

BAB V

ANALISIS TERHADAP PERKEMBANGAN, KONSEP DAN KARAKTERISTIK PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM DALAM KITAB-KITAB FIKIH ULAMA BANJAR ABAD XVIII, XIX DAN XX MASEHI

A. Analisis Perkembangan Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab-Kitab Fikih Ulama Banjar Abad XVIII, XIX Dan XX Masehi.

Ekonomi Islam pertama kali diperkenalkan sebagai upaya (*ihthiyar*) untuk mengurangi kemiskinan, menciptakan pekerjaan dan meningkatkan sistem distribusi kekayaan.¹ Ekonomi Islam diperkenalkan sebagai alternatif dalam menyelesaikan masalah baik produksi, distribusi, dan konsumsi.² Dalam studi ekonomi Islam harus berlandaskan Quran dan Hadits serta dalil-dalil Islam lainnya.³ Sehingga tugas utama ilmuwan Muslim adalah untuk menemukan formulasi baru berlandaskan dalil-dalil tersebut untuk menghadapi perkembangan zaman.⁴

Adapun agar perkembangan ekonomi Islam dapat memberikan kontribusi positif bagi pembangunan sebuah negara yaitu dapat dilakukan melalui aplikasi nilai Islam dalam kegiatan ekonomi tersebut.⁵ Sehingga sistem ekonomi Islam

¹Muhammad Maksum, "Economics Ethics In The Fatwa Of Islamic Economics," *Journal Al-Ulum* 15, no. 1 (2015). h. 107

²Rizky Maidan Ilmi Iwan Setiawan, "The Concept Of Productions, Distribution, And Concupmption In Islamic Economic," *Review Of Islamic Economics And Finance (RIEF)* 2, no. 1 (2019). h. 25

³Suryani, "The Significance Of Islamic Economic Studi In Dicipline Of Modern Economics," *Journal Of Indonesian Economy And Business* 27, no. 1 (2012). h. 111

⁴Shafinah Begum Abdul Rahim, "A Conceptual Framework Of Distributive Justice In Islamic," *Economics Al Albab Borneo Journal Of Religious Studies (Bjrs)* 4, no. 1 (2015). h. 19

⁵Bambang Iswanto, "Ekonomi Islam Dan Politik Hukum Di Indonesia," *Mazahib* 12, no. 2 (2013). h. 77

menjadi alternatif dalam perkembangan masyarakat.⁶ Karena pertumbuhan dan kemajuan negara harus diiringi dengan penerapan prinsip ekonomi Islam.⁷

Sistem ekonomi pada dasarnya adalah jaringan hubungan masyarakat dan pemerintah, organisasi serta kerangka kerja untuk memproduksi, mendistribusikan dan mengkonsumsi barang dan jasa yang dihasilkan dalam suatu perekonomian.⁸ Sehingga keadilan sangat diperlukan untuk mencapai integrasi yang diinginkan dari ekonomi dunia.⁹ Isu-isu seperti hubungan sosial politik, organisasi sosial, dan budaya masyarakat selalu tertanam dalam kondisi kehidupan material.¹⁰ Oleh karena itu, Islam memandang kegiatan ekonomi manusia sebagai salah satu aspek pemenuhan tanggung jawab mereka di muka bumi sebagai *khalifah*.¹¹

Jika dilihat dari segi perkembangannya maka ekonomi Islam lahir seiring dengan berkembangnya agama Islam di dunia ini. Pada fase ketika Rasulullah SAW masih berada di Madinah dengan menata pemerintahan sekaligus perekonomian masyarakat kemudian dilanjutkan oleh para sahabat setelahnya.¹² Umumnya pada zaman sekarang, berbagai konsep Pemikiran ekonomi yang diterapkan selalu berorientasi pada pemikiran para pakar ekonomi barat, baik secara teori maupun

⁶Mehmet Asutay, "A Political Economy Approach To Islamic Economics : Systemic Understanding For An Alternative Economic System," *Kyoto Bulletin Of Islamic Area Studies* 1, no. 2 (2007). h. 3

⁷Idri, "The Principles Of Islamic Economics And Their Implementation In Indonesia," *International Journal Of Academic Research In Business And Social Sciences* 7, no. 4 (2017). h. 266

⁸Abbas Mirakhor, *Introduction To Islamic Economic Theory And Application*. h. 419

⁹M. Umer Chapra, "Islamic Economic Thought And The New Global Economy," *Islamic Economic Studies* 9, no. 1 (2001). h. 16

¹⁰Muhammad A. Bamyeh, *The Social Origins of Islam : Mind, Economy, Discourse* (London: University of Minnesota Press, 1999). h. 334

¹¹Nafis Alam Syed Aun R. Rizvi, *Islamic Economies, Stability, Markets and Endowments* (Swiss: Springer International Publishing, 2007). h. 137

¹²Mudhiah, "Analisis Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam Masa Klasik." h. 209

model. Berbagai literatur tentang pertumbuhan ekonomi dalam konsep Islam masih terbatas ruang lingkupnya. Sehingga referensi dalam mempelajari konsep ekonomi selalu mengacu pada literatur pemikiran pakar ekonomi barat.¹³ Padahal dalam konteks dunia Islam maka pemikiran-pemikiran tentang ekonomi melalui berbagai beberapa generasi yaitu dimulai dari generasi pertama (1926-1950 M) merupakan yang benar-benar layak mendapat gelar pendiri atau perintis ekonomi seperti Hifzur Rahman Seoharawi, Manazir Ahsan Guilani, Abul Ala Mawdudi, Muhammad Hamidullah, Anwar Iqbal Quraishi, Syêkh Mahmud Ahmad, Zaki Salih, Muhammad Ali Nash'at, Ahmad Muhammad Ridwan, Abu Zaharah, Ali Fahmi Taman, Muhammad Abdullah al-Arabi, Muhammad al-Ghazali yang mereka berpedoman kepada al-Quran, Sunnah, dan Fiqh. Sedangkan Generasi kedua (1951-1975 M) yang pada periode ini semakin banyak ekonom terlatih secara profesional bergandengan tangan yang disebut sebagai pelopor ekonomi Islam seperti Muhammad Uzair, Baqir al-Sadr, Isa Abduh, Abdul Hamid Abu Sulaiman, Hasanuzzaman, Muhammad Nejatullah Siddiqi, Khurshid Ahmad, FR Faridi, Muhammad Abdul Mannan, Ahmad al-Shirbasi, Muhammad al-Mubarak, Muhammad al-Dusuqi, Yusuf al-Qaradawi, Gharib al-Jammal yang karya-karya mereka lebih analitis dan bergaya modern. Adapun generasi ketiga (1976-2000 M) termasuk para penulis yang karya pertamanya muncul setelah 1975 hingga tahun 2000 seperti Zubair Hasan, Salamah Abidin, Ausaf Ahmad, Hasan Abd-Allah al-

¹³Jasman Saripuddin Hasibuan, "New Paradigm Concept Of Economic Growht In Islamic Perspective," *International Journal Of Recent Scientific Research* 8, no. 4 (2017). h. 16457

Amin, Shawqi Dunya, M. Fahim Khan, Munawer Iqbal, Muhammad Abdul Halim Umar, Muhammad Aslam Haneef dan lain-lain.¹⁴

Adapun jika di kaitkan dengan perkembangan pemikiran ekonomi Islam di Kalimantan Selatan, maka penulis klasifikasi kedalam tiga abad yaitu XVIII, XIX dan XX Masehi sebagai berikut :

1. Perkembangan Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab Fikih Ulama Banjar Abad XVIII Masehi.

Pada abad XVIII Masehi masyarakat Banjar dipimpin oleh seorang Sultan yang mengelola kesultanan Banjar. Istilah Kesultanan Banjar menurut Sahriyansah dalam bukunya “Sejarah Kesultanan Dan Budaya Banjar” menjelaskan, bahwa adanya kesultanan Banjar berawal dari Islamnya pangeran Samudera pada tahun 1526 Masehi.¹⁵ Kemudian ia diberi gelar dengan sebutan Sultan Suriansyah atau Suryanullah.¹⁶ Adapun sebelum itu, maka masyarakat Banjar dipimpin oleh seorang raja yang beragama Budha dengan sebutan kekuasaan Kerajaan Banjar.¹⁷ Oleh karena itu dapat dipahami, bahwa istilah kesultanan Banjar identik dengan agama Islam, sedangkan istilah kerajaan

¹⁴Abdul Azim Islahi, “Four Generations Of Islamic Economics,” *JKAU Islamic Econ* 23, no. 1 (2010). h. 169

¹⁵Pada abad tersebut usaha perdagangan besar dan menengah telah ada pada zaman kerajaan. Sedangkan perdagangan pada waktu itu dilakukan oleh para bangsawan tinggi, pembesar-pembesar kerajaan. Lihat : Gazali Usman, *Kerajaan Banjar; Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Per Dagangan Dan Agama Islam* (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1994). h. 74

¹⁶Islamisasi mencapai momentumnya baru setelah pasukan kesultanan Demak di Jawa datang ke Banjarmasin untuk membantu Pangeran Samudra dalam perjuangannya dengan kalangan elit istana kerajaan Daha. Lihat : Sahriyansyah, *Sejarah Kesultanan Dan Budaya Banjar*. h. 3-4

¹⁷Adapun susunan Raja Banjar sebelum masuk Islam yaitu, *pertama*, Pangeran Surianata (1438-1460 M). Kedua, Pangeran Surya Gangga (1460-1505). Ketiga, Puteri Kalungan (1505-1530). Keempat Pangeran Sekar Sungsang (1530-1555)/ Kelima, Pangeran Sukarama (1555-1585). Keenam Pangeran Mangkubumi (1585-1588). Ketujuh, Pangeran Tumenggung (1588-1595). Lihat : Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 17-19

identik dengan agama Budha.¹⁸ Pada abad XVIII Masehi, maka Sultan yang berkuasa ketika itu adalah Sultan Tahlilullah (1700-1745 Masehi).¹⁹ Kemudian dilanjutkan oleh Sultan Tamjidullah (1745-1778 Masehi).²⁰ Kemudian dilanjutkan oleh Sultan Tahmidullah (1778-1808 Masehi).²¹ Pada abad ke XVIII Masehi, ekonomi masyarakat dan Kesultanan Banjar berkembang. Bahkan Banjarmasin menjadi bandar perdagangan yang besar. Para pedagang dari berbagai suku datang ke Banjarmasin untuk mencari berbagai barang dagangan seperti lada hitam, rotan, dammar, emas, intan, madu, dan kulit binatang.²² Dalam praktiknya kelompok pedagang melakukan transaksi luar negeri, baik mengekspor barang-barang hasil produksi dengan menggunakan kapal-kapal layar mereka sendiri. Usaha ekspor dan impor juga dilakukan oleh pedagang-pedagang pendatang, yaitu pedagang-pedagang Eropa, Cina, Jawa, Arab dan

¹⁸Lihat : Sahriansyah, *Sejarah Kesultanan Dan Budaya Banjar* (Banjarmasin: IAIN Antasri Press, 2015). h. 3-4 Lihat juga : Ahmad Barjie B, *Kerajaan banjar Dalam Bingkai Nusantara, (Deskripsi Dan Analisis Sejarah)*. (Banjarmasin : CV Rahmat Hafiz al-Mubarak, 2018), h. 80

¹⁹Pada Masa inilah Syekh Muhammad Arsyad dilahirkan yaitu tahun 1710 Masehi. Lihat : Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, 2003. h. 39

²⁰Sultan ini yang membiayai Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari selama menuntut ilmu di Makkah dan Madinah pada tahun 1737 Masehi. Lihat : Tim Akademik, *Universitas Islam Kalimantan Beyond Imagination Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*. h. 28

²¹Pada masa ini Syekh Muhammad Arsyad sudah kembali ke tanah air (Banjar) pada tahun 1772 Masehi ia tiba dikota Martapura, ibu kota kerajaan Banjar. Sekembalinya dari menuntut ilmu di Makkah dan Madinah ini maka mulailah Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari melakukan kegiatannya mengembangkan dan mengamalkan ilmu yang diperolehnya selama menuntut di Makkah dan Madinah tersebut. Lihat : Barsihannor, "M. Arsyad Al-Banjari (Pejuang Dan Penyebar Islam Di Kalimantan)," *Jurnal Adabiyah X*, no. II (2010). h. 172

²²Pada masa kesultanan Banjar, perdagangan lebih banyak dimainkan oleh bangsawan kerajaan. Pada saat itu para bangsawan tinggi dan pembesar kerajaan menjadi pembeli tunggal atas barang-barang hasil produksi rakyat mereka pada daerah yang dikuasainya dan menjualnya kembali kepada kelas saudagar atau bangsawan yang akan mengekspornya keluar negeri atau menjualnya ke pedagang asing. Jalur perdagangan pada saat itu telah sampai ke Cochin Cina (Vietnam) dengan melibatkan para pedagang dari Cina, Siam, Johor, Jawa, Palembang, Portugis, Inggris, Belanda, Perancis, Ujung Pandang serta Banten. Lihat juga : Idwar Saleh. *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya...*, h. 14. Lihat juga : Suriansyah Ideham, *Urang Banjar Dan Kebudayaannya* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan dan Putaka Benua, 2007). h. 20.

lain-lain, tetapi mereka tidak pernah berhubungan langsung dengan para produsen karena sistem tersebut diambil alih oleh Kesultanan.²³

Adapun Belanda datang ke Banjarmasin pada awal abad ke-17. Alasan kedatangan bangsa Belanda tersebut karena daerah ini banyak menghasilkan lada dan batubara. Sejak saat itu terjadi hubungan dagang antara orang Banjar dengan orang Belanda. Pada perkembangan selanjutnya, Belanda memonopoli perdagangan lada, bahkan ingin menguasai wilayah kesultanan Banjar dengan politik *divide et impera*.²⁴ Pada tanggal 14 Februari 1606 kapal dagang VOC²⁵

Belanda datang dibawah pimpinan Gillis Michieszoon. Ia dikirim oleh J.W. Verschoor, penguasa VOC pada saat itu, untuk mengadakan hubungan dagang. Setibanya di Banjarmasin anak buahnya berbuat hal-hal yang menyinggung perasaan orang Banjar, dan semua awak kapal yang naik ke darat dibunuh oleh orang Banjar.²⁶ Setelah kejadian tersebut, Belanda segera mengirimkan armada perang menuju Banjarmasin. Dalam rangka pembalasan dan mempamerkan kekuatan (*Show of force*) beberapa kapal Belanda pada tahun 1612 secara tiba-tiba membakar kota, kapal-kapal yang berlabuh di bandar, dan keraton Banjar yang tidak jauh dari sungai.²⁷ Setelah peristiwa tersebut, rakyat

²³Alfani Daud. *Islam dan Masyarakat Banjar*; ..., h. 133

²⁴Divide et impera yaitu politik adu domba, lihat: *divide et impera*. <http://serbasejarah.wordpress.com/2009/03/20/>. Diakses Oktober 2022.

²⁵Kongsi Perdagangan Hindia Timur (Vereenigde Oostindische Compagnie atau VOC) yang didirikan pada tanggal 20 Maret 1602 adalah persekutuan dagang asal Belanda yang memiliki monopoli untuk aktivitas perdagangan di Asia. Lihat: http://id.wikipedia.org/wiki/Vereenigde_Oostindische_Compagnie diakses Oktober 2022

²⁶H.G. Manyur, *Perang Banjar*, (Banjarmasin: CV Rapi, 1979) h. 7.

²⁷Sartono Kartodirjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru 1500-1900 dari Emporium sampai Imperium*, (Jakarta: Gramedia, 1987) h. 384

Banjar menjadi anti terhadap Belanda di tanah Banjar. Akan tetapi, Belanda terus campur tangan dalam urusan kerajaan, ekonomi, sosial, dan keagamaan.

Pada masa Kesultanan dipimpin oleh Sultan Tahmidullah (1700-1734 M), lahirlah seorang laki-laki yang diberi nama Muhammad Arsyad pada malam Kamis, pukul tiga dini hari, tanggal 15 Shafar 1122 Hijriah, bertepatan dengan tanggal 19 Maret 1710 Masehi di desa Lok Gabang yang sekarang ini berada di Kecamatan Astambul Kabupaten Banjar.²⁸ Kemudian ketika usia mencapai 30 tahun Muhammad Arsyad berangkat ke Tanah Suci Makkah dan Madinah untuk menuntut ilmu.²⁹ Selama menuntut ilmu di kota suci Makkah, Syekh Muhammad Arsyad menjalin persahabatan dengan sesama penuntut ilmu seperti Syekh Abdussamad al-Falimbanî,³⁰ Syekh Abdurrahmân Misri al-Jawi, dan Syekh Abdul Wahab Bugis,³¹ sehingga mereka dikenal sebagai *Empat Serangkai dari Tanah Jawi (Melayu)*.³² Kemudian pada Bulan Ramadhan 1186

²⁸Lihat : Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, 2003.

²⁹Setibanya di Mekkah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari belajar dengan tekun dalam berbagai bidang ilmu kepada ulama-ulama yang terkenal pada masanya yaitu : Syekh 'Atha'illah bin Ahmad al-Mishry, *Al-Faqih* Syekh Muhammad Sulaiman al-Kurdi, Al-'Arif Billah Syekh Muhammad bin Abdul Karim al-Samman al-Hasani al-Madani. Syekh Ahmad bin Abdul Mun'im ad-Damanhuri, Syekh Muhammad Murtadha bin Muhammad az-Zabidi, Syekh Hasan bin Ahmad al-Yamani, Syekh Salim bin Abdullah al-Basri, Syekh Shiddiq bin Umar Khan, Syekh Abdullah bin Hijazi asy-Syarqawy, Syekh Abdurrahman bin Abdul Aziz al-Maghrabi, Syekh Abdurrahman bin Sulaiman al-Ahdal, Syekh Abdurrahman bin Abdul Mubin al-Fathani, Syekh Abdul Gani bin Muhammad Hilal, Syekh Abi as-Sandi, Syekh Abdul Wahab at-Thantawy, Syekh Abdullah Mirghani, Syekh Muhammad bin Ahmad al-Jauhari, Syekh Muhammad Zain bin Faqih Jalaludin Aceh Lihat : Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, 1984. h. 92. Lihat juga : Fathurrahman Azhari, *Pemikiran Hukum Kearifan Lokal Syekh Muhammad Arsyad AlBanjari Dalam Kitab Sabilal Muhtadin*, n.d. h. 3

³⁰Syekh Abdus Shamad al-Falimbanî dilahirkan di Palembang sekitar tahun 1704 M dan wafat pada tahun 1789 M dalam usia 85 tahun. Sedangkan kitab karya beliau sangat banyak diantaranya yang terkenal adalah *Siyarus Salikin ila 'ibadati rabbil 'Alamin* (1780 M-1788 M). Lihat : Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, 2009.

³¹Syekh Abdul Wahhab Bugis dilahirkan pada tahun 1735 M dan wafat pada tahun 1790 M di makamkan didesa Tungkaran Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan

³²Setelah kurang lebih tiga puluh tahun menuntut ilmu di tanah suci Makkah dan Madinah, maka guru mereka menyarankan untuk pulang ke Jawi (Indonesia) untuk berdakwah di negerinya masing-masing. Sebelum pulang, keempat sahabat tersebut sepakat untuk berhaji kembali

H bertepatan 1772 Masehi Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî Kembali ke kampung halamannya, yang pusat Kesultanan Banjar pada masa itu adalah Martapura dan yang berkuasa adalah Sultan Tahmidullah (1778-1808 Masehi).³³

Aktivitas Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî setelah pulang dari Makkah dan Madinah dicurahkan untuk menyebarluaskan ilmu pengetahuan agama kepada keluarga kesultanan maupun masyarakat pada umumnya.³⁴ Menurut Khairil Anwar dalam bukunya “Teologi al-Banjari Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari” menyatakan, bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari telah sukses dalam mendakwahkan Islam, baik melalui dakwah

di Tanah Suci Makkah. Selanjutnya ketika memasuki wilayah Nusantara, mula-mula mereka singgah di Sumatera yaitu di Palembang, kampung halaman Syekh Abdussamad al-Falimbanî. Kemudian perjalanan dilanjutkan menuju Betawi, yaitu kampung halaman Syekh Abdurrahman Misri. Selama di Betawi, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî diminta menetap sebentar untuk mengajarkan ilmu agama dengan masyarakat Betawi. Salah satu peristiwa penting selama di Betawi adalah ketika Syekh Muhammad Arsyad membetulkan arah kiblat Masjid Jembatan Lima, Masjid Luar Batang dan Masjid Pekojan. Untuk mengenang peristiwa tersebut, masyarakat sekitar Masjid Jembatan Lima menuliskan di atas batu dalam aksara arab melayu (tulisan jawi) yang bertuliskan bahwa “kiblat masjid ini telah diputar ke kanan sekitar 25 derajat oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî pada tanggal 4 Safar 1186 H (7 Mei 1772 M)”. Dalam sejarah dijelaskan oleh abu daudi bahwa untuk memindahkan arah kiblat tersebut Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari mengacungkan tangan kanan beliau, maka tampaklah dicelah-celah jubah beliau Kakbah yang langsung dapat dilihat oleh jamaah yang hadir. Lihat : Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, 2003..., h. 59

³³Jika dilihat dari sisi dinamika interaksi sosiologi kekuasaan di Kesultanan Banjar maka diketahui bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî datang ke Banjar Kalimantan Selatan pada pertengahan abad ke 18 dalam situasi Kesultanan berada di bawah kekuasaan dinasti baru serta struktur dan sistem politik terpusat di tangan Sultan. Kesultanan Banjar pada masa tersebut dipandang sebagai Kerajaan bebas dan berhasil mengalahkan penetrasi asing dalam bidang ekonomi yang terbukti dengan adanya pelabuhan Kerajaan Banjar sebagai pusat perdagangan lada. Lihat : Ariani, “Gerakan Pemurnian Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Di Kalimantan Selatan.” h. 380. Lihat Juga : Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indoensia Baru : 1500-1900 dari Emperium sampai Imerium*, Jilid I (Jakarta : Gramedia, 1987), h. h. 25

³⁴Strategi dakwah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî agar misi dakwahnya dapat tercapai, maka yang dilakukan dengan cara mendekati Sultan terlebih dahulu, baru kemudian memberikan pemikiran-pemikiran konstruktif demi kebaikan pemerintahan kerajaan. Apalagi sebagian besar Muslim Banjar, terutama dari kalangan bawah, dalam hal agama, masih tergantung pada apa yang dikatakan ulama. Lihat : Mujiburrahman, “Islamic Theological Texts And Contexts In Banjarese Society: An Overview Of The Existing Studies.” h. 641

kultural maupun struktural terutama materi dakwah yang berhubungan dengan akidah, karena pada masa itu, masyarakat masih terpengaruh ajaran animisme dan hindu. Oleh karena itu, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari menulis kitab tentang konsep iman dan *ahl as-Sunnah Wa al-Jamaah*.³⁵ Selain itu, untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat dalam hal ekonomi, maka Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari membuka perkampungan baru (Dalam Pagar dan Sungai Tuan), membuat irigasi agar dapat menyalurkan air untuk lahan perkebunan, persawahan dan pertanian,³⁶ membentuk *mahkamah syari'ah*.³⁷ Kemudian pada tahun 1778 Masehi, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari menulis kitab *Sabil al-Muhtadin* atas permintaan Sultan Tahmidullah (1778-1808 Masehi).³⁸ Sebagaimana hal tersebut dijelaskan dalam *muqaddimah* kitab *Sabil al-Muhtadin* :

طلب مني في سنة جصقغ³⁹ من سني الهجرة النبوية علي صاحبها من ربه افضل

³⁵Lihat : Khairil Anwar, *Teologi Al-Banjari Pemikiran Akidah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari* (Jawa Timur: Airlangga University Press, 2020). h. 4-7

³⁶Lihat : Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 67-71. Lihat juga : Tim Akademik, *Universitas Islam Kalimantan Beyond Imagination Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 87

³⁷Suatu kebijakan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yaitu membentuk Mahkamah Syar'iyah dengan mengusulkan seorang *mufti* sebagai ketua hakim tertinggi dalam pengadilan dan *qadhi* sebagai pelaksana hukum dan mengatur jalannya pengadilan islam. Oleh karena itu, mufti pertama adalah Muhammad As'ad dan qadhi pertama adalah Abu Su'ud. Lihat : Husnul Yaqin, "Shaykh Muhammad Arsyad Albanjari Thought On Education." h. 335. Lihat juga : Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 33

³⁸Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari adalah ulama yang benar-benar bijaksana dan dapat diterima oleh semua kalangan elite bangsawan kesultanan Banjar termasuk Sultan Sendiri. Lihat : Ambary memberikan penjelasan bahwa di dalam cerita sejarah yang termaktub pada naskah-naskah abad 18-19 M tampak peranan ulama, wali dan penyebar Islam berfungsi sebagai pendukung legitimasi kekuasaan Raja. Legitimasi tersebut dilakukan dengan melalui isyarat-isyarat geneologis maupun kesinambungan keturunan yang diperlukan. Lihat: Ambary, *Dinamika Sejarah Dan Sosialisasi Islam Di Asia Tenggara Abad 11-17 M*. 32-33

³⁹Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam menyebutkan tahun penulisan kitab ini menggunakan singkatan huruf arab bernuansa falakiah yang dalam rumuz hijaiyyah ilmu falak berarti huruf jim sama dengan 3, huruf shad sama dengan 90, huruf qaf sama dengan 100, huruf ghain sama dengan 1000, jika ditambahkan semuanya maka menjadi 1193 H. Jika dikonversi ke

الصلاة وازكى التحية الملك الهمام ذو الفطنة والراي التام صفي الذهن عزيز الافهام صاحب التدبير علي اهل بلاده البنجرية القائم باصلاح الامور الدينية والدنيوية سيدنا المعظم وقودتنا المكرم مولا نا السلطان تحميد الله ابن السلطان تمجيد الله تغمده الله تعالى برحمته وادام ملكه ومملك ذريته ولا زالت افلاك دولة مليكه في مدار ذرياته دائرة وما برحت سحاءب احسانه وجوده على رعاياه ما طرة ان اصنع له كتابا في الفقه على مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه مترجما بلغة الجاوي المعروفة لاهل بلاد المحمية⁴⁰

Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari juga menjelaskan bahwa kitab *Sabil al-Muhtadin* dipengaruhi oleh berbagai kitab-kitab fikih bermazhab asy-Syafi'i, seperti "*Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhâj al-Thullâb*" karya Syekh Zakaria al-Anshari⁴¹ "*Mughni al-Muhtaj ila Ma'rifah Alfazh al-Minhaj*" karya Syekh al-Khatib al-Syarbini⁴², "*Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj*" karya Syekh

tahun Masehi maka sama dengan 1779 M. Lihat Abu Ma'syar, *Abu Ma'syar al-Falaki* (Jaddah: al-Haramain, n.d.). h. 2

⁴⁰Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d. h. 2

⁴¹Namanya adalah Zainudin Abu Yahya Zakaria Bin Muhammad Bin Zakaria al-Anshari, dan Syekh Zakaria al-Anshari merupakan keturunan dari nasab al-Khuzraji. Syekh Zakaria al-Anshari dilahirkan di Sunaikah yaitu suatu desa yang terletak di negara Mesir pada tahun 824 H. Kemudian dia pergi ke Kairo menuju al-Azhar tahun 841 H, dan pindah dari Mesir ke Hijaz bersamaan pada saat beliau menjalankan haji tahun 850 H. Setelah menetap di Hijaz Syekh Zakaria al-Anshari berkeluarga dan dikaruniai tiga orang anak yang bernama: Muhyiddin Abu as-Su'ud Yahya Bin Zakaria, Muhibbuddin Abu al-Futuh Muhammad Bin Zakaria, dan yang terakhir bernama Jamaluddin Yusuf Bin Zakaria, ia menjadi seorang Syekh yang alim dan sholeh serta banyak mengambil ilmu dari ayahnya. Lihat Al-Mubarak, *Al-Hudud al-Aniqah Wa at-Ta'rifat Ad-Daqiqah Lil Qadhi Syekh Zakaria*. h. 9.

⁴²Nama lengkapnya Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Asy-Syarbini al-Khatib. Beliau dilahirkan di Cairo tahun 1509 M. atau tahun 916 H. Beliau belajar pada beberapa ulama' besar yang hidup ketika itu, diantaranya Syekh al-Islam Zakaria al-Ansari (w. 926 H/ 1520 M), Sihabuddin al-Ramli (w. 848 H/ 1444 M) dan beberapa ahli fiqh Madzab Syafi'i lainnya, yaitu : Ahmad al-Barlasi, Nuruddin al-Mahalli, dan Badruddin al-Masyhadi. Dari para ulama' itulah ia mendapat ijazah untuk dapat memberi pelajaran kepada murid-murid yang datang kepadanya dan memberi fatwa kepada orang yang bertanya kepadanya tentang masalah-masalah keagamaan. Beliau wafat pada tahun 1570 M. / 977 H.. Lihat : Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*.h. 695.

