Rasulullah supaya mengikuti *al-'urf*, dan arahan Allah di dalam al-Qur'ān tidak diragukan lagi memberi maksud wajib, bahkan tidak ada petanda (*qarinah*) yang menyimpangkan maksud wajib ini kepada maksud lain.⁵³

⁴⁹ Ibid., 69-71.

⁵⁰ Ibid., 69-71.

⁵¹ Lihat Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 85.

⁵² Lihat Syihab al-Dīn Abū al-'Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Sharh Tanqīh al-Fuṣūl Fi Ikhtisār al-Maḥsūl Fi al-Uṣūl*, Tahqīq: Ṭaha 'Abd al-Ra'uf Sa'ad, (Kāherah: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, t.th), 194.

⁵³ Lihat 'Ajilāh, *al-'Urf Wa Atharuhu*, 128. Sinnah, *al-'Urf Wa al-'Ādah*, 55.

Terdapat beberapa pandangan tentang apakah maksud yang dikehendaki dengan *lafaz al-'urf* dalam ayat tersebut. *Al-'urf* dalam ayat tersebut bermaksud sama dengan *al-ma'ruf*, yaitu apa-apa yang dipandang baik oleh akal orang banyak dan tidak dibantah oleh orang-orang yang mempunyai hati yang bersih.⁵⁴ Menurut al-Qurṭūbi, perkataan *al-'urf* dalam ayat ini sebagai suatu perkara yang baik yang dipikirkan oleh akal dan diterima dengan tenang oleh naluri.⁵⁵

Bagi sebagian sarjana, ada yang menyifatkan lafaz *al-'urf* dalam ayat ini tidaklah menggambarkan kedudukan *al-'urf* sebagai salah satu sumber hukum tetapi hanya bermaksud perkara yang baik yang diakui oleh Syariah Islam.⁵⁶

Hukum Islam yang dibawa oleh Rasulullah bukanlah mengharamkan semua kebiasaan yang telah dilakukan oleh masyarakat Arab ketika itu, hanya mengharamkan apa-apa yang tidak membawa manusia ke arah kebaikan dan menghindarkan manusia daripada kemudaratannya yang ada di dunia maupun di akhirat.

Kedudukan *al-'urf* sebagai sumber rujukan bagi hukum Islam dapat dilihat dari apa yang digunakan oleh para sahabat Rasulullah SAW. Contohnya khalifah 'Umar al-Khattab r.a. juga telah mewujudkan *al-dīwan*⁵⁷ yang merupakan *al-'urf* orang-orang Parsi, di dalam pemerintahannya. Beliau juga telah mencetak mata

⁵⁴ Lihat Abu Bakr Ahmad Ibn 'Ali al-Razi al-Jassas, *Ahkām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1992), Juz IV, 214.

⁵⁵ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr al-Qurtubi, *al-Jami' Li Ahkām al-Qur'ān*, Cct. 2, Tahqiq: Ahmad 'Abd al-'Alim al-Barduni, (Kāherah: Dār al-Sya'b, 1372 H), Juz VII, 346.

⁵⁶ Lihat al-'Alwani, *Athar al-'Urf Fi Fahm*, 53-54.

⁵⁷ *Diwan* adalah merujuk kepada biro-biro yang mengurus bidang-bidang tertentu yang telah dilaksanakan dalam pemerintahan Parsi, contohnya *diwan al-kharaj*, yaitu biro keuangan yang mengurus bidang percukaaian. Muhammad Y. Faruqi (1992), "Consideration of al-'urf in the Judgement of the Khulafa' al-Rasyidin and the Early Fuqaha", *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 9, No 4, 1994, 486.

uang untuk kegunaan semasa, yang tidak dalam pemerintahan Rasulullah tetapi telah wujud dalam kerajaan lain pada zaman itu.⁵⁸

7. Konflik antara *al-'Urf* dengan Naṣṣ

Al-'Urf yang bentuknya *al-'urf 'amm* yang bertentangan dengan naṣṣ yang mempunyai maksud komprehensif (*dilalah al-'amm*)⁵⁹, *al-'urf* yang bersifat global itu akan menjadi suatu bentuk pengkhususan (*takhsīs*) terhadap pengertian umum teks tersebut. *Al-'Urf 'amm* ialah unsur budaya yang diterima oleh seluruh penduduk dunia yang tidak terpengaruh oleh keadaan wilayah ataupun masa.

Al-'Urf diakui karena ia sesuai dengan tujuan (objektif) Syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*) yang bertujuan untuk menegakkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudaratannya.⁶⁰ Pengiktirafan terhadap *al-'urf* sebenarnya dipengaruhi oleh *maqāṣid sharī'ah* atau *maṣlaḥah*.⁶¹ Walaupun begitu, para sarjana hukum Islam hanya membenarkan pengutamaan (*tarjih*) terhadap *al-'urf*, jika *al-'urf* itu telah ada sebelum datangnya naṣṣ. Sebaliknya jika naṣṣ itu ada sebelum *al-'urf* tersebut diasaskan, *al-'urf* tidak lagi berfungsi untuk mengkhususkan naṣṣ yang umum atau mengecualikan beberapa bentuk hukum dari teks umum sekalipun *al-'urf* itu adalah jenis *al-'amm*.⁶²

⁵⁸ Lihat Muhammad Mustafa al-Shalabi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Beirut: Dār al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986), 319.

⁵⁹ *Dilalah al-'Amm* dalam pengajian *Uṣūl Fiqh* ialah suatu lafaz yang membawa pengertian komprehensif yang meliputi semua perkara sekali gus yang terkandung di dalamnya tanpa sebarang pengecualian atau batasan. Contohnya dalam firman Allah, "*Sesungguhnya manusia berada di dalam kerugian*", perkataan manusia di dalam ayat tersebut meliputi semua jenis manusia, baik ada orang Islam atau kafir, gila atau tidak.

⁶⁰ Lihat Yusuf al-Qaradawi, *Taysir al-Fiqh Li al-Muslim al-Mu'asir*. (Beirut: Resalah Publishers, 2000), 113.

⁶¹ Yusuf al-Qaradawi, *'Awāmil al-Si'ah wa al-Murunah Fi al-Islām*, (Beirut: Dār al-Sahwah, 1992), 34.

⁶² Lihat az-Zuhaily, *Athār al-Harb*, 845.

Dalam konteks lain, jika *al-'urf* itu berlawanan dengan hukum yang menggunakan kaidah *qiyās*, maka *al-'urf* itu akan diutamakan dibanding *qiyās* karena *al-'urf* memunculkan *maṣlaḥah*.⁶³ Dalam aliran Hanafiyyah, pengecualian hukum berasaskan kepada *al-'urf* dinamakan *istiḥsān bi al-'urf* dan madhhab Maliki pula menganggap *istiḥsān bi al-maṣlaḥah*.

8. Perubahan Fatwa Akibat Perubahan *al-'Urf*

Menurut Ibn Khaldun, manusia diciptakan dengan perbedaan bangsa, budaya, bahasa, cara hidup dan sudut pandangan semesta (*world view*) yang tersendiri.⁶⁴ Dalam teori hukum Islam, hukum-hukum yang dibina sama ada secara langsung berasaskan nilai tempatan, atau pun secara tidak langsung, boleh berubah akibat perbedaan masa dan tempat.⁶⁵

Dalam sejarah hukum Islam, banyak hukum *furu'* yang ada pada zaman Rasulullah telah diubah oleh para sahabat, demi menyesuaikan Islam pada zaman mereka. Namun hakikatnya ia tidak lepas dari risalah yang dibawa oleh Rasulullah SAW. Contohnya khalifah 'Umar bin al-Khattab telah menggunakan zakat terhadap kuda sedangkan pada zaman Rasulullah dan juga pada zaman Khalifah Sayyidina Abu Bakar hal tersebut tidak dilakukan.

Hal ini karena pada zaman Rasulullah kuda tidak mempunyai nilai komersial berbanding kambing. Setelah diberitahu oleh amalnya (wakil) di Yaman bahwa *al-'urf* di sana, kuda diperniagakan di sana dengan harga yang mahal, khalifah 'Umar membuat keputusan menggunakan metode *qiyās al-awla*⁶⁶

⁶³ Ibid., 856-857.

⁶⁴ Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Terj: DBP, (Kuala Lumpur: DBP, 1992), 28- 80.

⁶⁵ Lihat Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 91.

⁶⁶ *Qiyās Awla* adalah salah satu bentuk *qiyās* yang mana 'illah yang terkandung dalam lafaz lebih besar pengaruhnya daripada lafaz terdapat di dalam teks al-Qur'ān atau al-Sunnah itu sendiri. Contohnya diharamkan berkata "uff!" kepada ibu bapa, maka diharamkan juga memukul karena sifatnya lebih besar daripada "uff!".

(*aminore ad maius*) bahwa kuda turut dikenakan zakat sebagai mana kambing. *Common sense* atau *al-'urf* masyarakat Yaman telah merubah pandangan khalifah 'Umar untuk turut mengenakan zakat terhadap kuda perang.

Kelahiran madhhab-madhhab *fiqh* yang berbeda dalam Islam sebenarnya banyak dipengaruhi oleh *al-'urf* tempat Imam mazhab masing-masing. Imam Malik yang tidak pernah keluar daripada kota Madinah, telah mengiktiraf kebiasaan ahli Madinah sebagai sumber hukum Islam. Imam Hanafi di kota Baghdad pula mengutamakan penggunaan *qiyās* berbanding *hadith ḍa'if* karena kesukaran untuk mengumpulkan teks al-Sunnah akibat jauh daripada Hijaz. Sebab itulah aliran mereka dikenali sebagai *madrasah al-ra'y*. Berbeda dengan Imam Shafi'i yang mendapat pendidikan melalui dua aliran yaitu di Madinah dan di Baghdad, cenderung untuk melahirkan pandangan yang tersendiri sewaktu berada di kota Baghdad. Namun setelah berpindah ke Mesir, beliau telah banyak mengubah sendiri fatwa-fatwa beliau karena mendapati *al-'urf* Mesir berbeda dengan *al-'urf* di Baghdad, dan hukum-hukum yang dibina berasaskan pengaruh *al-'urf* Baghdad tidak lagi relevan. Hasilnya dalam madhhab Shafi'i, pendapat beliau di Baghdad dinamakan *qawl qadim* dan di Mesir dinamakan *qawl jadid*.⁶⁷

Menurut Imam al-Shatibi, hukum-hukum Islam datang untuk menjamin kemaslahatan manusia, manakala kemaslahatan itu boleh berbeda berdasarkan kepada keperluan keadaan yang sentiasa berbeda dengan perbedaan tempat dan masa.⁶⁸ Ibn al-Qayyim pula mengatakan bahwa fatwa-fatwa hendaklah sesuai dengan situasi kondisi dan realitas yang terjadi. Fatwa-fatwa yang sudah dianggap tidak relevan lagi atau sudah tidak sesuai dengan keadaan zaman pada saat itu harus diubah untuk menyesuaikan keadaan zaman

⁶⁷ Lihat al-Qarḍawi, *Tafsīr al-Fiqh*, 115.

⁶⁸ al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqat Fi Uṣūl*, 216.

tersebut, agar syariat Islam tidak menjadi sesuatu yang menyusahkan dan dapat memainkan fungsinya dengan baik.⁶⁹

9. Justifikasi *al-'Urf* dalam Hukum Fiqh Mu'āmalat

Menurut para ahli hukum, peranan doktrin *al-'urf* terbukti sangat penting dalam penentuan hukum terutama hukum-hukum muamalat (*ahkām al-mu'āmalah*).⁷⁰ Secara umumnya *fiqh al-mu'āmalah* meliputi semua aspek yang melibatkan kontrak dan amalan sosial antara manusia dalam sesebuah masyarakat. Mualamat juga bermaksud segala amalan yang bersifat keduniaan, dan sering dikenali dengan *al-'ādah* seperti yang biasa digunakan oleh *al-Shātibī*.⁷¹ Contoh-contoh muamalat ialah jual beli, sewa menyewa, kontrak, perjanjian, termasuk pertunangan dan perkawinan. Umumnya, bidang muamalat adalah berbeda dengan ibadah, yaitu melibatkan hubungan dan amalan manusia secara langsung dengan Allah seperti shalat, puasa dan haji.⁷² Walau bagaimanapun, istilah ini akhirnya lebih popular untuk bidang yang berkaitan dengan urusan perniagaan harta dibanding dengan urusan kekeluargaan yang lebih popular dengan kategori *fiqh munākahat* atau *fiqh ahwāl al-shakhṣiyyah*.⁷³

Al-'urf menjadi lebih berperan dalam aspek hukum dalam bidang muamalat dibanding ibadah karena terdapat asas yang berbeda antara kedua bidang tersebut. Menurut Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, asal hukum muamalat atau *al-'ādah* adalah boleh, kecuali ada dalil yang jelas yang mengharamkannya. Berbeda dengan aspek ibadah, yang dianggap haram pada hukum asalnya, tetapi memerlukan dalil yang *Ṣahīh* untuk menyabitkan

⁶⁹ Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *al-Turuq al-Hukmiyah Fi al-Siyāsah al-Shar'iah*, (Kāherah: Dār al-Hadīth, 2002), Juz III, 3.

⁷⁰ Lihat al-Zarqā', *al-Fiqh al-Islām*, 879.

⁷¹ Lihat Muḥammad 'Uthman Shabir, *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'asirah*, (Jordan: Dār al-Nafa'is, 2001), 10.

⁷² *Ibid.*, 10.

⁷³ *Ibid.*, 10.

hukumnya.⁷⁴ Ini menunjukkan Islam mengiktiraf *al-'urf* masyarakat tanpa memandang perbedaan budaya dan bangsa.

Manusia bebas melakukan berbagai bentuk aktivitas yang berasaskan *al-'urf* mereka, kecuali terbukti secara jelas ada dalil yang mengharamkannya. Tanpa dalil pengharaman yang jelas dan *Ṣahīh*, *al-'urf* boleh berfungsi untuk menilai terhadap suatu perkara baik atau tidaknya.

Hal ini dijelaskan lagi dengan adanya doktrin *istishāb* dalam teori *uṣūl fiqh*.⁷⁵ Menurut teori *istishāb*, status quo manusia dianggap bebas dari semua bentuk tanggungan (*dhimmah*), serta bebas untuk melakukan apa saja bentuk kontrak.⁷⁶ Akan tetapi, manusia tidak dibolehkan untuk melaksanakan berbagai bentuk ibadah atau amalan ritual selagi tidak ada dalil yang *ṣahīh* dan jelas dalam penentuan suatu ibadah. Ibadah yang dilakukan tanpa dalil yang *ṣahīh* dan jelas dianggap bid'ah dan bid'ah ditolak oleh *Sharī'ah*. Teori *istishāb* juga meletakkan status quo manusia adalah bebas berkontrak antara mereka, kecuali setelah ada dalil *ṣahīh* yang membuktikan haramnya kontrak tersebut.⁷⁷

Al-Qur'ān dan sunah Rasulullah SAW sebenarnya hanya memberikan prinsip-prinsip umum saja dalam hal-hal yang berkaitan dengan muamalat. Allah dengan sengaja memberikan ruang yang cukup luas kepada para mujtahid untuk melakukan ijtihad berdasarkan keadaan zaman mereka.⁷⁸

Berbeda dengan hal-hal ibadah, terdapat banyak dalil yang menunjukkan satu persatu kaidah yang betul yang terdapat dalam *al-Qur'ān* atau sunah Rasulullah SAW begitu juga dengan *fiqh al-munākahat* atau *fiqh ahwāl al-shakhṣiyyah* (hukum kekeluargaan),

⁷⁴ Lihat al-Jauziyyah, *al-Turuq al-Hukmiyah*, Juz I, 355.

⁷⁵ *Ibid.*, 355.

⁷⁶ Lihat Muḥammad bin 'Alī al-Shaukani, *Irshād al-Fuḥul*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid II, 257.

⁷⁷ *Ibid.*, 257.

⁷⁸ al-Qardāwi, *'Awāmil al-Shī'ah*, 34.

Allah telah menerangkan secara terperinci seperti perkawinan, perceraian dan harta pusaka. Walaupun terdapat juga bagian yang memerlukan pentafsiran oleh *al-'urf* (sama halnya dengan ibadah maupun kekeluargaan), namun dalam aspek pelaksanaannya, dalil masih menjadi dominan dalam penentuan perundangannya, sedangkan dalil teks dalam muamalat hanya menjelaskan prinsip dasar saja dan menyerahkan selebihnya kepada *al-'urf* masyarakat.

Bahkan Rasulullah SAW sendiri menyerahkan urusan muamalat dunia ini kepada ahli masyarakat yang lebih tahu tentangnya sebagaimana dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Anas r.a :

عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلتحفون فقال : لو لم تتعلموا لصلح؟ قال : فخرج شيصا فمر بهم فقال : ما لئحلكم؟ قالوا : قلت كذا وكذا. قال : أنتم أعلم بأمر دينكم. إذا نهيكم بشيء فأتوه وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم. (رواه مسلم).⁷⁹

Dari Anas r.a sesungguhnya Nabi SAW telah melewati suatu kaum (penduduk) yang sedang menyerbuki pohon kurma, maka Nabi bersabda : jikalau kamu tidak melakukannya niscaya baik? Kemudian Sisan muncul dihadapan mereka seraya berkata : Apa yang kamu lakukan terhadap kurma kamu (penduduk)? Mereka (penduduk) menjawab : engkau katakan seperti ini dan seperti itu. Lalu Nabi menjelaskan : kamu lebih tahu hal ihwal dunia kamu. Apabila aku melarang sesuatu maka tinggalkanlah dan apabila aku perintahkan maka laksanakanlah semampumu (HR. Muslim)

Menurut Abdullah Alwi Hasan, hukum-hukum dalam muamalat Islam bukanlah bertujuan untuk membina satu undang-undang baru, tetapi juga mencoba untuk melakukan perbaikan terhadap realitas masyarakat yang telah ada agar kepentingan masyarakat dapat dikontrol melalui setiap aspek dalam urusan perniagaan mereka.⁸⁰ Bahkan sebenarnya muamalat seperti

⁷⁹ Muslim Bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Kitab al-Fada'il, Bab Wujub Imtithal Ma Qalahu Shar'an Duna Ma Zakarahu Min Ma'ayish al-Dunya, No Hadith, 4358. Dan Lihat Muhammad Nāsiruddin, *al-Bāny al-Shahih al-Jāmi' al-Shahir Wa Ziyadatuhu*, (Beirut, 1408 H – 1988 M), Jilid I, Cet. III, 312.

⁸⁰ Abdullah Alwi Haji Hassan, *Sales and Contracts in Early Islamic Commercial Law*, (Kuala Lumpur: The Other Press, 2007), 1.

murābahah, mushārakah, ijārah, salām, muzārah adalah antara *al-'urf* masyarakat Arab jahiliah yang telah diakui oleh Islam, manakala *maysir, mulamasah, riba* dan *bay'al-hasad* adalah jual beli dari Arab jahiliah yang telah diharamkan oleh Islam.⁸¹ Jelas di sini bahwa Islam menggambarkan semua bentuk *al-'urf* yang baik dan pada masa yang sama menetapkan syarat-syarat tertentu untuk memastikan tegaknya kemaslahatan di dunia, dan lebih-lebih lagi di akhirat.

Dalam konteks yang berbeda, terdapat satu lagi teori yang mendukung fungsi *al-'urf* dalam muamalat yaitu:

*"Pada asalnya, naṣ yang berkenaan dengan muamalat, ditafsirkan berdasarkan kehendak rasionalnya, tetapi naṣ yang berkenaan dengan ibadah, ditafsirkan berdasarkan kepada maksud literal teksnya."*⁸²

Tetapi, dalil yang berkenaan dengan muamalat adalah boleh dirasionalkan (*ta'ilil*) berdasarkan apa yang dikehendaki oleh Shari'ah, tetapi dalam konteks ibadah, adalah tidak wajar dirasionalkan tetapi perlu mengikutinya secara *ta'abbudi*. Contohnya jual beli barang yang tidak ada (jual beli pesanan).⁸³

Akan tetapi para sarjana telah merasionalkan (*ta'ilil*) hadith tersebut dengan menganggap bahwa apa yang dikehendaki oleh naṣ adalah larangan menjual barang yang tidak boleh diserahkan pada waktu yang dikehendaki oleh penjual. Proses *ta'ilil* bagi sesuatu naṣ itu memerlukan penyelidikan terhadap implikasi *'illah* bagi suatu hukum terhadap *maṣlahah*. Di sinilah membuktikan peranan besar *al-'urf* dalam mempengaruhi pentafsiran terhadap dalil Shari'ah Islam terutama dalam *fiqh al-mu'āmalah*.

⁸¹ Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1964), 77-78.

⁸² Lihat al-Shātibī, *al-Muwāfaqat Fi Uṣūl*, 228.

⁸³ Lihat al-'Alwani, *Athar al-'Urf*, 44.

B. Islam Dan Masyarakat Banjar

1. Masyarakat Banjar dalam lintasan sejarah

a. Asal usul masyarakat Banjar

Asal usul suku Banjar menurut JJ. Ras berasal dari konsentrasi koloni Melayu yang pertama terdapat di daerah Tabalong, yang kemudian berkembang menjadi suku Banjar, yang disebutnya sebagai *Bandar on the coast*.⁸⁴

Menurut Gazali Usman dalam abad ke-16 muncul perkembangan baru dengan lahirnya kerajaan Banjar yang bercorak Islam di Kalimantan Selatan. Kerajaan Banjar berkembang pesat sampai abad ke-19 merupakan kerajaan Islam merdeka dengan nation baru bangsa Banjar sebagai warganegara dari sebuah kerajaan (1859 – 1915) maka bangsa Banjar sebagai warganegara dari sebuah kerajaan merdeka juga ikut lenyap, dan turun derajatnya menjadi bangsa jajahan dan kemudian dikenal sebagai Urang Banjar atau Orang Banjar.⁸⁵

Urang Banjar atau Orang Banjar atau etnik Banjar adalah nama untuk penduduk yang mendiami daerah sepanjang pesisir Kalimantan Selatan, Tengah, Timur dan Barat.⁸⁶ Istilah “Banjar” itu sendiri ditemukan dalam hikayat Banjar dengan asal “Banjarmasih”, yang umumnya dipakai untuk menyebut “Negeri Banjarmasin”. Disebutkan nama Banjarmasin dikarenakan nama orang besar yang ada di Banjar adalah Patih Masih. Banjar sendiri mengandung makna berderet-deret sebagai letak perumahan kampung pendudukan atau desa, yang terletak di atas air sepanjang pinggir sungai. Nama Patih Masih adalah nama sebutan dari Patih Oloh Masih yang artinya Patih orang Melayu sebagai sebutan yang

⁸⁴ JJ. Ras, *Hikayat Banjar a Study in Malay Historie* (Graphy Nartinus Nijhooft, The Hague, 1966), 15.

⁸⁵ Gazali Usman, *Urang Banjar Dalam Sejarah*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1989), 3.

⁸⁶ J. Mallinckrodt, *Het Adatrecht van Borneo*, 2 vols, Dubbeldeman, Leiden, 1928, 48.

ditujukan kepada kepala suatu kelompok etnis di daerah Kalimantan.⁸⁷

Urang Banjar itu setidaknya-tidaknya terdiri dari etnik Melayu sebagai etnik yang dominan, kemudian ditambah dengan unsur Bukit, Ngaju dan Maanyan. Perpaduan etnik lama kelamaan menimbulkan perpaduan kultural. Unsur Melayu tampak sangat dominan dalam bahasa Banjar, bahasa yang dipakai oleh Urang Banjar. Kata “Banjarmasin” sendiri berasal dari unsur bahasa Melayu yaitu banjar berarti kampung dalam bahasa Melayu, dan kata masih, adalah sebutan terhadap Orang Melayu dalam bahasa Ngaju. Jadi “Banjarmasih” adalah sebutan perkampungan Orang Melayu dalam ucapan bahasa Ngaju. Kata Banjarmasin inilah yang kemudian menjadi Banjarmasin.

Sekurang-kurangnya ada dua hal yang perlu disimak dari kesejarahan kerajaan Banjar. Pertama, bahwa jauh sebelum abad ke-16 sebelum kerajaan Banjar berdiri, masyarakat Banjar telah terbentuk bersamaan dengan terbentuknya kerajaan Tanjungpura. Masyarakat Banjar telah melembaga sebagai sebuah kelompok sosial budaya. Kedua, bahwa dalam tata kehidupan masyarakat Banjar telah dikenal sistem kehidupan politik. Urang Banjar sebagai sebuah kelompok sosial budaya menggunakan bahasa Banjar sebagai bahasa kelompok. Bahasa Banjar mengambil sebagian besar kosa katanya dari kosa kata bahasa Melayu. Disamping itu dijumpai pula sejumlah kata yang sama atau mirip dengan bahasa Jawa dan bahasa-bahasa Dayak seperti bahasa Ngaju, Maanyan dan Deyah dan hanya sedikit kosa kata yang tidak dapat dikembalikan ke bahasa lain dianggap unsur asli. Oleh karena secara kuantitatif kosa kata Melayu lebih menonjol pada bahasa Banjar maka ia digolongkan dialek Melayu.

Suku Bangsa Banjar adalah suku bangsa yang menempati sebagian besar wilayah Provinsi Kalimantan Selatan, dan sejak

⁸⁷ Idwar Saleh, *Sejarah Singkat Mengenai Bangkit Dan Berkembangnya Kota Banjarmasin serta Wilayah Sekitarnya sampai tahun 1950* (Banjarmasin, 1975), 17.

abad ke-17 mulai menempati sebagian Kalimantan Tengah dan sebagian Kalimantan Timur terutama kawasan daratan dan bagian hilir dari Daerah Aliran Sungai (DAS) di wilayah tersebut. Suku Banjar terkadang juga disebut Melayu Banjar, tetapi penamaan tersebut jarang digunakan.⁸⁸

Suku bangsa Banjar berasal dari daerah Banjar yaitu wilayah inti dari Kesultanan Banjar meliputi DAS Barito bagian hilir, DAS Bahan (Negara), DAS Martapura dan DAS Tabanio. Sungai Barito bagian hilir merupakan pusatnya suku Banjar.

Djoko Pramono menyatakan bahwa suku Banjar berasal dari suku Orang Laut yang menetap di Kalimantan Selatan.⁸⁹ Mitologi Dayak Meratus (Dayak Bukit) menyatakan bahwa Suku Banjar dan Suku Bukit merupakan keturunan dari dua kakak beradik yaitu Si Ayuh (Sandayuhan) yang menurunkan suku Bukit dan Bambang Basiwara yang menurunkan suku Banjar.⁹⁰

Suku bangsa Banjar diduga berasal mula dari penduduk asal Sumatera atau daerah sekitarnya, yang membangun tanah air baru di kawasan Tanah Banjar (sekarang wilayah provinsi Kalimantan Selatan) sekitar lebih dari seribu tahun yang lalu. Setelah berlalu masa yang lama sekali akhirnya, setelah bercampur dengan penduduk yang lebih asli, yang biasa dinamakan sebagai suku Dayak, dan dengan imigran-imigran yang berdatangan belakangan-terbentuklah setidaknya-tidaknya tiga subsuku, yaitu (Banjar) Pahuluan, (Banjar) Batang Banyu, dan Banjar (Kuala).

Banjar Pahuluan pada dasarnya adalah penduduk daerah lembah-lembah sungai (cabang sungai Negara) yang berhulu ke pegunungan Meratus. Banjar Batang Banyu mendiami lembah sungai Negara, sedangkan orang Banjar Kuala mendiami sekitar

⁸⁸ Syamsuddin Haris, *Desentralisasi Dan Otonomi Daerah : Naskah Akademik Dan RUU Usulan LIPI*, (Yayasan Obor Indonesia),

⁸⁹ Djoko Pramono, *Budaya Bahari*, (Gramedia Pustaka Utama, 2005),

⁹⁰ Anna Lowenhaupt Tsing, *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan : Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat*, (Yayasan Obor Indonesia),

Banjarmasin dan Martapura. Bahasa yang mereka kembangkan dinamakan bahasa Banjar, yang pada dasarnya adalah bahasa Melayu Sumatera atau sekitarnya, yang di dalamnya terdapat banyak kosa kata asal Dayak dan Jawa. Nama Banjar diperoleh karena mereka dahulu (sebelum kesultanan Banjar dihapuskan pada tahun 1860) adalah warga Kesultanan Banjarmasin atau disingkat Banjar, sesuai dengan nama ibukotanya pada mula berdirinya. Ketika ibukota dipindahkan ke arah pedalaman (terakhir di Martapura), nama tersebut nampaknya sudah baku atau tidak berubah lagi.⁹¹

Kesultanan Banjar sebelumnya meliputi wilayah provinsi Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah seperti saat ini, kemudian pada abad ke-16 terpecah di sebelah barat menjadi kerajaan Kotawaringin yang dipimpin Pangeran Dipati Anta Kasuma bin Sultan Mustain Billah dan pada abad ke-17 di sebelah timur menjadi kerajaan Tanah Bumbu yang dipimpin Pangeran Dipati Tuha bin Sultan Saidullah yang berkembang menjadi beberapa daerah: Sabamban, Pegatan, Koensan, Poelau Laoet, Batoe Litjin, Cangtoeng, Bangkalaan, Sampanahan, Manoenggoel, dan Tjingal. Wilayah Kalimantan Tengah dan Kalimantan Timur merupakan tanah rantau primer, selanjutnya dengan budaya maadam, orang Banjar merantau hingga ke luar pulau misalnya ke Kepulauan Sulu bahkan menjadi salah satu unsur pembentuk Suku Suluk.

Masyarakat Banjar yang bertempat tinggal di Sumatera Timur, pada mulanya, berasal dari pertemuan berbagai kelompok suku bangsa yang memiliki kesamaan agama Islam. Kelompok suku bangsa yang menjadi inti suku Banjar berasal dari penduduk asli suku Dayak dan suku Melayu dari Sumatera yang kemudian membentuk kesatuan politik Kesultanan Banjar dalam proses islamisasi Kerajaan Demak. Sejak saat itu, agama Islam menjadi

⁹¹ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Diskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 6.

ciri khas suku Banjar sebagaimana disimpulkan oleh Alfani Daud dalam disertasinya berikut ini :

Islam telah menjadi ciri masyarakat Banjar sejak berabad-abad yang silam. Islam juga telah menjadi identitas mereka, yang membedakannya dengan kelompok-kelompok Dayak yang ada di sekitarnya, yang umumnya masih menganut religi sukunya. Memeluk Islam merupakan kebanggaan tersendiri, setidaknya dahulu, sehingga berpindah agama di kalangan masyarakat Dayak dikatakan sebagai "babarasih" (membersihkan diri) di samping menjadi orang Banjar.⁹²

Suku Banjar yang memiliki tradisi *madam*⁹³ menyebar ke berbagai daerah di Kepulauan Nusantara. Suku Banjar yang menetap di Sumatera Timur atau Sumatera Utara merupakan penduduk yang bermigrasi dari daerah Kalimantan Selatan, sekitar Martapura dan Barito, diperkirakan pada abad kesembilan belas. Mereka menyusuri Sungai Barito, lalu mengharungi Selat Malaka ke arah barat, dan sampai ke Sumatera Timur. Di tempat baru ini, mereka membuat perkampungan suku Banjar, seperti Desa Sei Ular, Desa Kebun Kelapa, dan Desa Pantai Labu.

Di Provinsi Sumatera Utara, khususnya bagian yang dikenal dengan Tanah Deli, sejak dahulu banyak bermukim orang Banjar. Bersama penduduk lainnya, mereka telah merasakan bahwa Tanah Deli ini merupakan kampung halaman bersama. Selama ratusan tahun mereka hidup bersama secara harmonis dengan suku-suku lainnya yang bermukim di Tanah Deli, baik suku-suku setempat, pendatang dari Kepulauan Nusantara, maupun pendatang dari mancanegara. Bersama-sama dengan suku Melayu Deli dan penduduk migran lainnya, masyarakat Banjar membangun daerah tempat tinggalnya.

⁹² Ibid., 6.

⁹³ Madam artinya pergi merantau. Lihat <http://www.urangbanua.com/bahasa-banjar.htm>

Di antara orang-orang Banjar yang berada di Langkat, sudah banyak pula yang mengaku dirinya sebagai bagian dari suku Melayu Pesisir Timur Sumatera Utara. Hal ini disebabkan orang Banjar menjadikan agama Islam sebagai ciri khas kesukuan yang diserap ke dalam adat istiadat mereka tersebut memiliki kesamaan perlakuan agama Islam sebagai penanda utama kesatuan suku bangsa Melayu. Sistem religi yang dianut oleh masyarakat Banjar itu sesuai dengan sistem religi yang dianut oleh masyarakat Melayu di mana masyarakat Banjar tersebut bertempat tinggal. Kesamaan religi dan kesamaan wilayah tempat tinggal suku Banjar dengan suku Melayu di Kesultanan Langkat telah menempatkan masyarakat Banjar sebagai bagian yang menyatu dengan suku Melayu Langkat.

Meskipun masyarakat Banjar dapat berintegrasi dengan suku Melayu di Sumatera Utara, akan tetapi suku Banjar ini mengalami polarisasi kebudayaan. Sebagian masyarakat Banjar ada yang bertekad kuat memelihara dan menjaga tradisi kebudayaan Banjar, terutama mereka yang kawin sesama suku Banjar dan tinggal di kawasan pemukiman Banjar di Sumatera Utara. Meskipun demikian, sebagian masyarakat ada yang beradaptasi dengan kebudayaan setempat (terutama Melayu dan Jawa). Hal ini dilakukan oleh orang Jawa yang kawin dengan suku Banjar tersebut, sehingga terjadi pelunturan identitas karena proses adaptasi atau akulturasi ini. Apalagi orang Melayu di Sumatera Utara juga menganggap bahwa orang Banjar juga adalah orang rumpun Melayu seresam di Sumatera Utara, maka banyak pula di antara orang Banjar ini disebut dan menyebut diri sebagai Melayu Banjar.

Marko Mahin pernah mengungkap tentang asal usul masyarakat Banjar melalui kasus berikut :

Pada bulan Juni 2004, seorang laki-laki yang bernama Asep datang ke Sungei Kayu, perkampungan orang Dayak Ngaju yang berada di pinggir sungai Kapuas, Kalimantan Tengah.

Dengan bahasa Banjar yang kental, ia mengaku dirinya sebagai Urang Banjar, tinggal di Banjarmasin tepatnya di belakang Pasar Pandu dan tujuan kedatangannya adalah untuk mencari saudara-saudara kandung almarhum ayahnya. Singkang, penduduk asli Sungei Kayu, orang pertama tempat Asep bertanya, bingung dengan adanya "orang asing" itu. Padahal salah satu nama yang disebutkan Asep sebagai saudara kandung almarhum ayahnya adalah ibu kandungnya sendiri. Karena baginya sebagai orang Dayak sangatlah aneh dan tidak mungkin kalau ia bisa mempunyai saudara sepupu sekali Urang Banjar, sedangkan tidak satupun saudara kandung ayah atau ibunya pernah menikah dengan Urang Banjar. Setelah melalui perkenalan kekeluargaan, dapat diketahui memang almarhum ayahnya Asep adalah orang Dayak asli kelahiran Sungei Kayu, sedangkan ibunya orang Bugis. Namun ketika ditanya bagaimana caranya bisa menjadi Urang Banjar, Asep hanya tertawa dengan wajah bingung. Begitu juga dengan saudara-saudara Dayak-nya, yang sebagian sudah memeluk agama Islam.⁹⁴

Dari kasus di atas, tergambar jelas bahwa Asep tidak menjadi urang Banjar karena faktor geneologis yang lazim menjadi konstruksi identitas utama suatu etnik, sebab ayahnya adalah orang Ngaju dan ibunya orang Bugis. Menurut pendekatan primordialisme⁹⁵ yang relatif lama mendominasi kajian etnisitas, tentunya Asep menjadi Banjar adalah sudah dari 'sana'-nya (given) karena di-setting oleh satu, beberapa, atau akumulasi faktor-faktor berikut: (1) agama, (2) bahasa, (3) wilayah, (4) tradisi budaya, dan (5) organisasi sosial. Menurut Max Weber, pendekatan ini melihat etnisitas sebagai identitas primordial suatu kelompok dan

⁹⁴ Marko Mahin, "Urang Banjar: Identitas dan Etnisitas di Kalimantan Selatan", dalam Jurnal Kebudayaan Kandil, Edisi 6, Tahun II, Agustus-Oktober 2004, 4.

⁹⁵ Irfan Noor, *Agama dan Etnisitas* (Kajian tentang Asal-Usul Pembentukan Etnis Banjar), dalam Jurnal Kebudayaan Kandil, 73-80.

menjadi kategori a priori yang menentukan batasan kelompok guna menjamin stabilitas dan tatanannya. Mereka yang bukan anggota akan dieksklusi berdasarkan fakta bahwa mereka tidak berbagi identitas primordial yang sama; sedangkan para anggotanya tidak pernah bisa menolak identitas etnik primordial tersebut, tanpa mempedulikan faktor-faktor kontekstual atau historis. Jadi, etnisitas dilandasi oleh sebuah masyarakat organik dan alamiah yang cerminannya adalah kekuatan emosional-etnosentrik, seperti dengan keyakinan bahwa mereka merasa berasal dari nenek moyang yang sama. Oleh karena itulah pendekatan ini banyak dikritik, di mana akan ada orang yang menjadi etnis tertentu bukan karena pilihan dirinya sendiri (askriptis); dan ini tampaknya telah terwakili oleh kasus Asep di atas.

Ada tiga model atau pendekatan untuk memahami etnisitas, yaitu *primordialisme*, *instrumentalisme*, dan *konstruktivisme*.

Jika primordialisme bersifat ekstrim rigid yang menerjemahkan etnisitas sebagai identitas yang kental dan padat, maka sebaliknya instrumentalisme bersifat ekstrim relatif yang melihat etnisitas sebagai identitas yang cair. Bagi kaum instrumentalis, konsep etnisitas sangat bergantung pada kepentingan tertentu manusia dan tanggapan partikular terhadap suatu peristiwa. Arena utamanya adalah bidang politik. Jika kondisi dan kepentingan berubah, maka berubah pula identitas etnis. Oleh karenanya, menurut Fredrik Barth, kelompok-kelompok etnis dilihat sebagai bentuk-bentuk historis dan kontekstual yang content-nya bisa berubah; sehingga fokus instrumentalisme bukan lagi pada esensi, tetapi pada batasan (boundaries) kelompok etnis di mana berlangsung transaksi dengan lingkungan sekitarnya. Etnisitas, dengan demikian, menjadi suatu proses interaksi dinamis di mana berbagai identitas dimobilisasi untuk mengejar cita-cita dan kepentingan-kepentingan tertentu, serta nyaris berfungsi sebagai barter barang-barang sosial, politik dan ekonomi. Menurut model ini, seperti kata D.B. MacKay, agama bisa menjadi suatu

aspek sistem sosial seperti aspek lain dari sistem sosial suatu kelompok: ekonomi, politik, kekerabatan atau adat yang semuanya bisa dimobilisasi untuk menentukan batas-batas (border) identitas kelompok etnis.⁹⁶ Dengan demikian, dua pendekatan yang disebut pertama adalah saling berposisi.

Kemudian, konstruktivisme muncul sebagai penengah di antara kedua kutub pendekatan itu, dengan cara mengombinasikan kedua model sebelumnya.⁹⁷ Konstruktivisme menerima adanya aspek-aspek tertentu dari identitas etnis yang terbawa sejak lahir dan secara determinatif membentuk identitas individu anggota kelompok. Namun, ia sekaligus mengakui pula bahwa setiap anggota kelompok secara kontinyu merekonstruksi aspek-aspek tersebut (juga untuk menanggapi yang bukan-anggota) di dalam suatu konteks lingkungan historis. Identitas etnis bukan given secara eksternal tetapi dicitrakan secara kreatif yang berbeda dengan identitas-identitas lain yang juga dicitrakan secara kreatif. Identitas etnis selalu merupakan ide-ide yang berkembang [atau wacana], ketimbang sebagai unit sosial yang dapat teramati secara empiris.

Menurut Tilley, kaum konstruktivis terpecah menjadi dua kubu. Kubu satu mengasumsikan bahwa "identitas etnis bukanlah konstruksi intelektual yang dapat dipisahkan secara tegas, melainkan terartikulasi dalam jejaring praktik-praktik sosial dan beragam kepercayaan". Kubu kedua mengandaikan bahwa kaum intelektual memainkan peran penting dalam konstruksi identitas etnis sebagai sebentuk "retorika" ketimbang "wacana".

Berdasarkan model-model di atas, dapat dipahami bahwa di masa lalu, umumnya pendekatan yang digunakan dalam kajian etnisitas Banjar adalah primordialisme, sehingga kriteria identifikasi atau konstruksi identitas yang digunakan untuk

⁹⁶ Steve Gespers, "Islam-Kristen dalam Diskursus Kebudayaan dan Etnisitas: Catatan Kecil dari Maluku",

⁹⁷ Ibid.

mencandra geneologi Banjar adalah konstruksi genetika, budaya, dan agama. Dari sini, urang Banjar ditempatkan sebagai satu cabang dari akar etnisitas rumpun Melayu, atau paling tidak sebagai generasi baru etnis Melayu di perantauan, yang disebut oleh J.J. Rass dalam Hikayat Banjar sebagai Melayu perifer.⁹⁸ Sebab, menurut pendekatan ini, entitas Banjar secara kultural adalah bentuk lain dari tampilan kebudayaan Islam-Melayu, meskipun banyak aspek yang sudah berasimilasi dengan unsur-unsur kebudayaan lokal Dayak yang dianggap lebih pribumi. Boleh jadi atas alasan itu, konstruksi genetika urang Banjar kemudian memunculkan dugaan kuat bahwa unsur dominan yang membentuk inti masyarakat Banjar adalah para imigran Melayu Sumatera yang datang ke kawasan Kalimantan Selatan dalam beberapa periode sebagaimana dipopulerkan oleh Alfani Daud.⁹⁹

Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia sendiri, kata "suku bangsa" didefinisikan sebagai kesatuan sosial yang dapat dibedakan dari kesatuan sosial lain berdasarkan kesadaran akan identitas perbedaan kebudayaan, khususnya bahasa.¹⁰⁰ Secara lebih luas, dengan demikian dapat dipahami bahwa konsep etnis dapat merujuk pada kesatuan sosial yang terbentuk atas sebuah kesadaran kolektif-kultural, sehingga dianggap berbeda dengan kesatuan sosial lain, baik perbedaan itu terletak dalam hal genetika, adat, agama, bahasa, atau identitas lainnya; dan tidak jarang pada beberapa kasus identitas itu saling tumpang tindih satu sama lain menjadi semacam sirkuit budaya.

⁹⁸ J.J. Rass, *Hikayat Banjar: A Study in Malay Historiography*, diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh Siti Hawa Saleh dengan judul *Hikayat Banjar* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Kementerian Pendidikan, 1991), 11-12.

⁹⁹ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, 31.

¹⁰⁰ Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), cet. III, 865. Kata etnik yang bersinonim dengan etnis di sini juga didefinisikan sebagai kata sifat yang bertalian dengan kelompok sosial dalam sistem sosial atau kebudayaan yang mempunyai arti atau kedudukan tertentu karena keturunan, adat, agama, bahasa, dan sebagainya.

Setelah kajian poskolonial mulai diaplikasikan di Tanah Banjar, konstruksi model lama dalam pendekatan primordialistik tersebut memancing kritikan tajam, karena dianggap sangat bias kolonial. Memang, identifikasi terhadap orang Banjar yang dilakukan oleh pihak Hindia Belanda zaman dulu tidak beranjak jauh dari ketiga konstruksi tersebut: Jika seseorang yang bertempat tinggal di daerah tradisional Banjar menunjukkan ciri-ciri fisik Melayu,¹⁰¹ bisa berbahasa Banjar dengan fasih, dan beragama Islam, hampir bisa dipastikan akan diidentifikasi sebagai orang Banjar.

Sungguhpun demikian, uniknya, kerangka konstruktivikasi versi kolonial Belanda itu tampak sedemikian rupa telah diinternalisasi oleh masyarakat Banjar sendiri baik secara sadar ataupun tidak, sehingga mereka berupaya membedakan antara orang yang lebih maju dengan orang yang tertinggal, orang beradab dengan belum beradab, bahwa kelompok pertama sering diidentifikasi sebagai orang Banjar di mana mereka mengklaim sebagai bagian inherennya dan kelompok kedua sebagai orang Bukit atau orang Dayak.¹⁰² Jadi, tampak bahwa kesamaan-kesamaan identitas dikonstruksi oleh masyarakat Banjar secara internal untuk membedakan kolektifitas mereka dari orang-orang pedalaman yang diasosiasikan sebagai Dayak, meskipun tinggal dalam satu kawasan yang sama.

Kritikan ala poskolonialis terhadap pendekatan primordialisme di atas tampaknya sangat dipengaruhi oleh teoritisasi sejarawan M. Edwar Saleh dalam beberapa bukunya di

¹⁰¹ Pada konteks ini, ada perbedaan persepsi dalam memaknai konsep Melayu sebagai asal-usul orang Banjar, yaitu antara Melayu sebagai rumpun etnis yang sekarang berbasis di pulau Sumatera dan semenanjung Malaya seperti diwakili oleh pendapat Alfani Daud dengan Melayu sebagai ras (Malayan Mongoloid).

¹⁰² M. Edwar Saleh, *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya Sampai dengan Akhir Abad-19* (Banjarbaru: Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1983/1984), 11. Lihat juga Abdurrahman, *Beberapa Catatan tentang Undang-Undang Sultan Adam Ditinjau dari Perspektif Sejarah Hukum, Hukum Islam, dan Hukum Adat Banjar* (Banjarbaru: Fakultas Hukum UNLAM, 1984), 14.

sekitar pergantian dasawarsa 1970-an dengan 1980-an. Menurut M. Edwar Saleh, masyarakat Banjar bukanlah sebuah etnis sejak pembentukannya, dan ia tidak muncul sebelum berdirinya Kerajaan Banjar (Kesultanan Banjarmasin) pada abad XV M. Bahkan, sebagai masyarakat pun pembentukan entitas Banjar an sich tampak lebih terlambat, karena di abad XV M itu yang eksis secara sosio-kultural dan kemudian membentuk struktur masyarakat yang tunduk kepada Kerajaan Banjar hanyalah tiga grup atau kelompok besar yang masing-masing biasa disebut sebagai (1) kelompok Banjar Kuala yang berasal dari kesatuan-etnik Ngaju, (2) kelompok Banjar Batang Banyu yang berasal dari kesatuan-etnik Maanyan, dan (3) kelompok Banjar Pahuluan yang berasal dari kesatuan-etnik Bukit.¹⁰³ Artinya, berbagai kesatuan-etnik yang menjadi inti masyarakat Banjar tidaklah lain dari suku-suku bangsa pribumi¹⁰⁴ Kalimantan yang belakangan masuk ke dalam rumpun-etnik Dayak.

Dari sini terlihat bahwa Marko Mahin dan koleganya berusaha menegaskan kembali pernyataan Edwar Saleh pada lebih kurang dua dasawarsa silam. Secara substansial, baik Edwar Saleh maupun Mahin dan tokoh-tokoh yang sepaham dengan mereka tampak merefleksikan pendekatan konstruktivis atau situasionalis yang menekankan bahwa suatu organisasi sosial dari perbedaan-perbedaan etnis adalah hasil dari interaksi dengan kelompok sosial lainnya. Jadi, masyarakat Banjar bukanlah sesuatu yang hadir begitu saja, tetapi ia merupakan konstruksi historis secara sosial oleh suatu kelompok manusia yang menginginkan suatu komunitas tersendiri yang berbeda dari komunitas-komunitas lain yang ada di pulau Kalimantan ini.¹⁰⁵

¹⁰³ Saleh, *Sekilas Mengenai Daerah Banjar*, 11.

¹⁰⁴ Konsep pribumi pun masih layak diperdebatkan, namun dalam konteks ini yang dimaksudkan adalah suku yang meskipun dahulu kala bermigrasi dari tempat lain, secara turun temurun tinggal di wilayah tertentu dan merasa sebagai tanah airnya. Lihat Edi Sedyawati, *Budaya Indonesia Kajian Arkeologi, Seni, dan Sejarah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), 315.

¹⁰⁵ Irfan Noor, "Islam dan Universum Simbolik Urang Banjar", dalam *Jurnal Kebudayaan Kandil*, 60.

Oleh karena itu, perbedaannya mungkin lebih dalam perspektif saja, di mana Mahin dan kawan-kawan tampak lebih menonjolkan perspektif poskolonialnya dalam mengemukakan kembali pendapat itu, sehingga status quo kajian mengenai Banjar yang berada dalam sinar terang adagium "Banjar adalah Islam dan Islam adalah Banjar" harus didobrak dan dilakukan perubahan paradigmatis sedemikian rupa dengan menempatkan entitas Banjar sebagai apa yang diistilahkan oleh St. Sunardi dengan "poros dunia"¹⁰⁶ tempat kajian tersebut harus bertolak.

Dalam hal ini, rujukan kepada Melayu dalam konstruksi lama menempatkan nenek moyang etnis Banjar sebagai pendatang atau imigran, yang dalam budaya Melayu sendiri dikenal dengan sebutan rantau. Jadi, dalam konstruksi ini tergambar bahwa etnis Banjar sesungguhnya adalah salah satu sub-etnis belaka dari rumpun besar etnis Melayu. Orang Banjar secara umum, jika mengikuti konstruksi ini, memang tidak dapat mengurut silsilah (bahasa Banjar: *cuur*) dan menunjukkan daerah asal mereka di Tanah Melayu, baik di pulau Sumatera maupun di Tanah Semenanjung; suatu fenomena yang berbeda, misalnya, dari tradisi Ulakan yang juga satu sub-etnis Melayu di Sumatera, bahwa orang yang tidak dapat menunjukkan daerah asal nenek moyangnya di Tanah Minangkabau berarti bukan asli orang Ulakan.¹⁰⁷ Fakta yang berlangsung dalam konteks Banjar, menurut Tajuddin Noor Ganie, justru sebaliknya, bahwa sebagian orang yang berdiam di Tanah Melayu mengakui banua Banjar sebagai asal-usul nenek moyang mereka.

Suku Banjar terbagi 3 sub-etnis berdasarkan teritorialnya dan unsur pembentuk suku berdasarkan perspektif kultural dan genetik yang menggambarkan masuknya penduduk pendatang ke wilayah penduduk asli Dayak :

¹⁰⁶ St. Sunardi, "Islam Liberal dan Krisis Liberalisme", dalam Jurnal Gerbang, Nomor 13, Vol. V, Oktober 2002-Januari 2003, 74.

¹⁰⁷ Duski Samad, *Syekh Burhanuddin dan Islamisasi Minangkabau* (Jakarta: The Minangkabau Foundation, 2003), Cet. II, 65.

1) Banjar Pahuluan

Banjar Pahuluan adalah campuran Melayu dan Bukit (Bukit sebagai ciri kelompok).

Sangat mungkin sekali pemeluk Islam sudah ada sebelumnya di sekitar keraton yang dibangun di Banjarmasin, tetapi pengislaman secara massal diduga terjadi setelah raja Pangeran Samudera yang kemudian dilantik menjadi Sultan Suriansyah, memeluk Islam diikuti warga kerabatnya, yaitu bubuhan raja-raja. Perilaku raja ini diikuti elit ibukota, masing-masing tentu menjumpai penduduk yang lebih asli, yaitu suku Dayak Bukit, yang dahulu diperkirakan mendiami lembah-lembah sungai yang sama. Dengan memperhatikan bahasa yang dikembangkannya, suku Dayak Bukit adalah satu asal usul dengan cikal bakal suku Banjar, yaitu sama-sama berasal dari Sumatera atau sekitarnya, tetapi mereka lebih dahulu menetap. Kedua kelompok masyarakat Melayu ini memang hidup bertetangga, tetapi sedikit-tidaknya pada masa permulaan, pada dasarnya tidak berbaur. Jadi, meskipun kelompok Suku Banjar (Pahuluan) membangun pemukiman di suatu tempat, yang mungkin tidak terlalu jauh letaknya dari balai suku Dayak Bukit, namun masing-masing merupakan kelompok yang berdiri sendiri.

Untuk kepentingan keamanan, atau karena memang ada ikatan kekerabatan, cikal bakal suku Banjar membentuk kompleks pemukiman tersendiri. Kompleks pemukiman cikal bakal suku Banjar (Pahuluan) yang pertama ini merupakan kompleks pemukiman bubuhan, yang pada mulanya terdiri dari seorang tokoh yang berwibawa sebagai kepalanya, dan warga kerabatnya, dan mungkin ditambah dengan keluarga-keluarga lain yang bergabung dengannya. Model yang sama atau hampir sama juga terdapat pada masyarakat balai di kalangan masyarakat Dayak Bukit, yang pada dasarnya masih berlaku sampai sekarang. Daerah lembah sungai-sungai yang berhulu di Pegunungan Meratus ini nampaknya wilayah pemukiman pertama masyarakat Banjar, dan di daerah

inilah konsentrasi penduduk yang banyak sejak zaman kuno, dan daerah inilah yang dinamakan Pahuluan. Apa yang dikemukakan di atas menggambarkan terbentuknya masyarakat (Banjar) Pahuluan, yang tentu saja dengan kemungkinan adanya unsur Dayak Bukit ikut membentuknya.

2) Banjar batang banyu

Banjar batang banyu adalah campuran Melayu, Maanyan, Lauangan, Bukit dan Jawa (Maanyan sebagai ciri kelompok).

Masyarakat (Banjar) Batang Banyu terbentuk diduga erat sekali berkaitan dengan terbentuknya pusat kekuasaan yang meliputi seluruh wilayah Banjar, yang barangkali terbentuk mula pertama di hulu sungai Negara atau cabangnya yaitu sungai Tabalong. Sebagai warga yang berdiam di ibukota tentu merupakan kebanggaan tersendiri, sehingga menjadi kelompok penduduk yang terpisah. Daerah tepi sungai Tabalong adalah merupakan tempat tinggal tradisional dari suku Dayak Maanyan (dan Lauangan), sehingga diduga banyak yang ikut serta membentuk subsuku Batang Banyu, di samping tentu saja orang-orang asal Pahuluan yang pindah ke sana dan para pendatang yang datang dari luar. Bila di Pahuluan umumnya orang hidup dari bertani (subsistens), maka banyak di antara penduduk Batang Banyu yang bermata pencarian sebagai pedagang dan pengrajin.¹⁰⁸

3) Banjar Kuala

Banjar Kuala adalah campuran Melayu, Ngaju, Barangas, Bakumpai, Maanyan, Lauangan, Bukit dan Jawa (Ngaju sebagai ciri kelompok).

Ketika pusat kerajaan dipindahkan ke Banjarmasin (terbentuknya Kesultanan Banjarmasin), sebagian warga Batang Banyu (dibawa) pindah ke pusat kekuasaan yang baru ini dan bersama-sama dengan penduduk sekitar keraton yang sudah ada

¹⁰⁸ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, 30

sebelumnya, membentuk subsuku Banjar. Di kawasan ini mereka berjumpa dengan suku Dayak Ngaju, yang seperti halnya dengan masyarakat Dayak Bukit dan masyarakat Dayak Maanyan atau Lauangan, banyak di antara mereka yang akhirnya melebur ke dalam masyarakat Banjar, setelah mereka memeluk agama Islam. Mereka yang bertempat tinggal di sekitar ibukota kesultanan inilah sebenarnya yang dinamakan atau menamakan dirinya orang Banjar, sedangkan masyarakat Pahuluan dan masyarakat Batang Banyu biasa menyebut dirinya sebagai orang (asal dari) kota-kota kuno yang terkemuka dahulu. Tetapi bila berada di luar Tanah Banjar, mereka itu tanpa kecuali mengaku sebagai orang Banjar.¹⁰⁹

Alfani Daud menyatakan bahwa inti suku Banjar adalah para pendatang Melayu dari Sumatera dan sekitarnya¹¹⁰, dan menurut sejarah Banjar bahwa secara berurutan daerah Banjar Kuala yang didiami adalah :

- a) Yang pertama tinggal di daerah Banjar Kuala sampai dengan daerah Martapura.
- b) Yang kedua tinggal di sepanjang sungai Tabalong dari muaranya di sungai Barito sampai dengan Kelua.
- c) Yang ketiga tinggal di kaki pegunungan Meratus dari Tanjung sampai Pelaihari. Kelompok Banjar Kuala berasal dari kesatuan-etnik Ngaju, kelompok Banjar Batang Banyu berasal dari kesatuan-etnik Maanyan, kelompok Banjar Pahuluan berasal dari kesatuan etnik Bukit.

Ketiga ini adalah intinya. Mereka menganggap lebih beradab dan menjadi kriteria dengan yang bukan Banjar, yaitu golongan Kaharingan, dengan ejekan orang Dusun, orang Biaju, Bukit dan sebagainya.¹¹¹

¹⁰⁹ Ibid., 31.

¹¹⁰ Ibid., 31.

¹¹¹ Idwar Saleh, *Sejarah Singkat Mengenai Bangkit Dan Berkembangnya Kota Banjarmasin serta Wilayah Sekitarnya sampai tahun 1950* (Banjarmasin, 1975), 17.

Ketika Pangeran Samudera mendirikan kerajaan Banjar, ia dibantu oleh orang Ngaju, dibantu patih-patihnya seperti Patih Balandean, Patih Belitung, Patih Kuwin dan sebagainya serta orang Bakumpai yang dikalahkan. Demikian pula penduduk Daha yang dikalahkan sebagian besar orang Bukit dan Manyan. Kelompok ini diberi agama baru yaitu agama Islam, kemudian mengangkat sumpah setia kepada raja, dan sebagai tanda setia memakai bahasa ibu baru dan meninggalkan bahasa ibu lama. Jadi orang Banjar itu bukan kesatuan etnis tetapi kesatuan politik, seperti bangsa Indonesia.¹¹²

Secara sosio-historis masyarakat Banjar adalah kelompok sosial heterogen yang terkonfigurasi dari berbagai sukubangsa dan ras yang selama ratusan tahun telah menjalin kehidupan bersama, sehingga kemudian membentuk identitas etnis (suku) Banjar. Artinya, kelompok sosial heterogen itu memang terbentuk melalui proses yang tidak sepenuhnya alami (primordial), tetapi juga dipengaruhi oleh faktor-faktor lain yang cukup kompleks.

Islam telah menjadi ciri masyarakat Banjar sejak berabad-abad yang silam. Islam juga telah menjadi identitas mereka, yang membedakannya dengan kelompok-kelompok Dayak yang ada di sekitarnya, yang umumnya masih menganut religi sukunya. Memeluk Islam merupakan kebanggaan tersendiri, setidaknya dahulu, sehingga berpindah agama di kalangan masyarakat Dayak dikatakan sebagai "babarasih" (membersihkan diri) di samping menjadi orang Banjar.¹¹³

Masyarakat Banjar bukanlah suatu yang hadir begitu saja, tapi ia merupakan konstruksi historis secara sosial suatu kelompok manusia yang menginginkan suatu komunitas tersendiri dari komunitas yang ada di kepulauan Kalimantan. Etnik Banjar merupakan bentuk pertemuan berbagai kelompok etnik yang memiliki asal usul beragam yang dihasilkan dari sebuah proses

¹¹² Ibid., 17.

¹¹³ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, 31.

150 *Mu'āmalat dalam Tradisi Masyarakat Banjar*

sosial masyarakat yang ada di daerah ini dengan titik berangkat pada proses Islamisasi yang dilakukan oleh Demak sebagai syarat berdirinya Kesultanan Banjar. Banjar sebelum berdirinya Kesultanan Islam Banjar belumlah bias dikatakan sebagai sebuah kesatuan identitas suku atau agama, namun lebih tepat merupakan identitas yang merujuk pada kawasan teritorial tertentu yang menjadi tempat tinggal.¹¹⁴

b. Kedudukan *al-'Urf* dan Hukum Adat dalam Masyarakat Banjar

Budaya Banjar sangat dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam, bahkan Islam menjadi dasar budaya Banjar.¹¹⁵ Karenanya istilah Banjar bukan sekedar konsep politis, etnis dan sosiologis, akan tetapi juga sekaligus konsep agamis atau Islamis.¹¹⁶ Dengan identitas yang agamis inilah biasanya orang Banjar dibedakan dengan orang Dayak yang tinggal di pedalaman yang umumnya tidak beragama Islam.¹¹⁷ Disamping itu, meskipun budaya Banjar penuh dengan nilai-nilai Islam, namun budaya Banjar telah mengalami akulturasi dengan budaya Dayak dan pernah bersentuhan dengan budaya Jawa ketika kerajaan Banjar menjadi vazal kerajaan Demak. Juga secara kultural pernah bersentuhan dengan budaya Sumatera terutama Aceh, ketika tokoh-tokoh agamanya seperti Hamzah Fansuri dan Nuruddin al-Raniry menjadi guru intelektual dan spiritual masyarakat Banjar melalui ajaran *tasawuf wihdatul wujud* dan kitab *Sirāt al-Mustaqīm*.¹¹⁸

¹¹⁴ Noor, *Islam dan Universum*, 60.

¹¹⁵ Humaidy Abdussami, *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Banjar* (Yogyakarta: LKPSM, 1996), 113.

¹¹⁶ Lihat Ahmadi Hasan, *Adat Badamai; Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar* (Banjarmasin: Antasari Press, Juli 2009), Cetakan III, 110.

¹¹⁷ Abdurrahman, *Studi Tentang Undang-undang Sultan Adam 1835* (Banjarmasin: STIH Sultan Adam, 1989), 125.

¹¹⁸ Gazali Usman, *Kerajaan Banjar (Sejarah Perkembangan Politik, ekonomi perdagangan dan Agama Islam)*, (Banjarmasin: Universitas Lambung Mangkurat, 1994), 164.

Upacara tradisional masih memegang peranan penting dalam setiap tahap kehidupan orang Banjar.¹¹⁹ Soeryono Soekanto mengatakan bahwa hukum yang tidak tertulis dinamakan hukum adat, yang merupakan sinonim dari pengertian hukum kebiasaan. Apabila dijumpai hal-hal yang ditulis, hal itu merupakan hukum adat yang tercatat (*beschreven adatrecht*) dan hukum adat yang didokumentasikan (*gedocumenteerd adatrecht*).¹²⁰

Lebih jauh dapat dikemukakan bahwa kebiasaan masyarakat yang telah melekat dalam masyarakat tersebut yang disebutkan sebagai "adat" atau "adat kebiasaan" atau "adat istiadat", sangatlah sulit untuk dibedakan dari Hukum Adat, sehingga secara konseptual Hukum Adat tidaklah dapat ditempatkan secara tegas dari adat istiadat tersebut.¹²¹

Di dalam masyarakat Banjar, penghargaan diberikan terhadap orang yang lebih tua umumnya, orang yang karena kualitas pribadi tertentu dituakan dalam masyarakat, orang-orang yang menduduki jabatan tertentu di dalam masyarakat desanya, dan dihormati karena menjabat sebagai guru, terutama guru agama, atau menjalankan fungsi tertentu dalam masyarakat. Penyebutan tersebut diatas ini sebenarnya saling mencakup satu sama lain, namun akan jelas setelah sekedar penjelasan dibawah ini :

*Orang-orang yang dituakan dalam masyarakat biasanya ialah tetuha-tetuha kampung yang dianggap sebagai tokoh-tokoh, yang selalu didikutsertakan dalam setiap kegiatan kampung, dan selalu yang pertama kali dihubungi apabila ada usaha dari pihak luar untuk mengadakan perdamaian (babaikan) dengan suatu kelompok kerabat (bubuhan) atau salah seorang warga masyarakat di kampung itu.*¹²²

¹¹⁹ Hasan, *Adat Badamai*, 111.

¹²⁰ Soerjono Soekanto, *Kedudukan dan Peranan Hukum Adat di Indonesia* (Jakarta: Kurnia Esa, 1970), 10.

¹²¹ Hasan, *Adat Badamai*, 104.

¹²² *Ibid.*, 138.

Menurut A. Djazuli para ulama sepakat mengenai sumber hukum Islam al-Qur'ân dan as-Sunnah Nabi. Namun selain kedua sumber itu ada yang menggunakannya dan ada yang tidak. Sumber hukum selain al-Qur'ân dan as-Sunnah adalah *ijtihad*, *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *masalah mursalah*, *al-'urf*, *istishâb*, hukum bagi umat sebelum kita, *madhhab shâhabi*. *Ijtihad* merupakan sarana untuk menggali hukum Islam dengan metode *ijma'*, *qiyas* dan seterusnya. Penggunaan metode *ijtihad* dalam akar sejarah hukum Islam menunjukkan sangat tergantung kepada madzhab fiqhnya. Sebagai contoh Imam Syafi'i lebih mengedepankan *ijma'* dan *qiyas*. Ia tidak menjadikan pendapat sahabat sebagai dasar bagi madzhabnya karena pendapat sahabat termasuk *ijtihad* yang memungkinkan terjadi kesalahan. Ia juga tidak menggunakan *istihsan* sebagai sumber hukum seperti yang dilakukan oleh Imam Hanafi dan Maliki. Dalam pembahasan teori hukum Islam, pembentukan hukum lebih mengedepankan metode untuk memperoleh hukum yang kemudian menjadi landasan hukum bagi perilaku seorang *mukallaf*. Oleh karena pembahasannya diawali dari adanya kesepakatan mengenai sumber hukum Islam (al-Qur'ân dan as-Sunnah), maka pembahasan berikutnya sejauh mana dapat memperoleh hukum yang dianggap benar atau senada dengan kehendak Al Quran dan As Sunnah, meskipun tidak ada dalil dari keduanya.

2. Islamisasi masyarakat Banjar

a. Sejarah masuknya Islam kewilayah Banjar

Sebelum Islam datang, kepercayaan animisme dinamisme serta ajaran Hindu-Budha telah berkembang di Indonesia. Tetapi kepercayaan tersebut makin lama perkembangannya semakin menurun dan akhirnya digantikan oleh peranan Islam.¹²³ Islamisasi

¹²³ S. Ibrahim Bukhari, *Sejarah Masuknya Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Publicita, 1971), 29.

yang paling luas terjadi ketika penjajah Portugis datang di Indonesia dan kemudian berhadapan dengan kerajaan-kerajaan Islam.¹²⁴

Akhirnya agama Islam menjadi agama mayoritas bangsa Indonesia. Penyebaran Islam ke seluruh pelosok tanah air ini tentunya tidak terlepas dari peran Ulama sebagai juru dakwah.

Islam masuk ke daerah Banjar pada masa jauh lebih belakangan dibanding misalnya Sumatera Utara dan Aceh. Islam masuk ke daerah ini¹²⁵ diperkirakan sejak awal abad ke 16 Masehi. Dua abad sebelum kerajaan Banjar berdiri, di daerah Kuin terdapat pemukiman penduduk yang beragama Islam. Barangkali kelompok penduduk yang dikenal sebagai *Oloh Masih*¹²⁶ atau orang melayu yang tinggal disekitar Kuin telah mengenal agama Islam, atau mungkin sudah beragama Islam.¹²⁷

Masuknya Islam ke Kalimantan Selatan merupakan hasil hubungan perdagangan antara Negara Daha dengan bandarnya Muara Bakau yang ramai saat itu dengan Malaka-Johor, Pasai dan Aceh. Pada waktu itu yang menjadi raja di Negara Daha adalah Panji Agung Maharaja Sari Kaburangan sekitar abad ke 14 Masehi.¹²⁸

Raden Paku yang dikenal sebagai Sunan Giri putera Maulana Ishak pada waktu berumur 23 tahun berlayar ke pulau Kalimantan, sempat tinggal di pelabuhan Banjar tempat pemukiman Oloh Masih

¹²⁴ Syafiq A. Mughni, *Hassan Bandung ; Pemikiran Islam Radikal* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1994), Cet. II, 1.

¹²⁵ Ahmad Basuni Nur, *Islam Di Kalimantan Selatan* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986), 10-33.

¹²⁶ Oloh Masih adalah suku bangsa atau etnoreligius Muslim yang menempati sebagian besar wilayah Provinsi Kalimantan Selatan, dan sejak abad ke-17 mulai menempati sebagian Kalimantan Tengah dan sebagian Kalimantan Timur terutama kawasan dataran rendah dan bagian hilir dari Daerah Aliran Sungai (DAS) di wilayah tersebut. Lihat Magenda, Burhan Djabier, *East Kalimantan : The Decline Of A Commercial Aristocracy* (Equinox Publishing , 2010), 13.

¹²⁷ Pemda Provinsi Kalimantan Selatan, *Sejarah Banjar* (Balibangda Prov. Kalimantan Selatan, 2003), 122.

¹²⁸ Ibid., 122.

atau orang melayu membawa barang dagangan dengan tiga buah kapal bersama dengan juragan Kamboja, yang terkenal dengan nama Abu Hurairah. Sesampai di pelabuhan datanglah penduduk berduyun-duyun membeli barang dagangannya, dan kepada fakir miskin barang-barang itu diberikan dengan cuma-cuma.¹²⁹

Tersebaranya agama Islam erat kaitannya dengan masyarakatnya bahasa melayu sebagai bahasa pergaulan (*lingua franca*) antar suku di Kalimantan Selatan, karena agama Islam disebarkan dengan penggunaan bahasa melayu dengan menggunakan huruf Arab Melayu. Huruf Arab melayu ini ternyata sudah terkenal di kalangan penduduk Oloh Masih. Surat yang dikirimkan ke kerajaan Demak oleh Raden Samudera untuk meminta bantuan dalam memerangi pamannya Pangeran Tumenggung dari Negera Daha ditulis dengan huruf Arab melayu dan dalam bahasa Melayu, padahal saat itu Raden Samudera masih beragama Hindu. Huruf Arab Melayu itu pula yang menjadi huruf resmi yang nantinya dipakai dalam kerajaan Banjar. Undang-undang Sultan Adam 1835 juga ditulis dengan huruf Arab Melayu dalam bahasa Melayu Banjar. Begitu pula selanjutnya para ulama yang menyusun kitab-kitab agama selalu menggunakan bahasa melayu dengan huruf Arab Melayu pula. Kitab-kitab tersebut seperti Sabilal Muhtadin karya Syekh Muhammad Arsyad al Banjary, Ad Durun Nafis karya Syekh Muhammad Nafis bin Ideris al Banjary, Perukunan oleh Mufti Jamaluddin Ibnu Muhammad Arsyad al Banjary, Perukunan Besar karya Abdul Rasyid al Banjary, dan lain-lain.¹³⁰

Johannes Cornelis Nourlandeer di dalam bukunya *Bandjarmasin en de Compagnie in de Tweede Helft Derlide Eeuw*, seperti dikutip Abdurrahman menyatakan bahwa masuknya Islam dan sekaligus berdirinya kerajaan Banjar pada 1550 Masehi. Begitu

¹²⁹ H. A. Hafiz Anshary, *Islam di Selatan Borneo Orasi Ilmiah Pembukaan Kuliah IAIN Antasari Banjarmasin Semester ganjil 2002-2003*, 22.