Ibn Hajar al-Haitami⁴³, “*Nihayah al-Jamal*” karya Syams al-Din al-Ramli⁴⁴ dan semua *matan*, *syarah hasyiyah* serta lainnya. Sebagaimana dijelaskan dalam *muqaddimah*nya sebagai berikut:

وان اخذ مسائله من كتب متأخرى أئمتنا الشافعية كشرح المنهاج لشيخ الامام زكريا
الانصاري ومفتي الخطيب الشربيني وتحفة ابن حجر المرضية ونهاية الجمال الرملي وغيرها من
المتون والشروح والحواشي السننية⁴⁵

Walaupun Kitab *Sabil al-Muhtadîn* tersebut mampu menjadi kitab fikih bermahzab Syafi'i yang menjadi acuan umat Islam di berbagai wilayah di Nusantara terutama di Kalimantan Selatan.⁴⁶ Namun Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dengan rendah hati tak memungkiri bahwa *Sabil al-Muhtadîn* dipengaruhi oleh kitab *Shirath al-Mustaqîm*⁴⁷ karya Syekh Nuruddin ar-

⁴³Al-Imam al-Faqih al-Mujtahid Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Muhammad bin Ali bin Hajar as-Salmunti al-Haitami al-Azhari al-Wa'ili as-Sa'di al-Makki al-Anshari asy-Syafi'i atau lebih dikenal dengan Ibnu Hajar al-Haitami (lahir di Mahallah Abi al-Haitam, Mesir bagian Barat, Rajab 909 H, wafat di Mekkah Rajab 973 H) adalah seorang ulama dibidang fikih mazhab syafi'i dan ahli kalam. lihat :Fitra Haqiqi, *Biografi Ulama Fiqih* (Jombang: As-Shafa, 2014). h. 158

⁴⁴Imam Asy-Syamsudin Al-Ramli memiliki nama lengkap Muhammad bin Ahmad bin Hamzah bin Syihabuddin Ar-Ramli Al-Manufi Al-Mishri Al-Anshari. Dia diberikan julukan Syamsuddin (Mataharinya agama). Dan terkenal dengan sebutan “Asy Syafi'i Ash Shaghir” (Imam Syafi'i kecil). Lihat Al-Muhibbi, *Khulashah al-Atsar Fi A'yan al-Qurun al-'Asyir*, Jilid III, h. 342. Imam al-Ramli lahir pada bulan Jumadil Ula 919/ Juli 1513 M di Mesir dan wafat pada hari Ahad siang, 13 Jumadil Ula 1004 H/13 Januari 1596 M. Sebagaian ulama berpendapat bahwa ia adalah mujaddid abad ke 10 Hijriyah Lihat :Al-Zirkili, *Al-'A'Lam Qamus Tarajim*. Jilid 6, h. 7

⁴⁵Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d. h. 3

⁴⁶Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Matahari Islam.*, h. 57

⁴⁷Namun dalam penelitain Muslich Shabir bahwa ada tiga pemikiran berhubungan dengan zakat yang dijelaskan dalam kitab *Sabil al-Muhtadîn* dan tidak dijelaskan dalam kitab *Shirât al-Mustaqîm*. Pertama, tidak wajib zakat pada benda-benda perhiasan selain emas dan perak. Kedua, bagian zakat untuk orang miskin boleh dipergunakan untuk sesuatu yang produktif. Ketiga, perlu keterlibatan penguasa dalam dalam pemberian zakat produktif. Lihat : Nuruddin Ar-Raniri, *Shirath Al-Mustaqim* (al-Haramain, n.d.). Lihat juga : Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global Dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002). Lihat juga : Muslich Shabir, “Pemikiran Syèkh Muhammad Arsyad Al-banjari Tentang Zakat Dalam Kitab *Sabil Al-muhtadîn* : Analisis Intertekstual” *Jurnal Analisis*, Volume XXI No 1, (2009), h. 18

Râniri.⁴⁸ Sebagaimana beliau menyebutkan dalam pengantar *Sabîl al-Muhtadîn* berikut ini:

فيقول الفقير الى مولاه الكبير المتعرف بالذنب والتقصير محمد ارشد بن عبد الله
البنجاري غفر له وللمسلمين ربه الباري ان كتاب العالم الفاضل الشيخ نو الدين الرانيري
المسمى با الصراط المستقيم في الفقه على مذهب الامام الشافعي من احسن الكتب المترجمة
بالغة الجاوية لان مسائله مأخوذة من عدة الكتب الفقهية لا سيما انه مشتمل على النصوص
والنقول ومن ثم انتفع به الناس وتلقوه بالقبول جزى الله مؤلفه بمحض فضله جزيل الثواب
واسكنه اعلى فرايس جناته يوم المئاب⁴⁹

Setelah mengetahui penjelasan dalam *muqaddimah* yang disampaikan oleh Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarî dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tersebut, baik itu mulai dari alasan penulisan kitab, selanjutnya referensi dalam pengambilan dalil hukumnya dan bahkan sampai kepada penjelasan tentang karya ulama yang menjadi acuan sebelumnya, maka dapat dipahami secara sejarah biografi, sejarah sosiologi dan sejarah antropologi, bahwa adanya kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tidaklah muncul begitu saja, melainkan banyak peristiwa penting yang melatar belakanginya dan alasan strategis yang menjadi isu sentralnya, khususnya yang berkaitan dengan kepentingan kesultanan dan masyarakat Banjar pada waktu itu.⁵⁰

⁴⁸Syekh Nuruddin Muhammad ibnu 'Ali ibnu Hasanji ibnu Muhammad Hamid ar-Raniri al-Quraisyi atau populer dengan nama Syekh Nuruddin Al-Raniri adalah ulama penasehat Kesultanan Aceh pada masa kepemimpinan Sultan Iskandar Tsani (Iskandar II). Syekh Nuruddin diperkirakan lahir sekitar akhir abad ke-16 di kota Ranir, India, dan wafat pada 21 September 1658. Pada tahun 1637, ia datang ke Aceh, dan kemudian menjadi penasehat kesultanan di sana hingga tahun 1644. Lihat : Jajat Burhanuddin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan Publika, 2012).40. Lihat juga: Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVII*.h. 205

⁴⁹Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d..., h. 3

⁵⁰Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* diyakini sebagai kitab fikih pertama yang ditulis Ulama Banjar dan dijadikan sebagai titik awal kitab fikih berbahasa melayu dengan pertimbangan bahwa sampai saat ini belum ditemukan data yang jelas tentang kitab-kitab lain yang ditulis oleh ulama Banjar sebelum itu. Lihat : Sukarni, "Kitab Fikih Ulama Banjar Kesenambungan Dan Perubahan

Kehadiran karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yaitu *Sabîl al-Muhtadîn* yang ditulis pada abad XVIII Masehi diharapkan dapat mendorong masyarakat Banjar untuk memperhatikan aspek syariah atau fikih secara lebih mendalam dan lebih mudah untuk diamalkan.⁵¹ Penulisan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* menghabiskan waktu sekitar tiga tahun (1772-1781 Masehi) dan penulisan menggunakan bahasa Banjar dengan huruf Arab Melayu⁵² yang didalamnya secara umum membahas tentang *at-taharah, as-salat, az-zakat, as-shiyam, al-i'tikaf, al-hajj waa al-umrah, as-shaid wa az-zaba'ih* dan *al-ath'imah*.⁵³ Jika melihat dari karya ini maka pembahasan yang berhubungan dengan ekonomi Islam adalah tentang *az-zakat* dan *al-ath'imah*. Sedangkan dalam masalah konsep transaksi ekonomi yang lebih luas seperti masalah muamalah, wakaf ataupun tentang pembagian harta warisan tidak dibahas. Walaupun dalam konteks yang berbeda juga ada penelitian yang menyatakan tentang konsep harta *Parpantangan* dan *baislah*⁵⁴ yang berhubungan dengan

Kajian Konsep Fikih Lingkungan.” h. 444-445. Lihat juga : Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, 1984. , h. 91

⁵¹Sukarni, *Kitab Fikih Ulama Banjar Kesinambungan dan Perubahan Kajian Konsep Fikih Lingkungan*, Jurnal Studi Keislaman, Volume 15, Nomor 2 (2015): h. 444-445

⁵²Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)., h. 91

⁵³Secara rinci, kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dibagi menjadi dua juz yaitu, Juz I, *Kitab al-Thaharah*; 5 Pasal. Bab Najis Dan Cara Menghilangkannya; 4 Pasal. Bab Wudu; 5 Pasal. Bab Sebab-Sebab Hadas; 1 Pasal. Bab Mandi Wajib; 4 Pasal. Bab Tayamum; 4 Pasal. Bab Haid, Istihadah Dan Nifas; 5 Pasal. *Kitab Al-Solat*; Bab Waktu Solat, 4 Pasal. Bab Syarat Solat; 1-6 Pasal. Juz II, Bab Syarat Solat; 7-16 Pasal. Bab Musafir; 3 Pasal. Bab Solat Jumat; 4 Pasal. Bab Solat Khauf. Bab Solat Harl Raya; 1 Pasal. Bab Solat Gerhana. Bab Solat Minta Hujan; 2 Pasal. Bab Jenazah; 4 Pasal. *Kitab Zakat*; Bab Zakat Binatang Ternakan; 4 Pasal. Bab Zakat Tumbuh-Tumbuhan; 1 Pasal. Bab Zakat Emas Dan Perak. Bab Zakat Ma'din, Rikaz Dan Perdagangan; 3 Pasal. Bab Zakat Fitrah; 5 Pasal. *Kitabus Shiyam*; 7 Pasal. *Kitab Iktikaf*; 1 Pasal. *Kitab Haji dan Umrah*; Bab Miqat Haji dan Umrah; 14 Pasal. Bab Udhiyah; 1 Pasal. *Kitab al-Shaid wa Dzabiah (Buruan dan Sembelihan)*; 1 Pasal. *Kitab al- Athimah (Makanan Yang Halal dan yang Haram)*. *Penutup*. Lihat : daftar isi *Sabîl al-Muhtadin Li at-Tafqquh Fi Amr ad-Din*. (Dar al-Fikr, T,th), h. 270

⁵⁴Harta Perpantangan merupakan istilah dari pembagian harta yang didapat selama yang bersangkutan masih berstatus sebagai suami isteri. Apabila mereka bercerai maka harta tersebut dibagi sama rata, ataupun apabila salah satu pihak meninggal maka yang masih hidup lebih dahulu

pembagian harta gono gini merupakan hasil ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.⁵⁵ Namun konsep tersebut tidak secara tertulis disebutkan dalam kitab fikihnya. Penelitian yang lain juga menjelaskan tentang kiprah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam membangun irigasi Sungai Tuan sebagai sistem transportasi air dan sungai untuk para petani dan sistem pengendali banjir.⁵⁶ Namun konsep tersebut juga tidak secara tertulis disebutkan dalam kitab fikihnya. Sehingga menurut hemat penulis bahwa dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* hanya ada dua pembahasan yang berhubungan dengan ekonomi Islam yaitu tentang zakat produktif dan konsumsi anak *wanyi* dan konsumsi rajungan, *haliling*, belut.

2. Perkembangan Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab Fikih Ulama Banjar Abad XIX Masehi.

Pada awal abad XIX Masehi, masyarakat Banjar masih dipimpin oleh Sultan Tahmidullah. Namun sekitar tahun 1808 Masehi sultan Tahmidullah wafat yang kemudian digantikan oleh Sultan Suleman yang berkuasa mulai

mengambil 50 % dari harta perantangan, dan sisanya baru dibagi sesuai dengan ketentuan hukum waris yang berlaku. Adapun bailsah adalah menyerahkan sebagian dari jumlah warisan yang seharusnya dia terima kepada ahli waris yang menerima bagian lebih kecil berdasarkan hukum fara'id}. tentang masalah waris. Lihat : Fathullah Munadi, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Konteks Kajian al-Qur'an Di Nusantara* (Banjarmasin: Antasari Press, 2011). h 56

⁵⁵Lihat : Siti Muna Hayati, Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari (Studi Tentang Parpantangan Dan Bailsah), <https://idr.uin-antasari.ac.id/6299>. Diunduh Tanggal 17-08-2022. Dalam penelitian yang lain juga ada menganalisis pemahaman masyarakat di Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan tentang harta perantangan yang dikategorikan sebagai fiqh responsif gender yang lahir dari pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Lihat Juga : Zulfatun Ni'mah, Pemahaman Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan Tentang Pemikiran Fiqh Syekh Arsyad Al Banjari Dalam Halharta Perantangan, *Jurnal Dinamika Penelitian: Media Komunikasi Sosial Keagamaan*. Volume 20, Nomor 02, (2020), h. 373-400

⁵⁶Lihat : Tim Akademik, *Universitas Islam Kalimantan Beyond Imagination Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*. h. 87-113

tahun 1808-1825 Masehi.⁵⁷ Pada Masa ini pusat pemerintahan pindah ke Karang Intan dan pada masa ini juga Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari wafat pada tanggal 6 Syawwal 1812 Masehi.⁵⁸ Kemudian kekuasaan digantikan oleh Sultan Adam al-Wasiq Billah mulai tahun 1825-1857 Masehi.⁵⁹ Pada masa ini dalam hal kajian keagamaan untuk Kesultanan maupun masyarakat Banjar dipimpin oleh Syekh Jamaluddin bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.⁶⁰

Adapun karya Syekh Jamaluddin al-Banjari yang sangat berpengaruh dalam literatur Melayu adalah *Perukunan Jamaluddin* yang ditulis sekitar tahun 1820 Masehi.⁶¹ Ada yang menyebutkan bahwa kitab *Perukunan Jamaluddin* adalah karya Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.⁶² Ada juga yang berpendapat bahwa kitab *Perukunan Jamaluddin* adalah karya Fatimah

⁵⁷Lihat : Lihat : Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 20

⁵⁸Pada masa ini sebagai mufti adalah Muhammad As'ad yang merupakan anak dari perkawinan Syarifah binti Syekh Muhammad Arsyad al-banjari dengan Usman. Lihat : Abu Daudi h. 100

⁵⁹Pada masa ini pusat pemerintahan pindah Kembali ke Martapura. Lihat : Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 20

⁶⁰Beliau lahir pada tahun 1193 H/1780 M. Ayah beliau bernama Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang merupakan tokoh ulama terkenal asal Kalimantan Selatan. Ibunya bernama Go Hwat Noi atau dikenal dengan sebutan Tuan Guat yang merupakan keturunan China namun kemudian memeluk Islam melalui bimbingan dari Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Mufti Jamaluddin al-Banjari mempunyai lima orang saudara, dua di antaranya laki-laki (al-Alim al-Allamah Khalifah Hasanuddin dan al-Alim al-Allamah Khalifah Zainuddin), dan tiga lainnya perempuan (Aisyah, Raihanah, dan Hafshah). Lihat : Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, 2003..., h. 6-7

⁶¹Kitab ini sangat sederhana, namun paling populer di antara kitab-kitab sejenis. Tertulis di halaman pertama bahwa kitab ini adalah "Karangan bagi al-Ālim al-'Allāmah Muftī Jamal ad-Dīn Ibn Al-marhūm as-Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari"

⁶²Syarifah adalah anak pertama Al-Banjari dari perkawinannya dengan Tuan Bajud. Syarifah inilah yang kemudian dikawinkan oleh Al-Banjari dengan Syekh Abdul Wahab Bugis ketika mereka ('empat serangkai'), masih di Makkah, menjelang kepulangan ke tanah air. Perkawinan Syarifah dengan Abdul Wahab Bugis melahirkan Fatimah dan Muhammad Yasin, jadi Fatimah adalah anak Syarifah dan cucu perempuan pertama Al-Banjari. Lihat : Zulfa Zamalie, *Kitab Parukunan (Manuskrip Awal Ulama Perempuan Banjar)*, (Banjarmasin : UIN Antasari Banjarmasin), h. 2

binti Syekh Abdul Wahab Bugis.⁶³ Namun jika melihat kalimat yang tertulis pada cover pertama, bahwa kitab ini adalah karya Syekh Mufti Jamaluddîn al-Banjarî sebagaimana redaksi berikut :

اينله كتاب يبع برنما فرکنن کرغن بکنی العالم العلامة جمال الدین ابن المرحوم العالم الفاضل الشيخ محمد
ارشد مفتي بنجر⁶⁴

Adapun alasan dalam penulisan kitab *Parûkûnan* ini adalah untuk pengetahuan bagi para penuntut ilmu dan juga masyarakat tentang kewajiban dalam mengetahui segala yang berkaitan rukun Islam dan rukun Iman terhadap Allah SWT dan kepada rasulnya sehingga menjadi Islam yang benar-benar mengikut Nabi Muhammad SAW. Sebagaimana di jelaskan dalam redaksi kitab *parukunan jamaluddin* berikut ini:

ادافون کمدین درفد ایت کهنوی اہم ہی طالب بیوسٹ سگکھٹ فرض اتس تیف لاکي دان فرمفوان
یغ عاقل بالغ مکتھوی ای اکن معنی دوا کلمة شہادۃ دان مکتھوی سکلا رکن اسلام دان رکن ایمان دان مسگکھکن
دغن ہاتی اکن سکلا اعتقد ددلمٹ درفد مغلث اللہ تعالیٰ دان مغلث سکلا فسورھٹ سفای منجدی اسلام
سبئرٹ درفدا امة نبی کیت محمد صلی اللہ علیہ وسلم⁶⁵

Menurut Ahmad Sya'rani bahwa referensi yang digunakan dalam menulis kitab *Parûkûnan* ini adalah dari kitab Ulama dari mazhab as-Syâfi'î seperti "*Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Mlnhaj*" karya Syekh Ibn Hajar al-Haitami,

⁶³Fatimah adalah anak pertama Syarifah²⁷ binti Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, dari perkawinannya dengan Syekh Abdul Wahab Bugis. Fatimah memang seorang yang beruntung, karena secara geneologis, Fatimah mewarisi dua hal utama, baik dari garis ayah maupun dari garis ibunya, yakni 'keulamaan dan kebangsawan'. Ayahnya adalah seorang ulama dan bangsawan Bugis, sedangkan ibunya adalah anak seorang ulama dan bangsawan Kesultanan Banjar. Lihat : Sahabat, *Datu-Datu Terkenal Di Kalimantan Selatan*. h. 91-93. Lihat juga : Zulfa Zamalie, *Kitab Parukunan (Manuskrip Awal Ulama Perempuan Banjar)*, (Banjarmasin : UIN Antasari Banjarmasin), h. 9

⁶⁴Syekh Jamâluddîn Al-Banjari, *Parukunan Jamâluddîn* (Singapura: al-Haramain, n.d.). h. 1

⁶⁵yekh Jamâluddîn Al-Banjari, *Parukunan Jamâluddîn...*, h. 2

“*Nihayah*” karya Syams al-Din al-Ramli, *al-Minhaj* karya Imam an-Nawawi, “*Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhaj al-Thullab*” karya Syekh Zakariya al-Anshari dan *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.⁶⁶

Setelah mengetahui penjelasan dalam *muqaddimah* yang disampaikan oleh Syekh Jamaluddîn al-Banjari dalam kitab Parûkûnan tersebut, baik itu mulai dari alasan penulisan kitab, selanjutnya referensi dalam pengambilan dalil hukumnya dan bahkan sampai kepada penjelasan tentang karya ulama yang menjadi acuan sebelumnya, maka dapat dipahami bahwa kitab *parukunan Jamaluddin* tidaklah muncul begitu saja, melainkan banyak peristiwa penting yang melatar belaknginya dan alasan strategis yang menjadi isu sentralnya, khususnya yang berkaitan dengan kepentingan kerajaan dan masyarakat Banjar pada waktu itu. Adapun kandungan Kitab *parukunan jamaluddin* secara garis besar terdiri dari dua puluh dua pasal,⁶⁷ empat *Syahdan*.⁶⁸ Pada bagian awal dimulai dengan *Khutbah al-Kitab (muqaddimah)*, dilanjutkan dengan membahas secara ringkas tentang rukun iman. Keimanan kepada Allah melalui sifat tiga belas, keimanan kepada malaikat, kepada kitab-kitab, kepada *qada* dan *qadar* yang semuanya diuraikannya secara ringkas dan padat.⁶⁹ Sedangkan mengenai fikih

⁶⁶Ahmad Sya'rani bin Muhammad Tayyib, *Terjemah Perukunan Jamâluddîn...*, h. 4

⁶⁷Pasal adalah bagian dari bab. Lihat : Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa Edisi Keempat*, 2008.

⁶⁸Makna *Syahdan* dalam Kamus Besar bahasa Indonesia adalah kalimat lanjutan yang dipakai pada permulaan cerita atau permulaan bab. Lihat : Nasional..., h. 1367

⁶⁹Pembahasan tentang fikih meliputi pasal pertama tentang hukum air, pasal kedua tentang najis dan cara menghilangkannya, pasal ketiga tentang hukum buang hajat dan *istinja*, pasal keempat tentang sesuatu yang mewajibkan mandi dan rukun mandi dan sunnat mandi dan makruhnya serta barang yang haram ketika orang berhadass kecil, pasal kelima tentang syarat mengambil air untuk salat dan sunatnya serta makruhnya, pasal keenam tentang syarat salat dan qamat, pasal ketujuh tentang cara salat dan rukunnya dan segala sunatnya, pasal kedelapan tentang yang membatalkan salat dan yang makruhnya, pasal kesembilan tentang sembahyang sunat, pasal kesepuluh tentang syarat hukum puasa, pasal kesebelas tentang syarat wajib puasa sebab ramadhan, pasal kedua belas tentang tentang mengharuskan berbuka puasa ramadhan, pasal ketiga belas tentang

berisi tentang air, najis, buang hajat dan istinjâ', mandi, hadas kecil, tatacara wudhu, shalât, puasa, hukum jenâzah serta salat *jama'* dan *qashar*.⁷⁰ Dari rincian isi kitab ini sangat jelas bahwa masalah ekonomi Islam baik yang berhubungan dengan zakat, wakaf, transaksi (muamalah), waris tidak dibahas. Namun pada masa mufti Jamaluddin al-Banjarî, ditetapkan juga sebuah peraturan hukum Islam yang disebut dengan Undang-undang Sultan Adam yang menunjukkan sebuah proses perkembangan hukum Islam pada Kerajaan Banjar yang diantaranya mengatur masalah *ihya al-mawat*.⁷¹

Sultan Adam⁷²meresmikan Undang-Undang tersebut pada tahun 1835 Masehi.⁷³ Pada waktu itu, Mufti Jamaludin dikenal sebagai ahli undang-undang

segala sunat puasa, pasal keempat belas tentang jimak dalam bulan ramadhan dan yang wajib atas orangyang mengerjakannya, pasal kelima belas tentang puasa sunnat, pasal keenam belas tentang kelebihan malam nisfu sya'ban, pasal ketujuh belas tentang perintah memandikan mayyit, pasal kedelapan belas tentang kain kapan, pasal kesembilan belas tentang segala rukun sembahyang mayyit dan rukunnya danberhubungan dengannya, pasal kedua puluh tentang wajib meyakini bahwa Allah SWT menyiksa orangyang durhaka dalam kubur, pasal kedua puluh satu tentang macam-macam salat qashar danjama', pasal kedua puluh dua tentang syarat qashar. Sedangkan dalam syahdan terbagi empat yaitu, *Syahdan* pertama tentang kasih kepada malaikat itu diantara syarat iman, *Syahdan* kedua tentang kasih semua nabi itu adalah syarat iman, *Syahdan* ketiga tentang najis bangkai yang tidak mengalir darahnya, *Syahdan* keempat tentang macam-macam sunat mandiAl-Banjari, *Parukunan Jamâluddin...*, h. 40

⁷⁰Lihat daftar isi kitab Mufti Jamal ad-Din, *Parukunan Jamauddin*, (Surabaya, Syirkah Bankul Indah, tth), h. 40

⁷¹Konsep Ekonomi Islam yang ada pada Undang-undang Sultan Adam pasal 17, 23, 26, 27, 28 dan 29 UUSA tentang Ihya al-Mawat. Lihat : Rustam effendi struktur dan makna undang-undang sultan adam pada masa kerajaan banjar Kalimantan Selatan, *Litera* , Volume 12 No 2 (2013), h. 268-369

⁷²Sultan Adam *al-Watsiq Billah* bin Sultan Sulaiman Rahmatullah bin Sultan Tahmidillah II, dilahirkan pada tahun 1786 M di bumi Karang Anyar (Karang Intan), Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan. Sultan Adam *al-Watsiq Billah* adalah seorang Sultan dari Kerajaan Banjar. Setelah kurang lebih 32 tahun memerintah Kerajaan Banjar dan disertai perjuangan menghadapi penjajah Belanda. Akhirnya tanggal pada 13 Rabiul Awwal 1274 H. Beliau berpulang ke Rahmatullah dan dimakamkan pada tanggal 14 Rabiul Awwal 1274 H atau 1 Nopember 1857 M di Pemakaman Kerajaan di Martapura. Lihat : Saleh, *Manaqib Sultan Adam Al Watsiq Billah*, 2001.h. 4.

⁷³Didalamnya berisi 31 perkara yang sepenuhnya dijiwai oleh ajaran agama Islam. Terdiri dari masalah agama dan peribadatan, hukum tata pemerintahan, hukum perkawinan, hukum acara peradilan, hukum tanah dan peralihanEfendi, "Undang-Undang Sultan Adam (Analisis Makna Dengan Pendekatan Hermeneutik).", h. 44

Kesultanan Banjar.⁷⁴ Kemudian setelah wafatnya Sultan Adam al-Wasiq Billah Pada tahun 1857, maka Belanda menobatkan Pangeran Tamjidillah sebagai sultan secara sepihak dengan mengabaikan surat wasiat Sultan Adam yang menghendaki Pangeran Hidayatullah sebagai pengganti ayahnya Sultan Muda Abdurrahman. Pangeran Hidayatullah berhak atas jabatan sebagai Sultan Banjar sesuai dengan tradisi kerajaan dan dikuatkan dengan surat wasiat Sultan Adam.⁷⁵ Pengangkatan Pangeran Tamjidillah menjadi Sultan menimbulkan kekecewaan dikalangan masyarakat dan para pembesar kerajaan. Sultan Tamjidillah memiliki cacat dalam tingkah laku. Ia dikenal gemar bermabukmabukan dan berjudi, sehingga wajar apabila rakyat tidak menerimanya sebagai pemimpin.⁷⁶ Kebencian rakyat kepada Sultan Tamjidillah dan terhadap pemerintah Belanda sangatlah besar, sehingga pada akhirnya menimbulkan perang Banjar⁷⁷

Konflik dengan Belanda sebenarnya sudah mulai sejak Belanda memperoleh hak monopoli ekonomi dagang di Kesultanan Banjar. Secara umum

⁷⁴Pendapat dan pandangannya banyak mempengaruhi dalam setiap proses perumusan undang-undang kesultanan. Pada pasal 31, misalnya, namanya disebutkan dalam teks undang-undang. Padahal sangat jarang terjadi ada suatu fatwa dari seorang mufti yang dimasukkan ke dalam sebuah pasal dalam undang-undang kesultanan. Ahmad Sya'rani bin Muhammad Tayyib, *Terjemah Perukunan Jamaluddin*. h. 2

⁷⁵Amir Hasan Bondan, *Suluh Kerajaan Kalimantan*, (Banjarmasin: Fajar, 1953) h. 39.

⁷⁶Suyono, *Peperangan di Kerajaan di Nusantara "Penelusuran Kepustakaan Sejarah"*, (Jakarta: PT Gramedia Widia Sarana Indonesia, 2003) h. 207

⁷⁷Perang Banjar merupakan reaksi terhadap perselisihan dalam suksesi dimana Belanda mendukung pesaing yang salah di mata penduduk karena Belanda ingin memperluas kekuasaan mereka di daerah tersebut khususnya untuk mendapatkan pertambangan batu bara. Pada pertengahan tahun 1859 tambang batu bara yang disewakan kepada Belanda diserbu dan banyak orang yang menjadi korban dan beberapa bulan kemudian Belanda melakukan serangan balasan, desa-desa di Hulu sungai dibumihanguskan termasuk hasil panen dan buah-buahan. Di Pegunungan Meratus, persediaan beras dan tombak dihancurkan. Orang-orang melarikan diri ke pegunungan dan rawa-rawa dengan meninggalkan perangkap seperti lobang yang ditutup dedaunan dan buah-buahan beracun. Perang Banjar ini berlangsung antara tahun 1859 hingga tahun 1905. Lihat : Potter, *Orang Banjar Di Dan Di Luar Hulu Sungai Kalimantan Selatan Studi Tentang Kemandirian Budaya Peluang Ekonomi Dan Mobilitas, Dalam Sejarah Ekonomi Modern Indonesia. Thomas Lindblad (Ed.)*. h.15

penyebab Perang Banjar yaitu:

- a. Rakyat tidak senang dengan merajalelanya Belanda yang mengusahakan perkebunan dan pertambangan di Kalimantan Selatan
- b. Belanda terlalu banyak campur tangan dalam urusan intern kesultanan
- c. Belanda bermaksud menguasai daerah Kalimantan Selatan karena di daerah ini ditemukan pertambangan batubara, lebih tepatnya ditemukan batubara di kota Martapura.⁷⁸

Kemudian Kesultanan Banjar dihapuskan dengan adanya Proklamasi 11 Juni 1860 Masehi oleh pemerintah Hindia Belanda.⁷⁹ Setelah kesultanan Banjar dihapuskan, maka Belanda mulai membangun berbagai fasilitas kota seperti gedung pengadilan, kantor pos, kompleks perumahan pejabat, sekolah-sekolah untuk orang Eropa dan pribumi serta tempat-tempat hiburan. Belanda juga melokalisasi kampung perdagangan, memperlebar dan mengeraskan jalan, membangun lapangan udara. Pemukiman berdasarkan etnis pun mulai terbentuk. Pada awal pembangunan kota, Belanda menerapkan stratifikasi sosial terhadap berbagai fasilitas yang mereka bangun seperti sekolah, tempat rekreasi serta perumahan, pendidikan khusus untuk anak Belanda.⁸⁰ Oleh karena itu,

⁷⁸A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi, Perdagangan dan Agama Islam*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1998) h. 247.