¹³⁰ Pemda Provinsi Kalimantan Selatan, *Sejarah Banjar*, 123-124.

pula di dalam *Encyclopedia Van Nederlandsch Indie* disebutkan Islam masuk ke Kalimantan Selatan pada tahun 1520 Masehi, bersamaan dengan itu berdiri kerajaan Banjar.¹³¹

Basuni merujuk pendapat J. Mallinekrodt salah seorang sarjana Belanda, dalam tulisannya yang berjudul *Het Adatrecht Van Borneo*, menyatakan bahwa masuknya Islam ke tanah Banjar terjadi pada waktu pemerintahan Pangeran Samudera yang kemudian bernama Pangeran Suriansyah sekitar tahun 1540 Masehi.¹³² Hal ini sama dengan pendapat Cense, masyarakat banjar bersifat religius sejak masuknya Islam pada tahun 1550 Masehi, dan tertariknya Pangeran Samudera memeluk Islam.¹³³

Berdasarkan catatan H.J de Graaf Islam masuk ke daerah Ternate pada masa pemerintahan raja Molomateya (1350-1357) ia telah bersahabat karib dengan orang-orang Arab karena mereka telah mengajarkan cara membuat kapal-kapal kepada orang Maluku. Raja Ternate Zaial Abidin sebelumnya telah memperoleh pendidikan agama Islam di pesantren Giri.¹³⁴

Berdasarkan Historiografi tradisional Hikayat Lambung Mangkurat pelabuhan Negara Dipa di Muara Bahan sangat ramai didatangi pedagang-pedagang asing. Mantri Perdagangan Negara Dipa Wiramartas dikenal mempunyai keahlian berbagai bahasa, diantaranya pandai berbahasa Cina, Melayu, Arab, sehingga mempermudah terjadinya hubungan perdagangan. Para pedagang terdiri bangsa-bangsa Nusantara seperti dari pantai utara pulau Jawa, Palembang, Johor, Malaka, sedangkan orang asing terdiri dari orang Campa, Cina, Arab, India. Hubungan dagang antara

¹³¹ Abdurrahman, *Studi Tentang Undang-Undang*, 15.

¹³² Nur, *Islam Di Kalimantan*, 10.

¹³³ A.A. Cense, *De Kroniek van Banjarmasin* (Proefschrift, Leiden, 1928), 139-140.

¹³⁴ H.J. de Graaf, *Cambridge History of Islam* (1970), 135, dalam Hasan Muarif Ambary, "Catatan Tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan" (Prasaran Seminar Sejarah Kalimantan Selatan, Banjarmasin, 1976), 42.

Malaka, Jawa, Kalimantan, dan Maluku telah diberitakan oleh pelaut Portugis Tome Pires dan Antonio Galvao.¹³⁵

Disebutkan juga dalam Hikayat tersebut bahwa Raja Banjar Raden Samudera telah ditasbihkan sebagai Sultan oleh Penghulu Demak dan oleh seorang Arab diberi gelar Sultan Suryanullah.¹³⁶

Kerajaan Demak telah berdiri sebagai kerajaan bercorak Islam di penghujung abad ke-15 dengan cakal bakalnya Raden Fatah. Salah satu naskah yang baru-baru ini ditemukan kembali di daerah Indramayu (Cirebon) yang tadinya merupakan naskah berasal dari keraton Kasepuhan-Cirebon dari tahun 1729 telah menyebutkan satu bagian penting tentang asal usul keluarga Raden Fatah. Naskah itu bernama *Purwaka Caruban Negara*.¹³⁷ Naskah itu menyebutkan bahwa Raden Fatah yang bergelar Senapati Jimbun adalah putera raja Majapahit Raja Kertabumi. Sebelumnya tidak ada satu naskahpun yang menyebutkan tentang siapa sebenarnya Raden Fatah. Dalam Sejarah Demak yang sejak mula berdirinya hingga mencapai zaman keemasannya ada tiga raja yang memerintah ialah Raden Fatah, Pangeran Sabrang Lor dan Pangeran Trenggana.

Hubungan antara daerah Banjar dengan kerajaan Demak sudah terjalin dalam waktu yang lama. Hubungan itu terutama adalah hubungan ekonomi perdagangan dan akhirnya meningkat menjadi hubungan bantuan militer ketika Pangeran Samudera berhadapan dengan Raja Daha Pangeran Tumenggung. Dalam Hikayat Banjar disebutkan bahwa Pangeran Samudera mengirim Duta ke Demak untuk mengadakan hubungan kerja sama militer. Utusan tingkat tinggi sebagai Duta Pangeran Samudera ditunjuk Patih Balit, seorang pembesar Kerajaan Banjar. Utusan datang

¹³⁵ Hasan Muarif Ambary, "Catatan Tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan" (Prasaran Seminar Sejarah Kalimantan Selatan, Banjarmasin, 1976), 42.

¹³⁶ Sartono Kartodirdjo et al, *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: Balai Pustaka, 1975), 271.

¹³⁷ *Ibid.*, 271.

menghadap Sultan Demak dengan seperangkat hadiah sebagai tanda persahabatan berupa sepikul rotan, seribu buah tudung saji, sepuluh pikul lilin, seribu bongkah damar, sepuluh biji intan. Pengiring duta kerajaan ini tidak kurang dari 400 orang. Demak menyambut baik utusan ini dan sebagai pemegang syiar agama Islam tentu saja memohon pula kepada utusan Raja Pangeran Samudera, Raja Banjar dan semua pembesar mau memeluk agama Islam.¹³⁸

Daudi menulis bahwa masa pemerintahan Pangeran Samudera di Kerajaan Banjar sekitar tahun 1527 Masehi sampai dengan 1545 Masehi,¹³⁹ seorang sejarawan Banjar, Gazali Usman menyebutkan bahwa kemenangan Pangeran Samudera yang bergelar Sultan Suriansyah atas Pangeran Tumenggung terjadi pada tanggal 24 September 1526 Masehi pada dini hari Rabu. Hari tersebut dijadikan sebagai hari peringatan lahir kota Banjarmasin. Lebih jauh Gazali Usman menjelaskan bahwa tanggal 24 September 1526 Masehi itu memiliki makna : (1) Berkuasanya Sultan Suriansyah di Kerajaan Banjar yang merupakan cikal bakal raja dinasti kerajaan Banjar kemudian. (2) Hari ketentuan Banjarmasin menjadi kota ibukota kerajaan Banjar dan sebagai pusat pemerintahan, pusat perdagangan dan pusat penyiaran agama Islam dan. (3) Sejak itulah terbentuknya penduduk atau masyarakat Banjar yang melahirkan masyarakat Banjar sekarang.¹⁴⁰

b. Kedudukan Hukum Islam dalam Masyarakat Banjar

Melekatnya agama Islam pada masyarakat Banjar, menjadikan masyarakat Banjar sebagai masyarakat yang agamis

¹³⁸ J.J. Ras, *Hikayat Banjar a Study in Malay Historiography* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1968), 426-440.

¹³⁹ Abu Daudi, *Maula Syekh Muhammad Arsyad al Banjary (Tuan Haji Besar)* (Martapura: Madrasah Sullamul Ulum, 1980), 7.

¹⁴⁰ Usman, *Urang Banjar*, 11.

atau Islamis karena memang semua masyarakatnya adalah penganut agama Islam yang taat bahkan cenderung fanatik.¹⁴¹

Agama Islam menempati kedudukan penting selain sebagai keyakinan yang dipeluk oleh orang Banjar sebagai warga kerajaan pada masa lampau, juga menjadi satu-satunya sumber hukum Islam yang berlaku di seluruh kawasan kerajaan.¹⁴²

Penerapan hukum Islam di daerah Kerajaan Banjar adalah sejalan dengan terbentuknya Kerajaan Islam Banjar dan dinobatkannya Sultan Suriansyah sebagai raja pertama yang beragama Islam pada hari Rabu 24 September 1526. Terbentuknya Kerajaan Islam Banjar menggantikan Negara Daha yang beragama Hindu, dan merubah hukum yang berlaku dari hukum Hindu dengan hukum Islam.¹⁴³

Penerapan ajaran Islam di kalangan masyarakat Banjar pun berjalan dengan tenang dan damai, tanpa ada gejolak sosial. Masjid sebagai pusat pembinaan umat didirikan pada sejak awal abad ke-14. Berdasarkan kenyataan ini, maka jelaslah bahwa norma Islam telah menyejarah dalam identitas kelompok etnis Banjar.¹⁴⁴

Hukum Islam sudah diberlakukan di kepulauan Nusantara, beratus-ratus tahun sebelum kedatangan penjajah Belanda. Sebagai contoh, pada tahun 1628, Nuruddin ar-Raniri menulis Kitab *Shirathal Mustaqim*, yang merupakan kitab hukum pertama yang disebarkan ke seluruh Nusantara untuk menjadi pegangan umat Islam. Oleh Syekh Arsyad Banjar, kitab itu diperluas dan diperpanjang uraiannya dalam sebuah Kitab berjudul *Sabilul Muhtadin*, serta dijadikan pegangan dalam menyelesaikan sengketa di daerah Kesultanan Banjar. Di daerah Kesultanan Palembang dan Banten diterbitkan pula beberapa kitab hukum Islam yang

¹⁴¹ Lihat Hasan, *Adat Badamai*, 110.

¹⁴² Usman, *Kerajaan Banjar*, 128.

¹⁴³ Lihat Hasan, *Adat Badamai*, 132.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 133.

dijadikan pegangan oleh umat Islam dalam menyelesaikan masalah hidup dan kehidupan mereka. Hukum Islam diikuti pula oleh pemeluk Islam di wilayah-wilayah Kerajaan-kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Ngampel, Mataram, dan juga Mataram. Ini dapat dibuktikan dari karya para pujangga yang hidup pada masa itu, seperti Sajinatul Hukum.

Dengan fakta-fakta tersebut, Prof. Muhammad Daud Ali, guru besar hukum Islam di Universitas Indonesia, menyimpulkan, bahwa “sebelum Belanda mengukuhkan kekuasaannya di Indonesia, hukum Islam mempunyai kedudukan sendiri di dalam masyarakat. Sebagai hukum yang berdiri sendiri, hukum Islam telah ada dan berlaku di dalam masyarakat, tumbuh dan berkembang disamping kebiasaan atau adat penduduk yang mendiami Nusantara ini.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Lihat Muhammad Daud Ali, “*Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya*”, Dalam Juhaya S. Praja dkk, *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Rosdakarya, 1994), 69-70.

BAB IV

PENDEKATAN DAN METODE PENELITIAN

Sehubungan dengan upaya ilmiah, maka metode menyangkut masalah kerja, yaitu cara kerja untuk dapat memahami objek yang menjadi sasaran ilmu yang bersangkutan.¹ Oleh karena itu metode yang dipilih berhubungan erat dengan prosedur, alat serta desain penelitian yang digunakan.² Dengan demikian yang dimaksud metode di sini adalah suatu cara, baik itu mengenai pembahasannya maupun rangkaian kegiatan yang dilakukan, guna memahami objek penelitian yang sedang dilakukan. Adapun metode penelitian yang dimaksud adalah sebagai berikut:

A. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif. Menurut Whitney, seperti yang dikutip Moh. Nazir, metode deskriptif adalah pencarian fakta dengan interpretasi yang tepat. Penelitian deskriptif mempelajari masalah-masalah dalam masyarakat, tata cara yang berlaku dalam masyarakat serta situasi-situasi tertentu, termasuk tentang hubungan kegiatan-kegiatan, sikap-sikap, pandangan-pandangan, dan proses-proses yang sedang berlangsung dan pengaruh-pengaruh dari suatu fenomena.³ Metode ini merupakan metode yang menerapkan teori-teori struktural dan dipergunakan dalam kegiatan pengumpulan data, serta dipilih sesuai dengan keperluan untuk mencapai tujuan, yakni memperoleh suatu paparan. Prosedur ini akan menghasilkan data deskriptif, berupa

¹ Husain Sayuti, *Pengantar Metodologi Riset* (Jakarta: Fajar Agung, 1989), 32.

² Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003), 44.

³ *Ibid.*, 63-64.

kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati

Selain itu, penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologis (*phenomenological approach*).⁴ Pilihan atas model penelitian ini didasarkan atas anggapan bahwa sebagai pandangan terhadap terekat dan alasan keterlibatannya yang bersifat subyektif, apa yang dituturkan secara lisan sebagai manifestasi dari suatu isi kesadaran (*consciousness*) pribadi adalah hal yang wajar, meski terdapat perbedaan pandangan dan alasan. Perbedaan tersebut "dipahami" apa adanya. Sebagaimana disebutkan oleh Bogdan, bahwa apa yang ditekankan oleh kalangan fenomenolog adalah aspek-aspek subyektif dari perilaku manusia. Mereka berupaya untuk masuk ke dunia konseptual subyeknya.⁵ Atas dasar ini, hasil wawancara dengan responden tidak "diverifikasi", tetapi diperjelas dengan hasil wawancara dengan responden lain.

B. Jenis, Sifat dan Lokasi Penelitian

Penelitian ini jika dilihat dari jenisnya, dapat dikategorikan sebagai penelitian lapangan (*field research*), yang memfokuskan kajian bagaimana pandangan hukum Islam terhadap kegiatan muamalat dalam tradisi lokal, dengan melihat kasus pendulangan intan dan jual beli hidup sebagai fenomena yang terjadi pada masyarakat Banjar sebagai objeknya. Selain itu, penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif.⁶ Dalam hal ini, kajian diarahkan untuk

⁴ Dalam fenomenologi Husserl dikemukakan bahwa obyek ilmu itu tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat empirik semata, melainkan mencakup berbagai fenomena yang meliputi tentang persepsi, pemikiran, kemauan dan keyakinan subyek terhadap sesuatu yang berada di luar subyek, ada sesuatu yang transenden, di samping juga ada yang bersifat aposterioritik. Baca: Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), 9.

⁵ Bogdan, *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods* (Boston: Allyn & Bacon Inc., 1982), 31.

⁶ Metode Kualitatif sebagaimana pernyataan Bogdan dan Taylor (1975: 5) adalah sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati. Pendapatnya pendekatan ini diarahkan pada latar dan individu tersebut secara utuh (holistik). Sementara Kirk dan Miller (1986:

menggambarkan kasus-kasus muamalat dalam tradisi lokal yang terjadi masyarakat Banjar, seperti kasus pendulangan intan dan jual beli hidup dan kemudian untuk melihat acuan dan argumentasi apa saja yang melandasi tradisi muamalat lokal pada kasus pendulangan intan dan jual beli hidup yang terjadi pada masyarakat Banjar, faktor-faktor yang mempengaruhinya, serta perspektif hukum Islam dalam melihat terhadap adanya tradisi muamalat lokal dalam kasus pendulangan intan dan jual beli hidup.

Adapun yang menjadi lokasi penelitian ini adalah wilayah Banjarmasin Kalimantan Selatan dengan memfokuskan pada kasus pendulangan intan dan jual beli hidup, dengan beberapa pertimbangan bahwa tradisi muamalat lokal, seperti pendulangan intan dan jual beli hidup, merupakan kasus-kasus unik yang hanya terjadi di Banjarmasin Kalimantan Selatan. Selain itu, penulis berdomisili di wilayah tersebut, sehingga akan lebih mempermudah dalam melakukan penelitian dan kajian terhadap masalah yang diteliti tersebut, yang tentunya dengan tetap mengedepankan objektivitas penelitian tersebut.

C. Subyek dan Objek penelitian

1. Subyek Penelitian

Adapun yang menjadi subyek dalam penelitian ini adalah masyarakat Banjar sebagai pelaku yang terlibat langsung dalam penelitian ini, serta para ulama/tokoh masyarakat Banjar sebagai informannya, yang dalam hal ini dipilih sejumlah ulama, tokoh atau orang-orang yang mengetahui tentang masalah yang diteliti serta berkenan memberikan informasi atau data yang diperlukan berkenan masalah yang diteliti.

9) mengatakan bahwa penelitian kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung pada pengamatan pada manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan dalam peristilahannya. Baca: Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 3.

2. Objek Penelitian

Sedangkan objeknya diarahkan pada dua kasus muamalat lokal yang ada pada masyarakat Banjar, yaitu pendulangan intan dan jual beli hidup, yang meliputi gambaran umum, acuan dan argumentasi yang melandasi serta faktor-faktor yang mempengaruhi tradisi muamalat lokal pada masyarakat Banjar.

D. Data dan Sumber Data.

1. Data

Adapun data yang digali dalam penelitian ini meliputi dua bentuk, yaitu data pokok dan data penunjang. Data pokok meliputi:

- a. Identitas pelaku, yang meliputi nama, umur, pendidikan dan pekerjaan.
- b. Gambaran umum tentang kasus-kasus muamalat lokal yang terjadi di masyarakat Banjar khususnya pendulangan intan dan jual beli hidup.
- c. Acuan dan argumentasi yang melandasi tradisi muamalat lokal pada masyarakat Banjar yang menyangkut terhadap kasus pendulangan intan dan jual beli hidup.
- d. Faktor-faktor yang mempengaruhi tradisi muamalat lokal pada masyarakat Banjar.

Adapun data penunjang meliputi:

- a. Gambaran umum tentang lokasi penelitian.
- b. Kondisi riil keberagaman dan budaya masyarakat Banjar.
- c. Mata pencaharian masyarakat Banjar.

2. Sumber Data

Sedangkan sumber data diperoleh dan bersumber dari pelaku dan informan.

- a. Pelaku, adalah masyarakat Banjar yang terlibat dalam praktik muamalat lokal, khususnya dalam kasus pendulangan intan dan jual beli hidup.
- b. Informan, adalah orang-orang yang dianggap mengetahui terhadap masalah yang diteliti, di samping juga diharapkan mampu dan dapat memberikan informasi yang diperlukan sehubungan permasalahan yang diteliti, seperti para ulama, tokoh agama dan masyarakat Banjar lainnya.

E. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang diperlukan dalam penelitian ini digunakan teknik wawancara, angket, observasi dan dokumenter. Teknik angket dilakukan dengan cara menyampaikan beberapa pertanyaan, baik kepada pelaku maupun informan melalui lembar-lembar pertanyaan terhadap persoalan yang dijadikan fokus dalam penelitian ini. Adapun teknik wawancara penulis lakukan terhadap para pelaku maupun informan dalam rangka mendapatkan informasi atau data yang diperlukan dalam penelitian ini, terlebih terhadap data dan informasi yang belum ditemukan atau belum tergambar dalam teknik angket. Hal ini dimaksudkan agar dapat ditemukan data dan informasi yang lengkap dan *valid* sesuai dengan apa yang diharapkan dalam penelitian ini.

Teknik observasi penulis gunakan dalam rangka untuk melihat langsung terhadap aktivitas masyarakat Banjar dalam melaksanakan praktik muamalat atas kasus-kasus tersebut serta keberadaan dan lingkup di mana kasus-kasus ini terjadi, sehingga dengan demikian semua data dan informasi yang diperlukan sehubungan dengan penelitian ini dapat diperoleh. Hal ini dimaksudkan adalah sebagai upaya untuk menjadi bahan bandingan dalam rangka memperkuat data dan informasi terhadap masalah yang diteliti yang dalam hal ini kasus-kasus muamalat yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Banjar.

Sedangkan teknik dokumenter adalah sebuah teknik dalam suatu penelitian, penggunaan data yang bersifat dokumentatif merupakan sebuah keniscayaan, khususnya bila dikaitkan dengan fenomena sosial tertentu yang ada di sebuah masyarakat yang telah didokumentasikan dalam beberapa tulisan, baik melalui hasil penelitian maupun tulisan lainnya.

Kendatipun data dokumentatif hanya sifatnya skunder atau pelengkap terhadap data lainnya yang dihasilkan melalui observasi maupun wawancara, namun data dokumenter ini memegang peranan penting dalam memberikan konstruksi pemikiran terhadap masalah yang dibahas. Data dokumenter ini secara analitis sangat mendukung dan membantu dalam bangunan struktur interpretasi terhadap hasil penelitian.

F. Teknik Pengolahan dan Analisis Data

Data yang dihimpun kemudian akan diolah dengan menggunakan teknik-teknik sebagai berikut:

- a. Editing, yaitu penulis melakukan pengecekan kembali terhadap data yang telah terkumpul, guna mendapatkan kelengkapan, kejelasan dan kesempurnaan data yang diperlukan, sehingga data yang dibutuhkan itu benar-benar lengkap dan valid dan selanjutnya dapat dipertanggungjawabkan.
- b. Kategorisasi, yaitu penulis mengelompokkan data yang terkumpul ke dalam sub-sub bahasan dan kategori-kategori sesuai dengan metode dan teknik yang telah dipersiapkan sebelumnya.
- c. Interpretasi, yaitu penulis berusaha untuk menjelaskan dengan memberikan pemaknaan (interpretasi) terhadap data yang memiliki makna ganda, atau terhadap data yang memiliki multi pengertian, sehingga data tersebut dapat dipahami sesuai dengan keinginan dari penelitian ini sesuai

dengan fungsinya masing-masing. Selanjutnya, data tersebut dianalisa dengan menggunakan analisis deskriptif-kualitatif dengan pendekatan hukum Islam dan hukum adat.

BAB V

GAMBARAN OBYEK PENELITIAN

A. Letak Geografis Banjarmasin Kalimantan Selatan

Letak Geografis Provinsi Kalimantan Selatan¹ terletak di antara 114 19" 13" - 116 33' 28 Bujur Timur dan 1 21' 49" LS 1 10" 14" Lintang Selatan. Secara administratif, Provinsi Kalimantan Selatan terletak di bagian selatan pulau Kalimantan dengan batas-batas : Sebelah Barat dengan Provinsi Kalimantan Tengah, Sebelah Timur dengan Selat Makasar, Sebelah Selatan dengan Laut Jawa, Sebelah Utara dengan Kalimantan Timur. Berdasarkan letak tersebut, luas wilayah Provinsi Kalimantan Selatan hanya 6,98 persen dari luas pulau Kalimantan secara keseluruhan.

Secara administratif wilayah Provinsi Kalimantan Selatan dengan kota Banjarmasin sebagai ibukotanya, meliputi 11 kabupaten dan 2 kota. Persentase luas terbesar adalah Kabupaten Kotabaru (25,11%), Kabupaten Tanah Bumbu (13,50%) dan terkecil adalah kota Banjarmasin (0,19%) dan kota Banjarbaru (0,88%).

Bentuk geologi wilayah Kalimantan Selatan sebagian besar berupa Alluvium Muda dan formasi Berai.

Kemiringan tanah dengan 4 kelas klasifikasi menunjukkan bahwa sebesar 43,31% wilayah Provinsi Kalimantan Selatan mempunyai kemiringan tanah 0-2%.

¹ Bidang Neraca Wilayah Dan Analisis Statistik, *Kalimantan Selatan Dalam Angka* (Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, 2011).

Rincian luas menurut kemiringan adalah sebagai berikut: (1) 0 - 2% : 1.625.384 Ha (43,31%), (2) > 2 - 15% : 1.182.346 Ha (31,87%), (3) > 15 - 40% : 714.127 Ha (19,02%), (4) > 40% : 231.195 Ha (6,16%).

Adapun luas wilayah Kalimantan Selatan menurut kelas ketinggian yang dibagi menjadi 6 kelas ketinggian menunjukkan wilayah Kalimantan Selatan sebagian besar berada pada kelas ketinggian 25-100 m di atas permukaan laut yakni 31,09%.

Wilayah Kalimantan Selatan juga banyak dialiri sungai. Sungai tersebut antara lain Sungai Barito, Sungai Riam Kanan, Sungai Riam Kiwa, Sungai Balangan, Sungai Batang Alai, Sungai Amandit, Sungai Tapin, Sungai Kintap, Sungai Batulicin, Sungai Sampanahan dan sebagainya. Umumnya sungai-sungai tersebut berpangkal pada pegunungan Meratus dan bermuara di Laut Jawa dan Selat Makasar.

Temperatur udara di suatu tempat antara lain ditentukan oleh tinggi rendahnya tempat tersebut terhadap permukaan laut dan jaraknya dari pantai. Temperatur rata-rata di daerah Kalimantan Selatan pada tahun 2009 berkisar antara 21,5°C sampai 34,7°C. Sedangkan kelembaban udara rata-ratanya berkisar antara 62,2%-s.d 94,0% tiap bulan.

Curah hujan di suatu tempat antara lain dipengaruhi oleh keadaan iklim, keadaan geografi dan perputaran/ pertemuan arus udara. Catatan curah hujan tahun 2009 menunjukkan curah hujan tertinggi di daerah ini terjadi pada bulan Januari yaitu 384,0 mm sedangkan curah hujan terendah terjadi pada bulan September yaitu 21,0 mm. Jumlah hari hujan selama tahun 2009 adalah 239 hari dengan hari terbanyak hujan terjadi pada bulan Januari yaitu 28 hari. Rata-rata tekanan udara di daerah ini berkisar antara 1.009 mm-1.013,5 mm selama tahun 2009.

Antara curah hujan dan keadaan angin biasanya ada hubungan erat satu sama lain. Walaupun demikian di beberapa tempat,

hubungan tersebut agaknya tidak selalu ada. Keadaan angin pada musim hujan biasanya lebih kencang dan angin bertiup dari barat dan barat laut. Oleh karena itu musim tersebut dikenal juga dengan musim barat. Pada musim kemarau angin bertiup dari benua Australia, keadaan angin saat itu bisa juga kencang. Keadaan angin di Kalimantan Selatan pada tahun 2009 yang dipantau dari Stasiun Meteorologi Syamsuddin Noor menunjukkan kecepatan angin pada tahun 2009 rata-rata 3,5 knot. Untuk penyinaran matahari dipantau pada jam 06.00-18.00 WITA terlihat intensitas yang beragam tiap bulannya. Penyinaran matahari dengan intensitas tertinggi terjadi pada bulan September yaitu rata-rata 184,3 jam/hari dan intensitas terendah terjadi pada bulan Februari yaitu rata-rata 84,9 jam/hari.

Data jumlah penduduk yang disajikan pada publikasi ini adalah data jumlah penduduk tahun 2009 hasil Proyeksi Penduduk. Pada pertengahan tahun 2009 berdasarkan Hasil Proyeksi Penduduk, jumlah penduduk Kalimantan Selatan telah bertambah menjadi 3.496.125 jiwa, terdiri atas laki-laki 1.753.112 jiwa dan perempuan 1.743.013 jiwa.

Jumlah penduduk ini jika dilihat menurut daerah Kabupaten/ Kota, maka yang terbanyak penduduknya adalah Kota Banjarmasin yaitu 638.902 jiwa, disusul Kabupaten Banjar 498.088 jiwa dan Kotabaru 281.120 jiwa. Sedangkan jumlah penduduk terendah berada di Kabupaten Balangan 102.696 jiwa. Jika dikaitkan dengan luas wilayah (tingkat kepadatan penduduk), maka Kota Banjarmasin menjadi kota terpadat yaitu 8.792 orang per km², kemudian kota Banjarbaru dengan kepadatan penduduk 522 orang per km². Tingkat kepadatan penduduk terendah di Kabupaten Kotabaru yaitu 30 orang per km², hal ini dikarenakan Kotabaru mempunyai wilayah yang paling luas dibanding kabupaten lain, sedangkan penduduknya tidak terlalu banyak.

Masyarakat Kalimantan Selatan dikenal bersifat agamis khususnya Agama Islam. Guna mengarahkan kehidupan beragama utamanya dalam rangka memupuk keimanan umatnya telah

dibangun tempat-tempat ibadah sesuai agama yang dianut penduduk oleh pemerintah maupun oleh masyarakat.

Data tempat ibadah yang tercatat di Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan menunjukkan bahwa pada tahun 2009 di Kalimantan Selatan terdapat 2.368 buah mesjid sementara langgar sebanyak 7.038 buah.

Tabel A.1 Luas wilayah Kalimantan Selatan menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota Regency/Municipality	Luas (Km ²) Area (Sq Km)	Persentase Percentage
Kabupaten/Regency		
Tanah Laut	3 729,30	9,94
Kotabaru	9 422,73	25,11
Banjarnegara	4 710,97	12,55
Barito Kuala	2 376,22	6,33
Tapin	2 174,95	5,80
Hulu Sungai Selatan	1 804,94	4,81
Hulu Sungai Tengah	1 472,00	3,92
Hulu Sungai Utara	951,25	2,53
Tabalong	3 599,95	9,59
Tanah Bumbu	5 066,96	13,50
Balangan	1 819,75	4,85
Kota/Municipality		
Banjarmasin	72,67	0,19
Banjarbaru	328,83	0,88
Kallmantan Selatan	37 530,52	100,00

Sumber : Badan Pertanahan Nasional Provinsi Kalimantan Selatan

Source : National Land Board, Kalimantan Selatan Province

Tabel A.2 Luas wilayah menurut Kelas/Kemiringan tiap Kabupaten/Kota (Ha) tahun 2009.

Kabupaten/Kota Regency/Municipality	Kelas Lereng/Kemiringan/Slope Class				Jumlah Total
	0-2 %	>2-15 %	>15-40 %	>40 %	
Kabupaten/Regency					
Tanah Laut	290 147	43 060	26 833	12 890	372 930
Kotabaru	104 337	615 394	166 394	56 148	942 273
Banjarnegara	200 111	114 234	131 550	25 202	471 097
Barito Kuala	237 622	-	-	-	237 622
Tapin	180 376	12 510	18 719	5 890	217 495
Hulu Sungai Selatan	128 057	20 737	19 090	12 610	180 494
Hulu Sungai Tengah	75 281	10 268	49 914	11 737	147 200
Hulu Sungai Utara	95 125	-	-	-	95 125
Tabalong	93 727	92 910	126 608	46 750	359 995
Tanah Bumbu	69 974	241 821	164 903	29 998	506 696
Balangan	123 843	18 961	9 201	29 970	181 975
Kota/Municipality					
Banjarmasin	7 267	-	-	-	7 267
Banjarbaru	19 517	12 451	915	-	32 883
Kallmantan Selatan	1 625 384	1 182 364	714 127	231 195	3 753 052

Sumber : Badan Pertanahan Nasional Provinsi Kalimantan Selatan

Source : National Land Board, Kalimantan Selatan Province

Tabel A.3 Kepadatan penduduk per Desa dan per Km² setiap Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Kepadatan Penduduk per/ <i>Density of Population by</i>	
	Desa/ <i>Villages</i>	Km ² / <i>Sq Km</i>
Kabupaten/Regency		
Tanah Laut	2 034	74
Kotabaru	1 399	30
Banjarnegara	1 718	106
Barito Kuala	1 376	116
Tapin	1 176	71
Hulu Sungai Selatan	1 417	116
Hulu Sungai Tengah	1 456	167
Hulu Sungai Utara	996	229
Tabalong	1 489	54
Tanah Bumbu	1 712	46
Balangan	676	56
Kota/Municipality		
Banjarmasin	12 778	8 792
Banjarbaru	8 575	522
Kalimantan Selatan	1 765	93

Sumber : BPS Provinsi Kalimantan Selatan

Source : BPS – Statistics of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.4 Banyaknya rumah tangga di setiap Kabupaten/Kota tahun 2007-2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Kepadatan Penduduk per/ <i>Density of Population by</i>		
	2007	2008	2009
Kabupaten/Regency			
Tanah Laut	69 776	70 113	73 276
Kotabaru	72 176	72 478	74 921
Banjarnegara	125 824	126 767	133 197
Barito Kuala	72 816	72 879	77 287
Tapin	41 424	41 401	45 227
Hulu Sungai Selatan	58 800	58 803	59 074
Hulu Sungai Tengah	67 552	67 494	70 380
Hulu Sungai Utara	54 688	54 673	57 598
Tabalong	48 112	48 265	52 246
Tanah Bumbu	56 608	57 135	58 933
Balangan	29 152	28 318	29 392
Kota/Municipality			
Banjarmasin	157 632	158 744	165 500
Banjarbaru	42 976	43 538	45 747
Kalimantan Selatan	897 536	900 608	942 773

Sumber : BPS Provinsi Kalimantan Selatan

Source : BPS – Statistics of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.5 Perkembangan jumlah penduduk tahun 2005 – 2009 dan laju pertumbuhan penduduk 2009/2005 setiap Kabupaten/Kota.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Jumlah Penduduk/ <i>Number of Population</i>			Laju Pertumbuhan Penduduk 2009/2005 <i>Growth Rate of Population 2009/2005</i>
	2005	2008	2009	
<i>Kabupaten/Regency</i>				
Tanah Laut	255 188	270 091	274 526	1,83
Kotabaru	261 104	276 574	281 120	1,85
Banjar	459 748	489 056	498 088	2,00
Barito Kuala	258 682	272 332	275 145	1,54
Tapin	149 332	153 066	154 005	0,77
Hulu Sungai Selatan	203 635	208 571	209 669	0,73
Hulu Sungai Tengah	236 021	244 192	246 120	1,05
Hulu Sungai Utara	209 107	216 181	218 109	1,05
Tabalong	185 889	193 082	195 114	1,21
Tanah Bumbu	210 287	226 208	231 135	2,36
Balangan	100 466	102 296	102 696	0,55
<i>Kota/Municipality</i>				
Banjarmasin	589 115	627 245	638 902	2,03
Banjarbaru	152 839	167 737	171 496	2,88
Kalimantan Selatan	3 271 413	3 446 631	3 496 125	1,66

Sumber : BPS Provinsi Kalimantan Selatan

Source : BPS – Statistics of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.6 Tempat peribadatan Islam dan perkiraan penduduk yang beragama Islam menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Mesjid/ <i>Mosque</i>	Langgar dan Mushalla/ <i>House and Small Mosque</i>	Penduduk Beragama Islam/ <i>Population of Moslem</i>
<i>Kabupaten/Regency</i>			
Tanah Laut	226	549	248 870
Kotabaru	197	136	344 223
Banjar	314	976	463 488
Barito Kuala	226	703	270 449
Tapin	117	439	152 110
Hulu Sungai Selatan	120	703	224 569
Hulu Sungai Tengah	251	732	245 867
Hulu Sungai Utara	109	614	231 855
Tabalong	196	435	182 512
Tanah Bumbu	242	435	201 728
Balangan	127	313	101 975
<i>Kota/Municipality</i>			
Banjarmasin	177	838	658 044
Banjarbaru	66	165	143 553
Kalimantan Selatan	2 368	7 038	3 469 243

Sumber : Kanwil Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan

Source : Regional Office of Religious Affairs of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.5 Perkembangan jumlah penduduk tahun 2005 – 2009 dan laju pertumbuhan penduduk 2009/2005 setiap Kabupaten/Kota.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Jumlah Penduduk/ <i>Number of Population</i>			Laju Pertumbuhan Penduduk 2009/2005 <i>Growth Rate of Population 2009/2005</i>
	2005	2008	2009	
<i>Kabupaten/Regency</i>				
Tanah Laut	255 188	270 091	274 526	1,83
Kotabaru	261 104	276 574	281 120	1,85
Banjjar	459 748	489 056	498 088	2,00
Barito Kuala	258 682	272 332	275 145	1,54
Tapin	149 332	153 066	154 005	0,77
Hulu Sungai Selatan	203 635	208 571	209 669	0,73
Hulu Sungai Tengah	236 021	244 192	246 120	1,05
Hulu Sungai Utara	209 107	216 181	218 109	1,05
Tabalong	185 889	193 082	195 114	1,21
Tanah Bumbu	210 287	226 208	231 135	2,36
Balangan	100 466	102 296	102 696	0,55
<i>Kota/Municipality</i>				
Banjarmasin	589 115	627 245	638 902	2,03
Banjjarbaru	152 839	167 737	171 496	2,88
Kalimantan Selatan	3 271 413	3 446 631	3 496 125	1,66

Sumber : BPS Provinsi Kalimantan Selatan

Source : BPS – Statistics of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.6 Tempat peribadatan Islam dan perkiraan penduduk yang beragama Islam menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Mesjid/ <i>Mosque</i>	Langgar dan Mushalla/ <i>House and Small Mosque</i>	Penduduk Beragama Islam/ <i>Population of Moslem</i>
<i>Kabupaten/Regency</i>			
Tanah Laut	226	549	248 870
Kotabaru	197	136	344 223
Banjjar	314	976	463 488
Barito Kuala	226	703	270 449
Tapin	117	439	152 110
Hulu Sungai Selatan	120	703	224 569
Hulu Sungai Tengah	251	732	245 867
Hulu Sungai Utara	109	614	231 855
Tabalong	196	435	182 512
Tanah Bumbu	242	435	201 728
Balangan	127	313	101 975
<i>Kota/Municipality</i>			
Banjarmasin	177	838	658 044
Banjjarbaru	66	165	143 553
Kalimantan Selatan	2 368	7 038	3 469 243

Sumber : Kanwil Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan

Source : Regional Office of Religious Affairs of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.7 Tempat peribadatan Kristen Protestan dan perkiraan penduduk yang beragama Kristen Protestan menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Gereja/ <i>Church</i>	Semi	Darurat/ <i>Emergency</i>	Penduduk Beragama Kristen/ <i>Population of Christiany</i>
<i>Kabupaten/Regency</i>				
Tanah Laut	2	2	6	1 411
Kotabaru	8	3	2	1 435
Banjur	-	-	-	325
Barito Kuala	1	2	-	490
Tapin	-	-	-	158
Hulu Sungai Selatan	2	-	-	770
Hulu Sungai Tengah	2	-	-	99
Hulu Sungai Utara	-	-	-	46
Tabalong	20	-	-	4 522
Tanah Bumbu	10	6	2	788
Balangan	5	-	2	310
<i>Kota/Municipality</i>				
Banjarmasin	25	25	5	12 194
Banjarmaru	11	9	2	3 485
Kalimantan Selatan	86	47	19	26 033

Sumber : Kanwil Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan

Source : Regional Office of Religious Affairs of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.8 Tempat peribadatan Katolik dan perkiraan penduduk yang beragama Katolik menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Gereja/ <i>Church</i>	Kapel/ <i>Chapel</i>	Darurat/ <i>Emergency</i>	Penduduk Beragama Katolik <i>Population of Catholics</i>
<i>Kabupaten/Regency</i>				
Tanah Laut	1	0	10	680
Kotabaru	1	0	5	5 919
Banjur	0	0	4	232
Barito Kuala	0	0	0	109
Tapin	0	1	0	333
Hulu Sungai Selatan	0	0	0	91
Hulu Sungai Tengah	0	0	0	124
Hulu Sungai Utara	0	0	0	23
Tabalong	3	2	2	1 558
Tanah Bumbu	2	0	20	560
Balangan	0	3	0	107
<i>Kota/Municipality</i>				
Banjarmasin	3	0	0	7 467
Banjarmaru	1	1	0	1 459
Kalimantan Selatan	11	7	41	18 662

Sumber : Kanwil Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan

Source : Regional Office of Religious Affairs of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.9 Tempat peribadatan Budha dan perkiraan penduduk yang beragama Budha menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Vihara/ <i>Vihara</i>	Cetya/ <i>Cetya</i>	Klenteng	Penduduk Beragama Budha/ <i>Population of Buddhism</i>
<i>Kabupaten/Regency</i>				
Tanah Laut	1	0	0	226
Kotabaru	6	1	1	3 148
Banjar	0	0	0	98
Barito Kuala	0	0	0	-
Tapin	0	0	0	-
Hulu Sungai Selatan	0	0	0	27
Hulu Sungai Tengah	0	0	0	22
Hulu Sungai Utara	0	0	0	5
Tabalong	0	0	0	38
Tanah Bumbu	0	0	0	83
Balangan	5	2	0	4 102
<i>Kota/Municipality</i>				
Banjarmasin	4	1	2	4 561
Banjarbaru	0	1	0	118
Kalimantan Selatan	16	5	3	12 518

Sumber : Kanwil Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan

Source : Regional Office of Religious Affairs of Kalimantan Selatan Province

Tabel A.10 Tempat peribadatan Hindu dan perkiraan penduduk yang beragama Hindu menurut Kabupaten/Kota tahun 2009.

Kabupaten/Kota <i>Regency/Municipality</i>	Pura/ <i>Temple</i>	Sanggha	Balai	Penduduk Beragama Hindu/ <i>Population of Hinduism</i>
<i>Kabupaten/Regency</i>				
Tanah Laut	6	174	-	828
Kotabaru	6	35	-	2 894
Banjar	-	-	1	232
Barito Kuala	5	125	-	1 019
Tapin	1	-	3	31
Hulu Sungai Selatan	-	-	2	99
Hulu Sungai Tengah	-	-	5	517
Hulu Sungai Utara	-	-	-	12
Tabalong	1	-	-	1 251
Tanah Bumbu	40	980	-	4 189
Balangan	1	-	3	201
<i>Kota/Municipality</i>				
Banjarmasin	1	-	-	2 326
Banjarbaru	1	-	-	274
Kalimantan Selatan	62	1 314	14	13 873

Sumber : Kanwil Departemen Agama Provinsi Kalimantan Selatan

Source : Regional Office of Religious Affairs of Kalimantan Selatan Province

B. Gambaran Kasus Muamalat Dalam Tradisi Masyarakat Banjar

Upacara tradisional masih memegang peranan penting dalam setiap tahap kehidupan orang Banjar. Sebagai contoh seorang anak yang menginjak dewasa dan telah menyelesaikan pelajaran (*khatam membaca*) kitab suci al-Qur'ân dirayakan dengan upacara "*batamat*". *Batamat* adalah upacara keagamaan yang dilaksanakan ketika anak telah menamatkan pelajaran al-Qur'ân. Dia duduk dengan pakaian terbaik dan dipayungi dengan payung kembang yang dibuat dari bunga-bunga yang wangi. Si anak membaca surat-surat yang dimulai dari surat al-Dhuhâ dan diakhiri dengan membaca surat al-Nâs didampingi oleh guru mengaji. Contoh lain, seorang bayi yang lahir diberi nama dalam suatu upacara "*tasmiah*". *Tasmiah* adalah merupakan prosesi yang amat penting dalam kehidupan anak pada masyarakat Banjar, upacara pemberian nama ini juga sebagai kewajiban orang tua terhadap anak, si anak diberikan nama yang baik sesuai dengan pemberian dan cita-cita orang tua, acara didahului dengan pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'ân baru dilanjutkan pemberian nama oleh seorang ustadz atau tuan guru. Prosesi tasmiyah kadang juga dirangkai dengan ucapan *aqiqah* yaitu penyembelihan hewan kambing yaitu 2 ekor kambing untuk anak laki-laki dan 1 ekor kambing untuk anak perempuan. Upacara ini dilakukan ketika si anak berusia satu minggu atau dua minggu atau tiga minggu dan dirangkai dengan pencukuran rambut si anak. Apabila si orang tua belum mampu melaksanakan *aqiqah*, maka *aqiqah* dapat dilaksanakan kapan si anak itu memiliki kemampuan.² Contoh lain, upacara mandi menjelang kawin pertama kali, upacara mandi bagi seorang wanita yang pertama kali hamil, berbagai upacara mandi sebagai cara penyembuhan, dan mandi sebagai salah satu syarat atau bentuk amalan. Upacara mandi adalah upacara yang bertujuan untuk melancarkan proses kelahiran nantinya. Tidak semua wanita yang hamil pertama kali

² Lihat Abdin Ja'far, *Aqiqah menurut Sunnah Rasul*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), 26.

harus menjalani upacara mandi. Konon yang harus menjalaninya ialah yang keturunannya secara turun temurun memang harus menjalaninya. Pada upacara mandi hamil, mungkin si calon ibu sebenarnya bukan tergolong yang wajib menjalaninya, tetapi konon bayi yang dikandungnya mungkin mengharuskannya melalui ayahnya dan dengan demikian si calon ibu ini pun harus menjalaninya pula. Lalai melakukan upacara itu konon menyebabkan yang bersangkutan atau salah seorang anggota kerabat dekat "*dipingit*". Sebagai akibat peristiwa "*pemingitan*" itu proses kelahiran berjalan lambat.³

Selain upacara tradisional seperti yang telah diuraikan diatas, masyarakat Banjar juga memiliki berbagai tradisi yang berlaku dan dijadikan dasar penetapan hukum yang berkembang ditengah-tengah masyarakatnya seperti tradisi *badamai* (ishlah) terhadap kasus-kasus yang terjadi dalam kehidupan mereka, baik terhadap kasus pidana, kasus-kasus perdata, kasus hukum keluarga maupun kasus-kasus dalam bidang lainnya. *Adat badamai* adalah salah satu bentuk penyelesaian sengketa yang lazim dilakukan oleh masyarakat Banjar. *Adat badamai* bermakna pula sebagai hasil proses perembukan atau musyawarah dalam pembahasan bersama dengan maksud mencapai suatu keputusan sebagai penyelesaian dari suatu masalah. *Adat badamai* dilakukan dalam rangka menghindarkan persengketaan yang dapat membahayakan tatanan sosial. Putusan *Badamai* yang dihasilkan melalui mekanisme musyawarah merupakan upaya alternatif dalam mencari jalan keluar guna memecahkan persoalan yang terjadi dalam masyarakat. Pada masyarakat Banjar jika terjadi persengketaan diantara warga atau terjadi tindak penganiayaan atau pelanggaran norma (adat) atau terjadi perkelahian ataupun pelanggaran lalu lintas, maka warga masyarakat berkecenderungan menyelesaikan secara *badamai*. Warga masyarakat enggan menyelesaikan sengketa itu

³ Lihat Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 259.

melalui lembaga litigasi (jalur lembaga peradilan). *Adat badamai* ini diakui efektif dalam menyelesaikan pertikaian atau persengketaan. Sekaligus mampu menghilangkan perasaan dendam berperan menciptakan keamanan ketertiban dan perdamaian. *Adat badamai* ini lazim pula disebut dengan, *babaikan*, *baaparbaik*, *bapatut* atau *mamatut*, *baakuran* dan penyelesaian dengan cara *suluh*.⁴

Dasar hukum *Adat Badamai* adalah Pasal 21 Undang-Undang Sultan Adam yang sampai kini tetap menjadi landasan norma dan perilaku dalam masyarakat Banjar. Bahkan sampai sekarang masih menjadi suatu tradisi *mamatut* (Yaitu mendamaikan antara kedua belah pihak yang bersengketa, seperti kasus pelanggaran hukum seperti perkelahian).⁵ Tradisi penyelesaian sengketa yang sudah melembaga untuk merukunkan kembali setiap pertikaian, sehingga tidak terjadi perasaan dendam antara kedua belah pihak.

Undang-Undang Sultan Adam ini ditetapkan pada hari Kamis 15 Muharram 1251 H pukul 09.00 pagi oleh Sultan Adam. Undang-undang ini dibuat oleh sebuah tim dengan dipimpin oleh Sultan sendiri dan dibantu oleh anggota antara lain menantu Sulatan sendiri Pangeran Syarif Hussein, Mufti H. Jamaluddin dan lain-lain.⁶

Secara sederhana materi yang diatur di dalam Undang-undang ini dapat dikelompokkan sebagai berikut⁷:

1. Masalah-masalah agama dan peribadatan.
2. Hukum tata pemerintahan.
3. Hukum perkawinan.

⁴ Lihat Ahmadi Hasan, *Adat Badamai Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar*, (Banjarmasin : Antasari Press, 2007), 98.

⁵ Lihat Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Perdagangan dan Agama Islam*, (Banjarmasin : Unlam, 1994), 184-185.

⁶ Hasan, *Adat Badamai*, 120.

⁷ Lihat Usman, *Kerajaan Banjar*, 172-173.

4. Hukum Acara/Peradilan.
5. Hukum tanah.
6. Peraturan Peralihan.

Undang-Undang Sultan Adam adalah merupakan perangkat kerajaan ditinjau dari aspek pembuatannya, karena ia dibuat oleh Sultan Adam sebagai Sultan dan berlaku untuk rakyat dalam kerajaan Banjar. Terhitung sejak tanggal 11 Juni 1960 Undang-Undang Sultan Adam ini dinyatakan tidak harus dipatuhi (ditaati) lagi.⁸ Hal ini berdasarkan Proklamasi Pemerintah Belanda tanggal 11 Juni 1960 yang menyatakan :

“Terhitung saat pengumuman tersebut, maka seluruh rakyat tidak lagi diharuskan tunduk (menurut Undang-undang Sultan Adam) Undang-undang bekas Kerajaan Banjar dan sebaliknya harus taat pada para pembesar kulit putih dan bangsa bumi putera yang telah saya tunjuk untuk menjalankan Pemerintah Gubernemen Hindia Belanda.”⁹

Secara formal Belanda tidak menghapuskan atau menyatakan tidak berlaku Undang-undang Sultan Adam ini karena hal yang demikian memang tidak mungkin, akan tetapi ia dengan kekuasaannya dapat memaksa agar supaya rakyat tidak lagi taat pada ketentuan tersebut.¹⁰

Muamalat dalam tradisi lokal sebagai sebuah fenomena kasus adat yang terjadi dan berlaku ditengah masyarakat Banjar merupakan sebuah fenomena yang unik dan menarik untuk diangkat kepermukaan, apalagi jika hal ini dikaitkan dengan sosio cultural masyarakatnya. Secara sosiologis masyarakat Banjar tergolong masyarakat pedagang yang oleh Taufiq Arbain digambarkan bahwa begitu besarnya naluri dagangnya orang

⁸ Lihat Abdurrahman, *Undang-Undang Sultan Adam dan Kedudukannya dalam Hukum Adat Banjar*, Majalah Orientasi No. 2 Tahun II, 1977, h. 12.

⁹ Amir Hasan Kiai Bondan, *Suluh Sejarah Kalimantan*, (Banjarmasin : Fajar, 1953), 35.

¹⁰ Lihat Abdurrahman, *Undang-Undang Sultan Adam*, 12.

Banjar mengakibatkan tertanamnya jiwa perantau demi memenuhi hajat hidupnya sekeluarga. Secara simbolik tradisi dagang nya orang Banjar dapat dilihat terhadap bagaimana mereka memaknai akad sebagai sesuatu yang sangat prinsip, sehingga mereka menganggap tidak sah suatu transaksi bilamana tidak dinyatakan dengan akad yang jelas (sharih). Pernyataan yang jelas (sharih) ini harus diaplikasikan dengan suatu pernyataan ijab qabul (saya beli barang ini dengan harga sekian dan oleh penjual dinyatakan dengan ungkapan saya jual barang ini dengan harga sekian, jika demikian maka hal ini (dalam transaksi dimaksud dianggap tidak sah. Disamping itu bahwa masyarakat Banjar yang notabene nya mayoritas penduduknya beragama Islam. Keberagamaan ini dapat dilihat dari berbagai fasilitas dan aktifitas keagamaan masyarakatnya yang berhubungan dengan hukum Islam, seperti ditemukan sejumlah fasilitas tempat ibadah (Mesjid, Langgar/ Surau, Majelis ta'lim dengan berbagai aktifitas kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat. Dimana-mana baik siang maupun malam hari seringkali ditemukan berbagai kegiatan keagamaan yang dilaksanakan oleh masyarakat. Orang Banjar merupakan penganut madhhab As-Syafi'i yang cukup fanatis. Fanatisme ini tergambar dalam berbagai aspek kehidupan orang Banjar, termasuk di dalamnya kegiatan-kegiatan muamalat. Oleh karenanya maka masyarakat Banjar selalu diidentikkan dengan Islam.¹¹ Identifikasi masyarakat Banjar dengan Islam ini tidak lain merupakan bentuk idealitas sosial yang merefleksikan suatu dasar ikatan sosial bersama. Dalam arti banyak hal dalam perilaku orang Banjar dapat dicarikan referensinya pada nilai yang bersifat hirarkhi. Dari kecenderungan sumber referensi perilaku sosial inilah fungsi keberislaman oleh masyarakat Banjar akhirnya menjadi simbol dan identitas yang membedakan mereka dengan kelompok masyarakat lainnya di sekitar mereka yang masih menganut kepercayaan atau religi sukunya.¹²

¹¹ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, 4.

¹² *Ibid.*, 4.

Selain itu keberadaan ulama yang tersebar di berbagai daerah di wilayah Banjar bagaikan mutiara-mutiara yang mewarnai dan menghiasi kehidupan keberagaman masyarakatnya. Hal ini lebih terasa lagi dengan adanya beberapa ulama kharismatik yang sempat berperan dalam menghidupkan kondisi keberagaman masyarakat. Seperti keberadaan Abdul Hamid Abulung dan Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjary disekitar abad ke-18, kemudian al-'Alamah Syaikh KH. Muhammad Zaini Ghani (atau dikenal dengan sebutan guru sekumpul) sekitar tahun 2000-an. Oleh karena itu tidak heran kiranya kalau Banjar (Ulama Banjar) menjadi kiblat oleh masyarakat Kalimantan umumnya, dan masyarakat Banjar sendiri khususnya dalam menjawab berbagai aktivitas dan keadaan yang dihadapi oleh masyarakat tersebut.

Ketika keberadaan dan peran ulama Banjar sebagaimana dijelaskan terdahulu kita hadapkan dengan kasus-kasus muamalat dalam tradisi lokal masyarakat Banjar seperti pendulangan dan jual beli hidup sebagai sebuah fenomena kasus adat yang terjadi dan berlaku di tengah-tengah masyarakat Banjar sebagai bentuk pemenuhan hajat hidup bersama yang sangat dibutuhkan guna memberikan jawaban dan ketegasan hukumnya.

Berikut gambaran kasus muamalat dalam tradisi lokal masyarakat Banjar dalam hal pendulangan intan dan jual beli hidup.

1. Pendulangan Intan

Intan adalah jenis batu permata yang berkilauan berasal dari karbon murni dalam bentuk kristal yaitu zat yang terkenal paling keras. Aktifitas para pendulang intan di wilayah Kalimantan Selatan telah lama berlangsung. Bahkan pada tahun 1960 di kawasan Desa Pumpung Kecamatan Cempaka pernah digunakan peralatan dari luar negeri. Namun, hasilnya tak memuaskan. Dan para pendulang intan pun kembali memilih cara tradisional. Alasannya, cara tradisional lebih membuahkan hasil. Karena menurut kepercayaan para pendulang intan yang menggunakan

cara tradisional, intan itu baru bisa didapatkan apabila pendulangnya ikhlas dan bekerja dengan lembut. "Intan itu perlu dielus dan dimanja."¹³

Mendapatkan/mencari intan secara tradisional merupakan pekerjaan yang banyak digeluti oleh masyarakat banjar. Aktivitas pendulangan ini menjadi gantungan hidup masyarakat sekitarnya dan menjadi mata pencaharian secara turun-temurun. Meski mereka pendulang intan, tetapi kehidupan ekonomi mereka tidaklah secemerlang kilau intan. Para pendulang intan bukan orang kaya, kehidupan mereka sangat pas-pasan. Tak ada perabotan mewah dan menarik. Maksimal hanya ada TV 14 Inc hitam putih dan seperangkat kursi tamu sederhana. Rumah mereka rata-rata berbentuk kampung terbuat dari kayu murahan. Pada dindingnya biasanya ditempel poster-poster ulama setempat atau hiasan kaligrafi Arab. Perjuangan dan kerja keras penggali tanah tambang atau pendulang dan pelenggang selama ini ibarat mengejar sesuatu yang tidak pasti, karena "galuh" yang mereka cari belum tentu ada di kubangan tersebut. Menurut beberapa pelenggang di lokasi tambang, tidak jarang hingga satu minggu bahkan satu bulan mereka tidak mendapatkan hasil apa-apa. Artinya selama itu juga, para penambang tidak bisa membawa pulang uang ke rumah untuk memenuhi kebutuhan keluarga. Pendapatan yang tidak pasti membuat kehidupan sebagian besar penambang tidak seindah kemilau intan yang mereka dapatkan. Bahkan sebagian mereka hidup di bawah garis kemiskinan, bukan hanya tidak mampu menyekolahkan anak-anaknya, tetapi untuk makan sehari-haripun mereka sulit.

Pertama-tama tentu saja karena tidak setiap turun mendulang mereka selalu beroleh butiran intan. Tetapi yang lebih utama karena kerja mendulang mereka memang dihargai sangat murah oleh para "tetuha luang"¹⁴. Memang para tetuha luang inilah yang

¹³ Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 05 Maret 2011.

¹⁴ Orang yang membiayai eksploitasi pendulangan dan menjamin kehidupan para pendulang

menanggung seluruh biaya eksploitasi pendulangan intan dan menjamin kehidupan anak buahnya para pendulang. Di luar kegiatan mendulang, bahkan para pendulang ini sering ikut membantu-bantu di rumah tetuha luang. Kabarnya, tetuha luang ini sendiri modalnya didapat dari para pedagang intan atau pembanting yang kelak membeli perolehan butiran intan yang belum disepuh itu. Dalam banyak hal, para pedagang intan atau pembanting inilah sebenarnya yang paling banyak mengambil keuntungan.

Selain itu ada juga mitos yang berkembang bahwa kerja mendulang memang kerja yang "panas". Artinya uang yang didapat selalu gampang menguap. Cepat habisnya. Cerita yang paling terkenal tentu adalah intan "Tri Sakti" yang pernah ditemukan puluhan tahun lampau. Salah satu intan terbesar di dunia ini mestinya bisa membuat para penemunya makmur seumur hidup bahkan mungkin hingga ke anak cucu. Tapi nyatanya, setelah sempat sebentar mencicipi kehidupan kaya raya dan naik haji, orang-orang itu jatuh miskin lagi. Konon, terakhir beberapa dari mereka menjadi kuli pengangkut barang di Pasar Batuah, Martapura.¹⁵

Mungkin karena mitos ini pulalah, banyak sekali ritual yang dilakukan sebelum mendulang dan pantangan yang mesti dihindari ketika mendulang. Jika pantangan ini dilanggar, intan tak bisa didapatkan. Atau kalau pun sudah didapatkan ia bisa lenyap kembali. Para pendulang memperlakukan intan seperti makhluk hidup yang bisa bernapas dan bergerak. Bisa datang dan juga bisa pergi. Mempunyai hati dan perasaan. Bisa senang, tapi juga bisa tersinggung dan marah.

Pada proses Pendulangan Intan, tahapan yang pertama yang dilakukan adalah pengontrolan lokasi pendulangan yang mana harus memenuhi kriteria / syarat-syarat sebagai berikut :¹⁶

selama waktu pendulangan. Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 06 Maret 2011.

¹⁵ Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 26 Februari 2011.

¹⁶ Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 06 Maret 2011.

- a. Lahan tersebut mengandung bebatuan/kerikil
- b. Lahan tersebut mengandung "tetimahan" (batu kerang yang berwarna seperti timah)
- c. Lahan tersebut mengandung bahan "batu abur" (batu yang berwarna hitam mengkilat dan bersarnya sebesar biji jagung)
- d. Lahan tersebut mengandung "batu akik" (Batu yang digunakan untuk mata cincin)

Tahap selanjutnya yang dilakukan ialah menanyakan kepada orang pintar atau ulama atau orang yang dipercaya oleh masyarakat yang memiliki kemampuan penglihatan (indera ke enam / kasyaf) atau mampu mendeteksi keberadaan intan yang bertujuan untuk memastikan bahwa lahan tersebut memang benar-benar mengandung batu mulia (intan).

Kemudian apabila sudah dipastikan bahwa lahan tersebut mengandung batu mulia, maka tahap selanjutnya mengadakan acara ritual / selamatan yang dimana dipercaya oleh masyarakat dapat memberikan berkah dan juga dipercaya dapat menghindari hal-hal yang tidak diinginkan. Syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk acara ritual tersebut adalah sebagai berikut:¹⁷

- a. Tokoh masyarakat / ulama yang memimpin acara tersebut. (Masyarakat percaya bahwa tokoh masyarakat/ ulama lebih dekat dengan Allah SWT dibanding orang biasa atau orang awam sehingga doa mereka akan terkabul).
- b. Acara ritualnya dilakukan dilahan tersebut. (Acara ritual ini dilakukan dengan maksud memohon keselamatan bagi para pendulang dilahan tersebut agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan dan juga bermaksud untuk menghormati dan meminta izin kepada *tetuhu* wilayah tersebut atau penunggu asli wilayah tersebut (makhluk gaib/jin) agar dijaga dan dilindungi dari gangguan jin yang lain).

¹⁷ Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 06 Maret 2011.

- c. Menyediakan Dupa / Kemenyan Putih. (Untuk aroma harum, agar jin yang datang kewilayah tersebut adalah jin-jin yang baik atau jin yang tidak mengganggu manusia. Jin yang baik diidentikkan dengan aroma yang harum sedangkan jin yang tidak baik diidentikkan dengan aroma yang berbau busuk/amis¹⁸).
- d. Menyediakan minyak wangi. (Untuk aroma harum)
- e. Menyediakan "kambang" (bunga), yaitu :
 - 1) Melati dan, (Untuk aroma harum yang memiliki bau yang khas).
 - 2) Cempaka putih. (Untuk aroma harum yang memiliki bau yang khas).
- f. Menyediakan "lakatan" (beras ketan). (Menurut kepercayaan masyarakat beras ketan adalah termasuk jenis makanan yang disukai oleh bangsa jin).
- g. Menyediakan "hintalu hayam kampung" (telur ayam kampung). (Telur ayam kampung juga disukai jin).
- h. Menyediakan "wadai-wadai", sebagai berikut :
 - 1) Apam (putih dan kuning)
 - 2) Cucur
 - 3) Lamang (Menurut kepercayaan masyarakat lamang adalah termasuk jenis makanan yang disukai oleh bangsa jin, bahkan apabila membawa lamang dalam suatu perjalanan dan tidak *menawari* atau mengajak jin untuk makan lamang, maka sepanjang perjalanan akan diganggu oleh jin¹⁹).

Ketentuan-ketentuan / hal-hal yang harus diikuti pada saat pendulangan sebagai berikut:²⁰

¹⁸ Bambang, *Wawancara*, Banjarmasin, 26 Maret 2011.

¹⁹ Bambang, *Wawancara*, Banjarmasin, 26 Maret 2011.

²⁰ Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 12 Maret 2011.

- a. Harus menyebut batu mulia/permata (intan) dengan sebutan "galuh". (*Galuh* merupakan sebutan bagi gadis asli Banjar yang memiliki paras cantik jelita, sama seperti orang Jawa menyebut anak perempuannya dengan sebutan "nduk" atau Jakarta dengan sebutan "none"). Para penambang memiliki keyakinan bahwa batu mulia/permata tersebut tidak boleh disebut dengan sebutan intan tetapi harus disebut dengan istilah *galuh*, dikarenakan antara *galuh* (sebutan bagi intan) dengan *galuh* (sebutan bagi gadis Banjar) keduanya memiliki persamaan, sama-sama cantik, indah dan harus diperlakukan dengan penuh perasaan.
- b. Tidak boleh berkata kotor / jorok. Hal ini dikarenakan pendulangan ini berhubungan dengan hal gaib sehingga dikhawatirkan perkataan jorok atau kotor akan membuat penunggu wilayah/lahan tersebut marah atau tersinggung dengan perkataan kotor tadi, sehingga akan mengganggu para pekerja.²¹
- c. Tidak boleh berangan-angan. Dikarenakan intan dianggap memiliki roh yang sifatnya baik, sehingga tidak diperbolehkan berangan-angan dalam hal dunia misalnya apabila mendapatkan intan maka akan beli mobil, beli rumah dan lain-lain, kecuali berangan-angan dalam hal baik (ibadah), misalnya naik haji.²²
- d. Tidak boleh buang hajat kecil dan besar di lubang pendulangan. Dikarenakan intan memiliki roh yang sifatnya baik, maka apabila buang air di lubang pendulangan, aintan akan menghilang dan berpindah ketempat yang lebih bersih/suci.²³
- e. Keadaan badan harus bersih dari maksiat. Setiap pekerja yang melakukan pendulangan intan badannya harus bersih dari maksiat, karena intan adalah benda yang bersih/suci.²⁴

²¹ Bambang, *Wawancara*, Banjarmasin, 27 Maret 2011.

²² Bambang, *Wawancara*, Banjarmasin, 27 Maret 2011.

²³ Bambang, *Wawancara*, Banjarmasin, 27 Maret 2011.

²⁴ Bambang, *Wawancara*, Banjarmasin, 27 Maret 2011.

Salah satu alat untuk mencari intan cara tradisional dikenal dengan nama *dulang*²⁵. Sedangkan proses untuk mendapatkan intan sendiri dinamakan dengan *mendulang*.

Kegiatan *mendulang* biasanya dilakukan secara berkelompok. Satu kelompok biasanya terdiri dari 3-5 orang ataupun lebih (untuk pendulangan secara tradisional). Karena setiap orang mempunyai tugas masing-masing yang berbeda-beda. Ada yang bertugas membuat/menggali lubang. Ada yang lain bertugas mengangkut material galian kelokasi pendulangan. Sedangkan yang lainnya lagi bertugas *mendulang* material yang telah terangkut tadi. Biasanya di tempat pendulangan dipasang semacam tenda untuk menghindari panasnya terik matahari. Dalam sistem mencari intan secara berkelompok ini biasanya hasil yang didapat dibagi secara merata kepada setiap orangnya atau dalam kelompok tersebut. Hal tersebut juga tidak mutlak begitu aturannya namun kebanyakan begitu yang dilakukan, atau juga tergantung dari kesepakatan awalnya. Perlu diketahui juga bahwa para penambang tradisional tersebut lahan yang digunakan juga kadang-kadang tidak milik sendiri tetapi milik orang lain. Jadi hasil yang didapat semakin kecil apabila semakin banyak orang terlibat dalam sebuah kelompok penambang intan.

Ada juga kelompok yang khusus mengumpulkan hasil dari penambang tersebut yang datang secara langsung ke lokasi penambangan. Kelompok tersebut dinamakan para pengumpul intan dan biasanya orang-orang yang sudah memiliki modal sendiri atau memakai modal orang lain dalam mengumpulkan intan. Selanjutnya dari para pengumpul ini dijual lagi kepengumpul yang besar untuk diolah menjadi intan-intan yang bernilai jual tinggi. Atau juga intan tersebut langsung di jual kepada para pengumpul yang berasal dari luar sebelum diolah menjadi berbagai macam bentuk yang menarik seperti mata cincin, kalung, gelang, dan lain sebagainya.

²⁵ Berbentuk semacam capping yang terbuat dari kayu ulin (kayu besi) atau kayu jingga. Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 12 Maret 2011.

Pekerjaan mendulang ini dimulai dari menembak lobang galian dengan cara menyemprotkan air lewat pipa. Material berupa pasir, batu-batuan kecil, tanah, lumpur dan sebagainya yang telah bercampur menjadi satu diambil dari dalam lubang galian yang dibuat dengan kedalaman tertentu dimuat ke dalam dulang sesuai dengan kapasitas dari setiap dulang yang digunakan, selanjutnya dulang yang telah terisi material tersebut diputar-putar (dilenggang) dalam air sehingga sedikit demi sedikit material dari dalam dulang terbuang keluar dari dulang terbawa oleh pusaran air yang timbul akibat putaran yang dilakukan sambil sekali-kali pendulang mengamati sisa material yang berada dalam dulang apakah terdapat intan atau tidak. Hal tersebut dilakukan begitu seterusnya sampai material yang berada dalam dulang terbuang habis dari dalam dulang. Kegiatan tersebut dilakukan sepanjang harinya oleh penambang tradisional intan.

Alat-alat yang digunakan pada saat mendulang ada dua kriteria:

a. Secara manual / tradisional, yaitu :

- 1) Menyediakan linggis. Linggis adalah alat yang digunakan untuk membuat lubang atau penghancur tanah.
- 2) Menyediakan "linggangan". Linggangan adalah alat yang digunakan untuk memisahkan antara batu, kerikil dan pasir.
- 3) "Tangguk" (Angkatan tanah). Alat ini digunakan untuk memindahkan tanah yang telah dikikis atau telah diambil dengan menggunakan linggis dari lobang penggalian menuju kolam atau tempat melakukan proses *linggangan*.

b. Secara modern, yaitu:

- 1) Menyediakan mesin penyedot air, yang berfungsi untuk penghancur tanah
- 2) Menyediakan mesin penyedot tanah, yang berfungsi untuk menyedot tanah yang sudah di hancur dengan air tadi

- 3) Menyediakan linggis, berfungsi untuk membuat lubang atau penghancur tanah. Apabila mesin penyedot air yang berfungsi untuk menghancurkan tanah tidak mampu menghancurkan tanah dikarenakan tanahnya keras, maka digunakanlah linggis untuk menghancurkan tanah yang keras tersebut.
- 4) Menyediakan kasbuk (papan dan karpet yang sudah dirangkai untuk penyaringan / pemisahan tanah, pasir dan batu)
- 5) Menyediakan linggangan, yang berfungsi untuk menyaring antara batu dan pasir. Dan ini adalah proses terakhir dalam pendulangan, karna disinilah akan terpisah antara intan dengan bebatuan lainnya. Dan proses ini dilakukan diatas air, guna memisahkan pasir yang masih tersisa dari proses *pengkasbukan* dengan batu dan intan.

Proses pekerjaan pendulangan intan secara tradisional / manual

Pekerja menggali tanah dengan menggunakan linggis, selanjutnya tanah dilempar / dipisahkan dari lubang sampai menemukan batu ampar²⁶. Setelah itu batu ampar tadi di buat di tangguk untuk di bawa kesungai / tempat yang berair untuk dilakukan proses pelinggangan. Proses ini terus menerus dilakukan sampai menemukan intan yang dicari tersebut.