⁷⁹Lihat : Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari...*, h. 20

⁸⁰Belanda juga melakukan penguasaan atas wilayah agraria dengan pemaksaan alat produksi dan pembuatan irigasi sehingga memposisikan penduduk setempat sebagai buruh atau *koeli kontrak* dan mengakibatkan terjadinya polarisasi *sistem upahan*. Keadaan ini mendapat reaksi yang keras dari para petani dan membawa pada satu konflik agraria pertama yang dikenal dengan perlawanan petani di Hantarukung. Lihat : Setia Budhy. "Reaktualisasi Politik Masyarakat Banjar dari Gerakan Pembaharuan ke Intelektual dalam Makalah Sosial Politik dan Hukum yang disampaikan pada Musyawarah Besar Pembangunan Banua Banjar Kalimantan Selatan tanggal 10-13 Agustus, 2000, h. 3. Lihat Juga : Idwar Saleh. *Banjarmasin* (Banjarmasin: Museum Negeri Lambung Mangkurat Prov. Kalimantan Selatan), h. 1981. 37

menurut Ahdi Makmur dalam penelitiannya menyebutkan, bahwa peranan ulama Banjar di masyarakat kurang menonjol akibat dari konflik kerajaan dan juga perlawanan terhadap Belanda.⁸¹

Walaupun demikian, adanya kitab *parukunan Jamaluddin* perlu diapresiasi mengingat kitab tersebut menjadi pedoman masyarakat dalam masalah rukun Islam dan rukun Iman dan bahkan dipelajari oleh orang-orang Islam Melayu sebagai dasar pelajaran agama, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga di Philipina, Vietnam, Kamboja, dan Burma.⁸²

Adapun jika ditinjau dari kondisi sosial ekonomi, maka dengan sendirinya peranan kaum bangsawan dan pembesar-pembesar kesultanan dalam perdagangan merosot, tetapi peranan dari para pedagang besar dan menengah dari kelas saudagar masih berlangsung terus. Usaha perdagangan besar kelas saudagar ini hanya merosot seiring dengan merosotnya usaha pelayaran mereka yang rata-rata menggunakan perahu layar, mereka kalah bersaing dengan dengan usaha pelayaran pantai menggunakan kapal-kapal uap. Namun usaha perdagangan antar daerah di wilayah Banjar, setidak-tidaknya sebagian besar tetap berada di tangan pedagang-pedagang Banjar hingga waktu yang lama sekali.⁸³

⁸¹Makmur, "Peranan Ulama Dalam Membina Masyarakat Banjar Di Kalimantan Selatan," 2012. h. 175

⁸²Zafry Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari sebagai Ulama Juru Dakwah dalam Sejarah Penyiaran Islam di Kalimantan Abad ke-13H/18 M dan Pengaruhnya di Asia Tenggara*, (Banjarmasin: Percetakan Karya, 1974), h.14-15

⁸³Alfani Daud. *Islam dan Masyarakat Banjar ...*, h. 133

3. Perkembangan Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab-kitab Fikih Ulama Banjar Abad XX Masehi.

Sebelum penulis membahas tentang perkembangan pemikiran ekonomi Islam dalam kitab fikih Ulama Banjar Abad XX Masehi, maka terlebih dahulu penulis akan menjelaskan tentang perkembangan ekonomi masyarakat Banjar yang dimulai setelah kesultanan Banjar dihapuskan pada tahun 1860 Masehi, maka kampung-kampung pedagang dikelompokkan dengan memisahkan kelompok asal negeri mereka. Hal ini sesuai dengan politik kolonial *color line*, *sub ordinasi* politik dan *eksklusivisme*. Pemisahan ini menunjukkan adanya kelas-kelas sosial, karena Eropa merasa lebih unggul dari Timur asing dan bumiputera.⁸⁴

Kolonialisme Belanda menemukan konsep diferensiasi “etnis” sebagai ciri pemerintahan politik. Pemerintahan Belanda juga melakukan kodifikasi hukum adat dan menetapkan batas-batas administratif, dan memperkenalkan jaringan konseptual untuk peta dan sensus.⁸⁵ Pada saat itu perekonomian lebih banyak dikuasai oleh orang Belanda. Mereka tidak saja menguasai pemerintahan, menduduki jabatan tinggi dalam dinas sipil dan militer, tetapi juga menduduki jabatan lainnya, kepala sekolah, direktur perkebunan, direktur pertambangan serta industri dipegang oleh orang Belanda. Di Banjarmasin terdapat suatu daerah pemukiman yang dikhususkan untuk orang Belanda, yakni

⁸⁴Leirissa, R. Z., *Sejarah Sosial Daerah Kalimantan Selatan...*, h. 72

⁸⁵Anna Lowenhaupt Tsing., h. 56

jalan Boomstraat atau sekarang dikenal dengan jalan Lambung Mangkurat dengan bangunan dan fasilitas terbaik⁸⁶

Sebagai ibukota karesidenan, di Banjarmasin berdiri kantor pemerintahan daerah, kantor pemerintah kotapraja, pengadilan negeri, garnisun dan kantor pertahanan militer, kantor kehutanan, kantor tenaga kerja, benteng kantor pos dan telegraf, kantor bea dan cukai, kantor perdagangan, beberapa bank serta kantor-kantor perusahaan barang. Salah satu kantor perusahaan barang yang sangat terkenal adalah *Borneo-Sumatera Handel Mij (Borsumij)*. Pegawai *Borsumij* terdiri dari 9 orang Eropa, beberapa juru tulis Cina, dan 100 orang kuli pribumi. *Borsumij* menguasai berbagai macam perdagangan dan memberikan kredit terhadap pedagang-pedagang yang dianggap mampu membayarnya. Semua barang impor daerah Kalimantan dengan pengecualian Kalimantan Barat, diperdagangkan oleh *Borsumij*.⁸⁷

Selanjutnya perkebunan karet pertama kali ditanam di Kalimantan Selatan pada tahun 1904 M. Oleh karena itu daerah ini menjadi kaya dengan karet. Hal tersebut dapat dilihat salah satunya dari jumlah jamaah haji pada tahun-tahun tersebut juga menunjukkan peningkatan.⁸⁸ Kemudian pada tahun 1920-1927 harga karet dipasaran internasional melonjak. Tertarik akan memperoleh keuntungan yang banyak, penduduk daerah Hulu Sungai merombak sawah mereka menjadi kebun karet. Mengusahakan karet saat itu menjadi salah satu mata pencaharian di samping bertani, menangkap ikan serta

⁸⁶Leirissa, R. Z. *Sejarah Sosial Daerah Kalimantan Selatan...*, h. 72

⁸⁷Leirissa, R. Z. et. al, *Sejarah Sosial Daerah Kalimantan Selatan...*, h. 37-38

⁸⁸Anna Lowenhaupt Tsing. *Di Bawah Bayang-Bayang Ratu Intan ...*, h. 59

mengumpulkan hasil hutan. Usaha ini dilakukan sekaligus untuk mengatasi kekurangan padi. Hasil karet berupa bakuan (*slabs*) ini diekspor keluar negeri.⁸⁹

Saat itu banyak pengusaha asing menanamkan modal dan mendirikan perusahaan di daerah ini. Namun sejak tahun 1926, sesudah perluasan penanaman karet, harga karet berangsur-angsur turun dan depresi dunia pada tahun 1930 an memukul berat penghasil karet, banyak perusahaan yang ditutup, hanya perusahaan milik Cina dan Jepang yang masih terus bertahan.⁹⁰

Pada tahun 1934 M Belanda ikut dalam program pengaturan karet transnasional untuk membatasi produksi⁹¹ dan pada zaman penjajahan Jepang, ekspor karet berhenti, sehingga juga menghentikan usaha penyadapan dan pengolahan karet.⁹² Sejak turunnya harga karet, lada banyak ditanam di sepanjang *straat* laut. Ketika harga lada mengalami kenaikan, penduduk mulai mengalihkan perhatian pada penanaman lada, namun tanaman ini tidak berkembang dengan baik sebagaimana yang pernah terjadi sebelumnya karena adanya serangan hama serta adanya anggapan bahwa penanaman lada akan menimbulkan bahaya bagi negeri atau dalam istilah Banjar disebut "*panasan*".⁹³

Penerapan pajak kepala kolonial yang harus dibayar kontan memaksa penduduk untuk terjun ke produksi *cash-crop* atau menjadi pekerja upahan.

⁸⁹Yustan Aziddin, *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan* (Banjarmasin: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Depdikbud, 1984). h. 128

⁹⁰Leirissa, R. Z. et. al, *Sejarah Sosial Daerah Kalimantan Selatan...*, h. 41-42

⁹¹Anna Lowenhaupt Tsing. *Di Bawah Bayang-Bayang Ratu Intan ...*, h. 59

⁹²Leirissa, R. Z. et. Al, *Sejarah Sosial Daerah Kalimantan Selatan...*, h. 41

⁹³Yustan Aziddin. *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan ...*, h. 128

Sebagian penduduk khususnya orang-orang yang tinggal disekitar pegunungan Meratus bekerja di perkebunan lada di pantai timur agar dapat membayar pajak. Namun menjelang Perang dunia II, pemilik perkebunan dipanggil kembali ke Jepang, dan para pekerja perkebunan ini kembali ke pegunungan dan kehidupan semula.⁹⁴

Pada tahun 1942 M, Jepang kembali menyerbu Kalimantan dari arah pantai tenggara dan mempertahankan basis timur pegunungan Meratus. Bertahannya perdagangan Banjar selama berabad-abad itu disebabkan karena potensi wilayah Banjar yang sifatnya simbiotis, daerah pedalaman sebagai penghasil yang terus-menerus memasok daerah pesisir yang berfungsi sebagai pusat perdagangan. Mula-mula hanya perdagangan lokal, kemudian menyebar ke berbagai pulau-pulau yang lain di wilayah Nusantara. Produksi daerah pedalaman dan perdagangan di pesisir menjadi kian besar ketika orang-orang Barat yang merupakan konsumen besar mulai mengarahkan pandangannya ke arah Banjar.⁹⁵

Setelah Indonesia merdeka dan sesudah pengakuan kedaulatan tanggal 29 Desember 1949 dan beberapa tahun sesudah itu, keadaan sosial ekonomi di daerah Kalimantan Selatan tidak banyak terjadi perubahan. Terhambatnya perkembangan sosial ekonomi di daerah Kalimantan Selatan disebabkan oleh beberapa faktor diantaranya kesulitan perhubungan lalu lintas dan kurangnya tenaga manusia. Satu-satunya sarana perhubungan lalu lintas yang dapat

⁹⁴ Anna Lowenhaupt Tsing. *Di Bawah Bayang-Bayang Ratu Intan ...*, h. 59

⁹⁵ Lihat : Gazali Usman. *Kerajaan Banjar; Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Perdagangan dan Agama Islam* (Banjar: Lambung Mangkurat, 1994), h. 76-77

diandalkan pada waktu itu hanyalah perhubungan lalu lintas melalui sungai, danau dan terusan-terusan (*anjir*). Sedangkan sarana perhubungan darat masih sangat sedikit dan kondisinya sangat tidak memadai. Apalagi pada masa perang periode 1945-1949 M, banyak jalan dan jembatan yang sengaja dirusak untuk kepentingan pertahanan dan strategi militer.

Hasil-hasil pertanian, perkebunan dan hasil hutan memakan waktu berminggu-minggu untuk sampai di daerah konsumen keadaan ini tentu saja membawa akibat yang sangat merugikan bagi perkembangan sosial ekonomi daerah. Pada waktu itu, hanya jalan raya yang menghubungkan Banjarmasin dan Hulu Sungai sepanjang 290 Km serta jalan antara Banjarmasin menuju Pelaihari sepanjang 130 Km saja yang dapat dikategorikan sebagai jalan dengan kondisi baik.⁹⁶

Selain dari faktor transportasi, faktor lain yang juga turut menjadi penyebab terhambatnya perkembangan ekonomi di daerah Banjar adalah faktor kekurangan penduduk dan ketidak merataan penyebarannya. Sehingga pada tahun 1950 M, Pemerintah Republik Indonesia berusaha mentransmigrasikan sebagian dari bekas pejuang dari Jawa yang disebut Tentara Pembangunan. Mereka ini terdiri dari empat kompi yang masing-masing kompi terdiri dari dua ratus lima puluh orang dan ditempatkan di beberapa daerah di Kalimantan Selatan diantaranya ke daerah Purukcahu, Madurejo, Pelaihari, dan Mentaren. Namun usaha ini tidak memberikan hasil yang memuaskan, hal ini disebabkan

⁹⁶Yustan Aziddin. *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan ...*, h. 128-129

di samping luasnya daerah juga karena Kalimantan pada waktu itu belum dibagi-bagi secara administratif seperti sekarang.⁹⁷

Setelah perang berakhir usaha penyadapan karet menjadi aktif kembali, hanya saja karet yang laku dipasaran internasional bukan lagi *slabs*, tetapi jenis karet yang dalam dunia perdagangan disebut karet asap (*Ribbed Smoked Sheets* atau RSS).⁹⁸ Penyadapan karet yang dilakukan sesudah perang ini sangat menguntungkan karena sebagian besar pohon-pohon karet ini terbengkalai tidak disadap selama masapendudukan Jepang. Hingga pertengahan tahun 1947 M di Kalimantan Selatan telah berdiri sekitar 1.245 buah rumah asap.⁹⁹ Dengan hasil sebanyak itu, Kalimantan Selatan telah berhasil memasok kebutuhan padi hampir seluruh daerah di kawasan Kalimantan Pada tahun 1950 terjadi *Korea-Boom*, akibat perang, karet alam menjadi sangat penting. Ekspor Kalimantan Selatan meningkat dengan cepat. Peredaran uangpun menanjak. Hidup rakyat desa yang mengerjakan karet mengalami kemakmuran luar biasa. Bahkan orang-orang kota pun turut merasakannya. Perdagangan pun berkembang sebab daya beli rakyat meningkat. Di pasar-pasar kota mulai bermunculan para pedagang kecil yang mencoba peruntungan dengan menjual kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Di Banjarmasin saat itu perdagangan hampir semuanya dimonopoli golongan pribumi. Namun pada akhir tahun 1951 M, harga karet alam di

⁹⁷Yustan Aziddin. *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan ...*, h. 129-130

⁹⁸Untuk memperoleh karet asap ini, karet susu dibekukan di dalam takungan aluminium kemudian digiling hingga berupa lembaran-lembaran yang tipis. Lembaran karet ini dikeringkan di atas api di dalam bangunan yang bernama rumah asap. Hasilnya berupa lembaran-lembaran karet kering yang tipis dan mudah dilihat ada atau tidaknya kotoran di dalamnya. Semakin bersih lembaran tersebut dari kotoran semakin tinggi pula mutu dan harganya. Lihat Aziddin, *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan*, h. 127

⁹⁹Yustan Aziddin. *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan ...*, h. 127-128

pasaran dunia mulai merosot. Di ujung tahun itu banyak rumah asap yang terpaksa ditutup agar tidak banyak mendapat kerugian karena harga karet yang terus turun. Ekonomi yang didasarkan atas monokultur yang harganya amat tergantung pada pasaran dunia mulai goncang. Turunnya harga getah mengakibatkan turunnya pendapatan petani, yang lambat laun amat menekan kehidupan sosialnya. Dalam tahun-tahun antara tahun 1951 M hingga tahun 1962 M, keadaan ekonomi di daerah Kalimantan Selatan dan Tengah dapat dikatakan agak terganggu. Hal ini disebabkan antara lain karena adanya pemberontakan berasaskan Islam yang anti Jakarta.¹⁰⁰ Setelah keadaan mulai aman kembali tahun 1962 M dan harga karet alam mulai naik di pasaran dunia, berangsur-angsur tapi lambat, keadan sosial ekonomi di daerah ini membaik kembali.¹⁰¹

Adapun jika dihubungkan dengan pemikiran ekonomi Islam, maka menurut G.F Pijper dalam bukunya “Pragmenta Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20”¹⁰² mengatakan, bahwa pada awal abad XX Masehi ada persoalan yang menyebabkan perdebatan antara ulama Banjar Kalimantan Selatan yaitu perdagangan kulit ular *puraca* atau *peraca* dan biawak yang membawa keuntungan besar untuk perkembangan

¹⁰⁰Gangguan keamanan ini dilakukan oleh gerombolan pemberontak yang menamakan diri Kesatuan Rakyat Yang Tertindas (KRYT) dan dipimpin oleh Ibnu Hajar. Desa-desa dibakar, penduduk mengungsi ke kota, khususnya ke Banjarmasin. Pertanian dan kehidupan ekonomi desa rusak rusak. Anna Lowenhaupt Tsing. *Di Bawah Bayang-Bayang Ratu Intan ...*, h. 61

¹⁰¹Yustan Aziddin. *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan ...*, h. 133-134

¹⁰²Pembahasan lebih luas lihat : G.F Pijper, *Pragmenta Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20* (Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press), 1987). h. 51-64

ekonomi. Perdebatan yang dimaksud adalah tentang hukum menguliti, membeli, dan menjual ular *puraca* dari sudut syariat. Pendapat pertama mengatakan, bahwa ular *puraca* termasuk binatang yang hidup didarat dan dalam air, sehingga menguliti dan memperdagangkan kulit *puraca* itu haram.¹⁰³ Pendapat kedua mengatakan bahwa ular *puraca* itu adalah hewan yang hanya hidup didalam air, sehingga menguliti dan memperdagangkannya halal.¹⁰⁴ Pendapat ketiga mengatakan bahwa ular *puraca* itu jika ia mati maka dihukumi najis, sedangkan memperdagangkan benda najis adalah haram dalam syariat.¹⁰⁵ Pendapat keempat mengatakan bahwa ular *puraca* merupakan hewan yang tidak berbisa sehingga halal untuk diperdagangkan. Oleh karena itu, ditinjau dari berbagai pendapat tersebut Menurut G.F Pijper dalam bukunya “Pragmenta Islamica : beberapa studi mengenai sejarah Islam di Indonesia awal abad 20” mengatakan bahwa pusat persoalan yang menjadi perdebatan adalah antara hukum murni yang bersumber dari fikih dan pemahaman masyarakat terhadap benda najis dan benda haram.¹⁰⁶ Pada tahun 1929 Masehi, Pengadilan Agama Banjarmasin mengadakan rapat dengan beberpa ulama Banjarmasin, Martapura dan Hulu Sungai dengan memperlihatkan perbedaan ular *puraca* dan Belut. Kemudian K.H Abdurrahman dari Martapura berpendapat bahwa ular *puraca* itu tidak boleh dijual karena najis, namun kulitnya yang tidak disamak boleh

¹⁰³Pendapat tersebut berlandaskan dalil Q.S al-Maidah 5/96 :

أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دَفَنْتُمْ خُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

¹⁰⁴Lihat : G.F Pijper, *Pragmenta Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20*,, h. 52

¹⁰⁵Pendapat tersebut berdasarkan Q.S al-Baqarah 2/173 :

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

¹⁰⁶G.F Pijper, *Pragmenta Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20* (Jakarta: Universitas Indonesia,, h. 53

diperdagangkan. Ia menunjukkan buktinya dalam kitab Hasyiyyah al-Bajuri dan kitab Fath al-Qarib.¹⁰⁷ Sedangkan menurut Syekh Abd al-jawad dari Madinah mengatakan bahwa ular *puraca* yang sudah mati termasuk najis dan haram untuk dimakan dan diperdagangkan berdasarkan hadis Riwayat Imam Muslim.¹⁰⁸ Kemudian pada tahun 1930 Mufti Amuntai mengadakan rapat dengan beberapa tokoh agama yang membuat kesimpulan bahwa makan dan menjual ular *puraca* itu haram, namun menangkapnya tidak haram.¹⁰⁹ Kemudian pada tahun 1932 Masehi, Mufti Kandangan berpendapat jika ular *puraca* itu tidak berbisa, maka halal.¹¹⁰ Kemudian masyarakat juga menyamakan antara ular *puraca* dengan jenis ikan.¹¹¹ Dari hasil beberapa perdebatan tersebut maka Pijper G.F memberikan analisis bahwa keharaman memakan dan memperdagangkan ular *puraca* tersebut karena dua sebab yaitu najis dan tidak bermanfaat.¹¹²

Walaupun pada awal abad XX Masehi terjadi perdebatan mengenai

¹⁰⁷Dalam redaksi Fath al-Qarib menjelaskan :

(ولا يصح بيع عين نجسة) ولا متنجسة كخمر ودهن وخل متنجس ونحوه مما لا يمكن تطهيره، (ولا) بيع (ما لا منفعة فيه) كعقرب وعمل وسبع لا ينفع.

Lihat : Muhammad Bin Qasim Bin Muhammad Bin Muhammad Abu Abdillah Syamsuddin al-Gazy, *Fath al-Qarib al-Mujib*, (Beirut : dar Ibn Hazm, 2005), h. 164

¹⁰⁸Redaksi hadis tersebut sebagai berikut :

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ عَامَ الْفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ: «إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَمٌ بَيْعَ الْحَنْثَرِ، وَالْمَيْتَةِ وَالْحَنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ»، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ، فَإِنَّمَا يُطْلَى بِهَا السُّفْنُ، وَيُدْهَنُ بِهَا الْجُلُودُ، وَيَسْتَصْبَحُ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: «لَا، هُوَ حَرَامٌ»، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنْ أَلَّ اللَّهُ لَمَّا حَرَّمَ شُحُومَهَا جَمَلُوهُ، ثُمَّ بَاغَوْهُ، فَأَكَلُوا مَمْنَهُ»

Lihat : Al-Imam Abul Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim, Juz 3* (Mesir: Tijariah Kubra, n.d.). h. 84

¹⁰⁹Lihat : G.F Pijper, *Pragmata Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20* (Jakarta: Universitas Indonesia,, h. 59

¹¹⁰Lihat : G.F Pijper, *Pragmata Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20* (Jakarta: Universitas Indonesia,, h. 60

¹¹¹Masyarakat menyamakan *puraca* dengan jenis ikan karena *puraca* hanya konsumsi ikan dan serangga. *Puraca* juga bertelur seperti ikan dan tidak berbisa. Lihat : G.F Pijper, *Pragmata Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20* (Jakarta: Universitas Indonesia,, h. 61

¹¹²Lihat : G.F Pijper, *Pragmata Islamica : Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam Di Indonesia Awal Abad 20* (Jakarta: Universitas Indonesia,, h. 64

konsumsi dan transaksi ular *puraca* yang berhubungan dengan ekonomi Islam, namun dalam disertasi ini penulis membatasi terhadap analisis perkembangan pemikiran ekonomi Islam yang hanya termuat dalam kitab-kitab fikih ulama Banjar abad XX Masehi yang dimulai pada tahun 1910 Masehi dengan seorang ulama bernama Syekh Abdurrahmân Shiddîq al-Banjari¹¹³ menulis sebuah kitab yang berjudul “*Tarjamah Asrar as-Shalât*”. Sebagaimana yang tertulis di sampul awal kitab tersebut :

كتاب ترجمة اسرار الصلاة من عدة كتب المعتمدة الفقير عبد الرحمن صديق بن
محمد عفيف البنجاري عفى الله عنه

Sedangkan mengenai waktu selesai ditulisnya kitab *Tarjamah Asrar as-Shalât* sebagaimana dijelaskan dibagian akhir kitab tersebut :¹¹⁴

وقد تم بحمد الله وعونه تبييض هذه الترجمة ضحى يوم الجمعة الاولى من رجب
سنة الف وثلاث مائة وعشرين من هجرة من له العز والشرف

Adapun alasan dalam penulisan *Tarjamah Asrar as-Shalât* adalah beliau melihat dalil bahwa salat adalah tiang agama maka beliau ingin menjelaskan kepada masyarakat bagaimana tatacara pelaksanaan salat secara zhahir dan batin sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah*nya :

¹¹³Abdurrahman Shiddiq lahir pada tahun 1284 H/1857 M pada masa pemerintahan Sultan Adam *al-Watsiq Billah* bin Sultan Sulaiman *al-Mu'tamidillah* (1825-1857 M), dengan nama 'Abdurrahman di Kampung Dalam Pagar Martapura, Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan (sekitar 3,5 kilometer dari kota Martapura). Lihat : Redaksi, *Ensiklopedi Islam*. h. 27. Lihat juga : Sahabat, *27 Ulama Berpengaruh Kalimantan Selatan.*, h. 47. Rahmadi, *Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX Dan XX Studi Tentang Proses Pola Dan Ekspansi Jaringan.*, h. 85. Lihat juga : Hasar, “Pemikiran Tasawuf Syekh Abdurrahman Siddiq.”251.

¹¹⁴Lihat : Abdurrahman Shiddiq, *Asrar as-Salat Min Kutub al-Mu'tamidah*, (Tp, T.Th.). h. 5

لما رأيت من أدلة ان الصلاة عماد الدين و افضل الطاعات

Kitab *Tarjamah Asrar as-Shalât* merujuk kepada kitab *Tanbîh Al-Ghâfilîn* karya Abu Laits Nashr bin Ibrahim as-Samarqandi.¹¹⁵ Sebagaimana dijelaskan dalam redaksi berikut:¹¹⁶

ادافون يث فرتم بهو ترسبت دلم كنب تنبيه الغافلين

Adapun kandungan isi kitab *Tarjamah Asrar as-Shalât* secara umum adalah membahas tentang tatacara salat yang dibingkai dalam konsep tasawuf.¹¹⁷ Sehingga tidak ada pembahasan tentang ekonomi Islam yang berhubungan dengan zakat, wakaf, muamalah maupun waris. Ini menunjukkan bahwa pada awal abad XX Masehi kajian tentang tasawuf memang banyak dipelajari oleh masyarakat Banjar.¹¹⁸ Pada tahun 1912 Masehi seorang ulama bernama K.H Abdurrasyid Banjar¹¹⁹ menulis kitab berjudul “*Parûkûnan Melayu*

¹¹⁵ **Imam Nasr bin Muhammad As-Samarqandi** bernama lengkap Abul Laits Nashr bin Muhammad bin Ibrahim as-Samarqandi al-Hanafi, dikenal dengan Abu Laits, seorang Ulama Tabi’ut Tabi’in, beliau juga salah satu sufi ulama sufi yang zuhud. Diantara gurunya adalah abi ja’fat al-Hindawi yang merupakan pengikut mazhab hanafi. hidup pada awal abad ke-4 Hijriah dan Wafat 375 H. Beliau juga dikenal dengan julukan Imamul Huda. Diantara karya beliau adalah *Tanbih al-Gafilin*. Kitab *Tanbih al-Ghafilin* karya Abu Laits Nashr bin Ibrahim as-Samarqandi merupakan satu-satunya kitab yang disebut Abdurrahman dalam kitab *Asrâr ash-Shalah* sebagai sumber pengambilan kutipannya. Lihat selengkapnya Abi Laits Nashr bin Muhammad al-Hanafi as-Samarqandi, *Tanbih al-Gafilin*, (Kairo: Maktabah al-Iman, 1998), h. 3

¹¹⁶ Shiddiq al-Banjari, *Asrâr ash-Shalah*, h. 5

¹¹⁷ Lihat : Abdurrahman Shiddiq, *Asrar as-Salat Min Kutub al-Mu’tamidah*, (Tp, T.Th.), h. 3

¹¹⁸ Sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh dijelaskan oleh Mujiburrahman bahwa pada abad ke 19 dan 20 tasawuf tampaknya berkembang pesat, tidak hanya di masyarakat Banjar saja, melainkan juga di kalangan Dayak Bakumpai (yang dikenal sebagai Dayak Muslim di Kalimantan Selatan) sebagai bentuk kekuatan moral dan spiritual dalam menghadapi keisis sosial, budaya dan politik. Lihat Mujiburrahman, *Tasawuf di Masyarakat Banjar: Kesenambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan*, *Kanz Philosophia*, Volume 3 No 2 (2013), h. 153

¹¹⁹ Para penulis sejarah berbeda pendapat tentang tahun dan asal kelahiran K.H Abdurrasyid, ada yang mengatakan bahwa K.H Abdurrasyid dilahirkan sekitar tahun 1884 M ada pula yang mengatakan tahun 1885 M. Perbedaan ini diduga karena pengaruh politik saat itu yang tidak menentu dimana rakyat Kalimantan selatan sedang berjuang melawan penjajahan Belanda melalui perang Banjar. Mengenai kampung kelahirannya pada dasarnya tidak berbeda yaitu di pekapuran Amuntai Kabupaten Hulu Sungai Utara Provinsi Kalimantan selatan. Lihat : Abdul Muthalib, *50 Tahun Perguruan Islam Rasyidiyah Khaldiyah (Rakha) Amuntai Kalimantan Selatan*.

Besar”¹²⁰ yang ditulis pada tahun 1330 H/1912 M.¹²¹ *Parûkûnan* Melayu Besar merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang sangat populer. Menurut yang tertulis di sampulnya, kitab ini ditulis oleh Abdurrasyid Banjar yang merupakan ringkasan dari karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî yaitu *Sabîl al-Muhtadîn*. Sehingga Pada halaman pertama dalam kitab tersebut tertulis :

كتاب فروكون ملايو بسر بكي حاج عبد الرشيد بنجر دامبيل درفد ستغه كرخن شيخ محمد ارشد
البنجري

Kitab ini secara umum berisi tentang masalah iman, dan tatacara beribadah serta dilengkapi dengan doa-doa harian.¹²² Oleh karena itu, jika melihat dari karya ini maka tidak ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam. Walaupun ada membahas tentang zakat namun hanya seputar niatnya saja.

Pada tahun 1922 Masehi seorang ulama Bernama K.H Muhammad Kasyful Anwar¹²³ menulis sebuah kitab yang berjudul “*Risâlah al-Fiqhiyyah*”.¹²⁴ Kitab ini secara umum berisi tentang ringkasan dalam fikih

¹²⁰Menurut yang tertulis di sampulnya, kitab ini ditulis oleh Abdurrasyid Banjar yang merupakan perluasan atau penjabaran dari karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yaitu *Sabil al-Muhtadin*.

¹²¹Sebenarnya tidak diketahui secara pasti kapan menulis kitab ini namun berdasarkan riwayat hidupnya bahwa ditulisnya kitab tersebut pada waktu beliau sedang belajar di Mesir pada tahun 1912-1922 M. Lihat : Sani, *Tuan Guru Haji Abdurrasyid*, 2019.

¹²²Lihat daftar isi kitab : Banjar, *Parukunan Melayu Besar*.

¹²³K.H Muhammad Kasyful Anwar lahir di Desa Kampung Melayu, Kecamatan Martapura, Kabupaten Banjar, Provinsi Kalimantan Selatan, pada pukul 10 malam Selasa tanggal 4 Rajab 1304 H/29 Maret 1887 M. Lihat : Gazali, *Nur Al-Abshar*. h. 3

¹²⁴Tidak dijelaskan dengan pasti tahun penulisan kitab ini. Namun kitab ini menjadi salah satu mata pelajaran di Pondok Pesantren Darussalam Martapura Kalimantan Selatan. Jika melihat priode kepemimpinan beliau maka diprediksi penulisan kitab ini sekitar tahun 1922 M. Lihat : Tim Penulis, *Satu Abad Pondo Pesantren Darussalam*, (Martapura, Pondok Pesantren Darussalam, 2014), h. 46

ibadah mulai dari *Syhadat*, salat, puasa, zakat dan haji.¹²⁵ Kitab ini menjadi salah satu mata pelajaran fikih di Pondok Pesantren Darussalam kelas satu Awwaliyah.¹²⁶ Jika melihat dari karya ini maka ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam yaitu tentang zakat fitrah. Walaupun dengan sangat ringkas.

Pada tahun 1938 Masehi seorang ulama bernama K.H Abdurrahmân¹²⁷ menulis sebuah kitab yang berjudul “*Risâlah Rasam Parûkûnan*”. Kitab tersebut berbicara tentang bagaimana peraturan tertib segala rukun dalam ibadah.¹²⁸ Sebagaimana yang tertulis di *muqaddimah* kitab tersebut :

مكا انيله سبوه رساله يڠ تله هبا سبوتكن فركا رسم ركون روكن يعني فرتوران ترتيب سكل روكن
تيف ساتوٲ

Kitab *Risâlah Rasam Parûkûnan* karya K.H Abdurrahmân merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang terkenal dikalangan masyarakat. Kitab ini selesai ditulis sekitar tahun 1938 M. Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian akhir kitab tersebut¹²⁹:

تله سلاسى هبا مپوسون اكن كتاب اين دغن فرتولوغن الله العزيز الوهاب فدا تاريخ ١٠ بولن
المحرم تاهن ١٣٥٧ هـ برتولن ١٢ مارت تاهن ١٩٣٨ م

¹²⁵Lihat : KH. Muhammad Kasyful Anwar bin H. Isma'il al-Banjari, *Risalah al-Fiqhiyyah*, (Martapura : Toko Kitab Darussalam Martapura, t.th) 1-26

¹²⁶Wawancara dengan suryadi salah satu penjual kitab-kitab cetakan Pondok Pesantren Darussalam toko kitab samping masjid al-Karamah Martapura 3 Juli 2020

¹²⁷Abdurrahman bin Muhammad Ali dilahirkan pada tanggal 25 Syawal 1328 H yang bertepatan dengan tahun 1910 M di kampung Sungai Banar yang sekarang berada di wilayah administrasi Desa Jarang Kuantan Kecamatan Amuntai Selatan Kabupaten Hulu Sungai Utara Kalimantan Selatan. Lihat : Harisuddin, “Fikih Sufistik Dalam Risalah Rasam Parukunan.” h. 78

¹²⁸K.H. Abdurrahman bin H. Muhammad Ali Sungai Banar Amuntai, *Risalah Rasam Parukunan* (Amuntai: Toko Buku Mutiara, n.d.). h. 3

¹²⁹K.H. Abdurrahman bin H. Muhammad Ali Sungai Banar Amuntai, *Risalah Rasam Parukunan...*, h. 67

Adapun alasan dalam penulisan kitab ini adalah untuk memudahkan bagi orang menghafal/baru belajar tentang rukun-rukun dalam ibadah sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah* nya :

سوفيا موده بكي يث بارو بلاجر¹³⁰

Kitab ini secara umum berisi tentang fikih ibadah yang dilengkapi dengan rasam (skema fikih).¹³¹ Jika melihat dari karya ini maka ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam yaitu tentang zakat fitrah. Walaupun hanya berbicara tentang tata cara bertaklid dalam zakat.

Pada tahun 1953 Masehi seorang ulama Bernama K.H Muhammad Sarni¹³² menulis sebuah kitab berjudul “*Mabâdî’ ‘Ilm al-Fiqh*”. Kitab ini merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang terkenal dikalangan masyarakat. Kitab ini selesai ditulis pada malam jumat 16 Ramadan tahun 1372 H/29 Mei 1953 M. Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian akhir kitab tersebut¹³³:

مك سلسيله منوليس كتاب اين فدا مالم جمعة المبارك ١٦ رمضان ١٣٧٢ هـ برتولن ٢٩ ماي

¹³⁰K.H. Abdurrahman bin H. Muhammad Ali Sungai Banar Amuntai, *Risalah Rasam Parukunan...*, h.

¹³¹Pada bagian pendahuluan, penulis mengetengahkan secara non sistematis pembahasan tentang syahadat, taubat, sembahyang (mencakup pula lafal-lafal mandi, wudhu, dan takbir hari raya), doa-doa, tata cara bertaklid dalam zakat, tata cara penyelenggaraan jenazah, tata cara ritual hari raya, dan lafal taubat besar. Pada bagian isi, penulis memulai pendekatan menggunakan polanya untuk menerangkan seputar aturan, pembagian, dan tata cara syahadat, rukun Islam, rukun iman, qadha hajat, istinja, pembagian hadas, mandi wajib, keharaman bagi yang berhadhas, wudhu, tayamum, sembahyang, puasa, dan ritual Jum’at. Lihat : Amuntai, *Risalah Rasam Parukunan...*, h. 4-58

¹³²K.H Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Siddiq dilahirkan pada tahun 1915 di desa Sungai Tabukan Alabio. Tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti. K.H Muhammad Sarni terlahir dari pasangan Haji Jarmani dan Hj.Rafi’ah. Dia dipelihara dan dibesarkan dalam lingkungan keluarga yang taat beragama. Ayahnya, Haji Jarmani adalah salah seorang pemuka agama. Lihat : Dkk, *Perkembangan Pemikiran Rtasawuf Di Kalimantan Selatan*. h. 169

¹³³Haji Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq, *Mabâdî’ ‘Ilmi al-Fiqh* (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1984). h. 2

م ١٩٥٣

Adapun alasan dalam penulisan kitab ini adalah karna para penduduk dikampung sungai Tabukan banyak yang ingin belajar ilmu fikih sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah* nya :

برهوبوغ دغن كأدان فرا فندودوك دكفوغ ساي سوفاي تابوكن مولاي اغين بلاجر علم فقه¹³⁴

Walaupun Kitab *Mabâdi' 'Ilm al-Fiqh* tersebut mampu menjadi kitab fikih bermahzab Syafi'i yang menjadi acuan umat Islam di berbagai wilayah di Kalimantan Selatan.¹³⁵ Namun dengan rendah hati tak memungkiri bahwa Kitab *Mabâdi' 'Ilm al-Fiqh* pun dipengaruhi oleh kitab *Irsyâd al-Anâm* karya Sayyid Utsman Betawi.¹³⁶ Sebagaimana disebutkan dalam pengantar Kitab *Mabâdi' 'Ilm al-Fiqh* berikut ini¹³⁷:

دان ستله ساي چاري كتاب افا يث فتوت داجاركن سسواي دغن فهم مريكا دان ساي دفتي ايااله ارشاد
الاتام كرخن العلامه سيدعثمان بتاوي تتافي كرن بهاست ممكي بهاس ملايو بتاوي مك تيداك دمغرتي مكا ساي
اوسهان ميوسون رساله اين يث همفير سا اسيث دغن كتاب ترسبوة

Kitab *Mabâdi' 'Ilm al-Fiqh* terdiri dari tiga jilid yang membahas hampir semua masalah fikih, mulai dari *taharah*, salat, puasa, haji, muamalah, waris, wasiat, perkawinan, jinayat hingga masalah peradilan.¹³⁸ Jika melihat dari karya ini maka ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam yaitu

¹³⁴Haji Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq, *Mabâdi' 'Ilm al-Fiqh...*, h. 3

¹³⁵Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Matahari Islam.*, h. 57

¹³⁶Beliau lahir tahun 17 Rabi'ul awwal 1238 H/1822 M beliau dari keluarga ba'alawi. Beliau belajar al-Quran, tafsir, akhlak, tauhidfiqh, tasaeuf, nahwu,sharaf hadits, astronomi dari darikakeknya syekh abdurrahman bin Ahmad al-Misri. Beliau juga pernah belajar ke Mesir . Beliau meninggal tahun 1913 M tepatnya 21 sapar 1331 H pada usia 90 tahun diakamkan di pemakaman tanah abang.

¹³⁷Shiddiq, *Mabâdi' 'Ilmi al-Fiqh...*, h. 4

¹³⁸Hatta, *Pemikiran Tasawuf Haji Muhammad Sarni.* h. 91 – 92.

tentang zakat, wakaf, muamalah dan waris. Sedangkan konsep pemikiran ekonomi Islam yang menjadi penelitian dalam disertasi ini yaitu tentang zakat untuk kepentingan agama, zakat uang kertas, gadai menggunakan akad jual putus, jual beli yang dilakukan anak kecil, jual beli *mu'athahth*.

Pada tahun 1955 Masehi seorang ulama Bernama K.H Salim Ma'ruf¹³⁹ menulis kitab berjudul “*Risâlah Mu'âmalât*” Kitab ini selesai ditulis pada malam sabtu 10 dzul hijjah tahun 1374 H/30 Juli 1955 M. Hal ini bisa dilihat sebagaimana apa yang telah dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian awal kitab tersebut yaitu¹⁴⁰:

سلاسي دتوليس فدا مالم سبت تفككل ١ ذوالحجه ١٣٧٤ هـ برتولن ٣٠ ماي ١٩٥٥ م

Adapun alasan dalam penulisan kitab ini adalah karna melihat pentingnya mengetahui hukum muamalat dan melihat banyaknya masyarakat dalam transaksi tidak sesuai islam sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah*¹⁴¹:

ملهه فنتثت متهوي حكم برمعاملات سباكي جوال بلي هوتغ فيوتغ كادي بر كادي سبوا برسبوا اوفه
بر اوفه دان لائن ٢ لكي فداحال سباكيان بسر كيتا قوم مسلمين بيك تبادا متهوي يغ دميكيان ايت ادا يغ سما
سكلي تيدا تاهو مناهو.....دغن سبب ايت كامي برحسرة منوليس رساله اين اكر سودرا ٢ كامي يغ بلوم متهوي
سوفيا مندفة فتهوان

¹³⁹K.H Salim Ma'ruf lahir di kampung Keramat Kecamatan Martapura Timur sekitar tahun 1913 M, ayah beliau bernama H. Ma'ruf bin H. Nafis asal Kampung Melayu seorang *mu'adzzin* di masjid *jami' al-Karomah* Martapura. Lihat : Penulis, *Satu Abad Pondok Pesantren Darussalam Martapura Kalimantan Selatan*, 2014. h. 57

¹⁴⁰Ma'ruf, *Risalah Muamalah*, 1955.

¹⁴¹Dalam *muqaddimah* tersebut K.H Salim Ma'ruf menggunakan dalil surah al-Baqarah ayat 167 dan Hadits riwayat Ahmad dan Ibnu Hibban. Lihat : Ma'ruf..., h. 1

Kitab tersebut membahas fikih muamalah menurut mazhab Imam Syafi'i yang terdiri dari enam belas pasal yang menjelaskan tentang jual beli secara umum, jual beli yang haram dan sah akadnya, jual beli yang haram dan tidak sah akadnya, *salam, khiyar, riba, qardh, hibah, wakaf, hiwalah, qirodh, syirkah, ijarah, wadi'ah, rahn*.¹⁴² Jika melihat dari karya ini maka ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam yaitu muamalah. Sedangkan konsep pemikiran ekonomi Islam yang menjadi penelitian dalam disertasi ini yaitu tentang jual beli yang dilakukan anak kecil, jual beli yang dilakukan orang mabuk, jual beli *mu'athath*, wakaf produktif.

Pada tahun 1969 Masehi seorang ulama Bernama K.H Muhammad Zuhdi Bin KH. Ramli Pamangkih¹⁴³ menulis sebuah kitab berjudul “Tangga Pelajaran Ibadah.” Kitab ini merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang terkenal dikalangan masyarakat. Kitab ini selesai ditulis pada 1 Sya'ban tahun 1389 H/30 Juli 1969 M. Hal ini bisa dilihat sebagaimana apa yang telah dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian awal kitab tersebut yaitu:¹⁴⁴

دغن بركة توفيق دان هدايه توهان يڠ مهاكواسا الحمد لله سيا دافه ميوسون سبواه رساله كچيل يڠ
سيا نماي تغكا فلجرن عباده ... فمغكيه ١ شعبان ١٣٨٩ هـ

Adapun alasan dalam penulisan kitab ini adalah agar kitab tersebut menjadi tangga kepada pelajaran fikih yang lebih tinggi. Sebagaimana beliau

¹⁴²Lihat materi isi kitab: Ma'ruf.

¹⁴³K.H Muhammad Zuhdi bin K.H. Ramli Lahir pada hari jumat tanggal 10 dzulhijjah 1353 H/15 maret 1935 M di Pamangkih, Barabai Hulu Sungai Tengah. Beliau merupakan saudara dari K.H Mahfuz Amin.¹⁴³ Pendiri Pondok Pesantren Ibn al-Amin Pamangkih. Wawancara dengan ibu Hj. Fatimah anak dari K.H Muhammad Zuhdi bin K.H Muhammad Ramli Pamangkih, 2 Juli 2020 M

¹⁴⁴K.H Muhammad Zuhdi Bin K.H. Muhammad Ramli, *Tangga Pelajaran Ibadah...*, h. 1

sebutkan dalam *muqaddimah*nya :¹⁴⁵

سموڪا ڪيرات رساله ڀڃ ڪڇيل اين دافه منجدي تڻڪا اتوڪ منڻڪت فلجرن عباده ڀڃ لبيه تشڪي

Kitab tersebut yang memuat 15 Pembahasan dimulai dari rukun islam, air, najis, istinja', hadats, haid, nifas, wudhu, mandi, tayammum, sembahyang, hal yang bergantung dengan mayyit, zakat, puasa, haji, umrah, Jika melihat dari karya ini maka ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam yaitu tentang zakat.

Pada tahun 1983 Masehi seorang ulama Bernama KH. Muhammad Syukri Unus¹⁴⁶ menulis kitab berjudul "*Is'âf al-Kha'idh*". Kitab ini merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang terkenal dikalangan masyarakat terutama dikalangan santri Pondok Pesantren Darussalam karena menjadi mata pelajaran pada kelas 1 Wustha.¹⁴⁷ Kitab ini selesai ditulis pada hari selasa 17 Ramadan tahun 1404 H/27 Juni 1983 M. Hal ini bisa dilihat sebagaimana apa yang telah dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian awal kitab tersebut yaitu¹⁴⁸:

سلسي منوليس اين رساله فدا هاري ثلاث ١٧ رمضان ١٤٠٣ هـ

¹⁴⁵K.H Muhammad Zuhdi Bin K.H. Muhammad Ramli, *Tangga Pelajaran Ibadah...*, h. 2

¹⁴⁶K.H. M. Syukri di lahirkan pada hari Senin tanggal 05 Oktober 1948 M bertepatan dengan 1 Dzulhijjah 1367 H di desa Harus, Sungai Malang, Amuntai Tengah Hulu Sungai Utara Kalimantan Selatan. Ayah beliau bernama Unus Bin Ali Bin Abd Rasyid dan ibu beliau bernama Hj. Mascinta Bin Sa'ad Bin Abd Rasyid Lihat : Wardiyansyah, *Biografi Singkat KH. M. Syukri Unus Dan Sejarah Majelis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak*. h. 1

¹⁴⁷Wawancara dengan suryadi salah satu penjual kitab-kitab cetakan Pondok Pesantren Darussalam took kitab samping masjid al-Karamah Martapura 3 Juli 2020

¹⁴⁸Ma'ruf, *Risalah Muamalah*, 1955.

Adapun alasan dalam penulisan kitab ini merupakan terjemahan dari kitab *tuhfat as-saniyyah fi ahwal al-Waratsat al-Arba'iniyyah* karya syekh muhammad al-Masyath al-Makky dan K.H Muhammad Syukri Unus terbuka hati untuk mengarang kitab ini karena banyak permintaan dari guru-guru dan pelajar untuk menterjemah kitab tersebut kedalam bahasa melayu disertai dengan contoh-contoh masalah untuk memudahkan memahami ilmu faraidh.¹⁴⁹Jika melihat dari karya ini maka ditemukan bab yang membahas berkenaan ekonomi Islam yaitu tentang waris.

Secara umum perkembangan pemikiran ekonomi Islam bisa lihat tabel berikut ini :

5. 28 Tabel perkembangan Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab-kitab Fikih Ulama Banjar Abad XVIII, XIX dan XX Masehi

No	Pokok Bahasan	S B 1779	P J 1810	P M B 1850	R A S 1915	R F 1922	R R P 1938	M F 1953	R M 1955	T P I 1969	I K 1983
	ABAD	XVIII	XIX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX	XX
1	<i>taharah,</i>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	
2	<i>as-Salat</i>	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓	
3	<i>az-Zakat</i>	✓		✓		✓	✓	✓		✓	
4	<i>as-Shiyam</i>	✓		✓				✓		✓	
5	<i>al-I'tikaf</i>	✓								✓	
6	<i>al-Hajj</i>	✓		✓				✓			
7	<i>as-Shaid</i>	✓									
8	<i>At'imah</i>	✓									
9	Keimanan		✓	✓							
10	air		✓								
11	Najis		✓								
12	buang hajat		✓								
13	istinja'		✓								
14	Mandi		✓								

¹⁴⁹Didalamnya secara umum membahas tentang fikih waris mulai dari kewarisan dari pihak laki-laki, kewarisan dari pihak perempuan, bagian waris cucu, bagian waris saudara kandung, bagian waris saudara sebapa, bagian waris saudara seibu, bagian waris ibu, bagian waris nenek, bagian waris isteri, bagian waris suami, bagian waris bapak, bagian waris kakek. Lihat daftar isi : KH. Muhammad Syukri bin Unus al-Banjari, *Is'af al-Kha'idh...*, h. 36

15	hadas kecil		✓								
16	jenazah		✓				✓				
17	Do'a-doa			✓			✓				
18	Syahadat						✓				
19	Taubat						✓				
20	Waris							✓			
21	Wasiat							✓			
22	Nikah							✓			
23	Jinayat							✓			
24	Muamalah							✓	✓	✓	✓
25	Wakaf							✓	✓	✓	✓
26	Waris							✓		✓	✓

Diolah Oleh : Muhammad Sauqi Tahun 2021

Dari tabel tersebut terlihat jelas bahwa dari abad XVIII, XIX dan XX Masehi aspek zakat menduduki porsi terbesar dibanding masalah lain yaitu dibahas oleh kitab *Sabîl al-Muhtadîn*, kitab *Risâlah al-Fiqhiyyah*, kitab *Risâlah Rasam Parukûnan*, kitab *Mabâdî 'ilm Al-Fiqh*, kitab *Risâlah Mu'âmalât*, kitab *Tangga Pelajaran Ibadah*. Masalah *ath'imah* dibahas dua kitab yaitu *sabîl al-Muhtadîn* dan *Mabâdî' Ilm al-fiqh*. Masalah transaksi ekonomi Islam hanya dibahas oleh dua kitab yaitu, *Mabâdî' ilm al-Fiqh* dan *Risâlah mu'âmalât*. Masalah wakaf hanya dibahas oleh dua kitab yaitu, *Mabâdî' ilm al-Fiqh* dan *Risâlah mu'âmalât*. Sedangkan masalah waris hanya dibahas dua kitab yaitu *Mabâdî' Ilm al-fiqh* dan *Is'âf al-Khâidh*. Hal tersebut memberi gambaran bahwa pada abad XVIII Masehi kajian ekonomi Islam dalam kitab-kitab fikih ulama Banjar sangat sedikit hanya mencakup tentang zakat dan *ath'imah*. Kemudian pada abad XIX Masehi lebih banyak kepada ringkasan dari kitab sebelumnya. Sedangkan pada XX Masehi pembahasan tentang ekonomi Islam mencakup masalah zakat, *al-ath'imah*, muamalah, waris dan wakaf. Berdasarkan analisis penulis ada beberapa faktor yang mempengaruhinya yaitu *pertama*, pada umumnya para ulama Banjar menulis sebuah kitab berdasarkan kondisi masyarakat, seperti latar belakang penulisan kitab

Sabîl al-Muhtadîn, Parukunan Jamaluddin, Parukunan Melayu Besar, Tarjamat Asrâr as-Shalât, Risâlah al-Fiqhiyyah, Risâlah Rasam Parukûnan, Mabâdî 'ilm Al-Fiqh, Risâlah Mu'âmalât, Tangga Pelajaran Ibadah, Is'âf al-Khâidh. Kedua, pada umumnya para ulama Banjar membuat kitab atas dasar permintaan dari orang lain seperti latar belakang penulisan kitab *Sabîl al-Muhtadîn, Parukunan Jamaluddin, Parukunan Melayu Besar, Tarjamat Asrar as-Shalat, Risâlah al-Fiqhiyyah, Risâlah Rasam Parukûnan, Mabâdî 'ilm Al-Fiqh, Risâlah Mu'âmalât, Tangga Pelajaran Ibadah, Is'âf al-Khâidh.* Sedangkan kitab yang diminta lebih banyak berbicara masalah ibadah saja. Ketiga, karena adanya orientasi fikih yang bersifat sufistik dan keimanan seperti muatan isi dalam kitab *Parukunan Jamaluddin dan risâlah asrâr as-Shalâh.* Hal tersebut juga berhubungan dengan kondisi pada waktu itu yang merupakan masa penjajahan Belanda. Sehingga konsep keimanan dan tasawuf menjadi salah satu sumber kekuatan jihad. Untuk lebih memperjelas tentang bagaimana perkembangan pemikiran ekonomi Islam Ulama Banjar abad XVIII, XIX dan XX Masehi, maka akan digambarkan menggunakan skema ini :

5.29 Tabel Pembagian Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab-kitab Fikih Ulama Banjar Abad XVIII, XIX, XX Masehi



A. Analisis Terhadap Konsep Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab-kitab Fikih Ulama Banjar Abad XVIII, XIX dan XX Masehi

1. Zakat Produktif.

Salah satu kajian dalam ruang lingkup ekonomi Islam adalah zakat yang merupakan bagian dari lima rukun Islam.¹⁵⁰ Zakat tidak hanya berdimensi vertikal saja, tetapi sekaligus berdimensi horizontal¹⁵¹ atau dalam kata lain, bahwa zakat tersebut bukan hanya menyentuh masalah yang berhubungan dengan Allah SWT saja namun juga berhubungan dengan sosial ekonomi,¹⁵² karena pada dasarnya seseorang tidak akan mampu berzakat kecuali ia mempunyai ekonomi yang mapan.¹⁵³ Zakat bisa juga dikatakan merupakan ibadah *mâliyyah ijtimâ`iyyah*, yakni ibadah yang berkaitan dengan ekonomi umat sehingga keberadaannya sangat penting di dalam mengantisipasi kesenjangan dan perubahan sosial yang ada.¹⁵⁴ Zakat juga selalu digandengkan dengan kata salat dalam Quran terdapat pada 28 tempat.¹⁵⁵ Bahkan gagasan tentang zakat disebutkan dalam Quran lebih dari 100 kali baik sendiri atau bersama-sama dengan perintah lainnya.¹⁵⁶ Hal ini menunjukkan betapa sangat eratny

¹⁵⁰Ahmad Syafiq, "Zakat Ibadah Sosial Untuk Meningkatkan Ketaqwaan Dan Kesejahteraan Sosial," *Ziswaf* 2, no. 2 (2015). h. 280

¹⁵¹Junaidi Abdillah, "Revitalisasi Amil Zakat Di Indonesia Telaah Atas Model-Model Kreatif Distribusi Zakat," *Ijtimaiyya* 7, no. 1 (2014). h. 21

¹⁵²Khasan Moh, "Zakat Dan Sistem Sosial-Ekonomi Dalam Islam," *Dimas* 11, no. 2 (2011). h. 163

¹⁵³Muslich Shabir, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tentang Zakat Dalam Kitab Sabil Al-Muhtadin : Analisis Intertekstual," *Jurnal Analisis* 21, no. 1 (2009). h. 1

¹⁵⁴Adel Sarea, "Zakat as a Benchmark to Evaluate Economic Growth: An Alternative Approach," *International Journal of Business and Social Science* 3, no. 18 (2012). h. 242

¹⁵⁵ M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pedoman Zakat* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009). h. 4

¹⁵⁶Adam Bukowski, "Social Role of Alms (Zakāt) in Islamic Economies Annales," *Ethics in Economic Life* 17, no. 4 (2014). h. 123

hubungan antara keduanya dan sekaligus dalam hal ini menunjukkan bahwa kedudukan zakat itu hampir sejajar dengan kedudukan ibadah salat.¹⁵⁷ Akan tetapi, dalam kenyataannya, pelaksanaan rukun Islam yang berbicara tentang zakat ini belum sebanding dengan pelaksanaan rukun Islam yang semata-mata bersifat vertikal kepada Allah SWT,¹⁵⁸ padahal manfaat dari zakat itu tidak hanya kembali kepada dirinya sendiri tetapi dirasakan pula oleh orang lain.¹⁵⁹ Apabila ketentuan zakat dilaksanakan oleh segenap kaum muslimin yang memang berkewajiban untuk menunaikannya dengan konsisten dan dikelola dengan manajemen yang baik niscaya hal itu akan bisa mengurangi kesenjangan sosial yang terjadi dan dapat memberantas masyarakat dari lembah kemiskinan.¹⁶⁰

Ajaran Islam menjadikan zakat sebagai ibadah yang mempunyai aspek sosial untuk dijadikan landasan membangun satu sistem yang mewujudkan kesejahteraan dunia dan akhirat dengan mengintegrasikannya kedalam ibadah yang berarti memberikan peranan penting pada keyakinan keimanan yang dapat membimbing seorang mukmin dalam hidupnya.¹⁶¹ Zakat merupakan solusi untuk pengentasan kemiskinan.¹⁶² Sehingga zakat bisa memainkan peran yang

¹⁵⁷Abdul Karim, "Dimensi Sosial Dan Spiritual Ibadah Zakat," *Ziswaf* 2, no. 1 (n.d.): 2015. h. 7

¹⁵⁸Direktorat Pemberdayaan Zakat Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, *Pedoman Pelayanan Konsultasi Zakat*, (Jakarta, 2012). h. 14

¹⁵⁹ Anwar Sadat Harahap Dan Dalyanto, "Kajian Hukum Islam Terhadap Manfaat Zakat Dalam Pengembangan Ekonomi Masyarakat," *Amaliah: Jurnal Pengabdian Kepada Masyarakat* 4, no. 1 (2020). h. 100

¹⁶⁰Ahmad Atabik, "Peranan Zakat Dalam Pengentasan Kemiskinan," *Ziswaf* 2, no. 2 (2015). h. 355

¹⁶¹Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: Dari Sosial Lingkungan Hidup, Asuransi HinggaUkhuwah*, (Bandung: Mizan, Cet. Ke-3, 1995), h. 233

¹⁶²Iskandar, "Islamic Economics As New Current Of Economic Development In Indonesia," *Muqtasid* 9, no. 2 (2018).

efektif dalam pengurangan kemiskinan jika zakat terintegrasi dengan strategi dan program pembangunan keseluruhan dari masing-masing negara.¹⁶³ Namun manfaat penetapan target zakat untuk mengurangi kemiskinan masih jarang dilakukan.¹⁶⁴ Padahal zakat memiliki dampak positif dalam kesejahteraan masyarakat, khususnya dalam pembangunan sosial dan ekonomi.¹⁶⁵