Proses pekerjaan pendulangan intan secara modern / menggunakan alat

Pekerja menempatkan mesin penyedot air yang berfungsi untuk pengambilan air yang terdekat dengan lahan yang akan digali. Dimana fungsinya untuk penghancur tanah. Setelah itu meletakkan mesin penyedot tanah di lokasi lahan yang akan di gali. Selanjutnya mesin penyedot air dan mesin penyedot tanah dihidupkan /

²⁶ Sejenis batu kerikil. Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, 26 Februari 2011.

dinyalakan bersamaan. Penyedot air berguna untuk membantu penghancuran tanah dan tanah yang telah hancur disedot dengan mesin penyedot tanah yang diamana tanah tersebut diangkat dengan mesin penyedot ini untuk pemindahan tanah ke kasbuk tersebut. Di kasbuk inilah tanah, pasir dan batu akan tersaring / terpisah. Kemudian batu-batu / kerikil tersebut akan diambil untuk dilinggang. Dan gunanya linggis untuk menghancurkan tanah yang keras / yang tidak hancur oleh mesin penyedot air.

Setelah intan ditemukan baik secara manual maupun modern, yang pertama kali menemukannya harus *menimang-nimang* intan tersebut, yang maksudnya seakan-akan orang yang *menimang* tersebut menyayangi intan yang didapat tersebut. Kemudian membaca salawat dan "*dikulum*" (dimasukkan kedalam mulut), hal itu sengaja dilakukan agar intan yang sudah didapatkan tidak lenyap begitu saja. Hal ini dilatarbelakangi adanya suatu keyakinan atau kepercayaan oleh sebagian masyarakat pendulang intan bahwa intan sangat erat dengan alam gaib. Sehingga, kalau tidak *ditimang-timang* dan *dikulum* terlebih dahulu ketika didapatkan, ada keyakinan bahwa intan tersebut bisa lenyap/menghilang oleh karena diambil kembali oleh makhluk alam gaib.

Dengan kata lain bahwa kerja kelompok pendulangan intan sangat ditentukan rasa kepercayaan atau saling percaya-mempercayai dan adanya kebersamaan dan kejujuran diantara mereka. Lahan pendulangan tidak hanya menjadi tempat bagi para penambang menggantungkan harapan mendapatkan penghasilan bagi keluarganya, namun juga menjadi tempat untuk menempa kejujuran dan kebersamaan baik dalam suka maupun duka.

Menurut seorang penambang²⁷, dalam satu kelompok, terdapat antara 10-15 orang yang memiliki tugas yang berbeda. Ada yang menambang atau menggali tanah untuk kemudian disaring masuk dalam satu kubangan. Selain itu, ada juga kelompok

²⁷ Adi, *Wawancara*, Banjarmasin, 02 April 2011.

yang bertugas "melenggang" yaitu mencari intan dengan menyisihkan lumpur dan kerikil dalam kubangan air sedikit demi sekikit sambil mencermati bila ada "galuh" maupun batu berharga lainnya. Kelompok "melenggang" tersebut bekerja mulai matahari terbit hingga tenggelam dengan berendam dalam kubangan air tersebut, tanpa mempedulikan terik mentari maupun hujan. Kalaupun harus istirahat, hanya pada saat makan di warung sederhana yang juga berada di lokasi pertambangan dengan bergantian. Kebersamaan dalam kelompok yang membuat kejujuran, kesetiakawanan dan kekeluargaan di antara mereka terjalin cukup kuat.

Bagaimana tidak, bila seseorang mendapatkan batu berharga tersebut dalam satu kelompok, maka hasilnya akan dibagi secara adil antara pemilik tanah, pemodal dan pekerja. "Pembagiannya 20 persen untuk pemilik tanah, 40 persen untuk pemilik mesin dan 40 persen lainnya dibagi rata dengan seluruh anggota kelompok," katanya.

Kendati intan itu kecil dan bisa dengan mudah diselipkan ke bagian tubuh seorang penambang, kata seorang penambang²⁸, tetapi keyakinan dan kepercayaan bahwa di lokasi penambangan siapa pun dilarang melakukan perbuatan tercela sehingga membuat seluruh penambang patuh dengan aturan yang ditetapkan. Makanya, kata penambang lainnya²⁹, begitu salah seorang penambang mendapatkan intan langsung teriak sebagai pengumuman bahwa mereka telah mendapatkan barang yang mereka cari. Setelah itu "bos" (orang yang menjadi ketua kelompok) yang mengamankan barang dan membagi hasilnya. "Tidak pernah ada rasa saling curiga maupun kecewa karena pembagian yang tidak merata, karena di daerah penambangan, bicara hal buruk saja dilarang apalagi melakukan perbuatan tercela, bisa celaka," kata penambang lainnya.³⁰

²⁸ Adi, *Wawancara*, Banjarmasin, 02 April 2011.

²⁹ Iwan, *Wawancara*, Banjarmasin, 03 April 2011.

Sebuah pelajaran berharga dari para penambang. Dalam kehidupan yang serba kekurangan mereka tidak serakah dan tidak ingin menyakiti orang lain dengan tetap menjaga kejujuran dan kebersamaan. Walaupun tidak menutup kemungkinan, di antara kesusahan tersebut ada seseorang yang memiliki kesempatan untuk bisa mendapat miliaran rupiah dari kemilau intan dipertambangan, yang didapat secara diam-diam. Namun kesempatan itu tetap tidak ada yang berani mengambilnya, karena begitu ada yang melanggar maka petaka bakal datang ditengah tumpuan masa depan tersebut.

“Bekerja di pendulangan intan ini adalah pekerjaan yang benar-benar sangat bergantung pada nasib, kalau nasib sedang bagus kita bisa naik haji,” kata penambang.³¹ Naik haji tampaknya menjadi tujuan dan impian bagi hampir sebagian besar pendulang intan Martapura. Karena niat untuk naik haji dan mendapatkan perubahan nasib secara cepat tersebut, membuat ratusan pendulang intan tetap bertahan dengan kondisi kekurangan hingga saat ini. “Selain hanya melenggang dan mendulang yang bisa kami kerjakan, kami juga punya keyakinan nasib kami akan berubah suatu saat,” kata penambang³² mewakili teman-temannya.

Menemukan intan berkarat besar di masa lalu seperti intan Trisakti seolah terus menjadi mimpi tiap pendulang. Bahkan Nasib tragis tewasnya puluhan orang di lubang pendulangan tak menyurutkan niat mereka mengadu peruntungan di sana, kendati dengan pendapatan tak menentu dan nyawa taruhannya.

Sistem pembagian hasil terhadap intan yang telah didapatkan ini biasanya menggunakan sistem bagi rata atau dalam istilah pendulang disebut sistem *coret*³³ dan kebanyakannya berdasarkan

³⁰ Iwan, *Wawancara*, Banjarmasin, 03 April 2011.

³¹ Adi, *Wawancara*, Banjarmasin, 02 April 2011.

³² Adi, *Wawancara*, Banjarmasin, 02 April 2011.

³³ “Coret” adalah istilah yang digunakan masyarakat dalam sistem pembagian hasil pada proses pendulangan. Secoret artinya, satu bagian. Misal ada intan 10 krat dan orang yang terlibat proses pendulangannya juga ada 10 orang, maka tiap orang berhak mendapatkan bagian yang jumlahnya 1 krat intan. Ebenk, *Wawancara*, Banjarmasin, Maret 2011.

pada kesepakatan pihak-pihak yang terkait pada kelompok pendulangan intan ini sebelum melakukan aktifitas mendulang.

Untuk pendulangan secara manual, pembagian hasil dibagi cukup dengan yang punya lahan dan pekerja (pendulang). Sedangkan pembagian hasil untuk pendulangan secara modern tidaklah jauh berbeda dengan pembagian hasil pendulangan secara tradisonal, hanya saja pada pembagian hasil pendulangan secara modern ini, yang mendapatkan bagian tidak hanya orang-orang yang terkait pada pendulangan ini tetapi alat/mesin yang digunakan untuk mendulang intan ini juga diberikan bagian yang sama seperti bagian orang-orang yang terkait pada pendulangan ini. Jumlah bagiannya dapat digambarkan sebagai berikut :

- Pemilik lahan mendapatkan bagian *secoret*.
- Pemilik mesin mendapatkan bagian *secoret*.
- Mesin penyedot air mendapatkan bagian *secoret*.
- Mesin penyedot tanah mendapatkan bagian *secoret*.
- Pekerja masing-masing mendapatkan bagian *secoret*.

Jika pemilik lahan ikut serta dalam proses pendulangan, maka ia akan mendapatkan bagian lagi *secoret* sehingga ia mendapatkan bagian 2 *coret*. Jika pemilik alat/mesin penyedot air maupun tanah ikut serta dalam proses pendulangan, maka ia juga mendapatkan bagian lain lagi dari bagian yang telah ia dapatkan dari kepemilikannya atas mesin yang sudah mendapatkan bagian 2 *coret*, artinya bisa dikatakan jika pemilik mesin turun kelapangan atau ikut bekerja dalam proses pendulangan maka total bagian yang ia dapatkan adalah 3 *coret*. Tetapi sistem pembagian yang biasa dilakukan pada proses pendulangan adalah sebagai berikut :

- Pemilik lahan mendapatkan bagian 40 %.
- Pemilik mesin mendapatkan bagian 40 %.
- Pekerja mendapatkan bagian 20 %.

Untuk perawatan mesin, seperti kerusakan mesin, adalah tanggung jawab seluruh orang yang terkait dalam kelompok pendulangan ini. Dan untuk pengisian bahan bakar mesin, dilakukan sistem kongsi oleh orang-orang yang terkait kelompok pendulangan ini.

Sedangkan pembagian hasil yang didapatkan selain intan dan emas pada proses pendulangan intan ini, seperti bebatuan dan pasir, dibagi kepada orang-orang yang terkait dalam kelompok pendulangan sedangkan alat/mesin penyedot tidak mendapat bagian.

2. Jual Beli Hidup

Bagi masyarakat Banjar, "*jual beli hidup*" adalah suatu transaksi yang saling menguntungkan kedua belah pihak yang melakukan transaksi tersebut. Jual beli hidup ini adalah jual beli suatu barang oleh dua orang yang sedang mengikat kontrak perjanjian pemindahan hak milik, dari si penjual kepada si pembeli. Namun, pemindahan hak di sini hanya bersifat sementara, dalam arti apabila jangka waktu yang telah ditentukan kedua belah pihak telah berakhir maka pihak pembeli berkewajiban untuk mengembalikan barang yang telah ia beli dari si penjual kepada pihak penjual, tentunya setelah pihak penjual mengembalikan sejumlah uang sesuai harga pembelian ketika perjanjian, tanpa memberikan tambahan apapun. Transaksi seperti ini hampir menyerupai dengan transaksi pinjam meminjam. Hal ini bisa dilihat pada proses transaksinya, dimana pihak penjual akan membayar kembali terhadap barang yang telah ia jual kepada pembeli tanpa adanya penambahan uang. Dan juga bisa dikatakan bahwa transaksi ini menyerupai transaksi gadai, karena adanya barang yang dijadikan sebagai jaminan dalam transaksi ini.

Menurut salah seorang informan, bahwa kegiatan jual beli hidup dilatarbelakangi oleh adanya rasa kebersamaan dan kekeluargaan di dalam masyarakat Banjar. Masing-masing mereka

ingin saling berbagi dan saling tolong menolong tatkala orang lain mengalami kesulitan seraya memerlukan bantuan. Katakanlah disuatu ketika si A sangat membutuhkan uang untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Sementara si A sendiri hanya memiliki lahan/benda (sawah persawahan/perkebunan, rumah tempat tinggal), oleh karena itu maka si A, baik melalui inisiatif diri sendiri atau orang lain untuk menemui/mendatangi seseorang yang dalam pandangan masyarakat memiliki uang (orang kaya). Dalam pertemuan dan perbincangan itu si A (bisa jadi secara sendiri atau didampingi orang lain) menyampaikan tujuan dan keinginannya kepada si orang kaya tersebut.

Dalam rangka untuk mengesahkan/melegalkan transaksi tersebut, maka diperlukan sebuah akad. Terkait dengan keberadaan masyarakat Banjar yang kental dengan keagamaan, maka diadakan akad yang sesuai dengan transaksi yang dilakukan dan tidak mengandung riba. Maka dibuatlah akad "*jual beli hidup*", sebab kalau transaksi dimaksud diikat dengan akad pinjam-meminjam atau gadai-menggadai maka akan terkait dengan pemanfaatan atas tanah/benda yang menjadi jaminan tersebut. Oleh karena itu akhirnya disepakatilah akad "*jual beli hidup*" ini, sehingga si pemilik uang (si kaya) dapat menikmati/mengambil manfaat dari tanah/benda yang dijadikan jaminan oleh si A tersebut, sebab dengan jual beli hidup berarti hak kepemilikan dan kemanfaatan menjadi berpindah secara penuh, namun agar tanah/benda milik si A tersebut tidak berpindah secara penuh selamanya, maka dibuat akad seperti "*jual beli hidup*" tersebut.³⁴

Selain itu seiring dengan perjalan waktu dan perkembangan zaman, selanjutnya Jual beli hidup ini terbagi menjadi 2 bagian, yaitu: 1) jual beli hidup dan 2) jual beli hidup/sanda.³⁵

³⁴ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 15 Mei 2011.

³⁵ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 15 Mei 2011.

Mengenai transaksi seperti ini dinamakan *jual beli hidup*, ada dua versi yang menyatakan mengapa transaksi ini dinamakan dengan jual beli hidup :

- a. Versi pertama, dinamakan *Jual beli hidup* dikarenakan jual beli ini syaratnya atau aturannya ditentukan oleh kedua belah pihak yang melakukan transaksi tersebut. Artinya, kedua belah pihak yang melakukan transaksi jual beli ini masih hidup.³⁶
- b. Versi kedua, dinamakan *Jual beli hidup* dikarenakan jual beli ini tidak berakhir atau putus ketika ijab qabul telah diucapkan, karena jual beli ini akan putus apabila jangka waktu yang telah ditentukan kedua belah pihak telah habis/berakhir.³⁷

Pada dasarnya jual beli seperti ini dibuat untuk menghindari riba.³⁸ Artinya agar si pembeli bisa memanfaatkan barang yang dia beli dari si penjual, seperti menyewakan atau menggadaikan barang tersebut pada pihak lain. Karena barang tersebut memang telah menjadi hak penuh si pembeli.

a. Jual beli hidup

Pada jual beli ini ada beberapa ketentuan dan syarat-syarat yang harus dipenuhi, yaitu :

- 1) Jual beli seperti ini harus tertulis
- 2) Diketahui disaksikan oleh *tetuha kampung* atau tokoh masyarakat setempat setempat (ketua RT dan Kepala Desa).
- 3) Harus adanya saksi 2 orang
- 4) Jangka waktu yang ditentukan paling cepat 2 tahun dan paling lama 3 tahun.
- 5) Barang yang menjadi obyek transaksi harganya standar pasaran harga jual pada saat itu.

³⁶ Anto, *Wawancara*, Banjarmasin, 14 Mei 2011.

³⁷ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 15 Mei 2011.

³⁸ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 15 Mei 2011.

6) Harga yang telah ditentukan pada transaksi jual beli hidup adalah harga yang berlaku juga pada transaksi penebusan jual beli hidup.

7) Apabila dengan waktu yang telah ditentukan kedua belah pihak, ternyata pihak penjual tidak mampu membeli kembali barang tersebut, maka yang semula transaksi tersebut adalah jual beli hidup akan menjadi jual beli mati atau barang tersebut telah menjadi hak penuh milik si pembeli untuk selamanya. Dan apabila pihak penjual menginginkan barang tersebut lagi, maka akan dibuat transaksi baru (harga barang yang bisa jadi tidak sama seperti pada transaksi sebelumnya).

Pada jual beli ini barang yang dijadikan sebagai obyek transaksi menjadi hak milik sepenuhnya si pembeli dan si pembeli boleh dimanfaatkan barang tersebut secara bebas. Misalnya memanfaatkannya dengan cara menyewakannya kepada orang lain.³⁹

Contoh kasus⁴⁰ pada jual beli ini adalah si A menjual hidup rumahnya kepada si B dengan harga Rp. 10.000.000 dan dengan jangka waktu selama 2 tahun. Selama 2 tahun tersebut si A tidak berhak atas rumah dan kemanfaatannya, rumah tersebut sepenuhnya menjadi hak milik si B. Dan si B dengan bebas dan tanpa ada batas bisa menggunakan atau bahkan memanfaatkan rumah tersebut dengan cara menyewakannya kepada orang lain. Hasil dari menyewakan rumah tersebut adalah milik si B sepenuhnya.

Si A dalam kasus ini, selain sebagai pihak penjual hidup rumah yang telah diuraikan diatas, si A juga sebagai orang yang menyewa rumah kepada si B. Dikarenakan si A tinggal di rumah yang telah dia jual hidup kepada si B, sehingga si A harus membayar uang

³⁹ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 21 Mei 2011.

⁴⁰ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 22 Mei 2011.

sewa per tahun sebesar Rp. 500.000 kepada si B atas rumah yang didiami oleh si A tersebut.

b. Jual beli hidup/sanda

Pada jual beli ini juga ada beberapa ketentuan dan syarat-syarat yang harus dipenuhi, yaitu :

- 1) Jual beli seperti ini harus tertulis
- 2) Diketahui oleh *tetuha kampung* atau tokoh masyarakat setempat (ketua RT dan Kepala Desa)
- 3) Harus adanya saksi 2 orang
- 4) Jangka waktu yang ditentukan paling cepat 2 tahun dan paling lama selamanya atau tidak ada jangka waktu yang ditentukan.
- 5) Barang yang menjadi obyek transaksi harganya standar pasaran harga gadai pada saat itu (biasanya separuh harga jual barang tersebut).
- 6) Harga yang telah ditentukan pada transaksi jual beli hidup/sanda adalah harga yang berlaku juga pada transaksi penebusan jual beli hidup/sanda.
- 7) Apabila dengan waktu yang telah ditentukan kedua belah pihak, ternyata pihak penjual tidak mampu membeli kembali barang tersebut, maka bisa diadakan lagi pertemuan kedua belah pihak untuk membuat perjanjian baru yang bermaksud untuk memperpanjang waktu atau pihak penjual menjual mati barang tersebut kepada pihak pembeli. (Apabila pihak penjual telah menjual mati barang tersebut, biasanya pihak penjual meminta kepada pihak pembeli untuk mengeluarkan biaya tambahan yang bertujuan menjadikan harga barang tersebut yang awalnya harganya dibawah harga jual atau separuh harga jual menjadi harga standar jual pada saat dilakukan transaksi pertama).

Pada jual beli ini barang yang dijadikan sebagai objek transaksi menjadi hak milik si pembeli, tetapi manfaat dari barang tersebut tetap menjadi hak milik si penjual.⁴¹

Contoh kasus⁴² dari segi pemanfaatan barang yang dijadikan objek transaksi. Pada transaksi ini si A bermaksud menjual hidup rumahnya kepada si B. Sebelum si A menjual hidup rumahnya kepada si B, si A memberikan beberapa ketentuan dan persyaratan kepada si B, yaitu :

- Si A menjual hidup/sanda rumahnya kepada si B selama 4 tahun.
- Si B boleh mengambil manfaat dari rumah yang dibeli dari si A. Dalam hal ini si A mendiami rumah tersebut dengan cara menyewanya.
- Biaya sewa ditentukan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak.

Berdasarkan ketentuan dan persyaratan yang diajukan oleh si A, maka si B pun menerima ketentuan dan persyaratan tersebut, sehingga terjadilah transaksi jual beli hidup/sanda atas sebuah rumah dari pihak si A sebagai penjual kepada pihak si B sebagai pembeli dengan batas waktu penebusan kembali selama 4 tahun dan dengan harga rumah tersebut Rp. 8.000.000 serta harga sewanya Rp. 500.000 pertahunnya.

Contoh kasus⁴³ dari segi lamanya waktu transaksi yang tidak ditentukan. pada jual beli ini adalah si A menjual hidup/sanda tanahnya kepada si B kepada si B tanpa ada jangka waktu yang ditentukan oleh kedua belah pihak. Artinya si A menjual hidup/sanda tanahnya kepada si B sampai si A mampu menebus kembali tanahnya tersebut dari si B. Dikarenakan si A dan si B saling

⁴¹ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 28 Mei 2011.

⁴² Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 28 Mei 2011.

⁴³ Kai Syawal, *Wawancara*, Banjarmasin, 29 Mei 2011.

berteman, maka transaksi yang mereka lakukan tidak dilakukan diatas hitam dan putih, hanya berdasarkan kepercayaan masing-masing pihak. Kemudian si B memanfaatkan tanah yang telah ia beli dari pihak penjual dengan cara menjadikan tanah tersebut menjadi lahan persawahan.

Setelah kira-kira 10 tahun kemudian, si A dan si B telah meninggal dunia. Kemudian anak dari masing-masing pihak, baik si A maupun si B telah menjadi pewaris transaksi jual beli hidup/sanda yang telah dilakukan oleh orang tua mereka. Akan tetapi transaksi yang dilakukan oleh si A dan hanya berupa kepercayaan masing-masing pihak atau tidak tertulis dan juga tidak adanya saksi atau orang yang dilibatkan, sehingga menimbulkan berbagai kemungkinan yang terjadi setelah transaksi yang dilakukan antara si A dengan si B, apakah masih berlaku/berjalan atautkah sudah terputus.

Menurut anak si A menyatakan bahwa transaksi yang dilakukan antara si A (ayahnya) dengan si B masih berlaku dan tanah beserta kemanfaatannya tersebut masih menjadi hak milik si A (ayahnya), sedangkan si B menurut menurutnya hanyalah pemegang sementara atas tanah tersebut. Dan ia pun berencana menebus kembali tanah tersebut dengan harga yang akan ditanyakan kepada orang-orang/saksi-saksi yang dianggap mengetahui transaksi tersebut. Kemudian anak si A mendatangi anak dari pihak si B untuk melakukan penebusan jual beli hidup/sanda, tetapi oleh anak dari pihak si B mengatakan bahwa si A telah *menjual mati* (jual putus) tanah tersebut kepada ayahnya si B dan menurutnya juga ayahnya si B telah membayar uang tambahan kepada si A untuk menjadikan tanah tersebut sepenuhnya menjadi hak milik si B.

Karena adanya perbedaan pendapat mengenai kepemilikan atas tanah tersebut, maka akhirnya kedua belah pihak menyelesaikan masalah ini dengan cara membawanya kepada *tetua kampung* atau tokoh masyarakat sekitarnya.

Selanjutnya, oleh *tetua kampung* dicarilah saksi-saksi atau orang-orang yang diduga mengetahui/menyaksikan transaksi jual beli hidup/sanda yang dilakukan oleh si A dengan si B. Dan para saksi/orang yang diduga mengetahui perkara tersebut tersebut menyatakan keterangan bahwa mereka memang melihat transaksi yang dilakukan antara si A dengan si B, tetapi dikarenakan transaksi tersebut dilakukan atas dasar kepercayaan dan tidak ada orang yang terlibat atau dijadikan saksi, sehingga menyebabkan para saksi tidak mengetahui kelanjutan transaksi tersebut, apakah si A telah menebus kembali tanahnya atautkah si B telah membeli mati tanah si A dengan membayar uang tambahan kepada si A. Karena tidak ada saksi yang mengetahui transaksi tersebut, sehingga oleh *tetua kampung* diambil jalan tengah, yaitu dengan cara perdamaian, artinya tanah tersebut dibagi dua. Dan para pihak, baik pewaris dari si A maupun pewaris dari si B menerima keputusan *tetua kampung* tersebut.

BAB VI

TINJAUAN HUKUM ISLAM TERHADAP MU'ÂMALAT DALAM TRADISI LOKAL MASYARAKAT BANJAR

Kehadiran Islam di Nusantara (Indonesia) bersentuhan dengan tradisi-tradisi yang berkembang di kawasan ini. Kehadirannya pun tidak serta merta melenyapkan tradisi yang ada, melainkan *mu'âmalat* mempertahankannya, serta mewarnainya dengan corak keislaman. Selain bersikap adaptif dengan budaya lokal, corak Islam di nusantara ini mewarisi tradisi yang berlangsung dari generasi ke generasi.

Islam yang datang ke Indonesia, memiliki strategi dan kesiapan tersendiri, antara lain. Pertama, Islam datang dengan mempertimbangkan tradisi, tradisi apapun tidak akan ditolak, tetapi juga diapresiasi untuk dijadikan sarana pengembangan Islam. Kedua, Islam datang tidak mengusik agama atau kepercayaan apapun, sehingga bisa hidup berdampingan dengan mereka. Ketiga, Islam datang mendinamisir tradisi yang sudah usang, sehingga Islam diterima sebagai tradisi dan sebagai agama.

Ajaran Islam mengenai prinsip keadilan dan persamaan dalam tata hubungan kemasyarakatan, membuat Islam mudah diterima oleh masyarakat Indonesia. Hal ini tentu sangat berhubungan dengan sistem pranata masyarakat nusantara pada waktu itu, yakni sistem *kasta* yang berasal dari ajaran Hindu-Budha. Dengan memilih Islam, yang mempunyai ajaran-ajaran dasar yang bersifat membebaskan ini, pada dasarnya telah menempatkan diri pada suatu kehidupan keagamaan yang mempunyai asas persamaan, kebebasan dan keadilan. Sehingga kedatangan Islam telah menempatkan mereka dalam posisi terhormat. Prinsip kesamaan

(equity) inilah yang menjadi faktor pendorong masyarakat kota dan pantai pesisir nusantara tidak senang dengan ajaran kasta dalam agama Hindu, dan kemudian beralih memeluk Islam.

Islam yang bersifat moderat, toleran dan akomodatif tentu saja tidak dapat dilepaskan dari model-model dakwah yang dilakukan oleh para muballig dan ulama pembawa risalah Islam melalui cara-cara persuasive, adaptif, dan akomodatif, sehingga proses Islamisasi di nusantara berlangsung secara damai. Model dakwah yang dilakukan oleh wali songo (wali Sembilan) merupakan contoh sangat terkenal tentang proses Islamisasi melalui pendekatan persuasive, adaptif, dan akomodatif. Contoh: Metode Sunan Kalijaga sebagai seorang wali dari wali songo menjadikan seni pewayangan sebagai media dakwah yang paling kreatif. Sunan Kali Jaga sangat piawai memainkan peran dalam meramu kesenian pewayangan menjadi hiburan yang mengasyikkan bagi masyarakat Jawa ketika itu. Masyarakat dalam rangka datang untuk menikmati kesenian dan pentas pewayangan, tidak perlu membayar, "tapi cukup dengan membaca "Kalimat *Shahādat*".¹

Islam sebagai agama peradaban yang datang ke Indonesia, setelah agama Hindu dan Budha, telah mempengaruhi masyarakat dan budaya lokalnya di kawasan ini dengan sangat luas dan mendalam, dibanding dengan dua agama sebelumnya. Hal itu selain karena Islam mengajarkan persamaan, dan pembebasan; juga karena strategis penyebarannya. Islam disebarkan melalui perangkat budaya dan bahkan warisan agama lama yang masih ada, yang kemudian di islamisasi, yang dalam *uṣūl fiqh* disebut dengan *al-'ādah muḥakkamah* (adat yang ditetapkan sebagai hukum Islam) sebagaimana banyak dicontohkan sendiri oleh Nabi Muhammad SAW.

¹ Lihat Amin Budiman, *Wali Songo: Antara Legenda dan Fakta Sejarah*, (Semarang: 1982).

Sebenarnya proses ini tidak bersifat sepihak dan satu arah, tetapi multi arah. Proses islamisasi budaya lokal oleh para wali sejak dari Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara, hingga Maluku, sebenarnya dibarengi dengan proses penusantaraan atau peIndonesiaan nilai-nilai Islam, sehingga keduanya tidak saja bertemu, tetapi melebur menjadi entitas baru yang kemudian disebut dengan Islam Jawi atau Islam nusantara. Dari sini lahir sebagai kitab, serat, babad, dan seni. Dalam pengertian itulah Islam di Indonesia dipahami dan dijadikan istilah dalam gerakan Islam *Ahlus Sunnah Wal Jamā'ah* dewasa ini, sebagai pewaris Islam yang dibentuk oleh para wali dan para ulama besar yang datang sesudahnya.²

Selanjutnya dalam proses terjadinya kontak antara Islam dan budaya lokal di Indonesia dalam pandangan *Ahlus Sunnah Waljamā'ah*, Islam datang ke Indonesia (Islam nusantara) yang telah melalui berbagai negara tersebut, merupakan Islam yang sangat matang; Islam yang sudah sangat berpengalaman dalam menghadapi berbagai budaya dan tradisi yang dilalui, seperti Persia, India, Cina, Semenanjung Melayu, Filipina, sehingga ketika masuk ke Indonesia (nusantara), mereka dapat menyusun strategi dakwah yang pas. Strategi itu, tidak menimbulkan konflik, bahkan Islam dapat diterima diberbagai pusat kekuasaan.

Adanya kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal, diakui dalam suatu kaedah atau ketentuan dasar dalam ilmu *Uṣūl Fiqh*, bahwa "*al-'ādah muḥakkamah*", yaitu "adat adalah *shariah* yang dihukumkan. Artinya adat kebiasaan suatu masyarakat, yaitu budaya lokalnya adalah sumber hukum dalam Islam."³

² Sumanto Al-Qurtubi, *Arus Cina, Islam, Jawa*, (Yogyakarta: Inspeal Ahimsa Karya Press, 2003), 112-113.

³ Lihat Muḥammad Muṣṭafa al-Shalaby, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-Arabiyyah, 1406 H/1986 M), 313-315.

Berkeaan dengan itu, tidak perlu lagi ditegaskan bahwa unsur-unsur budaya lokal yang dapat atau harus dijadikan sumber hukum ialah yang sekurang-kurangnya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip Islam dengan sendirinya harus dihilangkan. Karena hukum adat baru bisa berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁴

Praktek-praktek jahiliyah sebelum Islam datang, seperti *tahyul*, *mitologi feodalisme*, ketidakpedulian terhadap nasib orang tertindas, pengingkaran hak asasi manusia, menentang persamaan umat, semuanya harus ditinggalkan dan diganti dengan ajaran tauhid paham Ketuhanan Yang Maha Esa; dan prinsip persamaan antara umat manusia (egalitarianism).

Jadi kedatangan Islam ke suatu wilayah atau negeri selalu mengakibatkan adanya perombakan masyarakat atau “pengalihan bentuk” transformasi sosial menuju yang lebih baik. Tapi pada saat yang sama, kedatangan Islam tidak harus “memotong” suatu masyarakat dari masa lampunya, melainkan juga dapat ikut melestarikan apa saja yang baik dan benar dari masa lampau itu dan dapat dipertahankan dalam praktek ajaran universal Islam.

Sebagai wujud interaksi timbal balik antara Islam dan budaya lokal banyak sekali adat yang kini tinggal kerangkanya, sedangkan isinya telah banyak diislamkan.⁵ Contoh yang paling menonjol dan masih bersifat polemik dikalangan sebagian umat Islam ialah upacara peringatan untuk orang-orang yang meninggal (setelah 3, 7, 40, 100 dan 1000 hari) dan disebut “*Selamatan*” (acara memohon *salamah* satu akar dengan kata Islam dan salam yakni kedamaian atau kesejahteraan). Upacara itu juga kemudian disebut “*tahlilan*” (dari kata *tahlil*) yakni membaca lafal *Lâ ilâ ha llallâh*

⁴ Lihat Abdul Aziz Dahlan (Editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), Jilid V, 1496.

⁵ Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 344-350.

secara bersama-sama, sebagai suatu cara yang efektif untuk menanamkan jiwa tauhid dalam suasana keharuan.

Dalam ilmu *Uṣūl Fiqh*, budaya lokal dalam bentuk adat kebiasaan itu disebut *al-Urf* yang secara etimologis berasal dari akar kata yang sama dengan *al-ma'rūf*⁶. Karena *al-Urf* suatu masyarakat, mengandung unsur yang salah dan benar sekaligus, maka dengan sendirinya orang-orang muslim harus melihatnya dengan kritis, dan tidak dibenarkan sikap yang membenarkan semata, sesuai dengan prinsip Islam sendiri yang amat menentang tradisionisme. Sebagaimana firman Allah SWT :

وَكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون قال أولو حجتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون.

Dan Demikianlah, Kami tidak mengutus sebelum kamu seorang pemberi peringatanpun dalam suatu negeri, melainkan orang-orang yang hidup mewah di negeri itu berkata: "Sesungguhnya Kami mendapati bapak-bapak Kami menganut suatu agama dan Sesungguhnya Kami adalah pengikut jejak-jejak mereka. (Rasul itu) berkata: "Apakah (kamu akan mengikutinya juga) Sekalipun aku membawa untukmu (agama) yang lebih (nyata) memberi petunjuk daripada apa yang kamu dapati bapak-bapakmu menganutnya?" mereka menjawab: "Sesungguhnya Kami mengingkari agama yang kamu diutus untuk menyampaikannya."

Jadi Al-Qur'an telah menegaskan bahwa Islam menentang tradisionisme, yaitu sikap yang fanatik memandang bahwa tradisi leluhur selalu baik dan harus dipertahankan serta diikuti. Prinsip ini dikatakan dalam suatu kerangka ajaran dasar yang mengharuskan kita selalu bersikap kritis.

Sikap kritis terhadap tradisi inilah yang menjadi unsur terjadinya transformasi sosial suatu masyarakat yang mengalami perkenalan dengan Islam. Dalam hal ini dapat dicontohkan dalam tradisi masyarakat Banjar, pada proses masuknya Islam di Banjar “Kebudayaan Banjar telah memberikan bingkai dan Islam telah

⁶ Lihat Jamāl al-Din Muḥammad bin Makrām Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1990), Juz. IX, 239.

⁷ Al-Qur'an, 43: 23 -24.

terintegrasikan ke dalamnya, dalam aspek upacara-upacara tradisional.⁸ Banyak tradisi-tradisi masyarakat Banjar sebagai suatu praktik yang berfungsi merekatkan solidaritas kelompok diantara komunitas orang Banjar yang disebut *bubuhan*, *teristimewa kalangan bangsawan*, atau *bubuhan raja-raja*. Setelah Islam masuk ke wilayah Banjar, secara perlahan-lahan unsur-unsur Islam masuk ke dalam upacara tersebut atau bahkan mengikisnya sampai habis.

Dalam upacara *mandi-mandi* pada masyarakat Banjar telah membuktikan kenyataan adanya proses islamisasi pada budaya lokal setempat. Seperti adanya *Banyu Yasin* dan *Banyu Burdah* (air yang dibacakan atasnya surat Yasin dengan syair Burdah), serta doa dalam upacara *mandi-mandi*, adalah bukti nyata masuknya unsur-unsur Islam dalam upacara tersebut.