Zakat sebagai salah satu metode yang tepat untuk mengukur pertumbuhan ekonomi, yang berarti, ketika orang membayar zakat, maka tingkat pertumbuhan ekonomi akan semakin tinggi dan sebaliknya, ketika orang tidak membayar zakat, maka tingkat pertumbuhan ekonomi akan semakin rendah.¹⁶⁶ Oleh karena itu negara merupakan faktor penting dalam perkembangan ekonomi.¹⁶⁷ Konsep zakat juga menjadi salah satu instrument di beberapa negara diantaranya, Pakistan, Malaysia, Singapura dan Brunei. Bahkan zakat dikumpulkan sebagai kewajiban wajib oleh negara sehingga ekonomi menjadi berkembang dan bahkan dapat mengurangi kemiskinan.¹⁶⁸

Indonesia sebagai negeri yang berpenduduk masyarakat muslim terbesar di dunia, potensi menjadi negeri yang surplus di bidang zakat tentunya hal tersebut dapat dikalkulasi secara matematis yang menggambarkan kepada

¹⁶³Muniaty Aisyah, "The Role Of Zakah And Binary Economics In Poverty Reductions," *Jurnal Bisnis Dan Manajemen* 4, no. 2 (2014). h. 197

¹⁶⁴Rahmatina A Kasri, "Effectiveness Of Zakah Targeting In Alleviating Poverty In Indonesia," *Al-Iqtishad Jurnal Ilmu Ekonomi Syariah (Journal Of Islamic Economics)* 8, no. 2 (2016). h. 169

¹⁶⁵Saprinal Manurung, "Islamic Religiosity And Development Of Zakat Institutions," *Qudus International Journal Of Islamic Studies* 1, no. 2 (2013). h. 220

¹⁶⁶Adel Sarea, "Zakat as a Benchmark to Evaluate Economic Growth: An Alternative Approach." h. 245

¹⁶⁷Ahmad Maulidizen, "Ibnu Khaldun Economic Thought The Fair Tax And Its Relevance To The Modern Economy," *International Journal Of Islamic Business And Economics* 3, no. 2 (2019). h. 73

¹⁶⁸Bukowski, "Social Role of Alms (Zakāt) in Islamic Economies Annales." h. 131

halayak akan potensi-potensi ekonomi dan kesejahteraan yang dijanjikan, jika dikelola secara optimal, profesional dan akuntabel.¹⁶⁹ Sehingga zakat bertujuan tidak hanya untuk mencapai prestasi keagamaan tetapi juga untuk menjadi bagian dari peran yang lebih besar dalam menghapus kemiskinan.¹⁷⁰ Zakat juga merupakan sumber dana yang potensial dan juga strategis bagi upaya membangun perekonomian umat, sehingga pendapat yang memperbolehkan pengelolaan zakat untuk digunakan sebagai modal usaha perlu mendapatkan dukungan dari pemerintah.¹⁷¹

Konsep dana zakat diberikan kepada seseorang atau sekelompok masyarakat untuk digunakan sebagai modal kerja disebut dengan istilah zakat produktif.¹⁷² Oleh karena itu di Indonesia juga sudah diatur tentang ketentuan tentang zakat produktif yaitu :¹⁷³

- a. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat
- b. Peraturan Pemerintah Nomor 14 Tahun 2014 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat

¹⁶⁹Andi Bahri, "Zakat As Tax On The Perspective Of Islamic Law," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 14, no. 2 (2017). h. 253

¹⁷⁰Nur Barizah Abu Bakar Abdurrahim Abdurrahman, "A Comparatif Studi Of Zakah and Modern Taxation," *J.KAU Islamic Econ* 20, no. 1 (2007). h. 233

¹⁷¹Dwi Putra Jaya Dan Hurairah, "Zakat Produktif Sebagai Modal Usaha Masyarakat, (Studi Badan Amil Zakat Kota Bengkulu)," *Al-Imarah: Jurnal Pemerintahan Dan Politik Islam* 5, no. 2 (2020). h. 229

¹⁷²Dalam istilah lain juga dijelaskan bahwa Zakat produktif didefinisikan sebagai zakat dalam bentuk harta atau dana zakat yang diberikan kepada para mustahiq yang tidak dihabiskan secara langsung untuk konsumsi keperluan tertentu, akan tetapi dikembangkan dan digunakan untuk membantu usaha mereka, sehingga dengan usaha tersebut mereka dapat memenuhi kebutuhan hidup secara terus menerus. Lihat : M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1999), h. 45. Lihat juga : Asnaini, *Zakat Produktif dalam Perspektif Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 63

¹⁷³Lihat : <https://pid.baznas.go.id/pengelolaan-zakat/>..diakses tanggal 19-08-2022

- c. Peraturan Menteri Agama Nomor 52 Tahun 2014 tentang Syarat dan Tata Cara Perhitungan Zakat Mal dan Zakat Fitrah Serta Pendayagunaan Zakat Untuk Usaha Produktif
- d. Peraturan Menteri Agama Nomor 69 Tahun 2015 tentang Perubahan Atas Peraturan Menteri Agama Nomor 52 Tahun 2014 tentang Syarat dan Tata Cara Perhitungan Zakat Mal dan Zakat Fitrah serta Pendayagunaan Zakat Untuk Usaha Produktif
- e. Peraturan Menteri Agama Nomor 5 Tahun 2016 tentang Tata Cara Pengenaan Sanksi Administratif Dalam Pengelolaan Zakat
- f. Surat Keputusan Dewan Pertimbangan BAZNAS Nomor 001/DP-BAZNAS/XII/2010 tentang Pedoman Pengumpulan Dan Pentasyarufan Zakat, Infaq, dan Shadaqah Pada Badan Amil Zakat Nasional
- g. Keputusan Ketua BAZNAS Nomor KEP. 016/BP/BAZNAS/XII/2015 tentang Nilai Nishab Zakat Pendapatan Atau Profesi Tahun 2016
- h. Keputusan Ketua BAZNAS Nomor 142 Tahun 2017 tentang Nilai Nishab Zakat Pendapatan Tahun 2017.¹⁷⁴

Berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, pada Pasal 27 ayat (1) yang menyatakan: “Zakat

¹⁷⁴Ada beberapa keuntungan dari pengelolaan zakat yang dilakukan oleh lembaga pengelola zakat dan yang memiliki kekuatan hukum formal antara lain :

- a. Dapat menjamin kepastian dan kedisiplinan pembayar zakat.
- b. Dapat menjaga perasaan rendah diri para mustahiq zakat apabila berhadapan langsung untuk menerima zakat dari para muzakki.
- c. Dapat mencapai efisiensi dan efektifitas, serta sasaran yang tepat dalam penggunaan harta zakat menurut skala prioritas yang ada pada suatu tempat.
- d. Dapat memperlihatkan syi’ar Islam dalam semangat penyelenggaraan pemerintahan yang Islami.

Lihat : Didin Hafidhuddin, *Panduan Zakat*. (Jakarta: Republika, 2002), h. 126

dapat didayagunakan untuk usaha produktif dalam rangka penanganan fakir miskin dan peningkatan kualitas umat.¹⁷⁵ Sebagai bahan perbandingan, bahwa pendistribusian zakat produktif juga dilaksanakan di berbagai negara Muslim seperti Mesir, Yordania, Kuwait, Pakistan dan Malaysia, melalui program-program bantuan langsung untuk Fakir dan Miskin semisal bantuan makanan, bantuan keuangan, bantuan medis, sekolah, seragam sekolah, kontrak rumah, bencana alam, pernikahan dan usaha. pelayanan pelatihan keterampilan untuk fakir miskin.¹⁷⁶

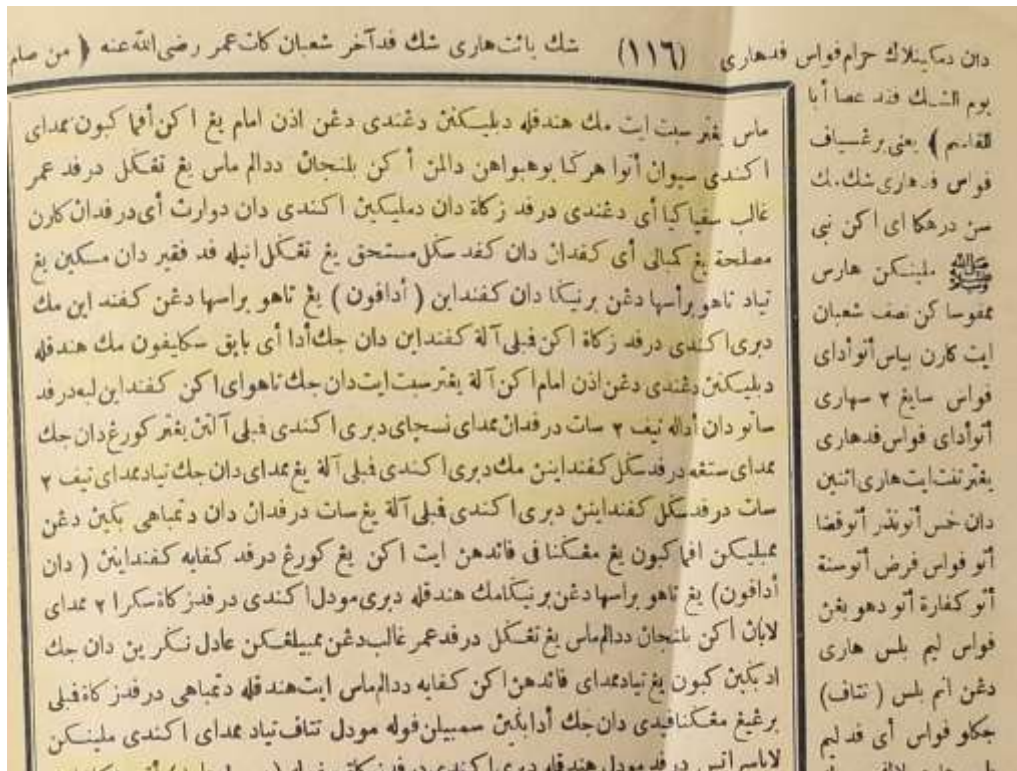
Adapun dalam konteks pemikiran ulama Banjar tentang pengelolaan zakat produktif tersebut ternyata sudah pernah disampaikan oleh oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* halaman 116. Sebagaimana redaksi berikut ini :

5.1 Gambar Redaksi *Sabîl-Al-Muhtadîn* Tentang Zakat Produktif



¹⁷⁵Fasiha, *Zakat Produktif: Alternatif Sistem Pengendalian Kemiskinan* (Sulawesi Selatan: Laskar Perubahan, 2017). h. 227

¹⁷⁶M. Taufiq Ridlo, *Pengelolaan Zakat Di Negara-Negara Islam* (Jakarta: Forum Zakat, 2006). h. 31-33



دبري زكات فقر دان مسكين يث تيدا تاهو بروساها دغن كفنديان دان فرنيكاان سكير
 چوكوف اكان بلنجا دلم مس يث تشكل داري عمر غالب¹⁷⁷
 ادفون يث تاهو بروساها دغن كفنديان مك دبري اكندي درفد زكاة اكن ممبلي الة كفنديان دان
 جيكا ادا اي بيك سكلفون مك هندكله دبليكنث دغن اذين امام ادفون يث تاهو بروساها دغن
 برنيكاا هندقله دبري مودال اكنديا درفدا زكاة سكير ممداي لابات اكن بلانجا¹⁷⁸

Dari redaksi ini dapat dipahami bahwa pemberian zakat kepada fakir dan miskin itu bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan sesaat yang bersifat konsumtif saja, tetapi hendaknya zakat itu bisa bersifat produktif yang manfaatnya terus menerus.

¹⁷⁷Maksud batas umur galib dalam kitab *sabil al-Muhtadin* ialah 60 tahun. Lihat : Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d..., h. 114-116

¹⁷⁸Lihat : Al-Banjari *sabil al-Muhtadin*..., h. 114-116

Apabila ketentuan ini jika dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan antropologi, maka adanya pemikiran tersebut terjadi pada abad XVIII, sekitar tahun 1772 Masehi. Pada abad itu, ekonomi masyarakat dan Kesultanan Banjar berkembang. Bahkan Banjarmasin menjadi bandar perdagangan yang besar. Para pedagang dari berbagai suku datang ke Banjarmasin untuk mencari berbagai barang dagangan seperti lada hitam, rotan, dammar, emas, intan, madu, dan kulit binatang.¹⁷⁹ Dalam praktiknya kelompok pedagang melakukan transaksi luar negeri, baik mengekspor barang-barang hasil produksi dengan menggunakan kapal-kapal layar mereka sendiri. Usaha ekspor dan impor juga dilakukan oleh pedagang-pedagang pendatang, yaitu pedagang-pedagang Eropa, Cina, Jawa, Arab dan lain-lain, tetapi mereka tidak pernah berhubungan langsung dengan para produsen karena sistem tersebut diambil alih oleh kerajaan.¹⁸⁰ Oleh karena itu dapat dipahami bahwa adanya pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif yang digunakan untuk modal usaha, merupakan respon terhadap kondisi sosial pada masa itu yang relatif stabil. Sehingga memungkinkan masyarakat untuk mengalokasikan zakat mereka untuk bantuan modal usaha bagi masyarakat lain yang kurang mampu. Sehingga dapat meningkatkan ekonomi masyarakat yang sebelumnya sebagai

¹⁷⁹Pada masa kesultanan Banjar, perdagangan lebih banyak dimainkan oleh bangsawan kerajaan. Pada saat itu para bangsawan tinggi dan pembesar kerajaan menjadi pembeli tunggal atas barang-barang hasil produksi rakyat mereka pada daerah yang dikuasainya dan menjualnya kembali kepada kelas saudagar atau bangsawan yang akan mengekspornya keluar negeri atau menjualnya ke pedagang asing. Jalur perdagangan pada saat itu telah sampai ke Cochin Cina (Vietnam) dengan melibatkan para pedagang dari Cina, Siam, Johor, Jawa, Palembang, Portugis, Inggris, Belanda, Perancis, Ujung Pandang serta Banten. Lihat juga : Idwar Saleh. *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya...*, h. 14. Lihat juga : Suriansyah Ideham, *Urang Banjar dan Kebudayaannya* (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan dan Putaka Benua, 2007), h. 20.

¹⁸⁰Alfani Daud. *Islam dan Masyarakat Banjar; ...*, h. 133

musthiq menjadi *muzakki*. Secara sejarah budaya masyarakat Banjar yang agamis, sehingga mereka membutuhkan pedoman untuk mengamalkan syariat Islam termasuk masalah zakat. Sebagaimana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menjelaskan alasan dalam penulisan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* berikut ini :

طلب مني في سنة جصقغ¹⁸¹ من سني الهجرة النبوية علي صاحبها من ربه افضل الصلاة وازكى التحية الملك الهمام ذو الفطنة والرأي التام صفي الذهن عزيز الافهام صاحب التدبير علي اهل بلاده البنجرية القائم باصلاح الامور الدينية والدنيوية سيدنا المعظم وقودتنا المكرم مولانا السلطان تحميد الله ابن السلطان تمجيد الله تغمده الله تعالى برحمته وادام ملكه ومملك ذريته ولا زالت افلاك دولة مليكه في مدار ذرياته دائرة وما برحت سحائب احسانه وجوده على رعاياه ما طرة ان اصنع له كتابا في الفقه على مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه مترجما بلغة الجاوي المعروفة لاهل بلاد المحمية¹⁸²

Dalam redaksi ini dapat dipahami bahwa pada waktu itu budaya masyarakat dan Kesultanan Banjar yang agamis dan patuh terhadap ulama. Sehingga Sultan meminta agar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menyusun sebuah kitab sebagai pedoman dalam menjalankan Syariat Islam. Hal tersebut dilaksanakan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî mengingat tugasnya sebagai ulama membimbing masyarakat menuju jalan yang benar.

¹⁸¹Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam menyebutkan tahun penulisan kitab ini menggunakan singkatan huruf arab bernuansa falakiah yang dalam rumuz hijaiyyah ilmu falak berarti huruf jim sama dengan 3, huruf shad sama dengan 90, huruf qaf sama dengan 100, huruf ghain sama dengan 1000, jika ditambahkan semuanya maka menjadi 1193 H. Jika dikonversi ke tahun Masehi maka sama dengan 1779 M. Lihat Ma'syar, *Abu Ma'syar al-Falaki*. h. 2

¹⁸²Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d. h. 2

Adapun jika ketentuan tentang zakat produktif dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dianalisis menggunakan pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga pendekatan, *pertama*, menggunakan pendekatan *historical function* penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Sabîl al-Muhtadîn* atas permintaan Sultan Tahmidullah yang berarti kitab tersebut bukan hanya sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan hukum Islam namun juga diharapkan menjadi salah satu pedoman dalam kesultanan Banjar untuk dapat mensejahterkan rakyatnya. Sehingga muatan teks dalam konsep zakat tersebut juga mengarah kepada konsep zakat produktif yang berhubungan dengan meningkatkan kesejahteraan Masyarakat Banjar. Sebagaimana ungkapan teks dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* berikutu ini:

طلب مني..... السلطان تحميد الله ابن السلطان تمجيد الله¹⁸³

Kedua, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep zakat yang biasanya hanya diberikan untuk sesuatu yang konsumtif. Namun makna tersebut diperluas lagi dengan pemberian zakat secara produktif sebagaimana teks dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* berikut ini:

ادفون يثو بروسها دغن كفندايان مك دبري اكندي درفد زكاة اكن ممبلي الة كفندايان¹⁸⁴

¹⁸³Lihat : Al-Banjari. *sabil al-Muhtadin...*, h. 2

¹⁸⁴Lihat : Al-Banjari *sabil al-Muhtadin...*, h. 114-116

Ketiga, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa ketentuan zakat produktif tersebut sangat relevan untuk diterapkan pada masa sekarang karena fungsi zakat adalah untuk meningkatkan ekonomi masyarakat. Sehingga pemikiran Stekh Muhammad Arsyad al-Banjari tersebut layak untuk diapresiasi dan dilaksanakan dan diatur oleh pemerintah karena hal tersebut dilaksanakan dan diatur pada masa Kesultanan Banjar. Sebagaimana ungkapan teks dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* berikut ini:

مك هندكله ديليكنث دغن اذين امام¹⁸⁵

Adapun konsep zakat produktif jika dianalisis menggunakan teori *istinbath*, maka penulis menemukan secara umum Syekh Muammad Arsyad al-Banjari dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* menjelaskan tentang pembagian orangyang berhak menerima zakat dengan berlandaskan Q.S at-Taubah 9/60:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Redaksi Ayat ini dianalisis menggunakan pendekatan bayani, maka dapat dipahami secara jelas bahwa terdapat 8 golongan orangyang berhak menerima zakat yaitu: 1). *Fuqarâ'* (Orang-orang fakir) adalah kelompok orang yang sangat menderita dalam hidupnya, ia tidak memiliki harta dan kemampuan untuk memenuhi hajat hidupnya.¹⁸⁶ 2). *Masâkîn* (Orang-orang miskin) adalah orang

¹⁸⁵Lihat : Al-Banjari *sabil al-Muhtadin...*, h. 114-116

¹⁸⁶Kata faqir jamak dari faqara yang berarti tulang belakang pada punggung. Kata itu menunjuk celah-celah dan sendi-sendi yang ada di antara tulang-tulang. Dari kata ini kemudian terbentuk kata faqir yang menunjukkan seseorang yang seolah-olah patah seperti tulang belakangnya karena kehinaan dan kemelaratannya, atau beban yang dipikulnya sedemikian berat sehingga "mematahkan" tulang punggungnya. Lihat : Ibrahim Muştafa dkk. al-Mu'jam al-Waşiţ. (Kairo: Dār

yang tidak mampu kehidupannya dan serta kekurangan. Ia mempunyai pekerjaan, namun tetap tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan sehari-harinya.¹⁸⁷ 3). ‘*Amilin* (Pengelola zakat) adalah orang yang di mandati tugas untuk mengumpulkan, mengelola dan mendistribusikan zakat.¹⁸⁸ 4). *Muallaf* adalah orang non Islam yang baru masuk Islam yang imannya masih lemah.¹⁸⁹ 5). *Riqâb* (budak), yaitu mencakup juga untuk melepaskan muslim yang ditawan oleh

al-Da‘wah, t.th), h. 704. Lihat juga : Dede Rodin, “Rekonstruksi konsep fakir dan miskin sebagai mustahik zakat”, dalam jurnal *Ijtihad, Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, Vol 15, No. 1, 2015, h. 14

¹⁸⁷Dalam bahasa Arab kata *al-Miskin* termasuk *ism sifat musyabahan* yang berasal dari sin, kaf dan nun yang berarti lawan dari kata goncang dan gerak, maka kata sakana berarti diam atau tenang, atau diam tidak bergerak, atau diamnya sesuatu sesudah bergerak, juga bisa diartikan bertempat tinggal. Kata sakana-yaskunu jika dihubungkan dengan kata *al-dar* berarti mendiami atau menempati. Kemudian ism fa’il dari sakana yang jamaknya sakinu dapat berarti yang tenang, yang diam, atau penduduk. Kata al-miskin menurut Raghib al-Aṣfahani adalah orang yang tidak mempunyai apa-apa dan hidupnya lebih baik dari pada fakir. Kata “miskin” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, diartikan sebagai tidak berharta benda, serba kekurangan (berpenghasilan sangat rendah). Orang miskin itu memiliki tenaga untuk bekerja, tetapi ia tidak melatih dan membiasakan dirinya untuk menjadi pekerja yang terampil. Orang miskin itu juga memiliki potensi untuk mengembangkan dirinya memiliki keahlian tertentu, tetapi ia tidak berhasil mengembangkan dirinya menjadi pekerja yang ulet. Ia memilih pola hidup sakana yang berarti diam, jumud, statis, tidak mengembangkan skill atau keterampilan dan keahlian dalam hidupnya karena malas. Akibatnya ia miskin, tidak memiliki sesuatu apapun untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Lihat : Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu’jam Muqayis al-Lughah*, (Beirut Dār al-Fikr) Juz. III, h. 88. Lihat Juga : Raghib al-Aṣfahani, *Mu’jam Mufradat al-Fazh al-Qur’an*, (Beirut: Dār al-Fikr ,t,t), h. 418. Lihat juga : Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi IV, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), h. 456. Lihat juga : Mas’udi, Masdar F. *Menggagas Ulang Zakat*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 444

¹⁸⁸Amil adalah para petugas yang ditunjuk oleh pimpinan kaum muslimin untuk mengumpulkan zakat dari muzakki. Menjaga dan membagikannya kepada yang berhak menerima. Mereka menerima dari bagian tersebut sesuai dengan upah bagi kerja mereka, akan tetapi jika pimpinan telah menetapkan gaji untuk mereka dai Baitul Mal, maka mereka tidak boleh diberikan bagian zakat lagi. Namun sangat disayangkan pada zaman ini para amil disamping menerima gaji dari pemerintah sebagai upah dari kerja, mereka juga mengambil bagian dari zakat. Lihat : Shaleh Al Fauzi, *Fiqh sehari-hari*, (jakarta: Gema Insani, 2005), h. 280

¹⁸⁹Muallaf merupakan orang yang telah mengucapkan kalimat syahadat dan termasuk golongan Muslim yang perlu diberikan bimbingan dan perhatian oleh golongan yang lebih memahami Islam. Setelah mengucapkan kalimat syahadat, asumsi yang muncul adalah individu akan mulai mendalami Islam. Dalam proses mendalami tersebut. Muallaf akan menemui beberapa tahap yang memerlukan ilmu, dorongan, kesabaran, sokongan, nasehat, dan motivasi berkelanjutan untuk menghadapi setiap tahapan, sehingga pada akhirnya mereka dapat mencapai tahap ketenangan dalam menjalani agama. Lihat : Titian Hakiki Rudi Cahyono, *Komitmen Beragama pada Muallaf (Studi Kasus pada Muallaf Usia Dewasa)*, *Jurnal Psikologi Klinis dan Kesehatan Mental* Vol. 4 No. 1 (2015), h. 22

orang-orang kafir (tawanan perang).¹⁹⁰ 6). *Ghârimîn* (Orang yang dililit hutang), yaitu orang yang berhutang karena untuk kepentingan yang bukan ma'siat dan tidak sanggup membayarnya. Sementara bagi orang yang berhutang untuk memelihara persatuan umat Islam dibayar hutangnya itu dengan zakat, walaupun ia mampu membayarnya.¹⁹¹ 7). *Sabîlillâh* (orang yang berperang di jalan Allah), ialah orang yang mempunyai keperluan mempertahankan Islam dan kaum muslimin. Terdapat beberapa penafsiran, bahwa *sabîlillâh* pada masa sekarang orang-orang yang berjuang untuk kepentingan penyebaran agama Allah seperti para ulama dan kyai, ta'mir masjid dan lain sebagainya.¹⁹² 8). *Ibnu as-*

¹⁹⁰*Riqab* yaitu para budak muslim yang telah membuat perjanjian dengan tuannya (*al-Mukatabun*). Al-Mukatab yaitu Budak yang dijanjikan oleh tuannya untuk dimerdekakan apabila dia telah membayar sejumlah uang. Untuk dimerdekakannya dan tidak memiliki uang untuk membayar tebusan atas diri mereka, meskipun mereka telah bekerja keras dan membanting tulang mati-matian. Mereka tidak mungkin melepaskan diri dari orang yang tidak menginginkan kemerdekaannya kecuali telah membuat perjanjian. Lihat : Wahbah Al-Zuhaili, *Zakat: Kajian Berbagai Madzhab*, cet. ke-1, Alih Bahasa Agus Effendi, Bahruddin Fannany, (Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 1995), h.285

¹⁹¹Gharimin terbagi dua kelompok, pertama; mereka yang berutang untuk kemashlahatan mereka sendiri atau ma'ruf dan bukan digunakan untuk maksiat, kemudian mereka tidak sanggup untuk menunaikannya dalam bentuk benda atau uang dan kedua; mereka yang berutang untuk mendamaikan orang yang berselisih atau ma'rûf. Lihat : Lihat juga : Abi Hafsh Umar bin Aly Ibnu Adil al- Dimsiyy, *al-lubâb fi 'Ulûm al-Kitâb* (Bairut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah, 1998), h. 126. Lihat juga Nashîr al-Dîn Abi Sa'id Abdillâh bin Umar bin Muhammad al-Syairâzî al-Baidhîwy, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil al-Ma'rûf bi Tafsîr al- Baidhîwy, jilid III*, (Bairut: Dar al-Fikr, tt), h. 72

¹⁹²Kata fi sabilillah berasal dari bahasa arab, terdiri dari tiga kata yang dirangkai menjadi satu ungkapan, yakni lafaz fi – sabil – Allah, Sabil makna aslinya adalah *at-Thariq* artinya jalan. Menurut Ibnu Faris (Pakar Bahasa Arab) Kata sabil pada mulanya digunakan untuk dua arti, yaitu menjatuhkan sesuatu dan menelusuri atau melanjutkan sesuatu, dalam perkembangannya kata sabil digunakan untuk arti “jalan” diartikan demikian, karena jalan adalah sesuatu yang ditelusuri secara berkesinambungan yang dapat menyampaikan seseorang kepada tujuan. Sedangkan dalam kamus “*al- Munjid*” kata Sabilillah itu isim mufrad (kata tunggal), artinya jihad, menuntut ilmu, haji, dan apa saja yang diperintahkan Allah yang ada unsur kebajikannya. Dalam al-Qur'an Kata “sabil” diulang sebanyak 166 kali, kata “Sabilillah” 68 kali dan kata fi sabilillah 45 kali. Lihat : Abd Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, jilid 5, (Jakarta: PT. Interamas, 1996), h. .1523. Muhammad Fu'ad Abd Baqiy, *Mujam al-Mufahras li Alfadzil Qur'an*, (Berut: Dar al-Fikr, 1996), h. 433-436.

Sabîl, yaitu orang yang sedang menempuh perjalanan yang bukan untuk maksiat, dan ia mengalami kesengsaraan dalam perjalanannya.¹⁹³

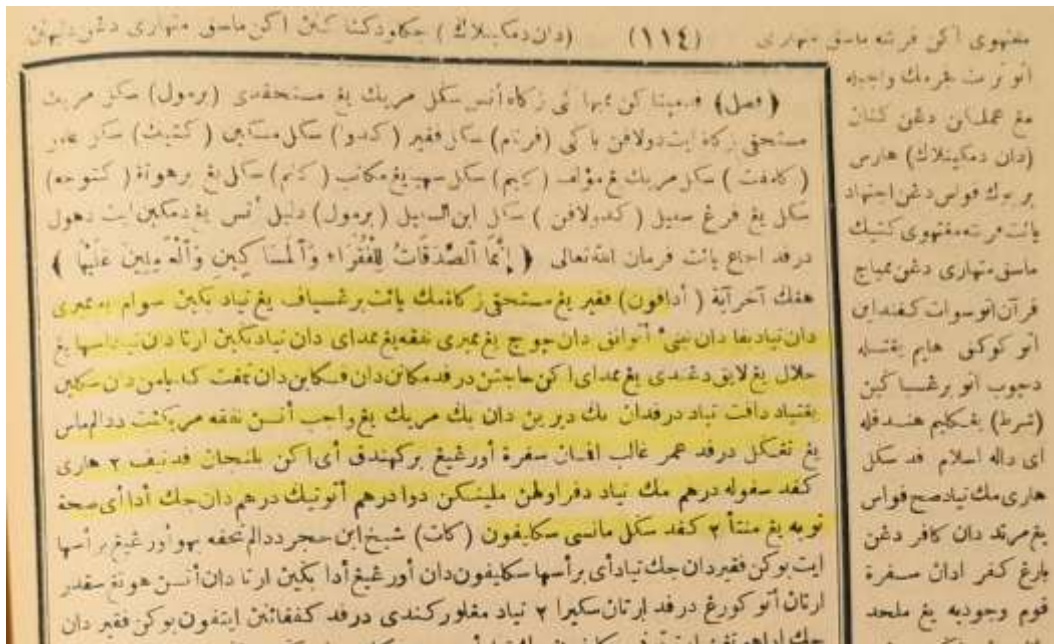
Redaksi yang menjadi sorotan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari adalah zakat untuk kategori faqir dan miskin. Oleh karena itu, pengertian faqir menurut Syekh Arsyad al-Banjari yaitu orang yang tidak memiliki suami, bapak, nenek, anak, cucu yang dapat memberi nafqah dan tidak memiliki harta sehingga wajib ia mendapatkan zakat.¹⁹⁴ Sedangkan miskin menurut Syekh Muhammad Arsyad al-banjari yaitu orang yang memiliki harta dan usaha namun tidak cukup untuk memenuhi kebutuhannya. Sehingga ia wajib mendapatkan zakat.¹⁹⁵ Ketentuan tersebut sebagaimana redaksi berikut ini :

¹⁹³Dalam mendefinisikan dan menetapkan Ibnu Sabil sebagai mustahik zakat, para Ulama berbeda pendapat. Mujahid dan Ar-Rabi' berpendapat, Ibnu Sabil itu adalah musafir; sedangkan Ibnu 'Abbas, Qatadah dan Adh-Dhahak berpendapat bahwa Ibnu Sabil itu adalah tamu. Menurut Ibnu Hajar Al-Haitsami, ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang Ibnu Sabil (musafir) yang harus diperhatikan kebutuhan perjalanannya dengan sedekah. Ada yang berpendapat, yaitu setiap musafir laki-laki maupun perempuan, yang sedang berpergian atau pun yang akan berpergian. Pendapat lain, sedekah hanya diberikan kepada *mujtaz*, yaitu musafir yang sedang berpergian tiada henti dan telah menempuh perjalanan jauh). Lihat : Shalih bin Fauzan bin Abdillah bin Fauzan, *Al-Mulakhkhash Al-Fiqhiyah*, (Riyadh: Dar Al'Ashimah, 2002), h. h. 364. Lihat juga : Muhammad bin Jabir Ath-Thabari, Tafsir Thabari, juz 8 (Kairo: Dar Al-Ma'arif), h, 346. Lihat juga : Ibn Hajar Al-Haitsami, *Tuhfah Al-Muhtaj fii Syarh Al-Minhaj*, juz VII (Beirut: Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi), h.160 Lihat juga : Atabik, "Peranan Zakat Dalam Pengentasan Kemiskinan." h. 350

¹⁹⁴Lihat : Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d..., h. 114

¹⁹⁵ Lihat : Al-Banjari *sabil al-Muhtadin...*, h. 115

5.2 Gambar Redaksi *Sabil-Al-Muhtadîn* Tentang Fakir



Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif ini juga sejalan dengan pemikiran Imam an-Nawawi dalam Kitab *Minhâj ath-Thâlibin* :¹⁹⁶

وَيُعْطَى الْفَقِيرُ وَالْمِسْكِينُ كِفَايَةَ سَنَةٍ. قُلْتُ: الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ، وَقَوْلُ الْجُمْهُورِ
كِفَايَةَ الْعُمَرِ الْغَالِبِ فَيَشْتَرِي بِهِ عَقَارًا يَسْتَعْلَهُ

Pendekatan *bayani* pada redaksi ini dilihat dari petunjuk lafadz كِفَايَةَ سَنَةٍ yang menyebutkan secara jelas (*zahir*) bahwa orang fakir dan miskin diberikan harta zakat untuk mencukupi kebutuhan setahun. Bahkan Imam an-Nawawi mengungkapkan dengan kalimat الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ yang menunjukkan ini adalah

¹⁹⁶Muhyiddin abi zakaria yahaya bin syaraf An-Nawawi, *Minhâj At-Thâlibîn* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2005). h. 369

pendapat yang berasal dari as-Syafi'i dan diikuti oleh *ashab* as-Syafi'i sehingga menjadi pendapat kuat (*rojih*).¹⁹⁷ Sedangkan ungkapan redaksi وَقَوْلُ الْجُمْهُورِ menunjukkan bahwa sepakat ulama mazhab yang empat bahwa pemberian zakat bisa pula diberikan untuk mencukupi kebutuhan selama umur rata-rata manusia (*al-`umr al-ghâlib*) karena dengan demikian berarti mereka terjamin kebutuhan seumur hidup. Pemberian itu tidak diberikan sekaligus untuk seumur hidup, tetapi dengan jalan dibelikan kebun untuk dikelola sehingga mereka tidak memerlukan zakat lagi.

Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif ini juga sejalan dengan pendapat Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khathib Asy-Syarbini dalam kitab *Mughnî al-Muhtâj ilâ Ma`rifat Ma`ânî Alfâzh al-Minhâj*:¹⁹⁸

(وَيُعْطَى الْفَقِيرُ وَالْمَسْكِينُ) أَي كُلُّ مَنْهُمَا إِنْ لَمْ يُحْسِنْ كَسْبًا بِحِرْفَةٍ وَلَا تِجَارَةً (كِفَايَةُ سَنَةٍ) لِأَنَّ الزَّكَاةَ تَتَكَرَّرُ كُلَّ سَنَةٍ فَتَحْصُلُ بِهَا الْكِفَايَةُ سَنَةً ، وَأُيِّدَ بِمَا فِي الصَّحِيحِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدَّخِرُ لِأَهْلِهِ كِفَايَةَ سَنَةٍ (قُلْتُ : الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ) فِي الْأُمَّمِ (وَ) هُوَ (قَوْلُ الْجُمْهُورِ) أَيْضًا يُعْطَى كُلُّ مَنْهُمَا (كِفَايَةُ الْعُمُرِ الْغَالِبِ) لِأَنَّ بِهِ تَحْصُلُ الْكِفَايَةُ عَلَى الدَّوَامِ ، وَفَسَّرَ الْكِفَايَةَ بِقَوْلِهِ : (فَبِشْتَرِي بِهِ عَقَارًا يَسْتَعْلَهُ) وَيَسْتَعْنِي بِهِ عَنِ الزَّكَاةِ ، فَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنْ يُدْفَعَ لَهُ كِفَايَةُ عُمُرِهِ دَفْعَةً

¹⁹⁷Muhibul Aman 'Ali Dkk, *Mengenal Istilah Rumus Fuqaha'* (Jawa Timur: Pustaka De Aly, 1997). h. 29

¹⁹⁸Syams ad-Dîn Muhammad bin Muhammad al-Khatîb Asy-Syarbinî, *Mugnî Al-Muhtâj* (Mesir: Dâr al-Hadîts, 2006). h. 185-186

Pendekatan bayani dalam redaksi ini menggunakan tambahan keterangan dengan melalui hadits nabi sebagaimana ungkapan **وَأُيِّدَ بِمَا فِي الصَّحِيحِ أَنَّهُ صَلَّى** sehingga menjadi penguat terhadap dalil **اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدَّخِرُ لِأَهْلِهِ كِفَايَةَ سَنَةٍ** yang digunakan dalam pemberdayaan zakat kepada fakir dan miskin secara produktif.

Kemudian tentang redaksi **كِفَايَةَ الْعُمُرِ الْغَالِبِ** menurut hadits adalah antara 60 sampai 70 tahun, namun Ibnu Hajar cenderung untuk menetapkan 60 tahun dan bila sudah mencapai usia tersebut maka mereka diberi zakat untuk kebutuhan setahun secara terus menerus. Selanjutnya dijelaskan pula bahwa yang dimaksud dengan pemberian zakat untuk mereka yang tidak bisa bekerja atau berniaga itu diberikan sekaligus dalam bentuk uang akan tetapi mereka dibelikan kebun atau binatang yang bisa dikelola sehingga mereka tidak membutuhkan zakat lagi.¹⁹⁹

Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif ini juga sejalan dengan pendapat Syamsuddin Muhammad bin Abu al-`Abbas Ahmad bin Hamzah bin Syihabuddin Ar-Ramli dalam kitab *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*:²⁰⁰

(وَيُعْطَى الْفَقِيرُ وَالْمَسْكِينُ) إِنْ لَمْ يُحْسِنْ كُلُّ مِنْهُمَا كَسْبًا بِحِرْفَةٍ وَلَا تِجَارَةً (كِفَايَةَ سَنَةٍ) لِتَكَرَّرِ الزَّكَاةِ كُلِّ سَنَةٍ فَتَحْصُلُ الْكِفَايَةُ بِهَا قُلْتُ : الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ فِي الْأُمَّمِ)

¹⁹⁹ Ahmad Bin Hajar al-Haitamî, *Tuhfat Al-Muhtâj Bi Syarh al-Minhâj* (Bairut: Dâr al-Kutub Ilmiah, 2010). h. 727-731

²⁰⁰ Muhammad bin Ahmad bin Hamzah Ar-Ramli, "Nihayat Al-Muhtaj," in *III* (Beirut: Dar al-Kutub Islamiah, 2003). h. 159-160

وَقَوْلِ الْجُمْهُورِ (يُعْطَى كُلُّ مِنْهُمَا) (كِفَايَةُ الْعُمَرِ الْغَالِبِ) (أَي مَا بَقِيَ مِنْهُ ؛ لِأَنَّ الْقَصْدَ
 إِغْنَاؤُهُ وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا بِذَلِكَ ، فَإِنْ زَادَ عُمُرُهُ عَلَيْهِ أُعْطِيَ سَنَةً بِسَنَةٍ كَمَا أَفْتَى بِهِ الْوَالِدُ
 رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذْ لَا حَدَّ لِلزَّائِدِ عَلَيْهَا

Pendekatan bayani dapat dilihat dalam penjelasan redaksi الْأَصْحُ

الْمَنْصُوصُ فِي الْأُمَّةِ menyatakan bahwa pemikiran tentang zakat produktif juga

merupakan penjabaran dari pendapat asy-Syâfi'î dalam kitab *al-umm* yang menyebutkan bahwa pembagian zakat untuk fakir dan miskin itu tidak hanya untuk mencukupi kebutuhan mereka dalam waktu satu tahun atau waktu tertentu saja. Mereka bisa diberi zakat yang cukup sehingga mereka tidak membutuhkan zakat lagi, artinya mereka terbebas dari kemiskinan dan masuk ke dalam katagori kaya meskipun masih dalam tahapan awal (*fi awwali manâzil al-ghinâ*).²⁰¹ Sebagaimana redaksi berikut ini :

وَالْمَسَاكِينُ إِلَى مَا يُصَيِّرُهُمْ إِلَى أَنْ يَكُونُوا مِمَّنْ يَقَعُ عَلَيْهِمْ اسْمُ أَغْنِيَاءَ لَا غِنَى سَنَةً
 وَلَا وَقْتٍ وَلَكِنْ مَا يُعْقَلُ أَنَّهُمْ خَارِجُونَ بِهِ مِنَ الْفَقْرِ أَوْ الْمَسْكِنَةِ دَاخِلُونَ فِي أَوَّلِ مَنَازِلِ
 الْغِنَى إِنْ أَغْنَى أَحَدَهُمْ دِرْهَمٌ مَعَ كَسْبِهِ أَوْ مَالِهِ لَمْ يُزِدْ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يُغْنِهِ الْأَلْفُ أُعْطِيَهَا إِذَا
 اتَّسَعَتْ الْأَسْهُمُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا حَظَّ فِيهَا لِغَنِيِّ وَالْغَنِيُّ إِذَا كَانَ
 غَنِيًّا بِالْمَالِ وَلَا لِقَوِي مُكْتَسِبٍ

Jika dianalisis lebih jauh maka ditemukan bahwa pendapat Imam asy-Syâfi'î sejalan dengan pemikiran 'Umar bin al-Khaththab yang berprinsip

²⁰¹ Muhammad Bin Idrîs As-Syâfi'î, *Al-Umm* (Bairut: Dâr al-Wafa, 2001). h. 80

bahwa bila memberi zakat kepada orang fakir hendaknya bisa menghilangkan kefakiran daripadanya dan merobahnya menjadi orang yang tidak membutuhkan zakat lagi.²⁰²

والله لا رذن عليهم الصدقة حتى يروح على احدهم مائة ناقة او مائة بعير

Dengan memperhatikan penjelasan dalam Quran dan hadits serta kitab-kitab ulama Syafi'iyah seperti *Minhâj ath-Thâlibîn*, *Mughnî al-Muhtâj*, *Tuh-fat al-Muhtâj* dan *Nihâyat al-Muhtâj* dan dengan memperhatikan pendapat asy-Syâfi'î, `Umar bin al-Khaththab di atas maka dapat dipahami bahwa pemikiran tentang kebolehan memberikan zakat bagi fakir dan miskin untuk kepentingan yang produktif yang ada didalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* menggunakan metode *ilhaq almasa'il binazairiha* yang dalam penggunaannya hampir sama dengan qiyas.²⁰³

Di era kontemporer, zakat produktif juga menjadi salah satu alternatif untuk memberantas kemiskinan sebagaimana pandangan Yusuf Qardhawi yang menyatakan bahwa dalam upaya meningkatkan ekonomi para fakir miskin dengan memfokuskan pada pemberdayaan sumber dayanya melalui pelatihan-pelatihan yang mengarah pada peningkatan skillnya, yang pada akhirnya dana zakat itu menjadi modal bagi pengembangan usahanya sehingga mereka

²⁰²Muhammad Rawwas Qal`ah, *Mausu`ah Fiqh `Umar Bin Al-Khaththab*. Cet. Ke-4 (Bairut: Dar al-Nafa'is, 1989). h. 469

²⁰³Tim Akademik, *Universitas Islam Kalimantan Beyond Imagination Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*. h. 158

mempunyai penghasilan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan menjadi mandiri dalam mengembangkan ekonominya.²⁰⁴

Para fuqaha berbeda pendapat mengenai ukuran zakat yang diberikan kepada orang fakir dan miskin. Para ulama Syafi'iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa boleh membayarkan zakat kepada masing-masing berupa sesuatu yang dapat mencukupi kebutuhannya seperti alat yang dapat digunakan untuk bekerja, jika dia mempunyai kemampuan, atau barang dagangan yang diperdagangkan. Bahkan, sekalipun dia membutuhkan modal besar untuk menjalankan perdagangan yang sesuai dan cocok dengan dirinya. Karena, Allah SWT telah menetapkan sedekah (zakat) untuk diberikan kepada golongan-golongan ini untuk memenuhi kebutuhan mereka dan mewujudkan kemashlahatan mereka. Tujuan zakat adalah untuk menutupi kekurangan dan memenuhi kebutuhan. Oleh karena itu, orang fakir dan miskin diberi zakat yang dapat memenuhi kebutuhannya.²⁰⁵ Sedangkan Abu Hanifah membatasi ukuran zakat maksimal 200 Dirham. Imam Malik membolehkan untuk memberikan nisab. Perkara ini kembali kepada ijtihad. jika tujuannya adalah memberi kecukupan kepada seorang fakir hingga dia menjadi benar-benar berkecukupan. Akan tetapi, menurut para ulama Malikiyah, orang fakir tidak diberi zakat lebih

²⁰⁴Yusuf Qardhawi, *Spektrum Zakat Dalam Membangun Ekonomi Kerakyatan* (Jakarta: Zikrul Hakim, 2005). h. 8-11

²⁰⁵Lihat : Abdurrahman bin Ibrahim Bin Ahmad Abu Muhammad Bahauddin al-Maqdisi, *Al'Iddah Syarh al-Umdah, Juz I* (Mesir : Dar al-Hadits, 2003), h. h. 158. Lihat juga Syamsuddin Muhammad Bin Ahmad al-Khatib asy-Syarbini, *Mugni al-Muhtaj, Jilid II* (Beirut : dar al-Kutub al-Ilmiah, 1994). h. 114. Lihat juga : Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Syarf an-Nawawi, *Raudhat ath-Thalibin Wa Umdat al-Muftin, Jilid III*, (Beirut : al-Maktab al-Islami, 1991), h. 275. Lihat juga : Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Syarf an-Nawawi, *Minhaj at-Thalibin Wa Umdat al-Muftin*, (Beirut : Dar al-Fikr, 2005), h. 230

dari kebutuhan satu tahun. Dalil Abu Hanifah dan Malik adalah bahwasanya dalam ayat tersebut tidak ada keterangan mengenai ukuran zakat yang diberikan kepada masing-masing golongan.²⁰⁶

Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif juga perlu mendapat apresiasi, walaupun pendapat tersebut terinspirasi dari ulama Syafi'iyah yang juga sama dengan pendapat ulama Hambaliah. Namun jika dibandingkan dengan kitab *ash-Shirâth al-Mustaqîm*, maka pemikiran tentang zakat produktif adalah baru. Sebagaimana menurut Muslich Shabir yang menyatakan bahwa ada tiga pemikiran penting tentang zakat yang dijelaskan dalam *Sabîl al-Muhtadîn* namun tidak dijelaskan dalam *Shirat al-Mustaqim* yaitu, *pertama*, tidak wajib zakat pada benda-benda perhiasan selain emas dan perak. *Kedua*, bagian zakat untuk fakir dan miskin boleh dipergunakan untuk kepentingan yang produktif. *Ketiga*, keterlibatan imam (penguasa) dalam pengelolaan zakat khususnya dalam pemberian zakat kepada fakir dan miskin untuk kepentingan yang bersifat produktif tersebut.²⁰⁷ Bahkan pemikiran itu adalah yang pertama kali diungkapkan dalam bahasa Melayu sehingga dianggap sebagai Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî.²⁰⁸ Dari sini juga dapat dipahami bahwa pendayagunaan zakat yang berkembang saat ini sudah pernah

²⁰⁶Lihat : Ibnu Abidin, *Haasyiyah Radd al-Muhtaar 'alaa ad-Durr al-Mukhtar, Juz II*, (Mesir : al-Bab al-Halabi, tth), h. 348. Lihat juga : Kamaluddin Muhammad bin Abdul Wahid, *Fathul Qadiir Syarh al-Hidayah, Juz II*, (Mesir : Mushthafa Muhammad, tth), h. 28. Lihat juga : Ad-Dardiri, *as-Syarhul Kabiir bi Haasyiyah ad-Dasuqi, Juz I* (Mesir : Mathba'ah al-Baab al-Halabi, tth), h. 494.

²⁰⁷Lihat : Muslich Shabir, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarî Tentang Zakat Dalam Kitab *Sabîl Al-Muhtadîn* : Analisis Intertekstual," *Jurnal Analisis* 21, no. 1 (2009). h. 16

²⁰⁸Lihat : Rasyidah HA, *Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqh*, (Jakarta: Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), h.112-114

ditetapkan oleh Syêkh Muhammad Arsyad al-Banjarî dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn*.

Jika ditelaah menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran tentang zakat produktif dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama Syafi'iyah dengan melalui empat kriteria yaitu, *pertama*, *al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu zakat. *Kedua*, *al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal zakat produktif. *Ketiga*, *al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu untuk memberantas kemiskinan sehingga masyarakat yang sebelumnya *mustahiq* akan berubah statusnya menjadi *muzakki*. Sebagaimana ungkapan redaksi dalam kitab *sabîl al-Muhtadîn* سَكِيرًا مَمْدَايَ لَابَاثَ أَكْنَ بِلَانَجَا yang berarti diharapkan dengan pemberian modal untuk usaha tersebut maka orang fakir dan miskin dapat mencukupi kebutuhan hidupnya sehari-hari dan suatu saat akan menjadi muzakki. *Keempat*, *al-hukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru yaitu wajib. Sehingga zakat produktif menjadi salah satu mekanisme dalam mendistribusikan kekayaan dan proses keseimbangan sosial berlandaskan Islam.²⁰⁹

²⁰⁹Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuddin, "The Philosophy and Elasticity of Zakah Distribution in Islam," *International Journal of Education and Research* 1, no. 8 (2013). h. 2

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*²¹⁰ menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya zakat produktif akan memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi ekonomi umat Islam secara umum, karena salah satu kunci kekuatan sebuah negara adalah terletak pada ekonominya sehingga ketika masyarakat dalam sebuah negara memiliki ekonomi yang mapan maka otomatis negara tersebut juga akan berkembang.²¹¹ Terlebih lagi secara *'urf*, budaya masyarakat yang agamis dan patuh terhadap ulama.²¹² Sehingga ketentuan tentang zakat produktif dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dapat mengakomodir kesenjangan sosial ada ada pada masyarakat.

Setelah pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath* (*bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi*) maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran inovatif Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran

²¹⁰Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ²¹⁰Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997....., h. 421

²¹¹Rizal Fahlef, *Implementasi Maşlahah Dalam Kegiatan Ekonomi Syariah, Juris Volume 14, Nomor 2 (Desember 2015 (Juris, 2015). h. 229*

²¹²Pada masa tersebut Syekh Muhammad Arsyad al-banjari sebagai *qadhi* sehingga pemikirannya akan diikuti oleh kesultanan dan masyarakat Banjar. Lihat : Zafri Zam Zam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Sebagai Juru Dakwah* (Banjarmasin : Karya, 1974), h. 12

intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi masyarakat terutama bagi pemerintah melalui Lembaga Badan Amil Zakat Nasional (Baznas) dan lain sebagainya.

2. Zakat Untuk Kepentingan Agama

Zakat memiliki peranan yang sangat strategis dalam upaya pembangunan ekonomi untuk kemaslahatan agama Islam.²¹³ Oleh karena itu, disamping zakat dimaksudkan untuk pensucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), dan pensucian harta (*tazkiyah al-mal*), zakat dimaksudkan untuk pensucian hubungan sosial (*tazkiyah al-jama'ah*).²¹⁴ Zakat juga berperan sebagai penyeimbang tata hubungan dalam kehidupan antara manusia dengan alam benda, manusia dengan alam spiritual dan manusia dengan habitat sosialnya.²¹⁵

Fungsi utama zakat dalam konteks sosial (*ijtima'iyah*), menurut Marcel Boisard adalah berbagi dengan sesama umat atas kekayaan umum yang dilimpahkan Allah SWT yang dengannya solidaritas dan persaudaraan akan tumbuh subur.²¹⁶

Mayoritas masyarakat di Indonesia adalah beragama Islam dan jika separuh saja dari jumlah itu membayar zakat, maka dapat dibayangkan jumlah

²¹³Berbeda dengan sumber keuangan untuk pembangunan yang lain, zakat tidak memiliki dampak balik apapun kecuali ridha dan mengharap pahala dari Allah SWT semata. Lihat : Fifi Nofiaturrmah, "Pengumpulan Dan Pendayagunaan Zakat Infak Dan Sedekah," *Ziswaf* 2, no. 2 (2015). h. 283

²¹⁴Lihat : Muhammad al-Bahi, *Al-Islām fi Hayat al-Muslim*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1977), 61.

²¹⁵Lihat : Mahmud Syaltut, *Islām; 'Aqidah wa Syari'ah*, Mahmud Syaltut, *Min Hudā Al-Qur'ān*, (Kairo: Dar-Al-Kitab Al-'Arabi, tt), h. 216-217

²¹⁶Marsel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. H.M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h. 64-65

dana yang terkumpul untuk kesejahteraan.²¹⁷ Zakat juga merupakan sumber dana yang potensial dan juga strategis bagi upaya membangun perekonomian umat, sehingga pendapat yang memperbolehkan pengelolaan zakat untuk digunakan untuk kepentingan agama seperti pembangunan tempat ibadah, tempat sekolah, pemberian zakat kepada pelajar dan guru-guru agama perlu mendapat dukungan.²¹⁸ Oleh karena itu muncul gagasan bahwa pendayagunaan zakat juga dipergunakan untuk keperluan pembiayaan kepentingan agama seperti pembangunan sarana pendidikan, pembangunan sarana ibadah.²¹⁹ Sebagaimana ketentuan Direktorat pemberdayaan zakat Departemen Agama RI bahwa dana zakat dapat dipergunakan untuk kepentingan sosial keagamaan seperti untuk membangun tempat ibadah, sekolah/madrasah, membuat irigasi/saluran air dan sebagainya dalam kategori *Sabilillah*. Sedangkan kategori *ibn as-sabil* dapat dimasukkan di dalamnya para pelajar/ santri/mahasiswa yang ada diperantauan, yang mengalami kesulitan biaya, baik biaya hidup maupun Pendidikan.²²⁰ Dalam konsep pengelolaan zakat melalui Lembaga Amil Zakat Nasional maka ada 5 Program unggulan yang menjadi produk unggulan BAZNAS yaitu *pertama*, Banjar Taqwa yang bantuannya ditujukan kepada para muallaf. *Kedua*, Banjar Peduli yaitu bantuan dana ditukan kepada masyarakat dhu'afa. *Ketiga*, Banjar Makmur yaitu bantuan peningkatan usaha produktif seperti usaha

²¹⁷Ramadhita, "Optimalisasi Peran Lembaga Amil Zakat Dalam Kehidupan Sosial," *Jurisdictie, Jurnal Hukum Dan Syariah* 3, no. 1 (2012). h 31

²¹⁸Hurairah, "Zakat Produktif Sebagai Modal Usaha Masyarakat, (Studi Badan Amil Zakat Kota Bengkulu)." h. 229

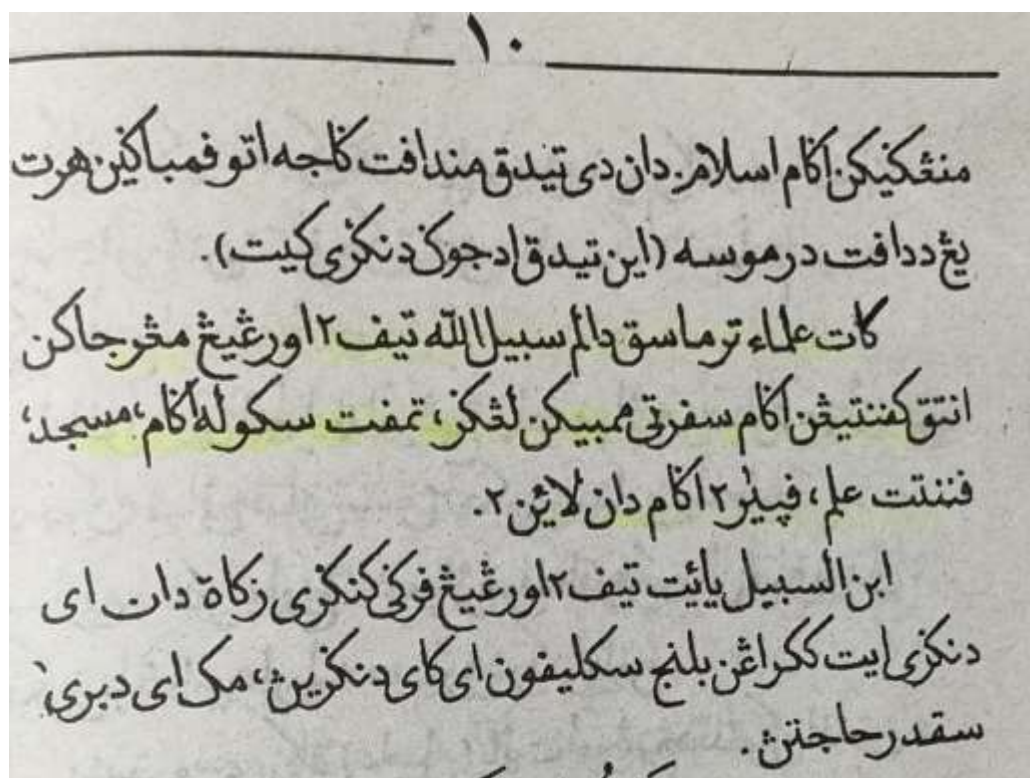
²¹⁹Muhammad Ali, *Zakat Progresif untuk Pengembangan Pendidikan*, (Jakarta: PP. Muhammadiyah, 2001), h.

²²⁰ Direktorat Pemberdayaan Zakat, *Pedoman Zakat Seri 9*, (Jakarta: Ditjen Bimas Islam Depag RI, 2006), h. 251

UMKM. *Keempat* Banjar Cerdas yaitu bantuan pendidikan bagi siswa(i) yang orang tuanya kurang mampu, dan bantuan peningkatan kualitas lembaga pendidikan islam. *Kelima* Banjar Sehat yaitu bantuan untuk *dhua'fa* yang tidak mampu bayar biaya pengobatan di rumah sakit.²²¹

Adapun jika dianalisis dari sisi pemikiran ekonomi Islam ulama Banjar, maka sebelum ketentuan dari Direktorat Pemberdayaan Zakat tentang zakat untuk kepentingan pengembangan agama dan juga berbagai produk BAZNAS muncul, ternyata ketentuan tersebut sudah ada di jelaskan oleh ulama Banjar yaitu K.H Muhammad Sarni dalam kitab *Mabâdî 'ilm al-Fiqh* jilid ke 2 halaman 10 dengan menggunakan redaksi sebagai berikut :

5.3 Gambar Redaksi Kitab *Mabâdî 'ilm Fiqh* Tentang Zakat Kepentingan Agama



²²¹<https://www.reportase9.com/baznas-kabupaten-banjar-miliki-program-unggulan/>
 diakses pada tanggal (20 Mei 2022)

Dalam hal pendistribusian zakat untuk kegiatan sosial keagamaan tersebut, maka K.H Muhammad Sarni dalam kitab *Mabâdî 'ilm al-Fiqh* memasukkan ke dalam golongan *fi sabîlillâh*.