Bagi orang Banjar meminta "*Banyu Palungsur*" (air yang dibacakan doa tertentu agar dapat melancarkan persalinan) untuk wanita yang akan melahirkan atau meminta "*Banyu Tawar*" (air yang dibacakan doa) kepada ulama demi kesembuhan dari suatu penyakit, bukan berarti mereka menolak dokter. Bagi mereka penyebab kemudahan melahirkan atau kesembuhan dari penyakit hanya Allah SWT yang tahu, dan minta "*banyu*" adalah salah satu usaha ikhtiar dari menemukan sebab tersebut.⁹

Hukum adat adalah hukum Indonesia yang disana-sini mengandung unsur agama.¹⁰ Hukum Adat Banjar merupakan hukum asli yang berlaku pada masyarakat Banjar, yang sifatnya tidak tertulis, sekalipun demikian Hukum Adat itu telah terakomodir dalam beberapa tulisan dan dokumen-dokumen, seperti yang tertuang dalam Undang-undang Sultan Adam Tahun

⁸ Lihat Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997).

⁹ Lihat Alfani Daud, *Islamisasi Upacara Mandi-Mandi di Kalangan Masyarakat Banjar*, *Religiku* Vol. 1 No. 1 (Juni 2000), 69-92.

¹⁰ Lihat BPHN, *Seminar Hukum Adat dan Pembinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Bina Cipta, 1976), 249.

1835 dan dalam Kitab *Sabilal Muhtadin* karangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjary.

Adapun suku bangsa Banjar ialah penduduk asli sebagian wilayah Propinsi Kalimantan Selatan. Mereka diduga berintikan penduduk asal Sumatera atau daerah sekitarnya, yang bermigrasi ke kawasan ini sekitar lebih dari seribu tahun yang lalu. Setelah berlalu masa yang lama dan setelah bercampur dengan penduduk yang lebih asli (biasanya disebut suku Dayak), serta bercampur dengan imigran-imigran yang berdatangan belakangan, maka terbentuklah setidaknya-tidaknya tiga sub suku, yaitu (Banjar) Pahuluan, (Banjar) Batang Banyu dan Banjar (Kuala). Bahasa yang mereka kembangkan dinamakan bahasa Banjar, yang asalnya ialah bahasa Melayu. Sedangkan nama Banjar diperoleh karena mereka dahulu, sebelum dihapuskan pada tahun 1960, adalah warga kerajaan Banjarmasin atau disingkat Banjar, sesuai dengan nama ibu kotanya.¹¹

Dahulu pada Kerajaan Banjar, pengaruh agama Hindu adalah sangat besar, terutama setelah adanya hubungan perdagangan dengan Kerajaan Majapahit yang Raja dan rakyatnya menganut agama Hindu. Sehingga dalam Kerajaan Banjar itu sendiri banyak ditemui kebudayaan keraton Majapahit.¹²

Sedangkan bentuk-bentuk kepercayaan dan praktek-praktek kehidupan masyarakat Dayak yang mendiami pegunungan Meratus adalah berdasarkan pemujaan nenek moyang dan percaya akan adanya makhluk-makhluk halus di sekitar manusia (animisme). Orang-orang Dayak yang hidup dalam batas-batas wilayah Tanah Banjar, percaya pada seorang dewa tertinggi, dan juga memberi persembahan kepada makhluk-makhluk halus lainnya, termasuk ruh orang yang dianggap sebagai nenek moyang mereka.¹³

¹¹ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 25.

¹² Amir Hasan Kiai Bondan, *Suluh Sejarah Kalimantan*, (Banjarmasin: Fajar, 1953), 18.

¹³ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, 50

Adapun Islam menjadi agama resmi kerajaan Banjar menggantikan agama Hindu adalah sejak Pangeran Samudera dinobatkan sebagai Sultan Suriansyah di Banjarmasin, yaitu kira-kira 400 tahun yang lalu. Namun sebenarnya jauh sebelum itu, pemeluk Islam sudah ada di kota-kota pelabuhan atau di pemukiman-pemukiman yang lebih dekat ke pantai. Karena daerah pemukiman dekat pantai tersebut adalah daerah yang sering didatangi pedagang-pedagang dari Tuban dan Gresik yang sudah memeluk Islam, dan mereka menyebarkan Islam pada masyarakat Banjar. Sejak masa Sultan Suriansyah inilah proses islamisasi berjalan cepat, sehingga dalam waktu yang relatif tidak terlalu lama, yaitu sekitar pertengahan abad ke-18, Islam sudah menjadi identitas orang Banjar.¹⁴

Ciri khas keislaman masyarakat Banjar telah ada, sejak melekatnya ciri keislaman dalam struktur kenegaraan Kerajaan Banjar. Sultan dalam konteks masyarakat Banjar adalah kepala seluruh pejabat agama (Islam). Di bawah Sultan adalah *Mufti*, yang kewibawaannya meliputi seluruh pejabat agama dalam wilayah kesultanan, dan dianggap sebagai hakim tertinggi, Mufti melakukan pengawasan atas seluruh pengadilan di dalam wilayah kesultanan, sebagai hakim sehari-hari di ibu kota bertindak seorang *Qadhi*, sementara pejabat agama untuk tingkat *lalawangan* di namakan *Panghulu*. Dalam hal ini, *Mufti* dan instansi bawahannya berwenang untuk mengadili perkara-perkara perdata maupun pidana, dengan menerapkan Hukum Adat Banjar yang telah diintegrasikan dengan ketentuan-ketentuan fikih (Hukum Islam).¹⁵ Di sini tampak Kerajaan Banjar didasarkan pada Hukum Islam, atau setidaknya sangat dipengaruhi oleh Hukum Islam dalam menyelesaikan segala permasalahannya.

¹⁴ Hamka dan Gusti Abdul Mu'is, *Meninjau Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Muhammadiyah, 1982), 29.

¹⁵ Diskusi Ahli, "Asal-usul Masyarakat Banjar". Artikel dalam *Jurnal Kebudayaan Kandil Melintas Tradisi*, Edisi 6, Tahun II, 2004, 76.

Kuatnya pengaruh Islam di wilayah Banjar menjadikan masyarakat Banjar yang setiap melakukan sesuatu kegiatan selalu dikaitkan atau didasarkan pada hukum Islam. Hal ini terlihat dari beberapa kasus mu'āmalat yang terjadi pada masyarakat Banjar, yang mana dalam bidang mu'āmalat ditemui berbagai kasus yang dimuati dengan berbagai tradisi yang akan dibahas berikut ini.

A. Pendulangan intan

Tradisi masyarakat Banjar dalam mendulang intan, beberapa kegiatannya dapat dicarikan akar rumpunnya dalam ajaran Islam, walaupun terdapat pergeseran dari ajaran Islam. Seperti di dalam *mu'āmalat* ini terdapat didalamnya suatu tradisi, yang mana adanya keharusan melaksanakan tradisi tersebut sebelum *bemu'āmalat*. Tradisi sebagaimana yang telah diuraikan terdahulu mulai dari kepercayaan terhadap orang yang mampu mendeteksi keberadaan intan, menyediakan sesajen atau melakukan acara selamatan sampai kepada dimasukkannya intan kedalam mulut ketika menemukan intan.

Dalam kehidupan masyarakat Banjar yang masih terikat akan tradisi lama, apabila dalam melakukan kegiatan mendulang intan khususnya, biasanya akan berhadapan atau diganggu oleh makhluk halus, karena intan merupakan benda yang memiliki ruh atau dimiliki makhluk halus. Sehingga apa yang mereka lakukan seperti adanya acara ritual tadi adalah semacam bentuk izin mereka kepada makhluk halus yang dianggap memiliki intan tersebut atau menguasai wilayah yang mereka jadikan sebagai lahan untuk mendulang.

Acara ritual tersebut bagi masyarakat Banjar merupakan salah satu syarat atau bentuk amalan. Konon apabila tidak melaksanakan kegiatan tersebut, maka proses pendulangannya tidak akan membuahkan hasil atau bahkan diganggu oleh makhluk-makhluk halus yang menghuni wilayah sekitar lahan pendulangan tersebut.

Acara ritual seperti ini juga mempunyai maksud dan tujuan untuk keselamatan bagi para pendulang yang melakukan kegiatan mendulang tersebut.

Sebagian dari kelompok masyarakat yang masih memakai adat atau tradisi lama, hal-hal yang bersifat pantangan atau "pamali" masih mereka yakini, namun sebagiannya tidak memperdulikan hal-hal yang bersifat pantangan tersebut. Sebab sebagian beranggapan bahwa hal-hal yang seperti itu tidak masuk akal dan mustahil dapat mempengaruhi hasil dari usaha mendulang. Sebab persoalan rezki semata-mata anugerah dan ketentuan dari Allah SWT.

Implementasi dari ajaran Islam pada kehidupan masyarakat Banjar juga sangat dipengaruhi dan didominasi oleh para alim ulama, apa-apa yang mereka fatwakan akan dituruti oleh masyarakat sebagai suatu acuan dalam menyelesaikan masalah kehidupannya.¹⁶ Dari ini jelas bahwa dalam masyarakat Banjar sejak dulu telah mempunyai semacam hasil ijtihad ulama dalam masalah-masalah hukum sesuai dengan kondisi dan situasi daerah serta diperpegangi oleh masyarakat.

Berdasarkan penelusuran terhadap sejarah *Tashrī' al-Islāmi* menunjukkan bahwa Rasulullah SAW menggalakkan umatnya untuk berjihad.¹⁷ Hal ini misalnya tergambar dalam sebuah hadith Rasulullah SAW. ketika Rasulullah mengutus Mu'ādh ibn Jabal ke negeri Yaman untuk bertindak sebagai hakim. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadithnya yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud dari Anas r.a. yang berbunyi :

¹⁶ Abdurrahman. "Undang-undang Sultan Adam dan Kedudukannya dalam Hukum Adat Banjar", Artikel dalam *Majalah Orientasi*, No. 2, Tahun II, 1977, 11.

¹⁷ Lihat Ahmad Yaman, "Nash'ah al-Fiqh al-Islāmi al-Tatawwurihi", dalam *Jurnal al-Ijtihad*, Volume 57 dan 58, Tahun ke-15 (Beirut: Dār al-Ijtihad, 2003), 19-31.

عن انس رضى الله عنه قال: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يبعث معاذًا الى اليمن قال: كيف تقضى اذا اراد لك قضائي. قال: اتقى بكتاب الله. قال: فان لم يجد في كتاب الله. قال: بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فان لم تجد في سنة رسول الله ولا بكتاب الله. قال: احتج بآرائى ولا الو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضى رسول الله صلى الله عليه وسلم. (رواه ابودود عن انس)¹⁸

"Dari Anas ra. bahwasannya Rasulullah SAW. manakala bermaksud untuk mengutus Mu'adh ibn Jabal ke negeri Yaman. Rasulullah SAW. bertanya kepada Mu'adh: Bagaimana engkau memutuskan, jika kepadamu diajukan suatu perkara yang engkau putuskan?, Mu'adh menjawab: Saya akan putuskan perkara itu berdasarkan ketentuan yang termaktub di dalam Kitabullah (al-Qur'an), Rasulullah SAW. bertanya lagi: Bagaimana jika di dalam Kitabullah tidak ditemukan? Mu'adh menjawab: Saya akan putuskan berdasarkan ketentuan yang termaktub di dalam sunnah Rasulullah SAW. (al-Hadith), Rasulullah SAW. bertanya lagi: Bagaimana jika tidak ditemukan dalam Kitabullah dan sunnah Rasulullah? Mu'adh menjawab: Saya akan berjihad menurut pikiran saya dan saya tidak akan pernah membiarkan satu perkara pun, tanpa memberikan putusan, Rasulullah SAW. menepuk dada Mu'adh ibn Jabal, seraya bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufiq kepada utusan saya untuk sesuatu yang melegakan hati saya". (HR. Abū Dāwud dari Anas r.a.)

Dari hadith tersebut diperoleh kesimpulan, bahwa sumber-sumber hukum Islam adalah al-Qur'an dan Sunnah, jika di dalam al-Qur'an dan Sunnah tidak terdapat ketentuan hukum sesuatu, maka diusahakan hukumnya melalui ijtihad, karena itu dalam sejarah pemikiran Islam, ijtihad banyak digunakan oleh para Ulama. Hakikat ajaran al-Qur'an dan hadith memang menghendaki digunakannya ijtihad. Ayat-ayat al-Qur'an yang jumlahnya lebih 6300, hanya lebih kurang 500 ayat, menurut perkiraan ulama, yang berhubungan dengan aqidah, ibadah dan muamalah. Ayat-ayat tersebut, pada umumnya berbentuk ajaran-ajaran dasar tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai maksud, rincian, cara pelaksanaannya dan sebagainya, untuk itu ayat-ayat tersebut perlu dijelaskan oleh orang-orang yang mengetahui al-Qur'an dan hadith,

¹⁸ Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud*, (t.tp.: Dar al-Fikr, t.th.), Juz III, 303.

yaitu pada mulanya sahabat Nabi dan para Ulama. Penjelasan oleh para sahabat Nabi dan para Ulama itu diberikan melalui ijtihad.¹⁹

Ijtihad telah tumbuh sejak masa-masa awal Islam, yakni pada zaman Nabi Muhammad SAW, dan kemudian berkembang pada masa-masa sahabat dan tabi'in serta masa-masa generasi selanjutnya hingga kini dan mendatang.²⁰ Bahkan justru dengan adanya ijtihad inilah ajaran-ajaran Islam dapat senantiasa sesuai dengan dinamika perkembangan zaman, sehingga di sinilah letak relevansinya ungkapan bahwa syariat Islam itu selalu *سالح لكل زمان و لكل مكان* (cocok untuk setiap zaman dan tempat).²¹

Akan tetapi masyarakat dalam kasus ini menjadikan hal-hal seperti ritual adalah merupakan suatu keyakinan bahwa apabila tidak melakukan ritual tersebut, maka tidak akan mendapat hasil yang sesuai dengan apa yang diharapkan. Padahal sesungguhnya, berhasil tidaknya suatu usaha itu adalah ditentukan oleh Allah SWT, sebagaimana firman Allah SWT :

فتقبلها ربها بقبول حسن وأنتها نباتا حستا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا اغراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أفي لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب .

*Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapat makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah". Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab.*²²

¹⁹ Harun Nasution, "Ijtihad, Sumber Ketiga Ajaran Islam" dalam Ijtihad Dalam Sorotan, (Bandung: Mizan, 1988), Cet. I, 108.

²⁰ Mawil Izzi Dien (2005), "Theology, Practice and Textual Interpretation in Islam", *Jurnal The Islamic Quarterly*, Volume 49, Nomor 1 (London: The Islamic Cultural Centre, 2005), 5-6.

²¹ Muhammad Anis Ubadah, *Tarikh al-Fiqh al-Islami fi 'Ahd an-Nubuwah Wa as-Sahabah Wa at-Tabi'in* (Dâr at-Tiba'ah, 1980), 10.

²² Al-Qur'an, 3: 37.

220 *Mu'āmalat dalam Tradisi Masyarakat Banjar*

وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم وهو السميع العليم .

*Dan berapa banyak binatang yang tidak (dapat) membawa (mengurus) rezkinya sendiri. Allah-lah yang memberi rezki kepadanya dan kepadamu dan Dia Maha mendengar lagi Maha mengetahui.*²³

له مقاليد السموات والأرض يسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شئ عليم .

*Kepunyaan-Nya-lah perbendaharaan langit dan bumi; Dia melapangkan rezki bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan menyempitkan(nya). Sesungguhnya Dia Maha mengetahui segala sesuatu.*²⁴

Selain adanya keharusan melakukan kegiatan ritual sebelum mendulang intan, proses pendulangan intan ini juga adanya sistem *shirkah* dalam hal biaya yang diperlukan selama proses pendulangan intan berlangsung (biaya perawatan mesin yang digunakan pada proses pendulangan) dan juga adanya sistem pembagian hasil yang sama rata bagi orang-orang yang terkait dengan kegiatan ini. Kegiatan mendulang ini biasanya dilakukan secara berkelompok dan hasilnya dibagi menurut aturan hukum Islam. Hanya saja dalam kasus disini terjadi pergeseran dari aturan Islam tersebut.

Sebagaimana yang telah diuraikan diatas, adanya pembagian hasil yang tidak sejalan dengan aturan *shirkah*. Seperti halnya, pemilik mesin mendapatkan satu bagian dan mesin miliknya juga dihitung satu bagian. Dengan kata lain, pemilik mendapatkan dua bagian dibandingkan anggota kelompok lainnya. Yang walaupun dalam kasus ini pembagian dilakukan berdasarkan kesepakatan bersama sebelum memulai kegiatan pendulangan tersebut. Hal ini tidak sejalan dengan ajaran Islam yang termuat dalam aturan *shirkah*. Sebagaimana definisi *shirkah* yang telah dijelaskan para Ulama, bahwa yang dimaksud dengan *shirkah* adalah "Aqad antara dua orang yang berserikat pada pokok harta (modal) dan keuntungan."²⁵ Menurut pendapat lain *shirkah* adalah "Aqad yang

²³ Al-Qur'an, 29: 60.

²⁴ Al-Qur'an, 42: 12.

²⁵ Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dâr Al-Fiqh, 2006), Juz III, 931.

berlaku antara dua orang atau lebih untuk saling tolong-menolong dalam membagi keuntungannya.²⁶

Sebagaimana firman Allah SWT yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَيْمَانَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا تَجْرِمُكُمْ شَأْنُ قَوْمٍ أَنْ صَادُوا عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْقَوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang had-ya, dan binatang-binatang qalaa-id, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan kepedhaan dari Tuhan mereka dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu, dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka), dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran, dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah Amat berat siksaan-Nya.²⁷

قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيرا من الخلطاء ليفي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وطن داود أما فتاه فاستغفر ربه وخر راكعا وأتاب.

Daud berkata: "Sesungguhnya Dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk ditambahkan kepada kambingnya, dan Sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebagian mereka berbuat zalim kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh; dan Amat sedikitlah mereka ini". dan Daud mengetahui bahwa Kami mengujinya; Maka ia meminta ampun kepada Tuhannya lalu menyungkur sujud dan bertaubat.²⁸

²⁶ Hasby Ash-Shiddieqi, *Pengantar Fiqh Mu'āmalat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 89.

²⁷ Al-Qur'ān, 5: 2.

²⁸ Al-Qur'ān, 38: 24.

Shirkah hukumnya boleh, hal itu diketahui pada saat Rasul SAW diutus sebagai nabi, dan orang-orang pada saat itu telah bermu'āmalat dengan cara ber-*shirkah* dan beliau membenarkannya dengan taqirir beliau.²⁹

Islam sendiri menyukai perdamaian, jadi supaya tidak ada yang berselisih paham maka dari itu Islam menganjurkan untuk membuat sebuah perjanjian baik tertulis ataupun tidak tertulis supaya kerja sama yang mereka lakukan akan bermanfaat dan memperoleh keuntungan. Sebagai landasan hukumnya ialah apa yang disebutkan oleh Taqiyuddin An Nabhani :

أصلح ما تر بين المسلمين ، إلا صلحا حرم حلاً لا ، أوأجل حراما ، والمسلمون على شروطهم ، إلا أشر طاحم خلاً ، أوأجل حراما³⁰

Perdamaian antara kaum muslimin boleh, kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram. Kaum muslimin harus melaksanakan syarat yang mereka tetapkan, kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.

Maksud dari hadits di atas adalah kerja sama antara sesama muslim itu halal kecuali kerja sama yang haram tapi di halalkan, seperti menjual minuman keras dan narkoba, maka dari itu mereka harus berpegang kepada syarat-syarat yang telah di tentukan di atas salah satunya obyek akad bukan hal-hal yang maksiat atau haram.

Shirkah shar'iyah terwujud (terrealisasi) atas dasar sama-sama ridha di antara dua orang atau lebih, yang masing-masing dari mereka mengeluarkan modal dalam ukuran yang tertentu. Kemudian modal bersama itu dikelola untuk mendapatkan keuntungan, dengan syarat masing-masing di antara mereka mendapat keuntungan sesuai dengan besarnya saham yang diserahkan kepada *shirkah* tersebut. Namun manakala mereka

²⁹ Lihat Taqiyuddin An-Nabhani, *al-Niẓām al-Iqtisādī Fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Ummah, 1990), Cet. IV, 151.

³⁰ Muḥammad Nashiruddin Al-Alhāni, *Ṣaḥīḥ Sunan Tirmidhi, Seleksi Hadīth Ṣaḥīḥ dari Kitāb Sunan Tirmidhi*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), 110

semua sepakat dan ridha, keuntungannya dibagi rata antara mereka, meskipun besarnya modal tidak sama, maka hal itu boleh dan sah, walaupun saham sebagian mereka lebih sedikit sedang yang lain lebih besar jumlahnya. Dalam kacamata syari'at, hal seperti ini tidak mengapa, karena usaha bisnis itu yang terpenting didasarkan atas ridha sama ridha, toleransi dan lapang dada.

Terdapat lima macam *shirkah* dalam Islam, yaitu: a) *Shirkah inân*; b) *Shirkah 'abdân*; c) *Shirkah muḍârabah*; d) *Shirkah wujūh*; dan e) *Shirkah mufâwāqah*.³¹

1. *Shirkah inân* adalah *shirkah* antara dua pihak atau lebih yang masing-masing memberi kontribusi kerja ('*amal*) dan modal (*mâl*). *Shirkah* ini hukumnya boleh berdasarkan dalil as-Sunnah dan Ijma' Sahabat.³²
2. *Shirkah 'abdân* adalah *shirkah* antara dua pihak atau lebih yang masing-masing hanya memberikan kontribusi kerja ('*amal*), tanpa kontribusi modal (*mâl*). Kontribusi kerja itu dapat berupa kerja pikiran (seperti pekerjaan arsitek atau penulis) ataupun kerja fisik (seperti pekerjaan tukang kayu, tukang batu, sopir, pemburu, nelayan, dan sebagainya).³³ *Shirkah* ini disebut juga *shirkah 'amal*.³⁴ *Shirkah 'abdân* hukumnya boleh berdasarkan dalil as-Sunnah.³⁵
3. *Shirkah muḍârabah* adalah *shirkah* antara dua pihak atau lebih dengan ketentuan, satu pihak memberikan kontribusi kerja ('*amal*), sedangkan pihak lain memberikan kontribusi modal (*mâl*).³⁶ Hukum *shirkah muḍârabah* adalah *jâ'iz* (boleh)

³¹ Lihat An-Nabhani, *An-Nizâm al-Iqtisâd*, 148.

³² *Ibid.*, 148.

³³ *Ibid.*, 150.

³⁴ Lihat Al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Alâ al-Madhâib*, 67.

³⁵ *Ibid.*, 151.

³⁶ *Ibid.*, 152.

berdasarkan dalil as-Sunnah (*taqrîr* Nabi SAW) dan Ijma' Sahabat.³⁷

4. *Shirkah wujūh* disebut juga *shirkah 'ala az-zimâm*.³⁸ Disebut *shirkah wujūh* karena didasarkan pada kedudukan, ketokohan, atau keahlian (*wujūh*) seseorang di tengah masyarakat. *Shirkah wujūh* adalah *shirkah* antara dua pihak (misal A dan B) yang sama-sama memberikan kontribusi kerja ('*amal*), dengan pihak ketiga (misalnya C) yang memberikan kontribusi modal (*mâl*). Dalam hal ini, pihak A dan B adalah tokoh masyarakat. *Shirkah* semacam ini hakikatnya termasuk dalam *shirkah muḍârabah* sehingga berlaku ketentuan-ketentuan *shirkah muḍârabah* padanya.³⁹

Bentuk kedua *shirkah wujūh* adalah *shirkah* antara dua pihak atau lebih yang ber-*shirkah* dalam barang yang mereka beli secara kredit, atas dasar kepercayaan pedagang kepada keduanya, tanpa kontribusi modal dari masing-masing pihak.⁴⁰ *Shirkah wujūh* kedua ini hakikatnya termasuk dalam *shirkah 'abdân*.⁴¹

Hukum kedua bentuk *shirkah* di atas adalah boleh, karena bentuk pertama sebenarnya termasuk *shirkah muḍârabah*, sedangkan bentuk kedua termasuk *shirkah 'abdân*. *Shirkah muḍârabah* dan *shirkah 'abdân* sendiri telah jelas kebolehannya dalam *shariat* Islam.⁴²

Namun demikian, An-Nabhani mengingatkan bahwa ketokohan (*wujūh*) yang dimaksud dalam *shirkah wujūh* adalah kepercayaan finansial (*thiqah mâliyah*), bukan semata-mata

³⁷ *Ibid.*, 153.

³⁸ *Ibid.*, 49.

³⁹ Lihat An-Nabhani, *al-Nizâm al-Iqtisâd*, 154.

⁴⁰ *Ibid.*, 154.

⁴¹ *Ibid.*, 154.

⁴² *Ibid.*, 154.

ketokohan di masyarakat. Maka dari itu, tidak sah *shirkah* yang dilakukan seorang tokoh (katakanlah seorang menteri atau pedagang besar), yang dikenal tidak jujur, atau suka menyalahi janji dalam urusan keuangan. Sebaliknya, sah *shirkah wujūh* yang dilakukan oleh seorang biasa-biasa saja, tetapi oleh para pedagang dia dianggap memiliki kepercayaan finansial (*thiqah māliyah*) yang tinggi, misalnya dikenal jujur dan tepat janji dalam urusan keuangan.⁴³

5. *Shirkah mufāwahdah* adalah *shirkah* antara dua pihak atau lebih yang menggabungkan semua jenis *shirkah* di atas (*shirkah inān*, *'abdān*, *muḍārabah*, dan *wujūh*).⁴⁴ *Shirkah mufāwahdah* dalam pengertian ini, menurut An-Nabhani adalah boleh. Sebab, setiap jenis *shirkah* yang sah ketika berdiri sendiri, maka sah pula ketika digabungkan dengan jenis *shirkah* lainnya.⁴⁵

Dalam hal ini, sistem pembagian hasil pada proses pendulangan intan adalah merupakan *shirkah mufāwahdah*. Hanya saja aturan-aturan yang ditentukan oleh ajaran Islam mengenai jumlah bagian yang harus diterima oleh pihak tidaklah sesuai dengan apa yang dilakukan oleh para pihak yang terkait kegiatan ini. Seperti yang telah diuraikan sebelumnya tentang jumlah bagian yang diterima oleh para pihak yang terkait dengan kegiatan pendulangan, bahwa mesin dan pemilik mesin mendapatkan bagian yang sama seperti pihak-pihak yang terkait dalam kegiatan ini. Artinya pemilik mesin mendapatkan dua bagian dalam satu kegiatan proses pendulangan intan ini.

Dalam hal penemuan selain intan dan emas, pembagian hasil hanya dibagikan kepada pekerja yang bekerja langsung dilapangan. Untuk orang yang memiliki lahan yang digunakan untuk mendulang tidak mendapatkan hasil dari penemuan selain intan

⁴³ Ibid., 155-156.

⁴⁴ Ibid., 155-156.

⁴⁵ Ibid., 155-156.

dan emas tersebut. Selain pemilik lahan, pemilik mesin juga tidak mendapatkan bagian jika yang ditemukan selain intan dan emas. Hal ini menunjukkan bahwa kerjasama bentuk apapun dalam hukum adat akan selalu bertitik tolak pada dasar kejiwaan, kekeluargaan serta tolong menolong yang selaras dengan perilaku dan kepribadian masyarakat Indonesia yang senantiasa mengutamakan kerjasama, gotong royong dan kepedulian terhadap sesama.⁴⁶ Hal ini selajen dengan ajaran Islam, sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Qur'ān surah al-Maidah ayat 2.

B. Jual Beli Hidup

"*Jual beli hidup*" adalah jual beli suatu barang oleh dua orang yang sedang mengikat kontrak perjanjian pemindahan hak milik, dari si penjual kepada si pembeli. Namun, pemindahan hak di sini hanya bersifat sementara, dalam arti apabila jangka waktu yang telah ditentukan kedua belah pihak telah berakhir maka pihak pembeli berkewajiban untuk mengembalikan barang yang telah ia beli dari si penjual kepada pihak penjual, tentunya setelah pihak penjual mengembalikan sejumlah uang sesuai harga pembelian ketika perjanjian, tanpa memberikan tambahan apapun.

Jual beli hidup yang terjadi dalam masyarakat Banjar mengalami pergeseran dari jual beli yang diatur oleh Islam. Jual beli hidup ini sama seperti jual beli yang diatur oleh ajaran Islam, yaitu adanya perpindahan hak milik, baik berupa barangnya maupun sifat dan manfaatnya. Artinya pihak pembeli memiliki hak penuh terhadap barang yang telah ia beli dari si penjual. Akan tetapi selain sama dengan jual beli yang telah diatur oleh Islam, ternyata jual beli hidup ini juga memakai sistem seperti gadai atau *rahn*. Hal ini dapat dilihat karena adanya batasan kepemilikan barang tersebut. Artinya barang yang telah dijual oleh pihak penjual kepada si pembeli, bisa dibeli lagi oleh si penjual dengan batas

⁴⁶ Lihat Hilman Hadikusuma, *Hukum Perjanjian Adat* (Bandung: Alumni, 1982), Cet IV, 14.

waktu yang telah ditentukan oleh kedua belah pihak (penjual dan pembeli) dan dengan harga yang sama seperti waktu pihak penjual menjual barangnya kepada pihak pembeli.

Pada awal transaksi jual beli hidup bentuk akad yang digunakan adalah transaksi jual beli. Dalam ajaran Islam yang disebut jual beli adalah perpindahan hak milik secara penuh dari si penjual kepada si pembeli dengan jangka waktu yang tidak ditentukan atau dengan kata lain, barang yang telah dibeli oleh si pembeli dari pihak penjual telah menjadi hak milik si pembeli sepenuhnya dan untuk selamanya. Sehingga apabila pihak penjual ingin membeli barang yang telah ia jual kepada pembeli, maka harus diadakan lagi transaksi baru atau jual beli baru dengan ketentuan harga yang baru juga.

Sebagaimana jual beli yang didefinisikan oleh para ulama bahwa jual beli adalah persetujuan saling mengikat antara penjual, yaitu menyerahkan barang dan pembeli sebagai pihak yang membayar harga yang dijual.⁴⁷ Jual beli adalah persetujuan antara penjual dan pembeli terhadap pertukaran kepemilikan barang yang ada nilainya dengan cara-cara tertentu menurut syara' dengan akibat beralihnya kepemilikan barang. Firman Allah SWT yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا
أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا.

*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, dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.*⁴⁸

⁴⁷ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 366.

⁴⁸ Al-Qur'an, 4: 29.

Dan dalam sebuah hadits Rasulullah SAW bersabda:

عن داود بن صالح اللدني عن أبيه قال ؛ سمعت ابا سعيد الخدري يقول ؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ انما البيع عن تراض . (رواه ابن ماجه) .⁴⁹

Dari Dāud Ibn Ṣālih al-Madnā dari ayahnya, katanya : Saya mendengar Aba Sa'id al-Hudri berkata : Rasulullah SAW bersabda : Sesungguhnya jual beli itu adalah atas dasar suka sama suka diantara kamu. (HR. Ibn Mājah)

Selain mengatur tentang harus adanya kerelaan/persetujuan kedua belah pihak dalam melakukan suatu transaksi jual beli, Islam juga mengatur bagaimana melakukan transaksi yang baik dan benar agar terhindar dari perbuatan yang dapat merugikan diri sendiri dan juga orang lain memperoleh hasil jual beli yang bersih dan suci dalam pandangan Islam serta mendapatkan berkah. Sebagaimana firman Allah SWT :

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَغَيَّرُونَ إِلَّا كَمَا يَتَغَيَّرُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَالِيعُ مِثْلَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ .

*Orang-orang yang memakan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.*⁵⁰

⁴⁹ Abu Abdillah bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah* (Mesir: Isa Bakil al-Halabiy wa Shirkah, t th), Juz III, 737.

⁵⁰ Al-Qur'an, 2: 275.

Dan juga hadits Nabi SAW :

عن رفاعة بن رافع رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل اي الكسب اطيب ؟ قال : عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور . (رواه البيهقي) .⁵¹

Dari Rifa'ah Ibnu Rafi' r.a. sesungguhnya Nabi SAW pernah ditanya oleh seorang pemuda tentang usaha apakah yang paling baik ? Beliau bersabda : lalah orang-orang yang bekerja dengan tangannya dan tiap-tiap jual beli yang sah. (HR. Baihaqi dari Rifa'ah)

Jual beli hidup mirip dengan jual beli dengan tenggang waktu atau yang disebut *bai' al-wafa'*. *Bai' al-wafa'* adalah suatu transaksi (akad) jual-beli dimana penjual mengatakan kepada pembeli 'saya jual barang ini dengan cara saya berhutang kepadamu yang hutangnya engkau berikan padaku dengan kesepakatan (janji) jika saya telah melunasi hutang tersebut maka barang itu kembali jadi milikku lagi.'⁵²

Menurut Abdul Azim Jalaluddin Abu Zaid bahwa yang dimaksud dengan *bai' al-wafa'* adalah :

أن يبيعه العين بألف مثلاً على أنه إذا رد عليه الثمن رد عليه العين المبيعة⁵³

Seseorang menjual sebuah benda seharga 1000 dengan syarat jika penjual itu mengembalikan uangnya (harganya), maka pembeli tersebut mengembalikan benda yang dibelinya itu kepada penjual semula. Sementara menurut Ibn 'Abidin bahwa yang dimaksud dengan *Bai' al-wafa'* adalah suatu akad dimana seorang yang membutuhkan uang menjual barang kepada seseorang yang memiliki uang tunai (*cash*). Barang yang dijual tersebut tidak dapat dipindah-pindah (*real estate/property/ 'iqar*) dengan kesepakatan

⁵¹ Abu Bakar Muhammad Ibn Hasan Ali al-Baihaqi, *Sunnah al-Kubra* (Beirut: Dār al-Fikr, 1 th), Juz V, 263

⁵² Al Jarjani Ali bin Muhammad bin Ali, *Kitāb al-Ta'rifāt* (Singapore-Jeddah: al-Haramain, th), 69

⁵³ Abdul Azim Jalaluddin Abu Zaid, *Kitāb Fiqh Rabā*, (Beirut Muassasah ar-Risālah, 2004), 537

kapan ia dapat mengembalikan harga barang tersebut maka ia dapat meminta kembali barang itu.⁵⁴

Adapun menurut beberapa pendapat lain bahwa yang dimaksud dengan *bai' al-wafa'* adalah sebagai berikut :

1. Menurut Fiqh Sunnah adalah seorang yang membutuhkan uang menjual real estate/real property (barang yang tidak dapat dipindah-pindahkan seperti; rumah) dengan kesepakatan jika ia dapat melunasi (mengembalikan) harga tersebut maka ia dapat mengambil (memiliki) kembali barang itu.⁵⁵
2. Menurut pendapat Yakan Zuhdi, *bai' al-wafa'* adalah Suatu akad jual beli yang mana pembeli berkomitmen setelah sempurna akad bai' untuk mengembalikan barang yang dibelinya kepada penjualnya sebagai ganti pengembalian harga barang tersebut.⁵⁶
3. Di dalam Majallah al-Ahkām al-'adliyah Turki Usmani dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *bai' al-wafa'* is a contract whereby the owner of an estate (house or land) sells it, with a condition that he will have it back once he returns its price to the buyer.⁵⁷
4. Mustafa Ahmad Zarqa mendefinisikan, *bai' al-wafa'* dengan "Dua jual beli yang dilakukan oleh dua pihak yang dibarengi dengan syarat bahwa barang yang dijual itu dapat dibeli kembali oleh penjual, apabila tenggang waktu yang ditentukan telah tiba".

⁵⁴ Lihat Ibnu 'Abidin, *Rad al-Muhtar*, (Mesir: Mustāfa al-Babi' al-Halab, th), Juz II, Vol. IV, 257.

⁵⁵ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), 166.

⁵⁶ Lihat Yakan Zuhdi, *'Aqduh Bai'* (Mansurat al-Maktabah 'Usroh, th), 131.

⁵⁷ Samir Mazin Qubbaj, *Majallah al-Ahkām al-'adliyah, ma'ādiruhā wa al-Tarūhā Fī Qawānīn al-Sharh al-Islāmi*, ('Ammān: Dār al-Fath Li al-Dirāsah wa al-Nashr, 2008), pasal 118, 396-403.

Adapun beberapa nama *bai' al-wafā'* dapat dilihat uraian berikut ini :

1. Pada awal perkembangannya di Shiria, *bai' al-wafā'* disebut juga *bai' ita'ah*.
2. Di Mesir dinamakan *bai' al-Amanah*.
3. Ulama Shafiiyah menyebutnya *bai' 'uhdah dan bai' ma'ad*.
4. Ulama Hanabilah menyebutnya *bai' amanah*.
5. Hanafiyah menyebutnya selain *bai' al-wafā'*, juga *bai' jaiz* (artinya jual beli dibolehkan karena bersih dari riba).⁵⁸

Selain transaksi ini berbentuk jual beli, di akhir akad saat tenggang waktu yang disepakati sudah jatuh tempo, *jual beli hidup ini* berbentuk *Ar-rahm* dikarenakan dengan jatuh tempo yang disepakati kedua belah pihak, penjual harus mengembalikan uang kepada pembeli sejumlah harga yang diserahkan kepada penjual ketika transaksi berlangsung, dan pembeli berkewajiban mengembalikan barang itu kepada penjual secara utuh. Seperti halnya pengertian gadai, bahwa yang dimaksud dengan gadai adalah perjanjian penyerahan harta yang oleh pemiliknya dijadikan jaminan hutang yang nantinya dapat dijadikan sebagai pembayar hak piutang tersebut, baik seluruhnya maupun sebagainya. Penyerahan jaminan tersebut tidak harus bersifat aktual (berwujud), namun yang terlebih penting penyerahan itu bersifat legal, misalnya berupa penyerahan sertifikat atau surat bukti kepemilikan yang sah suatu harta jaminan.⁵⁹

Adapun yang dimaksud dengan *rahm* adalah apabila seseorang ingin berhutang kepada orang lain, ia menjadikan barang miliknya baik berupa barang tak bergerak atau berupa temak berada di bawah kekuasaannya (pemberi pinjaman) sampai ia melunasi hutangnya.⁶⁰

⁵⁸ Lihat 'Abidin, *Rad al-Muhtar*, 246.

⁵⁹ Hassan Sadily, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar van Hoove, 2000), Jilid, V, 1480.

⁶⁰ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah 12* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1987), Cet. I, 150.

Menjadikan suatu benda bernilai menurut pandangan syara' sebagai tanggungan hutang, dengan adanya benda yang menjadi tanggungan itu seluruh atau sebagian hutang dapat diterima.⁶¹

Rahn dalam hukum Islam dilakukan secara sukarela atas dasar tolong menolong dan tidak untuk mencari keuntungan. Sedangkan gadai dalam hukum perdata, di samping berprinsip tolong menolong juga menarik keuntungan melalui sistem bunga atau sewa modal yang ditetapkan di muka. Dalam hukum Islam tidak dikenal "bunga uang", dengan demikian dalam transaksi *rahm* (gadai syari'ah) pemberi gadai tidak dikenakan tambahan pembayaran atas pinjaman yang diterimanya. Namun demikian masih dimungkinkan bagi penerima gadai untuk memperoleh imbalan berupa sewa tempat penyimpanan *marhun* (barang jaminan/agunan).⁶²

Dalam hukum Islam bahwa utang piutang itu hukumnya adalah mubah bagi yang berhutang dan sunnah bagi yang mengutang karena sifatnya menolong sesama. Hukum ini bisa menjadi wajib manakala orang yang berutang benar-benar sangat membutuhkannya.⁶³ Sebagaimana firman Allah SWT :

إن الله يأمركم بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون.

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.⁶⁴

Meskipun hukum utang piutang itu adalah mubah, namun persoalan ini sangat rentan dengan perselisihan, karena seringkali seseorang yang telah meminjam suatu benda atau uang tidak mengembalikan tepat waktu atau bahkan meninggalkan kesepakatan

⁶¹ Ahmad Azhar Basyir, *Riba Utang Piutang dan Gadai*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1983), 50.

⁶² Perum Pegadaian, *Manual Operasi Unit Layanan Gadai Syariah*, 1.

⁶³ A. Zainuddin dan Muhammad Jamhari, *Al-Islam 2. Mu'āmalat dan Akhlaq* (Bandung: Pustaka Setia, 1999), Cet. I, 18.

⁶⁴ Al-Qur'an, 16: 90.

pengembalian dengan sembunyi atau pergi jauh menghilangkan entah kemana sehingga si pemberi utang pun merasa ditipu dan dirugikan, oleh karena itu Allah SWT memperingatkan dalam sebuah firmanNya yang berbunyi ;

ولا تقربوا مال اليتيم إلا بلتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً .

Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) sampai ia dewasa dan pemulihlah janji; Sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggung jawaban jawabnya.⁶⁵

Jaminan yang ada di tangan pihak piutang adalah amanah dan si piutang tidak memiliki hak untuk memanfaatkan atau menggunakannya di jalan yang tidak benar, melainkan ia harus berupaya memelihara dan menjaganya agar ketika orang yang berhutang membayar pinjamannya, maka jaminannya itu dikembalikan kepadanya secara utuh. Orang yang berhutang pada hakikatnya dianggap sebagai orang yang amanah sehingga diberikan pinjaman, maka ia harus membayar hutangnya itu tepat pada waktunya, agar orang yang memberikan pinjaman tidak memperoleh kerugian. Khususnya di tempat di mana orang yang berpiutang kepercayaannya kepada yang berhutang sedemikian besarnya sehingga tidak meminta jaminan, maka dalam kondisi seperti ini, pihak yang berhutang harus ingat kembali kepada ketentuan dasar yang diatur dalam hukum Islam dan tidak menzalimi orang lain dengan memakan hartanya secara batil.⁶⁶

Selain itu Rasulullah SAW dalam sebuah hadith riwayat al Bukhari dari Anas ra menyatakan ;

⁶⁵ Al-Qur'an, 17: 34.

⁶⁶ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Jilid III, (Terj. Bahrn Abu Bakar dan Hery Noer Aly), (Semarang: Toha Putra, 1993), 99.

عن عائشة رضی الله عنها قالت: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى من يهودى طعام ورهه ذرعاً من حديد. (رواه البخارى)⁶⁷

Dari Aisyah ra. berkata: Rasulullah pernah membeli makanan dari orang Yahudi dan beliau menggadaikan kepadanya baju besi beliau. (IIR. Bukhari)

Pada kesempatan lain para ulama telah ber-ijma'/bersepakat bahwa *rahn*/gadai itu boleh dan mereka tidak pernah memperlakukan kebolehannya, demikian pula dengan landasan hukumnya.⁶⁸ Di samping itu, berdasarkan fatwa Dewan Syariah Nasional No. 25/DSN-MUI/III/2002, tanggal 26 Juni 2002 dinyatakan bahwa, pinjaman dengan menggadaikan barang sebagai jaminan hutang dalam bentuk *rahn* dibolehkan. Juhur ulama berpendapat bahwa *rahn* disyariatkan pada waktu tidak bepergian maupun pada waktu bepergian.⁶⁹

Selama barang gadai ada di tangan pemegang gadai, maka kedudukannya hanya merupakan suatu amanat yang dipercayakan kepadanya oleh pihak penggadai. Sebagai pemegang amanat, *murtahin* berkewajiban memelihara kemaslahatan barang gadai yang diterimanya sesuai dengan keadaan barang. Untuk menjaga keselamatan barang gadai tersebut dapat diadakan persetujuan penyimpanannya. Kemudian barulah persetujuan diadakan setelah perjanjian gadai terjadi.⁷⁰

Pada dasarnya barang gadai tidak boleh diambil manfaatnya, baik oleh pemiliknya maupun oleh penerima gadai. Hal ini disebabkan status barang tersebut hanya sebagai jaminan hutang dan sebagai amanat bagi penerimanya. Namun apabila mendapat izin dari masing-masing pihak yang bersangkutan, maka menurut para fuqaha barang gadai atau jaminan boleh dimanfaatkan. *Murtahin* hanya berhak menahan barang gadai, tetapi tidak berhak

⁶⁷ Imam al-Buhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Sha'bi, t.t.), 132.

⁶⁸ M. Sholekul Hadi, *Pegadaian Syariah*, (Jakarta: Selemba Diniyah, 2003), Cet I, 52.

⁶⁹ *Ibid.*, 52.

⁷⁰ Basyir, *Riba Utang Piutang*. 53.

menggunakan atau memanfaatkan hasilnya, sebagaimana pemilik barang gadai tidak berhak menggunakan barangnya itu. Tetapi sebagai pemilik *marhun* (*rahin*), apabila barang gadainya itu mengeluarkan hasil, maka hasil itu menjadi milik *rahin*.⁷¹

Jumhur ulama fiqh selain ulama Hanabilah berpendapat bahwa pemegang barang jaminan tidak boleh memanfaatkan barang jaminan karena barang itu bukan miliknya secara penuh. Hak pemegang barang jaminan terhadap barang itu hanyalah sebagai jaminan piutang yang ia berikan. Apabila orang yang berhutang tidak mampu melunasi hutangnya, maka barulah ia boleh menjual atau menghargai barang tersebut untuk melunasi piutangnya.⁷²

Jika pemilik barang mengizinkan pemegang barang jaminan memanfaatkan barang tersebut selama berada di tangannya, maka sebagian ulama Hanafiyah membolehkan. Karena dengan adanya izin, maka tidak ada halangan bagi pemegang barang jaminan untuk memanfaatkannya. Namun sebagian ulama Hanafiyah lainnya, ulama Malikiyah dan ulama Shafi'iyah berpendapat bahwa meskipun pemilik barang mengizinkannya, pemegang barang jaminan tidak boleh memanfaatkan barang jaminan itu. Apabila barang jaminan itu dimanfaatkan, maka hasil pemanfaatan tersebut merupakan riba yang dilarang syara' sekalipun diizinkan dan diridai pemilik barang. Bahkan menurut mereka, ridha dan izin dalam hal ini lebih cenderung dalam keadaan terpaksa, karena khawatir tidak akan mendapatkan uang yang akan dipinjam. Selain itu dalam masalah riba, izin dan ridha tidak berlaku.⁷³ Berkaitan dengan hal di atas, Rasul SAW bersabda sebagai berikut:

⁷¹ Haroen, *Fiqh Mu'āmalat*, 55.

⁷² Ibnu Rushd, *Bidāyatul Mujtahid*, Jilid III, (Semarang: Ash-Shifa, 1996), 272.

⁷³ Haroen, *Fiqh Mu'āmalat*, 257.

عن ابى هريرة رضى الله عنه قال رسول صلى الله عليه وسلم: الظهور يركب بنفقته اذا كان مرهوناً ولين الدر يشرب بنفقته اذا كان مرهوناً وعلى الذى يركب ويشرب النفقة. (رواه البخارى)⁷⁴

Dari Abu Hurairah r.a., bersabda Rasul SAW: binatang tunggangan boleh ditunggangi sebagai imbalan atas nafkahnya (makanannya) bila sedang digadaikan, dan susu binatang yang diperah boleh diminum sebagai imbalan atas makanannya bila sedang digadaikan. Orang yang menunggangi dan meminum susu berkewajiban untuk memberikan makanan. (HR. Bukhārī)

Oleh karena itu, diusahakan agar dalam perjanjian gadai itu dicantumkan ketentuan jika penggadai atau penerima gadai meminta izin untuk memanfaatkan barang gadai, maka hasilnya menjadi milik bersama.⁷⁵ Ketentuan itu dimaksudkan untuk menghindari tidak berfungsinya harta benda atau mubazir.

Berdasarkan konsep *rahn* (gadai) tersebut, bahwa *rahn* ini berbeda dengan *bai' al-wafā'*, karena *rahn* adalah bentuk gadaian (jaminan hutang). Sementara barang yang digadaikan tidak boleh dimanfaatkan *murtahin* (pemberi hutang/gadai), kecuali jaminan itu berupa hewan tunggangan. Jika pemberi hutang memanfaatkan barang tersebut, maka praktik itu tergolong riba.

Dalam *bai' al-wafā'*, status asset yang dijual bukanlah *borg* (gadaian), karena *bai' al-wafā'* adalah bentuk jual beli, sehingga asset yang dibeli pembeli menjadi miliknya, makanya pembeli dengan bebas dapat memanfaatkannya dan menikmati hasilnya. Cuman ia tidak boleh menjual asset itu kepada orang lain. Hal ini disebut *bai' mauṣūfah biz zimmah*, artinya jual beli yang disifati dengan tanggungan menjual kembali kepada penjual semula, yakni pembeli berkewajiban menjual kembali asset itu kepada penjual semula.

⁷⁴ *Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ*, Juz II, 78.

⁷⁵ Khalil Umam, *Agama Menjawab tentang Berbagai Masalah Abad Modern*, (Surabaya: Ampel Suci, 1994), 19.

Untuk lebih jelasnya dapat kita lihat perbedaan antara *rahn* dengan *bai' al-wafā'* sebagai berikut ;

1. Pada *rahn* pembeli tidak sepenuhnya memiliki barang yang dibeli, sedangkan *bai' al-wafā'* pembeli sepenuhnya memiliki barang yang dibeli, tetapi *mausufah biz zimmah*.
2. Pada *rahn* barang gadaian tidak boleh dimanfaatkan penerima gadai, kecuali hewan kendaraan dan atau izin pemilik, sedangkan *bai' al-wafā'* barang yang sudah dibeli bebas dimanfaatkan pembeli selama jangka waktu yang disepakati
 1. Pada *rahn* status asset tetap milik yang menggadaikan, sedangkan pada *bai' al-wafā'* status asset menjadi milik pembeli selama jangka waktu yang disepakati
 2. Pada *rahn* jika barang gadaian rusak menjadi tanggung jawab *murtahin* (penerima gadaian), baik rusak kecil atau besar, sedangkan pada *bai' al-wafā'* jika barang rusak sedikit, akad tetap berlangsung, kecuali rusak parah atau rusak total

Sedangkan persamaan *rahn* dengan *bai' al-wafā'* :

1. Kedua belah pihak sama-sama tidak boleh memindah tangankan barang itu kepada pihak ketiga.
2. Baik *rahn* maupun *bai' al-wafā'*, pihak I (penjual/penggadai) sama-sama mendapatkan uang dengan menyerahkan barang.
3. Jika terjadi kerusakan barang, maka kerusakan itu ditanggung *murtahin* dan pembeli, kecuali yang rusak sedikit (sesuai *al-'urf*).
4. Ketika hutang (uang penjualan) dikembalikan kepada pembeli (pada saat jatuh tempo) maka pembeli wajib memberikan barang kepada penjual semula.

Manfaat *bai' al-wafā'* adalah menghindarkan masyarakat dari pinjaman riba dan sebagai sarana tolong menolong antara pemilik dana dengan orang yang memerlukan dana.

Selain transaksi ini berbentuk jual beli dan *rahn*, transaksi ini juga berbentuk *ijârah*, hal ini terlihat setelah transaksi dilaksanakan dan harta beralih ke tangan pembeli, transaksi ini berbentuk *ijârah* atau sewa-menyewa, dikarenakan barang yang dibeli tersebut harus dikembalikan kepada penjual semula, sekalipun pembeli berhak untuk mengeksploitasi manfaat harta yang ada di tangannya sampai waktu yang disepakati di awal transaksi.

Ijârah berarti upah mengupah.⁷⁶ Sayyid Sabiq menjelaskan makna *ijârah* dengan sewa menyewa.⁷⁷ Secara etimologis *al-ijârah* berasal dari kata *al-ajru* yang arti menurut bahasanya ialah *al-iwadh* yang arti dalam bahasa Indonesianya adalah ganti dan upah. Sedangkan menurut Rahmat Syafi'i *ijârah* adalah *بيع المنفعة* (menjual manfaat).⁷⁸

Dalam shari'at Islam *ijârah* adalah jenis akad untuk mengambil manfaat dengan kompensasi.⁷⁹ Sedangkan menurut Sulaiman Rasjid *ijârah* adalah akad atas manfaat (jasa) yang dimaksud lagi diketahui, dengan tukaran yang diketahui, menurut syarat-syarat yang ditentukan.⁸⁰

Berdasarkan hal itu, menyewakan pohon agar dimanfaatkan buahnya hukumnya tidak sah karena pohon itu sendiri bukan keuntungan atau manfaat. Demikian juga menyewakan dua jenis mata uang (emas dan perak), makanan untuk dimakan, barang yang dapat ditakar dan ditimbang. Alasannya semua jenis barang tersebut tidak dapat dimanfaatkan kecuali dengan mengkonsumsi bagian dari barang tersebut. Hukum sewa juga diberlakukan atas sapi, domba atau unta untuk diambil susunya. Akad sewa mengharuskan penggunaan manfaat dan bukan barang itu sendiri.

⁷⁶ Idris Ahmad, *Fiqh al-Shafi'iyah* (Jakarta: Karya Indah, 1986), 139

⁷⁷ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, terjemah Nor Hasanuddin (Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2004), 203

⁷⁸ Rahmat Syafi'i, *Fiqh Muamalah* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 121

⁷⁹ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 203

⁸⁰ H. Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994), 303

Apabila akad sewa diputuskan, penyewa sudah memiliki hak atas manfaat dan pihak yang menyewakan berhak mengambil kompensasi, sebab sewa adalah akad *mu'awwadah* timbal balik.⁸¹

Sedangkan menurut istilah, para ulama' berbeda-beda mendefinisikan *ijārah* antara lain adalah sebagai berikut:

1. ⁸² تسمية التعاقد على منفعة الأدمي و بعض المنقولان
"Nama bagi akad-akad untuk kemanfaatan yang bersifat manusiawi dan untuk sebagian yang dapat dipindahkan."
2. ⁸³ عقد على منفعة مقصودة معلومة مباحة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم
"Akad atas suatu kemanfaatan yang mengandung maksud tertentu dan mubah, serta menerima pengganti atau kebolehan dengan pengganti tertentu."
3. Mengambil manfaat tenaga orang lain dengan jalan memberi ganti menurut syarat-syarat tertentu.⁸⁴

Pada perkembangan selanjutnya transaksi jual beli hidup yang terjadi pada masyarakat Banjar (jual beli hidup/sanda) atau yang disebut dengan *bai' al-wafā'* berkembang menjadi *bai' Istighlal*. *Bai' istighlal* ini sendiri hampir sama dengan *bai' Al-wafā'*, namun pada *bai' Istighlal*, benda yang dijual tersebut disewa kembali oleh penjual.

Yang dimaksud dengan *bai' Istighlal* adalah :

و هو أن تباع العين ببيع الوفاء علي أن تستاجر البائع المبيع أي أن المشتري يتفيع من المبيع باجارتة للبائع نفسه.

Yaitu barang dijual secara *bai' al-wafā'*, selanjutnya penjual menyewa kembali barang tersebut. Artinya, pembeli mengambil manfaat dari barang tersebut dengan menyewakannya kepada

⁸¹ Sabiq, *Fiqh Sunnah*, 203.

⁸² Al-Jaziri, *al-Fiqh 'Alā al-Madhāib*, 94-97.

⁸³ Muhammad Ash-Sarbini, *Mughni al-Muhtaj*, Juz II, 332.

⁸⁴ Idris Ahmad, *Fiqh al-Syafi'iyah* (Jakarta: Karya Indah, 1986), 139

penjual sendiri.⁸⁵ *Bai' istighlal* ialah jual beli *al-wafā'* dengan syarat bahwa si penjual menyewa kembali barang yang dijualnya dari pembeli.⁸⁶

Berdasarkan definisi tersebut, harga pembelian kembali oleh penjual harus sama dengan harga penjualan pertama. Jika terjadi kelebihan, maka jual beli tersebut tergolong jual beli *al-'inah* yang dilarang dalam Islam.⁸⁷

Suatu barang jualan yang tergantung pada hak penebusan, maka barang itu tidak boleh dijual kepada orang lain, baik oleh penjual maupun oleh pembeli.⁸⁸

Apabila disyaratkan dalam jual beli *al-wafā'*, bahwa sebagian keuntungan dari barang yang terjual diperuntukkan bagi pembeli, maka persyaratan tersebut adalah sah.⁸⁹

Oleh karena *bai' al-wafā'* merupakan jual beli, maka ketika tiba masa jatuh tempo (misalnya setelah 1 tahun), pembeli (pihak II) menjual kembali barang tersebut kepada penjual selaku pihak I. Jadi, dalam kasus ini terjadi dua kali jual beli. Jual belinya disebut *bai' mauṣūfah bidh-dhimmah* (jual beli yang disifati dengan tanggung jawab (kewajiban) menjual kembali kepada pihak I (penjual)).⁹⁰

Dari perspektif studi akad, *bai' al-wafā'* terdapat dua bentuk akad, yakni jual beli dan gadai. Akadnya bukan jual beli murni dan juga bukan *rahn* murni, tetapi kombinasi keduanya.

Jual beli jenis ini termasuk jual beli yang dilarang, hal ini berdasarkan firman Allah SWT :

⁸⁵ Lihat Zaid, *Kitāb Fiqh*, 540.

⁸⁶ Lihat Qubbaj, *Majallah al-Ahkām*, pasal 119.

⁸⁷ Ibid., pasal 116.

⁸⁸ Ibid., pasal 397.

⁸⁹ Ibid., pasal 398.

⁹⁰ Ibid., pasal 402.

ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون

Dan janganlah kamu campur adukkan yang hak dengan yang bathil dan janganlah kamu sembunyikan yang hak itu, sedang kamu mengetahui.⁹¹

Selain itu, dengan adanya kepemilikan sementara tersebut, pembeli berhak untuk menggunakan barang tersebut tanpa ada batasan apapun sampai penjual mengambilnya kembali dengan tebusan uang. Hal ini tentunya sangat berbeda dengan konsep jual beli dalam Islam, seperti yang terdapat sejumlah literatur hukum Islam, bahwa jual beli adalah:

تمليك عين مالية بمعاوضة باذن شرعي او تمليك منفعة مباحة على التأييد بشئ مالي

"Pemilikan sesuatu benda dengan menggantikan sesuatu yang lain atau mengambil manfaat yang dikarenakan atas dasar izin syara' (hukum Islam) dengan cara membayar seharga/sejumlah uang sesuai harga barang yang diperjual-belikan tersebut".⁹²

Dalam ungkapan lain, disebutkan bahwa transaksi jual beli adalah pertukaran sesuatu benda dengan benda yang lain menurut ketentuan yang berlaku (*muqābalaḥ mālin bi mālin 'alā wajh mahṣūṣ*).⁹³ Dengan konsep jual beli seperti ini, seharusnya penjual dan pembeli menyadari bahwa dengan adanya transaksi tersebut, maka kedua pihak telah melepaskan haknya masing-masing, dan kepada masing-masing pihak berhak atas barang atau uang yang ditransaksikan tersebut. Kemudian apabila penjual hendak kembali memiliki barang tersebut, dia harus membelinya dengan harga yang ditentukan kemudian.

Dari gambaran tadi, dapat dijelaskan bahwa ketika seseorang melakukan kontrak perjanjian dalam bidang *mu'āmalat* (hukum perdata Islam), dia tidak harus memaksakan sesuatu yang sulit.

⁹¹ Al-Qur'an, 2: 42.

⁹² Lihat Shams ad-Din 'Abd Allāh Muhammad ibn Qāsimī al-Shāfi'i, *Fath al-Qarib al-Mujib* (t.tp.: Dār al-Ihyā', t.th.), 30.

⁹³ 'Abd al-Rahmān al-Jaziri, *Al-Fiqh 'Alā Madhāhib al-Arba'ah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1997), 152.

Artinya, dia dapat melakukan dengan tetap memperhatikan asas-asas hukum yang menjadi tumpuan dan landasan dalam rangka untuk melindungi dan menjaga kepentingannya, yang di antaranya apa yang disebut dengan asas kemaslahatan hidup dan asas kebebasan dan kesukarelaan.⁹⁴ Kedua asas ini menjadi penting oleh karena ia memiliki muatan yang dalam atas sebuah kontrak perjanjian. Dalam arti, apabila di dalam suatu kontrak perjanjian *mu'āmalat* tidak didasarkan atas dua asas ini, maka akan dapat dipastikan bahwa kontrak perjanjian itu akan membawa dan akan melahirkan dampak negatif terhadap kedua belah pihak yang mengikat diri dalam sebuah kontrak perjanjian. Allah SWT berfirman dalam al-Qur'an :

ياايهاالذين آمنوا لاتاكلوا اموالكم بينكم بالباطل إلا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا
انفسكم ان الله كان بكم رحيمًا.

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. dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu.⁹⁵

⁹⁴ Asas kemaslahatan dan asas kebebasan serta kesukarelaan ini dua dari 18 asas dalam hukum perdata Islam yang meliputi: asas kebolehan atau mubah, asas menolak madlarat dan mengambil manfaat, asas kebajikan, asas kekeluargaan atau asas kebersamaan yang sederhana, asas adil dan berimbang, asas mendahulukan kewajiban dari hak, asas larangan merugikan diri sendiri dan orang lain, asas kemampuan berbuat atau bertindak, asas kebebasan berusaha, asas mendapatkan sesuatu karena usaha dan jasa, asas perlindungan hak, asas hak milik berfungsi sosial, asas yang beritikad baik harus dilindungi, asas resiko dibebankan pada harta, tidak pada pekerja, asas mengatur dan memberi petunjuk serta asas tertulis atau diucapkan di depan saksi. Lihat: Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), 118-124.

⁹⁵ Al-Qur'an, 4: 29.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada bagian penutup ini setelah penulis berupaya menjelaskan dan menggambarkan serta menganalisis terhadap tradisi lokal masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus pendulangan intan dan jual beli hidup dalam perspektif hukum Islam dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Gambaran umum tentang tradisi muamalat masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus lokal masyarakat Banjar dalam kasus jual beli hidup. Tradisi lokal masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus pendulangan intan dan jual beli hidup ini merupakan sebuah tradisi yang telah berjalan sejak lama dan diakui oleh masyarakat serta berakar dari ajaran Islam, dan bermuatan maslahat. Hal ini menunjukkan bahwa nilai-nilai ajaran Islam telah tertanam dan menjadi acuan dasar dalam tradisi masyarakat Banjar. Selain dari itu gambaran yang telah diuraikan di atas dapat dikemukakan bahwa:
 - a. Dalam kasus pendulangan intan yang terjadi pada masyarakat Banjar dari hasil penelurusan ditemukan data yang menggambarkan tentang adanya keharusan melakukan kegiatan ritual sebelum melakukan kegiatan pendulangan seperti, upacara selamat atau menyediakan berbagai macam jenis makanan, hal ini diyakini agar para pendulang intan mendapatkan keselamatan serta tidak diganggu oleh mahlus-mahluk halus selama kegiatan pendulangan dilakukan, di samping itu juga adanya ketentuan-ketentuan lain yang harus dipatuhi dan menjadi syarat utama jika menginginkan akan keberhasilan dengan memperoleh dan

mendapatkan intan sebagaimana apa yang diharapkan, seperti tidak boleh berkata kotor, tidak boleh curang diantara sesama dan lain sebagainya. Padahal pada dasarnya hal tersebut adalah merupakan upaya para ulama dan tokoh masyarakat dikala itu dalam melakukan dakwah untuk menyebarkan ajaran Islam di tengah-tengah masyarakat, hanya saja masyarakat berikutnya yang menjadikan berbagai upacara dan berbagai macam makanan dijadikan sebagai suatu yang menjadi syarat dan harus diikuti serta dilaksanakan dalam melakukan kegiatan pendulangan intan dengan dimaksud untuk mendapatkan keberkahan dan hasil dulangan sebagaimana apa yang menjadi harapan mereka. Adanya pembagian atas hasil yang didapatkan dilakukan berdasarkan kesepakatan, yang walaupun dalam prakteknya lebih banyak menguntungkan pihak yang memiliki lahan dan memiliki alat/mesin yang digunakan selama proses pendulangan, oleh karena pemilik lahan dan atau pemilik alat/ mesin mendapatkan dua bagian, sementara para pendulang lainnya hanya mendapatkan masing-masing satu bagian, padahal semua keperluan dalam proses pendulangan tersebut ditanggung bersama.

b. Dalam kasus jual beli hidup ditemukan ada dua versi praktek yang terjadi dan melekat di tengah-tengah kehidupan masyarakat Banjar, yaitu : jual beli hidup dan jual beli hidup/sanda.

1) Jual beli hidup

Jual beli hidup adalah jual beli benda yang disyaratkan bahwa si pembeli harus menjual kembali benda yang dibeli tersebut kepada pihak penjual setelah jatuh tempo sesuai dengan hasil kesepakatan pada saat transaksi dilakukan. Apabila pada waktu jatuh tempo si penjual tidak mampu membeli kembali benda yang telah dijualnya kepada si pembeli, maka jual beli hidup

tersebut menjadi jual beli putus. Artinya benda yang telah dijual tersebut sepenuhnya menjadi hak milik si pembeli selama-lamanya, sehingga tidak ada lagi kesepakatan baru sebagai perpanjangan dari perjanjian jual beli yang telah dilakukan. Dalam kasus jual beli hidup ini yang kendatipun si penjual tidak sepenuhnya melepaskan haknya, akan tetapi segala hak dan kemanfaatan ada pada pihak si pembeli, seperti si pembeli mengambil hak sewa kepada orang lain yang menyewa benda tersebut, tidak terkecuali si penjual sendiri yang menurut prakteknya secara penuh tidak lagi memiliki hak atas benda miliknya yang telah dijual hidup kepada si pembeli. Seperti si penjual menyewa kembali benda miliknya kepada si pembeli yang kendatipun sesungguhnya benda tersebut adalah miliknya sendiri yang telah dijual hidup kepada pihak pembeli.

2) Jual beli hidup/sanda

Jual beli hidup adalah jual beli benda yang disyaratkan bahwa si pembeli harus menjual kembali benda yang dibeli tersebut kepada pihak penjual setelah jatuh tempo sesuai dengan hasil kesepakatan pada saat transaksi dilakukan dan juga adanya berberapa ketentuan mengenai kemanfaatan benda yang dijual kepada pihak pembeli. Apabila pada waktu jatuh tempo si penjual tidak dapat membeli kembali atas benda yang telah dijualnya kepada si pembeli, maka bisa dilakukan perpanjangan atau perjanjian baru. Oleh karena itu maka pihak pembeli mendapat izin dari pihak penjual untuk mengambil manfaat dari benda yang telah diperjual-belikan tersebut, seperti penjual menyewa kembali benda miliknya kepada si pembeli yang kendatipun sesungguhnya benda tersebut adalah miliknya sendiri yang telah dijual hidup/sanda kepada pihak pembeli, atau lain sebagainya.

2. Acuan dan argumentasi yang melandasi praktek muamalat pada masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus pendulungan intan dan jual beli hidup dapat digambarkan sebagai berikut : Bahwa tradisi lokal masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus pendulungan intan dan di samping berakar dari ajaran Islam yang sarat dengan nuansa kebersamaan, kekeluargaan serta bermuatan maslahat, juga merupakan hasil ijtihad para ulama atau tokoh masyarakat masa lalu ketika praktek ini dilakukan.
3. Menurut hukum Islam bahwa tradisi lokal masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus pendulungan intan dan jual beli hidup berakar dari ajaran Islam serta bermuatan maslahat, namun dalam prakteknya telah terjadi pergeseran dari nilai-nilai ajaran Islam itu sendiri, seperti;

a. Kasus pendulungan intan

Dilihat dari aspek shirkahnya (kerja samanya) dalam kasus pendulungan intan sangat di dominasi oleh rasa kekeluargaan dan tolong menolong, sehingga hal ini sejalan dengan ajaran Islam yang terakumulasi dalam *al-Qur'an* dan *al-Hadith*. Akan tetapi dilihat dari aspek sistem bagi hasilnya tidak sama rata kendatipun hal itu dilakukan berdasarkan kesepakatan bersama semua pihak yang terlibat dalam praktek pendulungan namun bagaimanapun tetap lebih menguntungkan pihak pemilik lahan atau pemilik modal.

b. Jual beli hidup

Dalam aspek jual beli hidup ini dapat digolongkan kedalam bentuk jual beli *istighlal*, yang merupakan perkembangan dari jual beli *wafa'*, yang mana pihak penjual menyewa kembali barang yang telah dijualnya secara *wafa'* kepada pihak pembeli, namun dalam jual beli hidup ini telah terjadi pergeseran nilai dari teori jual beli dalam Islam, oleh karena

jual belinya tidak serta merta secara penuh berpindah hak dari si penjual kepada si pembeli, oleh karena dalam kasus jual beli hidup ini terdapat dua bentuk akad yang melekat dalam kasus ini, yakni adanya sebagai akad jual beli dan satu sisi sebagai akad gadai, namun ke dua akad ini sama-sama akad yang tidak murni (ia bukan akad jual beli oleh karena barang yang diakadkan itu tidak serta merta berpindah hak kepada pihak lain), begitu juga akad gadai (oleh karena akadnya jual beli), maka dengan demikian jual beli semacam ini termasuk jual beli yang dilarang oleh agama

B. Implikasi Teoritik

Penelitian terhadap aktifitas muamalat dalam tradisi lokal masyarakat Banjar yang teraplikasi dalam kasus mendulang intan dan jual beli hidup berimplikasi pada suatu keniscayaan untuk melihat bahwa aktifitas muamalat yang berlaku dan berjalan ditengah-tengah masyarakat Banjar tersebut memunculkan teori hukum Islam yang mengatur kegiatan masyarakat dalam upaya memenuhi hajat hidupnya, yang terakumulasi dalam sebuah sistem hukum yang meliputi:

1. Bahwa pada dasarnya segala bentuk muamalat itu bersifat boleh (*mubah*), kecuali setelah ditentukan lain oleh *al-Qur'an* dan *al-Hadith*, sebagaimana dalam sebuah qaedah disebutkan:

الاصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم الدليل على البطلان والتحریم.¹

"Asal *aqad* dan muamalat adalah sah, sehingga ada dalil yang membatalkan dan yang mengharamkan".

2. Bahwa pada dasarnya segala bentuk muamalat itu atas dasar "suka rela". Sabda Rasulullah SAW:

¹ Abdullah Hamid Hākim, *al-Bayān*, (Padang Panjang: Putera Sa'diyah, 1969), 208.

إنما البيع عن تراض²

“Sesungguhnya jual beli itu atas dasar suka rela (suka sama suka)”

3. Bahwa pada dasarnya segala bentuk muamalat itu atas dasar “mendatangkan manfaat serta menghindari mudarat”.
4. Bahwa pada dasarnya segala bentuk muamalat itu dilaksanakan dengan memelihara keadilan, menghindari unsur yang mengandung penganiayaan, penipuan, perampasan, pengambilan kesempatan dalam kesempatan dan lain sebagainya yang kendatipun

Tradisi lokal masyarakat Banjar yang terapkan dalam kasus pendulungan intan dan jual beli hidup menempatkan adat/tradisi sebagai sebuah teori hukum Islam ³ العادة محكمة “Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum”, yang dapat dijadikan acuan atau landasan bagi masyarakat dalam mencari rezki serta anugerah Allah SWT. agar hajat hidupnya dapat terpenuhi secara baik dan wajar, yang pada tataran selanjutnya akan terwujud kemaslahatan hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat, namun teori bai’ul istighlal sebagai perkembangan dari bai’ul wafa ini tidak dapat diterima (ditolak) oleh karena tidak ditemukan akad yang jelas

Akhirnya penelitian terhadap tradisi lokal masyarakat Banjar, khususnya yang terapkan dalam kasus pendulungan intan dan jual beli hidup menempatkan penelitian ini sebagai sebuah penelitian yang sifatnya lanjutan atau pengembangan atas penelitian terdahulu.

² Abū Abdillāh ibn Yazīd al-Quzwīnī, *Sunan ibn Majah*, (Mesir: Isa al-Bab al-Halaby wa Shirkatuhu, t.th), 737

³ Syamsul Arifin, *Hukum Perjanjian Syariah, (Studi tentang Teori Akad dalam Fiqh Muamalat)*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 12.

C. Keterbatasan Studi

Penelitian terhadap aktifitas muamalat dalam tradisi lokal masyarakat Banjar yang terapkan dalam kasus pendulungan intan dan jual beli hidup menggunakan pendekatan “fenomenologis (*phenomenological approach*) dan pendekatan deskriptif kualitatif” dengan melihat gambaran aktifitas muamalat dalam tradisi lokal masyarakat Banjar dalam kasus pendulungan intan dan jual beli hidup sebagai sebuah fenomena yang unik dan menarik yang kendatipun kasus ini hanyalah bagian kecil dari sejumlah tradisi lokal masyarakat Banjar, yang tentunya tetap perlu dipertahankan dan dilestarikan, mengingat tradisi lokal masyarakat Banjar ini berakar dari ajaran Islam dan dilaksanakan dengan mengedepankan serta menjunjung tinggi nilai-nilai ajaran Islam itu sendiri. Semua ini tentunya merupakan pencerminan sikap keberagamaan masyarakat Banjar yang agamis dan berperilaku cukup toleran dan peduli terhadap sesama.

Berdasarkan temuan dalam penelitian ini seyogyanya perlu perenungan, perhatian serta keseriusan yang sungguh-sungguh dan mendalam khususnya bagi penulis untuk menggali dan menemukan data dan informasi yang lebih banyak lagi menyangkut dengan tradisi lokal masyarakat Banjar yang hidup dan berkembang serta diterima oleh masyarakatnya sebagai sebuah kegiatan yang sah dan dibenarkan oleh agama, khususnya yang berkaitan dengan aktifitas muamalat. Namun atas dasar keterbatasan kemampuan, waktu dan biaya, maka penelitian ini hanya difokuskan pada dua kasus tradisi lokal masyarakat Banjar yang terakumulasi dalam aktifitas muamalat, yakni “Pendulungan Intan dan Jual Beli Hidup”.

D. Rekomendasi

Sebagai sebuah tradisi lokal yang hidup dan berkembang ditengah-tengah masyarakat Banjar yang terapkan dalam pendulungan intan dan jual beli hidup, sembari merespon keinginan pemerintah daerah untuk mengangkat dan melestarikan budaya

dan tradisi lokal yang hidup dan berkembang di tengah-tengah masyarakatnya, di samping memang tradisi lokal masyarakat Banjar ini berakar dari ajaran Islam serta bermuatan masalah, maka oleh karena itu tidak salah kiranya tradisi ini tetap dipertahankan dan perlu untuk dilestarikan, tetapi tentunya dengan tetap melihat dengan mempertimbangkan tuntunan dan nilai-nilai ajaran Islam yang melekat pada tradisi tersebut. Oleh karena itu diharapkan kepada masyarakat Banjar ketika dalam melakukan pendulangan intan untuk memaknai acara ritual dan menyediakan sesaji atau makanan hanyalah sesuatu yang bersifat kelengkapan usaha untuk menghantarkan usaha dalam kegiatan pendulangan tersebut. Hal itu semata-mata dimaksudkan untuk mendapatkan rezeki, anugerah dan hasil atas aktifitas pendulangan tersebut, serta mendapatkan perlindungan dari Allah SWT dari segala gangguan oleh makhluk-makhluk lain dan bukan untuk dijadikan sebagai keyakinan atau kemutlakan yang dapat memberikan hasil dulangan yang maksimal. Begitu juga dalam melaksanakan jual beli hidup untuk menghindari perbuatan yang membebani dan merugikan orang lain (salah satu pihak) yang kendatipun praktek itu didasarkan atas perjanjian dan kesepakatan bersama dengan dasar suka sama suka (kerelaan bersama). Hal ini diharapkan untuk tidak terjebak kedalam kesalah pahaman dan pelanggaran dari ajaran Islam itu sendiri.

Di samping itu berangkat dari keterbatasan yang penulis hadapi dalam penelitian ini diharapkan adanya upaya dan keinginan peneliti selanjutnya yang sifatnya lebih mendalam dan luas, sehingga tradisi dan budaya masyarakat Banjar yang beraneka ragam dan banyak itu dapat diangkat ke permukaan sebagai sebuah kekayaan dan khazanah daerah serta dapat menjadi kazarah dan kekayaan hukum Islam, khususnya dalam aspek muamalat. Selain itu yang tidak kalah pentingnya adalah perhatian dan kepedulian pemerintah daerah untuk menjembatani agar terpenuhinya keinginan dimaksud.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Ibnu. *Rad al-Muhtar*. Mesir: Muṣṭāfa al-Bābi' al-Halabi. tth.
- Abidin, Muhammad Amin Afandi Ibn. *Majmū'ah Rasā'il Ibn 'Abidīn*. t.t.p: t.n.p, 1980.
- Aid, Abd. Ar-Rahman ibn. *'Aqad al-Muqawalah* Riyād : Maktabah al-Mulk, 2004.
- Ajilah, Muṣṭafa 'Abd al-Rahim Abu. *al-'Urf Wa Athāruhu Fī al-Tashrī' al-Islāmi*. Tarbalas: al-Mansha'ah al-'Ammah, 1986.
- Alwani (al), Ruqayyah Taha Jabir. *Athar al-'Urffī Fahm al-Nuṣuṣ*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 2004.
- Ashqar (al), Sulayman "al-'urf Bayna al-Fiqh wa al-Qanūn". *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmi*. Juz. 4. Bil 5. al-Dawrah al-Khamisah, 1988.
- Abdillah, Muḥammad bin Isma'il, Abū . *Al-Jamī'As-Ṣāhih: Ṣāhih Bukhari*. Beirut: Dār Ibn Katsir.1987.
- Abdurrahman. *Beberapa Catatan tentang Undang-Undang Sultan Adam Ditinjau dari Perspektif Sejarah Hukum, Hukum Islam dan Hukum Adat Banjar*. Banjarmasin: Fakultas Hukum UNLAM, 1984.
- . "Undang-undang Sultan Adam dan Kedudukannya dalam Hukum Adat Banjar". Artikel dalam *Majalah Orientasi*. No. 2. Tahun II, 1977
- Abdurrahman. *Studi Tentang Undang-Undang Sultan Adam 1835*. Banjarmasin: STIH Sultan Adam, 1989.
- Abdurrauf, Muslim Ibrahim. *Naẓariyah al-'Iqālah fī al-Fiqh al-Muqarran*. Mesir: Jamia'ah al-Azhar, 1983.

Abdussami, 'Humaidy. *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Banjar*. Yogyakarta: LKPSM, 1996.

Ahmad bin al-Husain bin Ahmad. *Matan Ghayah Wattaqrib*, Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhan Wa Auladah, t.th.

Ahmad, Idris. *Fiqh al-Shāfi'iyah* Jakarta: Karya Indah, 1986.

Alafi (al), Muhammad Jabran. "al-'Urf: Bahth Fiqhi Muqaran". *Majallah Majma' al-Fiqh al-Islāmi*. Juz. 4. Bil 5. al-Dawrah al-Khamisah. 1988.

Alhani, Muhammad Nashiruddin. *Ṣāhih Sunan Tirmidhi. Seleksi Hadith Ṣāhih dari Kitab Sunan Tirmidhi*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.

Ali, Al Jurjani Ali ibn Muhammad, ibn. *Kitāb al-Ta'rifāt* Singapore-Jeddah: al-Haramain. tth.

Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.

_____. "Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya". Dalam Juhaya S. Praja dkk. *Hukum Islam di Indonesia* Bandung: Rosdakarya, 1994.

Ambary, Hasan Muarif, ed M. Quraish Shihab. M.A.. *Ensiklopedi Islam* Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.

_____. "Catatan Tentang Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan" Prasaran Seminar Sejarah Kalimantan Selatan. Banjarmasin, 1976.

Antonio, Muh. Syafei. *Bank Syariah dan Dari Teori Ke Praktek* Jakarta: Gema Insani Press, 2003.

Anwar, Syamsul. "Hukum Perjanjian Syariah". Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 2006.

Asmuni. *Akad Dalam Perspektif Hukum Islam Sebuah Catatan Pengantar*. Yogyakarta: UII, 2007.

Baihaqi (al), Abū Bakar Muhammad Ibn Hasan Ali. *Sunnah al-Kubra* Beirut: Dār al-Fikr. t.th.

Bakar, Mohd Daud. "The Discerment of Maslahah in Islamic Legal Theory". *Monograf Syariah*. Bil 4. Mei 1996.

Bakry, Abd. Bin Nuh dan Oemar. *Kamus Arab. Indonesia*. Inggris Jakarta : Mutiara, 1964.

Basyir, Ahmad Azhar. *Azas-azas Hukum Muamalat Hukum Perdata Islam*. Yogyakarta : UII Press, 2004.

_____. *Riba Utang Piutang dan Gadai*. Bandung: Al-Ma'arif, 1983.

Bidang Neraca Wilayah Dan Analisis Statistik. *Kalimantan Selatan Dalam Angka* Badan Pusat Statistik Provinsi Kalimantan Selatan, 2011.

Bogdan. *Qualitative Research for Education: an Introduction to Theory and Methods* Boston: Allyn & Bacon Inc., 1982.

Bondan, Amir Hasan Kiai. *Suluh Sejarah Kalimantan*. Banjarmasin : Fajar, 1953.

BPHN. *Seminar Hukum Adat dan Pembinaan Hukum Nasional*. Bandung : Bina Cipta, 1976.

Briefcase Book Edukasi Profesional Syariah tentang Investasi Halal di Reksa Dana Syariah Jakarta: Renaisan, 2005.

Buang, Ahmad Hidayat. *Studies in The Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar* Kuala Lumpur: International Law Book Services, 2000.

Budiman, Amin. *Wali Songo: Antara Legenda dan Fakta Sejarah*. Semarang: 1982.

Bukhari, S. Ibrahim. *Sejarah Masuknya Islam Di Indonesia*. Djakarta: Publicita, 1971.

Burkati (al), Muhammad 'Amim al-Ihsan al-Mujadidi. *Qawā'id al-Fiqh*. Kratisa: ash-Shadf Bublisyirz, 1407.

Buti (al), Muhammad Sa'id Ramadan. *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Beirut: Resalah Publishers, 2001.

Cense, A.A.. *De Kroniek van Banjarmasin* Proefschrift. Leiden, 1928.

- Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press 1991.
- Dahlan, Abdul Aziz ed. *Ensiklopedi Hukum Islam* Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar. Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*. Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- _____. *Islamisasi Upacara Mandi-Mandi di Kalangan Masyarakat Banjar*. Religiku Vol. I No, 1 Juni 2000.
- Daudi, Abu. *Maula Syekh Muhammad Arsyad al Banjary Tuan Haji Besar* Martapura: Madrasah Sullamul Ulum, 1980.
- Dawud, Abū. *Sunan Abū Daūd*. t.tp.: Dar al-Fikr. t.th.. Juz III. 303.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'ân dan Terjemahnya*. Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'ân, Jakarta: PT Intermasa, 1974.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Dewi, Gemala dkk.. *Hukum Perikatan Islam di Indonesia*. Cet. II Jakarta : kencana, 2006.
- Dien, Mawil Izzī. "Theology. Practice and Textual Interpretation in Islam". *Jurnal The Islamic Quarterly*. Volume 49. Nomor 1 London: The Islamic Cultural Centre, 2005.
- Dimiyati (al), Said Bakry bin Muhammad Shaṭa. *I'ānat al-Ṭālibīn* Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- Djamil, Faturrahman. *Hukum Perjanjian Syariah*. dalam Kompilasi Hukum Perikatan oleh Mariam Darus Badruzaman Bandung: Citra Aditya Bakti, 2001.
- Djazuli, A. *Kaidah-kaidah Fikih. Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis* Jakarta: Prenada Media Group, 2006.
- Doi, A. Rahman I.. *Muamalat Syariah III* Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- _____. *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah syariah* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Faruqi, Muhammad Y. "Consideration of al-'urf in the Judgment of the Khulafa' al-Rasyidin and the Early Fuqaha". *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 9. No 4, 1994.
- Firdaus, Muhammad N.H. dkk.. *Memahami Akad-akad Syari'ah* Jakarta : Renaisan, 2005.
- Firdaus. *Uṣūl Fiqh Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif* Jakarta: Zikrul Hakim, 2004.
- Hadi, M. Sholekul. *Pegadaian Syariah*. Jakarta: Selemba Diniyah, 2003.
- Hadikusuma, Hilman. *Hukum Perjanjian Adat Bandung* : Alumni, 1982.
- Hakīm, Abdullāh Hamīd. *al-Bayân*. Sa'ādiyah: Putera. Padang Panjang, 1969.
- Haldun, Ibn. *Mukaddimah*. Terj: DBP. Kuala Lumpur: DBP, 1992.
- _____. *Maṣadir at-Tashrī' al-Islāmy Fimā Lā Naṣṣa Fih*. Dārul Qalam, 2005.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.
- _____. *Law and Legal Theories in Classical and Medieval Islam*. Britain: Ashgate Publishing Limited, 1994. XI.
- _____. *Sejarah Teori Hukum Islam* (Terjemah). Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hamka dan Gusti Abdul Mu'is. *Meninjau Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Muhammadiyah, 1982.
- Haroen, Nasrun. *Fikih Muamalat*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2000.
- Hasan, Ahmadi. *Adat Badamai; Interaksi Hukum Islam dan Hukum Adat pada Masyarakat Banjar* Banjarmasin: Antasari Press. Juli 2009.
- Hasan, M. Ali. *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam* Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 2003.

Hassan, Abdullah Alwi. *Sales and Contracts in Early Islamic Commercial Law*. Kuala Lumpur: The Other Press, 2007.

Hayyah (al), Abdul Aziz. *Ash-Sharīkat Fī As-Sharī'ah Al-Islāmiyyah Wa Al-Qamīn al-Waḍ'ī*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1982.

Hazm, Ibn. *al-Muhalla*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah. t.th.
<http://www.urangbanua.com/bahasa-banjar.htm>

Husaini (al), Taqīyuddin Abū Bakar Muhammad. *Kifāyah al-Ahyār* Beirut: Dār al-Fikr. t.th.

Husein, Nadirsyah. Syahatah dan Athiyah Fayyadh. *Aḍubāt Sharā'iyyah Littamal Fī Shuq Ar-Rouq Māliyah*. Alih Bahasa Oleh A. Syukur. Surabaya: Pustaka Progressif, 2004.

Idris, Ahmad. *Fikih Al-Shafi'iyah*. Jakarta: Karya Indah, 1986.

Ishak, Othman. *Hubungan Antara Undang-undang Islam Dengan Undang-undang Adat* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003.

Ismail, M. Muhammad. *Al-Fikru Al-Islāmy*. alih bahasa oleh A. HaiDār Bangil; Al-Izzah, 2004.

Ja'far, Abdin. *Aḡiqah menurut Sunnah Rasul*. Surabaya: Bina Ilmu, 1995.

Jassas (al), Abu Bakr Ahmad Ibn 'Alī al-Razī. *Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1992.

Jassas (al), *Ahkām al-Qur'ān li al-Jassas*. ed. M. Shadiq al-Qamhawi Dār Ihya at-Turath al-'Arabi. Beirut, 1405.

Jauziyyah (al), Ibn al-Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

_____. *al-Turuq al-Hukmiyah Fī al-Siyāsah al-Shar'iah*. Kāherah: Dār al-Hadīth, 2002.

Jazīrī (al), 'Abd al-Rahmān. *Al-Fiqh 'Alā Madhāhib al-Arba'ah* Bairut: Dār al-Fikr, 1997.

Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Salim. *Kamus Uṣūl Fikih*. Jakarta: Amzah, 2009.

Jurjani (al), *Kitāb al-Ta'rīfat*. Kāherah: t.n.p, 1283 H.

Juwaynī (al), Abū al-Ma'āli. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* Kairo: Dār al-Ansār, 1400 H.

Kahlani (al), Muhammad bin Ismail. *Sūbūl al-Salām* Indonesia: Maktabah Dahlan. t.th.

Karim, Adiwarmān A.. *Bank Islam Analisis Fikih dan Keuangan*. Cet. III. Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006.

Kartodirdjo, Sartono *et al*. *Sejarah Nasional Indonesia III* Jakarta: Balai Pustaka, 1975.

Kasani (al), *Badā'i' al-Sana'i' fī Tarīb al-Sharā'i'* Beirut: Matba'ah al-'Asimah. t.th.

Kathir, Abu al-Fida' Isma'il Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Beirut: Dār al-Fayha', 1998.

Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Madinah Nasr: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1995

Kholis, Nur. "*Modul Transaksi Dalam Ekonomi Islam*" Yogyakarta : tnp., 2006.

Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa* Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Lubis, Suhrawardi. K. *Hukum Ekonomi Islam* Jakarta: Sinar Grafika, 2000.

Ma'lūf, Louis. *Qāmūs al-Munjid*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.

Magenda. Burhan Djabier. *East Kalimantan : The Decline Of A Commercial Aristocracy* Equinox Publishing , 2010.

Mahin, Marko. "Urang Banjar: Identitas dan Etnisitas di Kalimantan Selatan". dalam *Jurnal Kebudayaan Kandil*. Edisi 6. Tahun II. Agustus-Oktober 2004.

Majid, Abdul. *Pokok-pokok Fiqih Muamalat dan Hukum Kebendaan dalam Islam*. Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 1986.

Mallinckrodict, J.. *Het Adatrecht van Borneo*, 2 vols. Dubbeldeman. Leiden, 1928.

Manan, Abdul. "*Hukum Kontrak Dalam Sistem Ekonomi Syari'ah*". *Varia Peradilan*. No. 247 Th. Ke-XXI Juni 2006.

Manzur (ibn), Jamal al-Din Muhammad bin Makram . *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

- Maraghi (al), Ahmad Muṣṭafa. *Tafsīr al-Maraghi*. Terj. Bahrūn Abu Bakar dan Hery Noer Aly. Semarang: Toha Putra, 1993.
- Mas'adi, Ghufroṇ A. *Fikih Muamalat Kontekstual* Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Masduki, Nana. *Fikih Muamalat Madiyah* Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 1987.
- Misri (al), Rafiq Yunus. *Uṣūl al-Iqtisād al-Islāmi* Beirut: al-Dār al-Shamiyyah, 1999.
- Mubarok, Jaih. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.
- Mughni, Syafiq A.. *Hassan Bandung ; Pemikiran Islam Radikal* Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1994.
- Mukhtar, Kamal dkk. *Ushul Fiqh jilid I*. Yogyakarta : Dana Bhakti, 1995.
- Munawwir, AW. *Al-Munawwir: Kamus Arab Indonesia* Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.
- Nabhani (al), Taqiyuddin. *An-Nizām al-Iqtisād Fi al-Islām*. Bairut: Dār al-Ummah, 1990.
- Nadwi (al), 'Ali Aḥmad. *Mausū'ah al-Qawā'id wa al-Dawābiṭ al-Fiqhiyyah* Bairut: Dār 'Alam al-Ma'rifah, 199.
- Nāsiruddīn, Muḥammad. *al-Bāny al-Ṣaḥīh al-Jāmi' al-Ṣaḡhir Wa ziyādātuḥu*. Beirut, 1408 H – 1988 M.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Jakarta: Mizan, 1995.
- _____. "Ijtihad. Sumber Ketiga Ajaran Islam" dalam Ijtihad Dalam Sorotan. Bandung : Mizan, 1988.
- Nawawy (al), Abū Zakariyya Muhyi al-Dīn bin Sharaf. *Majmū' Sharh al-Muhadhḥab* Bairut: Dār al-Fikr. t.th.
- _____. *Riyāḍuḍḍalīhīn*. Surabaya: Shirkah Maktabah Wa Mathba'ah Ahmad Ibn Sa'ad Nabhan. t.th.
- Nazir, Moh.. *Metode Penelitian* Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003.
- Nur, Ahmad Basuni. *Islam Di Kalimantan Selatan* Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986.
- Pasaribu, Chairuman dan Suhrawardi K. Iubis. *Hukum Perjanjian dalam Islam* Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Purnomo, Syaichul Hadi. *Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Zaman Era Global*. t.tp.: Demak Press, t.th.
- Pemda Provinsi Kalimantan Selatan. *Sejarah Banjar* Balibangda Prov. Kalimantan Selatan, 2003.
- Pramono, Djoko. *Budaya Bahari*. Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Puspa, Ian Pramadya. *Kamus Hukum* Semarang: C.V. Aneka, 1977.
- Qarafi (al), Shihab al-Din Abu al-'Abbas Ahmad bin Idris. *Sharh Tanqīh al-Fuṣūl Fi Ihtisār al-Maḥṣūl Fi al-Uṣūl*. Tahqiq: Taha 'Abd al-Ra'uf Sa'ad. Qāhirah: Maktabah al-Kulliyat al-Azariyyah. t.th.
- _____. *Taysir al-Fiqh Li al-Muslim al-Mu'āsir*. Beirut: Resalah Publishers, 2000.
- Qarḍawi (al), Yusuf. *'Awāmil al-Shī'ah wa al-Murūnah fi al-Islām*. Beirut: Dār al-Sahwah, 1992.
- Qubbaj, Samir Mazin. *Majallah al-Ahkām al-'adliyah. Maṣādiruhā wa al-Taruhā Fi Qawānīn al-Sharh al-Islāmi*. 'Ammān: Dār al-Fath Li al-Dirāsah wa al-Nashr, 2008.
- Qurṭubi (al), Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Abi Bakr. *al-Jamī' Li Ahkām al-Qur'ān*. Tahqiq: Ahmad 'Abd al-'Alim al-Barduni. Qāhirah: Dār al-Sha'b, 1372 H.
- Qurṭubi (al), Sumanto. *Arus Cina. Islam. Jawa*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsa Karya Press, 2003.
- Quzwini (al), Abdullah Muḥammad Ibn Yazid. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut : Dār al-Fikr, 1975.
- Rasjid, H. Sulaiman. *Fiqh Islam* Bandung: Sinar Baru Algensindo, 1994.
- Rass, JJ.. *Hikayat Banjar a Study in Malay Historie* Graphy Nartinus Nijhoof. The Haguw, 1966.
- Rida, Muḥammad Rashid. *Tafsīr al-Manār* Kairo: Matba'ah al-Qahirah, t.th.

- Rifai, Muhammad. *Ilmu Fikih Islam Lengkap* Semarang: Toha Putra, 1978.
- Rushd (ibn), Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad. *Bidāyah al-Muḥtāhid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* Beirut: Dār al-Qalam, 1988.
- Sabatīn (As), Yusuf Ahmad Mahmud. *al-Buyū' al-Qadimah wa al-Mu'āṣirah wa al-Būrushāt al-Mahaliyah wa ad-Dawliyah*. Amman: Dār al-Bayariq, 2002.
- Sabiq, Sayyid. *Fikih Sunnah* Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- _____. *Fikih Sunnah* terjemah Kamaruddin al-Marzuki Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1987.
- Sadily, Hassan. *Ensiklopedi Islam* Jakarta: PT. Ichtiar van Hoove, 2000.
- Saleh, M. Idwar. *Sejarah Singkat Mengenai Bangkit Dan Berkembangnya Kota Banjarmasin serta Wilayah Sekitarnya sampai tahun 1950* Banjarmasin, 1975.
- _____. *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya Sampai dengan Akhir Abad-19* Banjarbaru: Museum Negeri Lambung Mangkurat, 1983/1984.
- Samad, Duski. *Shekh Burhanuddin dan Islamisasi Minangkabau* Jakarta: The Minangkabau Foundation, 2003.
- Ṣawī (al), Abdullah Al-Muslih dan Sholah. *Fikih Ekonomi Keuangan Islam*. Penerjemah Abu Umar Basyir. Kata Pengantar Adiwarman A. Karim Jakarta: Darul Haq, 2004.
- Sayuti (al), Abd al-Rahman. *al-Aṣbāh wa al-Naẓā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqh al-Shāfi'i* Lebanon: Dār al-Fikr, 1996.
- Sayuti, Husain. *Pengantar Metodologi Riset* Jakarta: Fajar Agung, 1989.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1964.
- Sedyawati, Edi. *Budaya Indonesia Kajian Arkeologi. Seni. dan Sejarah* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Shāfi'i (al), Shams ad-Dīn 'Abd Allāh Muhammad ibn Qāsimī. *Fath al-Qarīb al-Mujīb* t.tp.: Dār al-Ihyā'. t.th.
- _____. *Ghāyat al-Wusūl; Sharh Lubh al-Uṣūl*. Surabaya: al-Hidayah, t.th..
- Shalaby (al), Muhammad Muṣṭafa. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* Beirut: Dār al-Nahdah al-Arabiyyah, 1406 H/1986 M.
- Shāṭibī (al), Abū Ishaq. *al-Muwāfaqat fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2004.
- Shāṭibī (al), Ibrahīm bin Mūsa. *al-Muwāfaqat fī Uṣul al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Shaukani (al), Muḥammad ibn 'Alī. *Irshād al-Fuḥul*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Sholekul, Hadi M. *Pegadaian Syariah*. Cet. I. Jakarta: Selemba Diniyah, 2003.
- Siddieqy (As), T.M. Hasbi. *Pengantar Fikih Muamalat*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984.
- Sinnah, Ahmad Fahmi Abi. *al-'Urf Wa al-'Ādat Fī Ra'yu al-Fuqahā* Ttp: Mathaba'ah al-Azhār, 1974.
- Soekanto, Soerjono. *Kedudukan dan Peranan Hukum Adat di Indonesia* Jakarta: Kurnia Esa, 1970.
- Suhendi, Hendi. *Fikih Muamalat* Bandung: Gunung Djati Press, 1997.
- Sunardi, St.. "Islam Liberal dan Krisis Liberalisme". dalam Jurnal Gerbang. Nomor 13. Vol. V. Oktober 2002-Januari 2003.
- Suyuti (al), Jalaluddin. *al-Jamī' al-Ṣagīr* Beirut: Dār al-Fikr. t.th.
- _____. *al-Aṣbāh wa an Naẓā'ir*. Surabaya: al-Hidayah, 1384 H.
- Shabir, Muhammad 'Uthman. *al-Mu'āmalah al-Māliyyah al-Mu'aṣirah*. Jordan: Dār al-Nafa'is, 2001.
- Syāfi'i, Rahmat. *Fiqh Muamalah* Bandung: CV Pustaka Setia, 2004.
- _____. *Ilmu Usul Fiqh* Bandung: CV Pustaka Setia, 2007.
- Syarifuddin, Amir. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, t.th.
- Tahir (al), ibn 'Ashur, Muhammad. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. 'Amman: Dār al-Nafa'is, 2001.

- Taufiq. "Nazāriyyatu Al-Uqūd Al-Shar'iyah". Suara Uldilag. Vol. 3 No. IX September, 2006.
- Taymiyyah, Ibn. *Nazāriyyah al-'Aqd* Beirut: Dār al-Ma'rifah. t.th.
- Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Tirmidhi (al), Abū 'Īsa. *al-Jamī' al-Ṣāhiḥ Sunan Imam al-Tirmidhi*. Juz. III Bairut: Dār al-Fikri, 1408 H / 1988 M.
- Ubadah, Muḥammad Anis. *Tarikh al-Fiqh al-Islāmi fi 'Ahd an-Nubuwwah Wa as-Ṣahabah Wa at-Tābi'in* Dār at-Tiba'ah, 1980.
- Umam, Khalil. *Agama Menjawab tentang Berbagai Masalah Abad Modern*. Surabaya: Ampel Suci, 1994.
- Usman, Gazali. *Kerajaan Banjar, Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Perdagangan dan Agama Islam*. Banjarmasin: Universitas Lambang Mengkurat, 1994.
- _____. *Urang Banjar Dalam Sejarah*. Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1989.
- Yahya, Mukhtar. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islami* Bandung : Al-Ma'arif, 1983.
- Yaman, Ahmad. "Nash'ah al-Fiqh al-Islāmi Aa Tatawurihi". dalam *Journal al-Ijtihad*. Volume 57 dan 58. Tahun ke-15 Beirut: Dār al-Ijtihad, 2003.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Al-Qur'an, 1983.
- Zahrah, Muḥammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arābi, 1958.
- Zaid, Abdul Azhim Jalaluddin Abu. *Kitāb Fiqh Ribā*. Beirut Muassah ar-Risālah, 2004.
- Zainuddin, A. dan Muhammad Jamhari. *Al-Islam 2. Muamalat dan Akhlaq* Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Zarkashi (al), Muḥammad bin Bahadur ibn Abdillāh. *al-Manthūr fi al-Qawā'id li Zarkashi*. ed. Dr. Taysir Faiq Ahmad Mahmud. Kuwait: Wuzarah al-Awqaf wa Shu'un al-Islāmiyah, 1405.
- Zarqa (al), Muṣṭafa. *al-Fiqh al-Islām Fi Thaḥib al-Jadid al-Madhal Ilā Fiqh al-'Ām* Damshiq: Tarbin, 1968. Juz II. Cet. X.
- Zuhaily (al), Wahbah. *Athār al-Harb Fi al-Islāmy*. Bairut: Dār al-Fikr, 1998.
- Zuhaily (al), Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmy*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- _____. *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Jilid V. Beirut: Dār al-Fikr, 1984.
- Zuhdi, Masyfuk. *Masā'il Fiqhiyah*. Jakarta: Haji Masagung, 1998.
- Zuhdi, Yakan. 'Aqdu Bai' Manshurat al-Maktabah 'Usroh, t.th.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. Nama Lengkap :
Drs. H.M. Hanafiah, M.Hum.
2. Tempat, Tanggal Lahir :
Kuala Lahang, 05 Pebruari 1959
3. Pekerjaan :
PNS (Dosen)
4. Instansi :
IAIN Antasari Banjarmasin
5. Unit Kerja :
Fakultas Syari'ah
6. Keahlian Akademik :
Tafsir
7. Alamat Rumah :
Jl. Bumi Mas Raya No. 17 RT. 04/01 Banjarmasin Kalimantan Selatan
8. Alamat Kantor :
Jl. A. Yani KM 4,5 Banjarmasin Kalimantan Selatan
9. Riwayat Pendidikan :
 - a. Madrasah Islamiyah Lahang Baru tahun 1974
 - b. Muallimin Darussalam Martapura IV tahun Martapura tahun 1977

- c. Muallimin Darussalam Martapura VI tahun Martapura tahun 1980
- d. Sarjana Muda Fak. Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin tahun 1983
- e. Sarjana Lengkap Fak. Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin tahun 1985
- f. S2 Ilmu Hukum (Hukum Islam) Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta tahun 1999
- g. S3 Ilmu keislaman (Hukum Islam) IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2011

10. Riwayat Pekerjaan :

- a. Guru MIS Nurul Islam NU Banjarmasin tahun 1983 – 1989
- b. Guru MTs. Nurul Islam NU Banjarmasin tahun 1983 – 1989
- c. Guru MTs. Siti Mariyam Banjarmasin tahun 1984 – 1986
- d. Dosen STAI Darussalam Martapura tahun 2004 sampai sekarang
- e. Dosen UNISKA Banjarmasin tahun 2005 sampai sekarang
- f. Dosen tetap Fak. Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin tahun 1989 sampai sekarang

11. Penelitian :

- a. Riba dalam al-Qur'an tahun 1996
- b. Interpretasi "Ulil Amri" dalam al-Qur'an (Kajian terhadap Kitab Tafsir al-Manar dan Tafsir Ibn Kathir tahun 1999)
- c. Kualitas Hadith dalam Kitab al-Bijuri tahun 1997
- d. Penetapan Awal Kehidupan Manusia Hubungannya dengan Kejahatan terhadap Nyawa dalam KUHP dan Hukum Pidana Islam tahun 1999

- e. Fungsi Hakam dalam Penyelesaian Sengketa Keluarga tahun 2001
- f. Pembangunan Rumah Susun sebagai Alternatif Tempat Tinggal Layak Huni di Kota Banjarmasin tahun 2001
- g. Hukum Perkawinan Muslim dengan Wanita Ahlul Kitab (Kajian terhadap Kitab Tafsir al-Manar dan Tafsir Ibn Kathir tahun 2003)
- h. Lembaga Dakwa Islam Indonesia (Tim MUI Prov. Kalimantan Selatan) tahun 2003
- i. Penyelesaian Tanah Wakaf di Kalimantan Selatan (Tim Fak. Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin) tahun 2009.

12. Jurnal :

- a. Saddudh – Dhari'ah (Sebuah Metode Istinbat Hukum Islam) tahun 2006
- b. Studi tentang al-Qur'an tahun 2006
- c. Kejadian Manusia Hubungannya dengan Kejahatan terhadap Nyawa diancam Pidananya dalam KUHP dan Hukum Pidana Islam tahun 2006
- d. Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan (Sebuah Diskripsi Dakwah al-Qur'an dalam Penafsiran) tahun 2007
- e. Hukum Perkawinan Laki-laki Muslim dengan Wanita Ahlul Kitab (Refleksi Ayat 221 Surat al-Baqarah) tahun 2007
- f. Peranan Ilmu Tafsir/Ulumul Qur'an dalam Pemahaman al-Qur'an tahun 2007
- g. Peta Pemikiran Leberalisasi Hukum Islam tahun 2010
- h. Hak Asasi Manusia dan Hukum Islam (Telaah atas Pemikiran Abdullah Ahmed an-Na'im) tahun 2010

13. Riwayat Keluarga: :

a. Istri

Nama : Dra. Hj. Warsiah

Pekerjaan : Swasta

Alamat : Jl. Bumi Mas Raya No. 17 RT. 04/01
Banjarmasin Kalimantan Selatan

b. Anak : 1. M. Rifky Indragiri, S.H.I

2. M. Afief Wahyudi

3. Ervina Wardatul Fakhriah

4. M. Azhar Maulana

c. Menantu : 1. Bulkis Tina

2. Rini Widiyawati

d. Cucu : 1. Fathurrahman Qolby

2. M. Fadhil Anwari