Apabila ketentuan ini dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan antropologi, maka adanya pemikiran tersebut sekitar tahun 1950 Masehi²²² Kondisi Kalimantan Selatan pada waktu itu sudah merdeka dan kondisi sosial ekonomi masyarakat seperti perkebunan, pertanian, perdagangan menjadi aktif dan meningkat.²²³ Oleh karena itu dengan adanya ketentuan zakat untuk kepentingan agama tersebut dapat dijalankan oleh segenap masyarakat karena sosial ekonomi ketika itu relatif stabil. Sehingga memungkinkan masyarakat untuk mengalokasikan zakat mereka untuk kepentingan kemajuan *syi'ar* agama Islam. Secara sejarah budaya masyarakat Banjar yang agamis sehingga mereka membutuhkan pedoman untuk mengamalkan syariat Islam termasuk masalah zakat. Sebagaimana alasan dalam penulisan kitab ini adalah karna para

²²²Sesuai dengan namanya, kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* karya K.H Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq al-Alabi, artinya adalah dasar atau permulaan dalam menguraikan fikih. Kitab ini merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang terkenal dikalangan masyarakat. Kitab ini selesai ditulis pada malam jumat 16 Ramadhan tahun 1372 H/29 Mei 1953 M. Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian akhir kitab tersebut: Lihat : Haji Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq, *Mabâdî 'Ilmi al-Fiqh* (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1984).

²²³Perkebunan karet yang laku dipasaran internasional bukan lagi slabs, tetapi jenis karet yang dalam dunia perdagangan disebut karet asap (Ribbed Smoked Sheets atau RSS). Dalam bidang pertanian, daerah Kalimantan Selatan dapat dikatakan telah berkembang menjadi salah satu lumbung padi Kalimantan. Pada tahun 1950, untuk seluruh Pulau Kalimantan, tercatat 191.369 hektar sawah dan 200.815 hektar ladang dengan \pm 269.113 ton padi. Perdagangan pun berkembang sebab daya beli rakyat meningkat. Di pasar-pasar kota mulai bermunculan para pedagang kecil yang mencoba peruntungan dengan menjual kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Di Banjarmasin saat itu perdagangan hampir semuanya dimonopoli golongan pribumi. Lihat : Yustan Aziddin. Sejarah Daerah Kalimantan Selatan (Banjarmasin: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Depdikbud, 1984), h. 128

penduduk dikampung sungai Tabukan banyak yang ingin belajar ilmu fikih sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah*nya :

²²⁴ برهوبوڭ دغن كأدان فرا فندودوك دكفونڭ ساي سوفاي تابوكن مولاي اغين بلاجر علم فقه

Dalam redaksi ini dapat dipahami bahwa pada waktu itu budaya masyarakat Banjar agamis dan patuh terhadap ulama. Sehingga mereka meminta agar K.H Muhammad Sarni Menyusun sebuah kitab sebagai pedoman dalam menjalankan Syariat Islam. Hal tersebut dilaksanakan oleh K.H Muhammad Sarni mengingat tugasnya sebagai ulama membimbing masyarakat menuju jalan yang benar. Ketentuan tentang zakat untuk kepentingan agama menjadi salah satu bukti bahwa dalam pemikirannya, K.H Muhammad Sarni mempertimbangkan aspek budaya masyarakat pada waktu itu.

Adapun jika ketentuan tentang zakat untuk kepentingan agama dalam kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga teori *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep zakat tersebut juga mengarah kepada pengembangan terhadap syi'ar agama. Sebagaimana bisa dilihat dalam ungkapan teks :

²²⁴K.H Muhammad Sarni, *Mabadi 'Ilm al-Fiqh...*, h. 1

موده مودهن مبري فائده باكي سيافا يث يغبين ممبچا²²⁵

Kedua, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep zakat untuk *sabilillah* yang biasanya hanya diberikan kepada orang yang berjuang membela agama Islam melalui peperangan. Namun makna *sabilillah* tersebut diperluas lagi dengan pemberian zakat untuk kepentingan agama dengan membangun tempat sekolah, Masjid, Mushalla, klinik kesehatan, dilihat dari fungsi yang sama yaitu untuk mengembangkan syi'ar agama Islam. Sebagaimana ungkapan teks :

ترمسك دلم سبيل الله تيف اورغ يث مبرجكن انك كفتنن اكام²²⁶

Ketiga, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa ketentuan zakat untuk kepentingan agama tersebut jika diterapkan pada masa sekarang, seperti dana zakat diberikan kepada para pelajar, guru-guru dan untuk pembangunan sarana sekolah agama Islam, maka akan dapat membangun negara kepada arah yang lebih baik. Demikian juga, jika dana zakat di alokasikan untuk pembangunan Masjid, Mushalla dan sarana keagamaan yang lain maka akan dapat meningkatkan kualitas keagamaan masyarakat yang akhirnya menciptakan kesejahteraan dan keamanan masyarakat.²²⁷

Adapun ketentuan pemberdayaan zakat untuk kepentingan agama Islam jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka penulis menemukan

²²⁵K.H Muhammad Sarni, *Mabadi 'Ilm al-Fiqh..*, h. 1

²²⁶K.H Muhammad Sarni, *Mabadi 'Ilm al-Fiqh..*, h. 10

²²⁷Ahmad Syafiq, *Zakat Ibadah Sosial Untuk Meningkatkan Ketaqwaan Dan Kesejahteraan Sosial*, *Ziswaf*, Vol. 2, No. 2, (2015), h. 398

bahwa pemikiran ini tergolong baru karena tidak dimuat dalam kitab *Irsyad al-Anam* karya Sayyid Utsman Batawi yang merupakan sumber dari kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* tersebut.²²⁸ Sehingga berdasarkan analisis penulis bahwa K.H Muhammad Sarni secara umum menggunakan ayat Quran sebagai landasan pemikirannya. Sebagaimana firman Allah SWT Q.S at-Taubah 9/60:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Dalam redaksi ayat ini maka yang menjadi analisis melalui pendekatan bayani dari pemikiran K.H Muhammad Sarni adalah kalimat *سَبِيلِ اللَّهِ* yang berarti jalan untuk dapat menyampaikan seorang hamba kepada Allah SWT.²²⁹ Dalam arti umum ini, maka termasuk setiap amal yang dilakukan dalam rangka menempuh *taqarrub* (kedekatan) kepada Allah SWT, dengan cara menunaikan amal-amal fardhu, sunnah dan berbagai macam amal kebaikan²³⁰ Bahkan

²²⁸Dalam Kitab *Irsyad al-Anam*, Sabilillah hanya dimaknai sabilillah juga tanpa dijelaskan maksudnya secara terperinci. Lihat Sayyid Utsman Bin Abdullah Bin Aqil Bin Yahya al-'Alawi al-Batawi, *Irsyad al-Anam*, (Surabaya : Mahtabah Muhammad Bin Ahmad an-Nabhan, tth), h. 27

²²⁹Dari ayat ini dapat diketahui bahwa salah satu *mustahiq* zakat adalah *fi sabilillâh* yang memiliki beberapa makna, *pertama*, *sabil* dalam arti “*at-thariq*” (jalan). *Kedua*, sesuatu yang menyampaikan pada tujuan

Sebagaimana firman Allah SWT Q.S al-A'raf 7/46 :

وَأَن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا

Sedangkan kalimat “Allah” yaitu Allah SWT. Sehingga makna *Sabilillâh* adalah jalan Allah, yakni jalan menuju ridha Allah SWT.

Lihat : Jamâluddîn Muhammad Ibn Manzur, *Lisan Al-Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990). h. 55

²³⁰Majd ad-Din bin Muhammad bin al-Atsir, *An-Nihaya Fi Gharib al-Hadits Wa al-Atsar* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub, 1989). h. 338

kalimat سَبِيلِ اللَّهِ dalam Quran disebut sebanyak 50 kali dalam 42 surat.²³¹ Oleh

karena itu, dalam pendekatan bayani penulis akan menghuraikan beberapa perbedaan para ulama dalam mentafsirkan kalimat سَبِيلِ اللَّهِ yaitu:

a. سَبِيلِ اللَّهِ adalah tentara perang yang berjuang di jalan Allah.

Ibnu `Asyur mengatakan bahwa tentara tempur yang membutuhkan dana di wilayah perang diberikan harta zakat, sekalipun kaya di negeri tempat tinggalnya. Sedangkan tentara tempur yang kaya di wilayah perang tidak diberikan zakat *fi Sabilillâh* menurut Jumhur ulama. Inilah pendapat yang dikatakan oleh Malik, Syafi`i dan Ishak. Sebagaimana redaksi berikut ini.²³²

وسبيل الله لم يختلف أن الغزو هو المقصود، فيعطى الغزاة المحتاجون في بلد الغزو،
وإن كانوا أغنياء في بلدهم، وأما الغزاة الأغنياء في بلد الغزو فالجمهور أنهم يعطون. وبه
قال مالك، والشافعي، وإسحاق

Menurut Ath-Thabarî, mustahiq yang disebut *Sabilillâh* sebenarnya adalah usaha-usaha membela agama Allah dengan berperang melawan orang-orang kafir. Ath-Thabari menguraikan bahwa Ibnu Zaid mengatakan makna *fi Sabilillâh* adalah orang yang berperang di jalan Allah. Sebagaimana redaksi berikut ini²³³

²³¹M. Sarbini, "Tafsir Fi Sabilillah Dan Implikasinya Bagi Cakupan Fi Sabilillah Sebagai Mustahik Zakat," *Al Mashlahah* 6, no. 1 (2010). h. 9

²³²Muhammad At-Thahir bin `Asyur, *At-Tahrir Wat Tanwir* (Beirut: Muassasah at-Tarikh al-`Arabi, 2000). h. 247-248

²³³Muhammad bin Jarîr at-Thabarî, *Jâmi` Al-Bayân Fî Tafsîr al-Qur`ân* (Beirut: Dar al-Fikr, 1398). h.319-320.

قال ابن زيد في قوله: (وفي سبيل الله)، قال: الغازي في سبيل الله.

Ketika mentafsirkan *fi Sabîlillâh* sebagai mustahiq zakat, Ibnu Qudamah mengatakan: “Mereka adalah tentara tempur yang tidak memiliki gaji tetap, sekalipun mereka orang-orang kaya”²³⁴ Sedangkan Imam an-Nawawi menjelaskan tentang prinsip madzhab Syafi`i mengenai mustahiq zakat *fi Sabîlillâh* adalah para tentara perang yang tidak memiliki gaji resmi dari pemerintah, mereka berperang sebagai relawan. Inilah yang juga mejadi pendapat Abu Hanifah dan Malik. Sebagaimana redaksi berikut ini :²³⁵

ومذهبنا أن سهم سبيل الله المذكور في الآية الكريمة يصرف إلى الغزاة الذين لا حق لهم في الديوان بل يغزون متطوعين وبه قال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله تعالي

Al-Wahidi dalam kitab tafsirnya mengungkapkan bahwa *fi Sabîlillâh* adalah tentara-tentara tempur dan para penjaga perbatasan wilayah. Menurutny ini adalah pendapat mayoritas ulama tafsir. Al-Wahidi melanjutkan bahwa dalam madzhab Syafi`i seorang tentara tempur boleh diberikan harta zakat, sekalipun dia kaya, jika dia memintanya. Pandangan Syafi`i ini juga merupakan pendapat Madzhab Malik, Ishak dan Abu Ubaid.²³⁶

As-Sa`di, salah satu ulama madzhab Hanbali dalam penjelasan tafsirnya mengatakan bahwa *fi Sabîlillâh* dalam ayat ini adalah tentara relawan yang tidak

²³⁴Abdullah bin Ahmad bin Qudamah, *Al-Mughni* (Kairo: Maktabah al-Qahirah, n.d.). h. 326

²³⁵Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu` Syarh al-Muhadzdzab* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2011). h. 212

²³⁶Ali bin Ahmad al-Wahidi, *At-Tafsir al-Basith* (Madinah: Jamiah al-Imam Muhammad bin Su`ud al-Islamiyyah, 1430). h. 515.

memiliki gaji tetap dari negara. Mereka diberikan harta zakat untuk membantu tugas tempur mereka, dalam bentuk membeli senjata, kendaraan tempur, biaya hidup diri dan keluarganya agar dia bisa berjihad dalam keadaan ada jaminan”²³⁷

b. *سَبِيلِ اللَّهِ* adalah tentara jihad dalam ibadah haji dan umrah.

Al-Qurthubi meriwayatkan pendapat Ibnu `Umar yang mengatakan bahwa *fi Sabîlillâh* adalah jamaah haji dan umrah. Al-Qurthubi juga menambahkan riwayat yang berasal dari Ahmad dan Ishaq bahwa keduanya pun mengatakan *fi Sabîlillâh* adalah haji.²³⁸ Ibn Katsir mengemukakan bahwa Imam Ahmad, Al-Hasan dan Ishak memasukan haji dalam ketegori *fi Sabîlillâh*.²³⁹ Al-Kasani juga mengemukakan pendapat Muhammad bin al-Hasan yang mengatakan bahwa *fi Sabîlillâh* adalah haji yang tidak memiliki kendaraan, berdasarkan riwayat yang menceritakan bahwa seseorang memiliki onta yang digunakan *fi Sabîlillâh*, lalu Nabi saw memerintahkannya untuk menanggung beban hajinya”.²⁴⁰

Dalam *Kassiyaf Al-Qina`* dijelaskan: “(Haji adalah bagian dari *fi Sabîlillâh* secara nash). Dalam Abu Daud terdapat riwayat Ibnu Abbas dan Ibnu Umar yang meriwayatkan bahwa seseorang menjadikan ontanya untuk *fi Sabîlillâh*.

²³⁷Abdurrahman bin Nashr as-Sa`di, *Taisir Al-Karim Ar-Rahman Fi Tafsir Kalam al-Mannan* (Riyad: Muassasah ar-Risalah, 2000). h. 341

²³⁸Muhammad bin Ahmad Al-Qurthubi, *Al-Jami Li Ahkam al-Qur`an* (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-`Arabi, 1985). h. 85

²³⁹Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qur`an al-`Adzim* (Beirut: Dar al-Kutub alIlmiyyah, 1419). h. 169

²⁴⁰Ala ad-Din al-Kasani, *Badai`u Ash-Shanai`i Fi Tartib as-Syarai`i* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1986). h. 46

Kemudian istrinya ingin menunaikan haji, maka Nabi saw bersabda kepadanya:

“Naikilah onta itu, karena haji bagian dari *fi Sabilillâh*”²⁴¹

c. سَبِيلِ اللَّهِ adalah semua bentuk kebaikan di jalan Allah SWT

Ar-Razi mengatakan bahwa dzahir lafadz firman Allah *fi Sabilillâh* tidak harus dibatasi untuk para tentara. Karena itu, al-Qaffal menukil dalam tafsirnya yang berasal dari sebagian fuqaha, bahwa mereka membolehkan memberikan zakat ke seluruh jalan kebaikan, seperti menyediakan kafan mayit, membangun benteng dan masjid, karena kata *fi Sabilillâh* umum untuk semuanya.²⁴²

Pendapat ini juga ada di kalangan *fuqaha* yang dinisbatkan oleh Al-Qaffâl kepada sebagian *fuqaha* tanpa menyebut nama mereka. Al-Kasani memilih pendapat ini, sekalipun membatasinya pada orang yang membutuhkan.²⁴³ Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa beliau tidak memperluas makna “*fi sabilillâh*” dengan meliputi seluruh bentuk kebaikan dan *Qurbah* (pendekatan diri kepada Allah), tetapi juga tidak mempersempit dengan membatasinya pada arti jihad dalam pengertian perang bersenjata saja. Sebab, jihad adakalanya tidak saja dilakukan dengan pedang atau senjata, melainkan juga dengan pena (tulisan), lisan, pikiran, pendidikan, kemasyarakatan, ekonomi, politik dan sebagainya. Semua ini termasuk jihad yang memerlukan bantuan dan dana.²⁴⁴ *Sabilillah*

²⁴¹Manshur bin Yunus al-Bahuti, *Kasyshaf Al-Qina` `An Matan al-Iqna`*, Juz. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988). h. 284

²⁴²Muhammad bin Umar ar-Razi, *Mafatihul Ghoib-at-Tafsir al-Kabir*, Juz 16 (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-`Arabi, 1420). h. 87

²⁴³Ala ad-Din al-Kasani, *Badai`u Ash-Shanai`i Fi Tartib as-Syarai`i*. h. 46

²⁴⁴Yusuf al-Qaradawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer* (Jakarta: Gema Insani, 1995). h. 376

ditafsirkan oleh Syekh Nawawi al-Bantani adalah orang yang berjuang di jalan Allah melalui perang dan juga berjuang di jalan Allah melalui kegiatan sosial keagamaan, pembangunan tempat sosial dan pembangunan tempat ibadah. Sebagaimana redaksi berikut ini :

وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيَجُوزُ لِلْغَازِي أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ الزَّكَاةِ وَإِنْ كَانَ غَنِيًّا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ، وَمَالِكٍ، وَإِسْحَاقَ، وَأَبِي عُبَيْدٍ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَصَاحِبَاهُ: لَا يُعْطَى الْغَازِي إِلَّا إِذَا كَانَ مُحْتَاجًا. وَنَقَلَ الْقَفَالُ عَنْ بَعْضِ الْفُقَهَاءِ: أَنَّهُمْ أَجَازُوا صَرْفَ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ وَجُوهِ الْخَيْرِ مِنْ تَكْفِينِ الْمَوْتَى وَبِنَاءِ الْحِصُونِ وَعِمَارَةِ الْمَسَاجِدِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَامٌ فِي الْكُلِّ²⁴⁵

Pemikiran K.H Muhammad sarni tentang *fi Sabîlillâh* yang diungkapkan sebagai Mustahiq zakat memiliki makna yang lebih luas dari masalah perang, walaupun perang salah satu bagian dari cakupan *fi Sabîlillâh* tersebut. Arti jihad memastikan bahwa semua usaha puncak yang terorganisir untuk menghapus kesyirikan dan kekufuran, penindasan kaum muslimin, menghalangi sampainya kebenaran Islam kepada umat manusia serta tegaknya kedaulatan di tangan kaum muslimin.²⁴⁶

Dari keterangan di atas diketahui bahwa yang dimaksud dengan *fi Sabîlillâh* adalah menolong agama melalui jihad dengan jiwa, harta dan lisan. Tentu ini mencakup semua urusan kemaslahatan agama baik melalui sarana

²⁴⁵Muhammad Bin Umar Nawawi al-Jawi al-Bantani, *Murah al-Labid, Juz I*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996), h. 455

²⁴⁶Rif'at Husnul Ma'afi dan Muttaqin, "Konsep Jihad Dalam Perspektif Islam," *Kalimah: Jurnal Studi Agama Dan Pemikiran Islam* 11, no. 1 (2013). h. 140

tempat ibadah, sarana Pendidikan dan juga dakwah.²⁴⁷ Jika سَبِيلِ اللَّهِ hanya dimaknai sebagai orang yang berperang di jalan Allah saja maka kurang pas dizaman sekarang ini karena Islam yang bersifat dinamis (elastis) sehingga bisa menyesuaikan dengan kondisi dan zaman sebagaimana kaidah berikut.²⁴⁸

تغير الاحكام بتغير الازمان والامكان والاحوال

Menurut Yusuf Qardhawi, walaupun macam-macam perjuangan dan kegiatan-kegiatan Islami seperti pemberian zakat untuk masjid tidak tercakup dalam nash atau ayat jihad *fi sabîlillâh* secara langsung, maka ia harus diqiyaskan karena merupakan amalan yang bertujuan untuk membela dan mempertahankan Islam serta menjunjung tinggi kalimat-kalimat Allah dimuka bumi sebagaimana jihad yang dilakukan dengan menggunakan pedang, sekaligus memiliki nilai kemanfaatan atau kemaslahatan untuk umum.²⁴⁹

Menurut Wahbah az-Zuhaili dalam kitab *al-Fiqh al-Islam Wa Adillatuh* menjelaskan bahwa Sepakat jumhur ulama mazhab bahwasanya tidak boleh menyerahkan zakat kepada orang yang selain disebutkan Allah termasuk membangun masjid dan sumpamanya daripada bentuk kedekatan yang tidak disebutkan Allah SWT karena tidak ada kepemilikan didalamnya. Hal tersebut bahwasanya Allah SWT berfirman sesungguhnya sedekah itu untuk orang fakir dan kalimat tersebut untuk membatasi yang disebutkan selainnya maka tidak

²⁴⁷Abdullah bin Manshur al-Ghufaili, *Nawazil Az-Zakat Dirasat Fiqhiyyah Ta`shiliyyah Li Mustajaddat Az-Zakat* (Riyadh: Dar al-Iman li an-Nasyr wa at-Tauzi, 2008). h. 445-448

²⁴⁸Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqh Sejarah Dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002). h. 153

²⁴⁹Yusuf al-Qaradawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. h. 378-379

boleh diberikan zakat tetapi al-kasani dalam Bada'i menafsirkan *fi sabilillah* umum yang mengandung kebaikan baik dalam pembangunan masjid dan seumpamanya dan menafsirkan Sebagian ualam hanafiah *fi sabilillah* untuk para penuntut ilmu walaupun ia kaya.²⁵⁰ Sebagaimana redaksi kitab *al-Fiqh al-Islam Wa Adillatuh* berikut ini:

اتفق جماهير فقهاء المذاهب على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر الله تعالى من بناء المساجد ونحو ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى مما لا تمليك فيه: لأن الله سبحانه وتعالى قال (إنما الصدقات للفقراء) وكلمة إنما للحصر والإثبات. ثبت المذكور وتنقضى ما عداه فلا يجوز صرف الزكاة إلى هذه الوجه: لأنه لم يوجد التمليك اصلا، لكن فسر الكسائي في البدائع سبيل الله بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا لأن في سبيل الله عام في الملك أي يشمل عمارة المسجد ونحوها مما ذكر وفسر بعض الحنفية "في سبيل الله" بطلب العلم ولو كان الطلب غنيا²⁵¹

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran tentang zakat untuk kepentingan agama dalam kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama Syafi'iyah dengan melalui empat kriteria yaitu, *pertama*, *al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu *fi sabilillah*

²⁵⁰Tahun kelahiran al-Kasani tidak disebutkan dengan jelas, sedangkan waktu wafatnya adalah pada tanggal 10 Rajab 587 H. Ibn „Adim berkata, saya mendapatkan Dhiyya ad-Din berkata: saya mendatangi al-Kasani pada hari kematiannya dan dia membaca surah Ibrahim. Al-Kasani merupakan salah satu ulama Mazhab Hanafi yang tinggal di Damaskus pada masa kekuasaan sultan Nuruddin Mahmud dan di masa ini pula al-Kasani menjadi gurbanur daerah Halwiyah di Alippo. Lihat : Imam Alauddin Abu Bakar bin Mas“ud Al-Kasani al-Hanafi, *Badai'i Sana'i*, (Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, 2003), Cet. 3, Jilid 1, h. 74. Lihat Juga : Zulkifli Mohamad al-Bakri, *Siri Mawaqif al-Ulama: Imam Abu Hanifah*, (Negeri Sembilan: Pusaka Cahaya Kasuri, 1969), h. 58

²⁵¹Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh," in *Jilid 1* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997). h. 876

bermakna jihad. *Kedua, al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu *fi sabilillah* bermakna berjuang untuk kepentingan agama. *Ketiga, al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu untuk membela dan mengembangkan agama Islam. *Keempat, al-hukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru yaitu wajib. Sehingga zakat untuk kepentingan agama menjadi salah satu mekanisme dalam mendistribusikan kekayaan dan proses keseimbangan sosial berlandaskan Islam.²⁵²

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*²⁵³ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya zakat untuk kepentingan agama akan memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi kemajuan ekonomi umat Islam secara umum, karena salah satu kunci kekuatan sebuah negara adalah terletak pada besarnya syi'ar agama Islam sehingga ketika masyarakat dalam sebuah negara memiliki syi'ar agama yang kuat maka otomatis negara tersebut juga akan berkembang.²⁵⁴ Terlebih lagi secara *'urf*, kondisi ekonomi masyarakat Banjar pasca kemerdekaan pada masa itu mulai membaik sehingga konsep pemberdayaan zakat untuk kepentingan agama merupakan salah satu trobosan untuk mengembangkan syi'ar agama Islam.²⁵⁵

²⁵²Khairuddin, "The Philosophy and Elasticity of Zakah Distribution in Islam." h. 2

²⁵³Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ²⁵³Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997....., h. 421

²⁵⁴Fahlef, *Implementasi Masalah Dalam Kegiatan Ekonomi Syariah, Juris Volume 14, Nomor 2 (Desember 2015)*. h. 229

²⁵⁵Alfani Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997). h. 106

Setelah pemikiran K.H Muhammad Sarni tentang zakat kepentingan agama dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath* (*bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi*) maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran K.H Muhammad Sarni adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Muhammad Sarni tentang zakat kepentingan agama perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi masyarakat terutama bagi pemerintah melalui Lembaga Badan Amil Zakat Nasional (Baznas) dan lain sebagainya

3. Zakat uang kertas

Secara umum harta yang wajib disisihkan oleh seorang Muslim berdasarkan kesepakatan ulama ada dua macam yaitu zakat fitrah dan zakat *mâl* yang meliputi hewan ternak, emas dan perak, tanaman dan buah-buahan, barang dagangan, barang tambang dan *rikaz* (harta karun).²⁵⁶ Sedangkan salah satu bentuk ijtihad ataupun pembaruan hukum terhadap persoalan zakat yang dihadapi di Indonesia maka disusunlah beberpa undang-undang tentang zakat yaitu :²⁵⁷

²⁵⁶Hasan bin Ahmad bin Muhammad Al-Kaf, *At-Taqrat as-Sadidah* (Tarim: Dar- Mirats an-Nabawi, 2013). h. 396.

²⁵⁷Lihat : <https://pid.baznas.go.id/pengelolaan-zakat/>..diakses tanggal 19-08-2022

- a. Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat
- b. Peraturan Pemerintah Nomor 14 Tahun 2014 tentang Pelaksanaan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 Tentang Pengelolaan Zakat
- c. Peraturan Menteri Agama Nomor 52 Tahun 2014 tentang Syarat dan Tata Cara Perhitungan Zakat Mal dan Zakat Fitrah Serta Pendayagunaan Zakat Untuk Usaha Produktif
- d. Peraturan Menteri Agama Nomor 69 Tahun 2015 tentang Perubahan Atas Peraturan Menteri Agama Nomor 52 Tahun 2014 tentang Syarat dan Tata Cara Perhitungan Zakat Mal dan Zakat Fitrah serta Pendayagunaan Zakat Untuk Usaha Produktif
- e. Peraturan Menteri Agama Nomor 5 Tahun 2016 tentang Tata Cara Pengenaan Sanksi Administratif Dalam Pengelolaan Zakat
- f. Surat Keputusan Dewan Pertimbangan BAZNAS Nomor 001/DP-BAZNAS/XII/2010 tentang Pedoman Pengumpulan Dan Pentasyarufan Zakat, Infaq, dan Shadaqah Pada Badan Amil Zakat Nasional
- g. Keputusan Ketua BAZNAS Nomor KEP. 016/BP/BAZNAS/XII/2015 tentang Nilai Nishab Zakat Pendapatan Atau Profesi Tahun 2016
- h. Keputusan Ketua BAZNAS Nomor 142 Tahun 2017 tentang Nilai Nishab Zakat Pendapatan Tahun 2017.²⁵⁸

²⁵⁸Ada beberapa keuntungan dari pengelolaan zakat yang dilakukan oleh lembaga pengelola zakat dan yang memiliki kekuatan hukum formal antara lain :

1. Dapat menjamin kepastian dan kedisiplinan pembayar zakat.
2. Dapat menjaga perasaan rendah diri para mustahiq zakat apabila berhadapan langsung untuk menerima zakat dari para muzakki.
3. Dapat mencapai efisiensi dan efektifitas, serta sasaran yang tepat dalam penggunaan harta zakat menurut skala prioritas yang ada pada suatu tempat.
4. Dapat memperlihatkan syi'ar Islam dalam semangat penyelenggaraan pemerintahan yang Islami.

Berdasarkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat, pada Pasal 4 ayat (2) bahwa zakat mal meliputi emas dan perak, uang dan yang senilai dengannya, barang yang memiliki nilai ekonomis dan produksi, tanaman dan buah-buahan, pendapatan, madu dan sesuatu yang dihasilkan dari binatang, profesi, barang temuan, barang tambang.²⁵⁹ Sebagai bahan perbandingan, bahwa dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah yang diberlakukan melalui PERMA No. 8 Tahun 2008. Pada Bab III pasal 677 sampai pasal 688 yang menyebutkan bahwa harta yang wajib dizakati adalah emas dan perak, uang dan yang senilai dengannya, barang yang memiliki nilai ekonomis dan produksi, tanaman dan buah-buahan, pendapatan, madu dan sesuatu yang dihasilkan dari binatang, profesi, barang temuan, barang tambang dan zakat fitrah.²⁶⁰ Dari keterangan di atas, terlihat jelas bahwa ada terjadi penambahan makna jenis-jenis zakat yang ditetapkan oleh Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah diantaranya yaitu zakat uang. Sahal Mahfudh juga berpendapat bahwa uang termasuk kepada objek zakat.²⁶¹ Yusuf Qardhawi juga menyatakan bahwa uang kertas termasuk objek zakat.²⁶² Namun sebelum pemikiran tersebut berkembang di Indonesia ternyata K.H Muhammad Sarni dalam redaksi kitab *Mabâdî 'ilm al-Fiqh* sudah pernah menjelaskan tentang zakat uang kertas. Sebagaimana redaksi berikut ini :

Lihat : Didin Hafidhuddin, *Panduan Zakat*. (Jakarta: Republika, 2002), h. 126

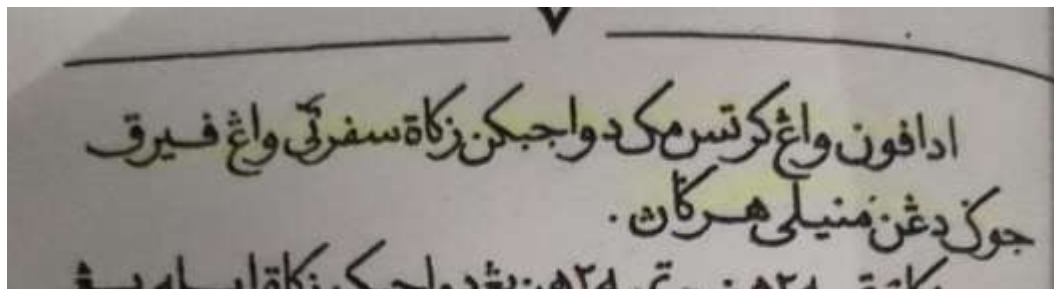
²⁵⁹Zakat Produktif: Alternatif Sistem Pengendalian Kemiskinan. h. 227

²⁶⁰Anggota IKAPI, "Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (K.H.E.S)" (2010).(Bandung: Fokus Media, 2010), h. 163-167

²⁶¹Lihat : Baiq Ismiati, Metodologi Pemikiran K.H. Sahal Mahfudh tentang Penetapan Zakat Uang Kertas, *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia*, Volume IX No. 2 h. 127-137

²⁶²Yusuf Al-Qardhawi, *Daurul Qiyam Wal Akhlaq fil Iqtishadil Islam*, terj. Didin Hafidhuddin, et.al, "Peran Nilai dan Moral dalam Perekonomian Islam", (Jakarta: Rabbani Press, cet. I, 1997), h.. 417

5.4 Gambar Redaksi Kitab *Mabâdî 'ilm al-Fiqh* Tentang Zakat Uang Kertas



“Adapun uang kertas maka diwajibkan zakat seperti uang perak juga dengan menilai harganya”

Apabila ketentuan ini dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan antropologi, maka adanya pemikiran tersebut sekitar tahun 1950 Masehi²⁶³ Kondisi Kalimantan Selatan pada waktu itu sudah merdeka dan menggunakan mata uang kertas²⁶⁴ sebagai alat tukar dalam transaksi ekonomi.²⁶⁵ Oleh karena

²⁶³Sesuai dengan namanya, kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* karya K.H Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq al-Alabi, artinya adalah dasar atau permulaan dalam menguraikan fikih. Kitab ini merupakan salah satu kitab fikih karya ulama Banjar yang terkenal dikalangan masyarakat. Kitab ini selesai ditulis pada malam jumat 16 Ramadhan tahun 1372 H/29 Mei 1953 M. Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh penulisnya dibagian akhir kitab tersebut: Lihat : Haji Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq, *Mabâdî 'Ilmi al-Fiqh* (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1984).

²⁶⁴Mata uang rupiah Indonesia dimulai sejak tahun 1946, mata uang pertama yang diterbitkan pemerintah Indonesia adalah Oeang Republik Indonesia (ORI). Pada penerbitan pertama ORI, tercantum tanggal emisi 17 Oktober 1945, sedangkan ORI pertama kali diedarkan pada 30 Oktober 1946. Hal ini menunjukkan panjangnya proses penerbitan mata uang Indonesia ini. Sebelum diedarkan, mata uang ORI dicetak setiap hari dari jam 7 pagi hingga jam 10 malam sejak Januari 1946. Lokasi pencetakan mulanya di Jakarta tapi kemudian dipindahkan ke Yogyakarta, Surakarta, Malang, dan Ponorogo. Setelah itu, cetakan ORI dikirim ke seluruh Jawa dan Madura dalam gerbong-gerbong kereta api. Namun, persaingan antara uang NICA dengan uang ORI masih terus berlangsung Hingga 1947. Lihat : Baskoro Suryo Banindro, *Sejarah Uang Kertas "Oeang Republik Indonesia" (Ori) Masa Revolusi 1945-1949*, (Yogyakarta : Penerbit Bp ISI, 2017), H. 129

²⁶⁵Perkebunan karet yang laku dipasaran internasional bukan lagi slabs, tetapi jenis karet yang dalam dunia perdagangan disebut karet asap (Ribbed Smoked Sheets atau RSS). Dalam bidang pertanian, daerah Kalimantan Selatan dapat dikatakan telah berkembang menjadi salah satu lumbung padi Kalimantan. Pada tahun 1950, untuk seluruh Pulau Kalimantan, tercatat 191.369 hektar sawah dan 200.815 hektar ladang dengan \pm 269.113 ton padi. Perdagangan pun berkembang sebab daya beli rakyat meningkat. Di pasar-pasar kota mulai bermunculan para pedagang kecil yang mencoba peruntungan dengan menjual kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Di Banjarmasin saat itu perdagangan hampir semuanya dimonopoli golongan pribumi. Lihat : Yustan Aziddin. Sejarah

itu dengan adanya ketentuan zakat uang kertas tersebut menjadi pengganti terhadap emas dan perak yang pada masa itu bukan sebagai alat tukar dalam transaksi ekonomi sehingga dalam redaksi *Mabadi 'Ilm al-Fiqh*, K.H Muhammad Sarni juga membuat transformasi zakat emas dengan nilai uang sepuluh rupiah dan zakat perak dengan nilai lima puluh delapan rupiah pada saat itu.²⁶⁶ Adapun bentuk uang kertas pada tahun 1950-an tersebut sebagaimana gambar berikut ini :²⁶⁷

5.6 Gambar Uang Kertas Tahun 1950-an



Mata uang kertas dalam bentuk rupiah menjadi alat transaksi yang juga dapat memungkinkan masyarakat untuk mengalokasikan zakat mereka berupa uang kertas yang berlaku untuk kepentingan kesejahteraan masyarakat dan syi'ar agama Islam. Secara sejarah budaya masyarakat Banjar yang agamis sehingga

Daerah Kalimantan Selatan (Banjarmasin: Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Depdikbud, 1984), h. 128

²⁶⁶Haji Muhammad Sarni bin Haji Jarmani bin Haji Muhammad Shiddiq, *Mabadi 'Ilmi al-Fiqh* (Banjarmasin: Toko Buku Inayah, 1984). h. 6

²⁶⁷<https://www.google.com/search?q=gambar+rupiah+tahun+1950> diakses pada tanggal 23 Agustus 2022

mereka membutuhkan pedoman untuk mengamalkan syariat Islam termasuk masalah zakat.²⁶⁸ Hal tersebut dilaksanakan oleh K.H Muhammad Sarni mengingat tugasnya sebagai ulama membimbing masyarakat menuju jalan yang benar. Sehingga ketentuan tentang zakat uang kertas menjadi salah satu bukti bahwa dalam pemikirannya, K.H Muhammad Sarni mempertimbangkan aspek kondisi sosial budaya masyarakat pada waktu itu yang menggunakan uang kertas sebagai alat tukar dalam transaksi ekonomi.

Adapun jika ketentuan tentang zakat untuk kepentingan agama dalam kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga pendekatan *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep zakat tersebut juga mengarah kepada konsep zakat uang kertas yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat dan penyesuaian terhadap kondisi sosial ekonomi pada masa itu. *Kedua*, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep zakat emas dan perak menjadi zakat uang kertas yang biasanya emas perak menjadi salah satu objek zakat. Namun makna tersebut diperluas lagi dengan zakat uang

²⁶⁸Sebagaimana alasan dalam penulisan kitab ini adalah karna para penduduk dikampung sungai Tabukan banyak yang ingin belajar ilmu fikih sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah* nya :

برهوبوڭ دڭن كادان فرا فندودوك دكنوڭ ساي سوافاي تاوكن مولاي اڭين بلاجر علم فقه

Lihat : K.H Muhammad Sarni, *Mabadi 'Ilm al-Fiqh...*, h. 3

kertas dilihat dari fungsi yang sama yaitu sebagai alat tukar dalam transaksi ekonomi. *Ketiga*, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa ketentuan zakat untuk kepentingan agama tersebut jika diterapkan pada masa sekarang, maka akan dapat mengatasi kesenjangan ekonomi. Bahkan akan dapat mengurasi tingkat kemiskinan karena walaupun tidak semua orang memiliki emas dan perak namun setiap orang menggunakan uang kertas sebagai alat tukar dalam transaksi ekonomi. Sehingga jika memiliki uang kertas sesuai dengan nisab emas yaitu 85 gram atau perak 622 gram, maka sudah diwajibkan zakat 1/40.

Adapun ketentuan zakat uang kertas jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka penulis menemukan bahwa pemikiran ini tergolong baru karena tidak dimuat dalam kitab *Irsyâd al-Anâm* karya Sayyid Utsman Batawi yang merupakan sumber dari kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh*.²⁶⁹ Sehingga berdasarkan analisis penulis, bahwa K.H Muhammad Sarni secara umum menggunakan hadis yang berhubungan dengan zakat emas dan perak. Sebagaimana hadis riwayat Abu Hurairah :

وَحَدَّثَنِي سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَفْصٌ - يَعْنِي ابْنَ مَيْسَرَةَ الصَّنَعَائِيَّ - عَنْ زَيْدِ بْنِ
 أَسْلَمَ أَنَّ أَبَا صَالِحٍ ذَكْوَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ- « مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ
 لَهُ صَفَائِحٌ مِنْ نَارٍ فَأُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ²⁷⁰

²⁶⁹Dalam Kitab Irsyad al-Anam, zakat emas perak hanya dijelaskan mengenai nishabnya tanpa dijelaskan secara terperinci. Lihat Sayyid Utsman Bin Abdullah Bin Aqil Bin Yahya al-'Alawi al-Batawi, *Irsyad al-Anam*, (Surabaya : Mahtabah Muhammad Bin Ahmad an-Nabhan, tth), h. 27

²⁷⁰Al-Imam Abul Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahîh Muslim*, Juz 3. h. 278

Redaksi ini penulis analisis menggunakan metode bayani maka ditemukan Lafaz **ذَهَبٍ وَلَا فِصَّةٍ** pada Hadis ini yang menggambarkan bahwa emas dan perak adalah mata uang yang beredar di tengah-tengah masyarakat, sebagai alat pembayaran terhadap barang maupun jasa.²⁷¹ Namun, pada zaman sekarang uang kertas menjadi alat transaksi pembayaran terhadap barang maupun jasa. Sehingga ketentuan zakat emas dan perak dapat beralih kepada zakat uang kertas tersebut. Dalam hal ini, Al-Ghazali dan Ibnu Khaldun memandang bahwa uang adalah apa yang digunakan manusia sebagai standar ukuran nilai harga, media transaksi pertukaran. Sedangkan emas dan perak menjadi standar nilai uang tersebut. Sedangkan menurut Yusuf al-Qardhawi uang adalah sepotong kertas tertentu yang dihias dengan berbagai lukisan dan memiliki harga yang sah yang biasanya dijamin dengan persediaan emas sebesar yang ditentukan oleh undang-undang. Uang kertas tersebut diterbitkan oleh pemerintah atau badan yang diberi izin oleh pemerintah untuk menerbitkannya guna dipergunakan manusia sebagai alat tukar.²⁷² Oleh karena itu Islam mengharamkan menimbun emas dan perak, Allah SWT berfirman Q.S at-Taubah 9/34:

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِصَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

Pada masa Rasulullah SAW transaksi uang, hanya dilakukan dengan emas dan perak semua transaksi dalam bentuk finansial yang dinyatakan dalam Islam

²⁷¹Saifurrahman Barito, *Mata Uang Islami: Telaah Komprehensif Sistem Keuangan Islami*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 22-26

²⁷²Yusuf Qordhawi, *Fiqh Zakat* (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 2004). h. 265

hanya dinyatakan dengan emas dan perak. Sebagaimana hadis Riwayat Abu Bakrah :

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ : عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَخْتَوِيهِ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ
 أَهْيَمٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي اللَّيْثِ حَدَّثَنَا الْأَشْجَعِيُّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ
 عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ الصَّنَعَائِيِّ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ : أَنَّهُ شَهِدَ النَّاسَ يَتَبَايَعُونَ آيَةَ الذَّهَبِ
 وَالْفِضَّةِ إِلَى الْأَعْطِيَةِ فَقَالَ عُبَادَةُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ : « بَيْعُوا
 الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرَّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرَ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالمِلْحِ
 سَوَاءً بِسَوَاءٍ مِثْلًا بِمِثْلٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَى فَإِذَا اخْتَلَفَ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبَيْعُوهَا يَدًا
 بِيَدٍ كَيْفَ شِئْتُمْ لَا بَأْسَ بِهِ الذَّهَبُ بِالْفِضَّةِ يَدًا بِيَدٍ كَيْفَ شِئْتُمْ وَالْبُرُّ بِالشَّعِيرِ يَدًا بِيَدٍ كَيْفَ
 شِئْتُمْ وَالْمِلْحُ بِالتَّمْرِ يَدًا بِيَدٍ كَيْفَ شِئْتُمْ »²⁷³

Jika dihubungkan dengan pemikiran ulama mazhab tentang zakat uang kertas, maka terjadi perbedaan pendapat. Golongan Syafi'iyah, Hanafiyah dan Malikiyah mewajibkan pungutan zakat pada uang kertas dan surat-surat berharga lainnya karena uang kertas, reke ning bank dan surat-surat berharga lainnya dis am akan dengan emas dan perak, karena sama-sama me mi liki fungsi sebagai alat tukar menukar barang dan merupakan harta benda yang bernilai ekonomis dan berkembang, yaitu mengandung unsur *maliyah* dan unsur *istinma'*. Sedangkan menurut golongan Hanabilah, tidak wajib zakat pada harta tersebut karena bukan merupakan emas dan perak.²⁷⁴ Sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah* :

²⁷³Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin Surah al-Tirmidzi, *Sunan Al-Tirmidzi* (Beirut: Dar Al-Fikr, 2001). h. 151

²⁷⁴Ririn Fauziyah, *Pemikiran Yusuf Qardhawi Mengenai Zakat Saham Dan Obligasi*, (Fakultas Syari'ah UIN Maliki Malang), h. 71. Lihat juga : Baiq Ismiati, Metodologi Pemikiran K.H. Sahal Mahfudh tentang Penetapan Zakat Uang Kertas, *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia Volume IX*, No 2, h. 131

جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية، لأنها حلت محل الذهب والفضة في التعامل، ويمكن صرفها بالفضة بدون عسر، فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية، ويمكنهم صرف نصاب الزكاة منها بالفضة، ولا يخرجون منها زكاة؛ ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الأئمة على وجوب الزكاة فيها؛ وخالف الحنابلة فقط²⁷⁵

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran tentang zakat uang kertas dalam kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi'iyah dengan melalui empat kriteria yaitu, *pertama, al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu zakat emas dan perak. *Kedua, al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu zakat uang kertas. Ketiga, *al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu alat transaksi dalam ekonomi. *Keempat, al-hukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru yaitu wajib. Sehingga zakat uang kertas menjadi salah satu mekanisme dalam mendistribusikan kekayaan dan proses keseimbangan sosial berlandaskan Islam.²⁷⁶

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*²⁷⁷ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya zakat uang kertas akan

²⁷⁵Abdurrahman Bin Muhammad 'Aud al-Jaziri, *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz I (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003), h. 549

²⁷⁶Khairuddin, "The Philosophy and Elasticity of Zakah Distribution in Islam." h. 2

²⁷⁷Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*).

memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi kemajuan ekonomi umat Islam secara umum, karena salah satu kunci kekuatan sebuah agama adalah terletak pada besarnya zakat yang dibayar masyarakat. Sehingga zakat uang kertas menjadi salah satu alternatif yang cocok digunakan agar setiap Muslim yang tidak memiliki emas dan perak namun memiliki uang yang jumlahnya sama dengan nisab emas dan perak akan tetap diwajibkan zakat. Oleh karena itu ketika masyarakat dalam sebuah negara membayar zakat uang kertas maka otomatis negara tersebut juga akan berkembang.²⁷⁸ Terlebih lagi secara *'urf*, kondisi ekonomi masyarakat Banjar pasca kemerdekaan pada masa itu mulai membaik dan salah satu mata uang yang digunakan adalah kertas. sehingga konsep pemberdayaan zakat uang kertas merupakan salah satu terobosan untuk mengembangkan syi'ar agama Islam.²⁷⁹ Walaupun zakat uang kertas tidak tercakup dalam nash secara langsung, namun maka ia harus diqiyaskan karena merupakan alat transaksi ekonomi sebagaimana emas dan perak yang memiliki nilai kemanfaatan atau kemaslahatan untuk umum.²⁸⁰

Berdasarkan uraian di atas, maka secara umum, K.H Muhammad Sarni menyatakan bahwa uang harus berupa emas dan perak atau standar moneter (*monetary standard*) berupa emas dan perak. Namun karena perkembangan zaman, peranan emas dan perak sangat terbatas, maka diperbolehkan untuk

Kedua, mashlahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ²⁷⁷Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997....., h. 421

²⁷⁸Fahlef, *Implementasi Masalah Dalam Kegiatan Ekonomi Syariah, Juris Volume 14, Nomor 2 (Desember 2015)*. h. 229

²⁷⁹Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar*, 1997. h. 106

²⁸⁰Yusuf al-Qaradawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. h. 378-379

melakukan pertukaran dengan selain emas dan perak (uang kertas), karena menurutnya masalah uang terkait dengan masalah penggunaan uang, bukan dengan masalah pertukaran. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa *istinbat* yang dipakai K.H Muhammad sarni dalam menentukan zakat uang kertas disandarkan pada dalil kewajiban emas dan perak, yaitu dari kandungan al-Quran Surat at-Taubah ayat 34 dan Hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Hadis dari Amru bin Hazm yang diriwayatkan oleh An-Nasa'i, hadis dari Aisyah yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan beberapa pendapat ulama mazhab seperti Syafi'iyah, malikiah, dan hanafiah. Qiyas juga menjadi pertimbangan dalam ketentuan zakat uang kertas tersebut karena memiliki kesamaan dari segi manfaat. Oleh karena itu, siapa saja yang memiliki uang kertas biasa yang nilainya sama dengan 20 dinar emas (85 gram emas yang menjadi *niṣābnya*), atau ia mempunyai uang bernilai 200 dirham perak (595 gram perak yang menjadi *niṣābnya*), dan hal itu sudah berlangsung satu haul, maka wajib atasnya zakat, dan dikeluarkan zakatnya 1/40. Salah satu ulama di Indonesia yaitu Sahal Mahfudh juga menyatakan bahwa uang kertas wajib dizakati seperti objek lainnya. Ia menyebut zakat uang kertas dengan istilah *zakah fi al-Auraq al-Maliyah*. Adapun analogi yang digunakan uang telah menggantikan fungsi emas dan perak sebagai alat tukar dalam suatu transaksi dan untuk mengukur jasa.²⁸¹

²⁸¹Baiq Ismiati, "Metodologi Pemikiran K.H. Sahal Mahfudh Tentang Penetapan Zakat Uang Kertas," *Jurnal Ekonomi Syariah Indonesia* 9, no. 2 (2019). h. 136

Setelah pemikiran K.H Muhammad Sarni tentang zakat uang kertas dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath (bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi)* maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Bahkan pemikiran tersebut bisa menjadi inspirasi untuk mengembangkan objek zakat seperti zakat perkebunan buah-buahan, zakat peternakan ikan dan lain-lain. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Muhammad sarni tentang zakat uang kertas perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi masyarakat.

4. Konsumsi Anak Lebah (*Wanyi*)

Perkembangan ekonomi masyarakat Banjar sangat erat kaitannya dengan keadaan alam.²⁸² Sehingga mata pencaharian mereka lebih banyak dalam hal pertanian, peternakan, perkebunan dan perdagangan.²⁸³ Salah satu kegiatan usaha yang juga diperlukan mendapatkan perhatian ialah usaha lebah madu yang secara ekonomis sangat menguntungkan karena dapat menghasilkan pendapatan

²⁸²Hasan, "Prospek Pengembangan Ekonomi Syariah Di Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan." h. 229

²⁸³Lihat :Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar*, 1997.h.106

masyarakat.²⁸⁴ Lebah dalam bahasa Banjar adalah “*wanyi*” yang membangun sarang-sarangnya di gunung, pepohonan dan di gua. Lebah bisa dibudi dayakan untuk diambil madunya.²⁸⁵ Selain madu, dalam sarang lebah juga terdapat propolis, bee pollen,²⁸⁶royal jelly²⁸⁷ dan bahkan juga anak lebah.

Madu merupakan salah satu produk hasil hutan yang sudah lama dikenal oleh masyarakat dan memiliki banyak manfaat, diantaranya sebagai suplemen kesehatan, kecantikan, anti toksin, obat luka, dan sebagai bahan baku dalam industri makanan dan minuman.²⁸⁸ Madu juga salah satu sumber pendapatan pemerintah, Di beberapa negara seperti Bangladesh dan Thailand, pengumpulan madu hutan dikendalikan dan diorganisir melalui izin pemungutan hasil oleh Departemen Kehutanan. Sedangkan di negara lain, para pemungut hasil hutan dapat mengambilnya cuma-cuma baik untuk keperluan domestik atau untuk dijual.²⁸⁹ Oleh karena itu populasi lebah perlu untuk dilestarikan mengingat manfaat yang dihasilkannya bukan hanya untuk kesehatan, bahkan untuk

²⁸⁴Moh. Romi Wardoyo, Dkk, Feasibility Analysis of Honey Bee Farming Jaya Makmur In Jono Oge of Sigi Biromaru of Sigi District, Agrotekbis, Volume 4 No 1 (2016), h. 85

²⁸⁵Tantawi Jauhari, *Al-Jawahir Fi Tafsir al-Quran al-Karim, Jilid 8* (Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby wa Awladuhu, 1929). h. 138

²⁸⁶ Bee pollen adalah serbuk sari dari lebah yang mengandung karbohidrat, protein, asam lemak, antioksidan serta vitamin dan mineral Bee pollen ini terbentuk dari campuran serbuk sari, nektar dan cairan tubuh lebah. Rismunandar, *Berwira Swasta Dengan Beternak Lebah* (Bandung: Sinar Baru, 1986). h.15

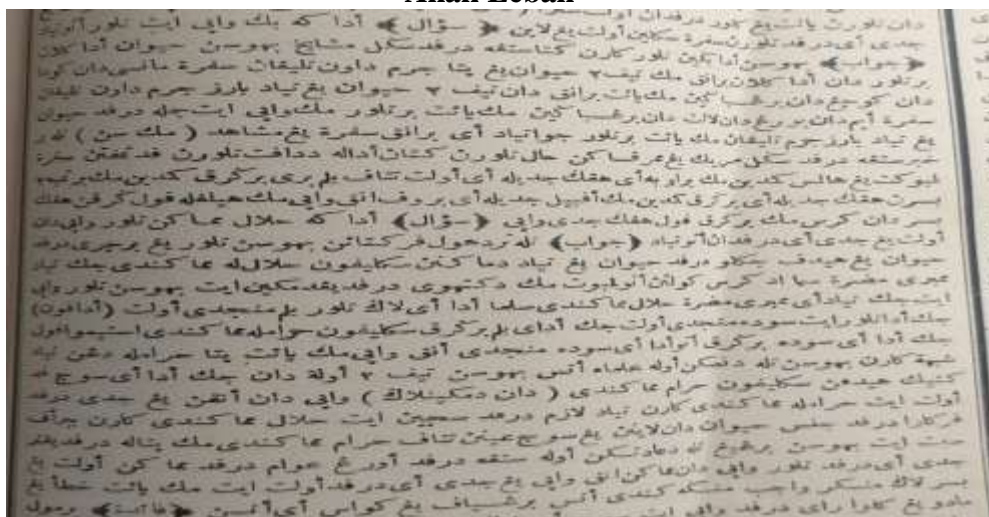
²⁸⁷ Royal jelly adalah cairan kental berwarna putih yang dihasilkan dari air ludah lebah pekerja. Royal jelly ini menjadi makanan calon ratu semenjak ia berbentuk larva. Hanya dengan sari madu inilah ratu lebah dapat mempertahankan kapasitas bertelurnya dengan baik. Rismunandar. h.15

²⁸⁸Dengan luas hutan yang mencapai 136,88 juta ha, maka potensi pengembangan madu di Indonesia cukup besar. Sumber daya hutan itu dapat dikembangkan sebagai ekosistem dan peternakan lebah madu. Diperkirakan rata-rata produksi madu seluruh Indonesia sekitar 4000 ton setiap tahunnya, dan dari produksi tersebut sekitar 75 % dihasilkan dari perburuan madu liar di hutan. Lihat : Alex Novandra, *Peluang Pasar Produk Perlembahan Indonesia, Acara Alih Teknologi, Balai Penelitian Teknologi Hasil Hutan Bukan Kayu, 11 September*. (Jakarta: Balitbang Kementan, 2013), h.2

²⁸⁹Ahmad Munif, Zakat Madu Pada Masa Khalifah Umar Ibn Khatab ra, *Bimas Islam*, Vol .7 No.3 (Juni 2014), h. 458

pengembangan sektor ekonomi. Madu juga menjadi salah satu objek zakat. Sebagaimana ketentuan dalam Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah, tentang penetapan harta yang wajib dizakati sebagaimana dinyatakan pada Bab III pasal 677 sampai pasal 688 yang menyebutkan bahwa harta yang wajib dizakati adalah emas dan perak, uang dan yang senilai dengannya, barang yang memiliki nilai ekonomis dan produksi, tanaman dan buah-buahan, pendapatan, madu dan sesuatu yang dihasilkan dari binatang, profesi, barang temuan, barang tambang dan zakat fitrah.²⁹⁰ Dari ketentuan tersebut menunjukkan bahwa lebah merupakan salah satu binatang yang harus dilindungi kelestariannya sehingga keberadaan madunya dapat meningkatkan siklus ekonomi masyarakat. Oleh karena itu jika dianalisis lebih jauh ternyata pembahasan yang berhubungan dengan lebah madu sudah dinyatakan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* pada juz I halaman 37 Sebagaimana redaksi berikut ini :

5.7 Gambar Redaksi kitab *Sabîl al-Muhtadîn* Tentang Konsumsi Anak Lebah



²⁹⁰IKAPI, Kompilasi hukum Ekonomi syariah (K.H.E.S).(Bandung: Fokus Media, 2010), h. 163-167

Dalam redaksi tersebut Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî membuat sebuah pertanyaan tentang apakah halal memakan telur wanyi dan ulat yang jadi ia daripadanya atau tidak?. Kemudian Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menjawab bahwasanya telur yang bercerai daripada hewan yang hidup jika daripada hewan yang tiada dimakannya sekalipun maka boleh memakannya jika tidak memberi mudarat, sama ada keras kulitnya atau lembut maka diketahui daripada yang demikian itu bahwasanya telur *wanyi* itu jika tidak memberi mudarat, maka halal memakannya selama ia masih bentuk telur dan belum menjadi ulat. Apabila telur itu sudah menjadi ulat jika ia belum bergerak sekalipun haramlah memakannya. Bahkan jika sudah bergerak atau sudah menjadi anak *wanyi* maka haram memakannya karena bahwasanya telah dijelaskan oleh ulama bahwasanya setiap ulat haram memakannya. Kemudian selanjutnya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menyatakan bahwa *wanyi* dan anaknya haram memakannya. Hal tersebut juga telah menjadi tradisi masyarakat yang memakan ulat dari telur *wanyi* dan memakan anak *wanyi* yang berasal dari ulat itu maka yaitu *khata* yang besar dan *munkar* serta wajib melarangnya.²⁹¹

Apabila ketentuan ini dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan antropologi, maka adanya pemikiran tentang konsumsi anak wanyi tersebut berdasarkan kondisi sosial dan budaya masyarakat Banjar ketika itu suka memakan anak lebah. Sedangkan lebah merupakan hewan penghasil madu yang berguna bagi kesehatan dan pengembangan ekonomi. Sehingga adanya

²⁹¹Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin, Juz 1* (Surabaya: Maktabah Imaratullah, n.d.). h. 37

ketentuan tentang konsumsi anak lebah tersebut akan dapat menjaga populasi lebah. Secara sejarah budaya masyarakat dan Kesultanan Banjar yang agamis sehingga mereka membutuhkan pedoman untuk mengamalkan syariat Islam termasuk masalah hukum makanan (*ath- 'imah*). Hal tersebut dilaksanakan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari mengingat tugasnya sebagai ulama membimbing masyarakat menuju jalan yang benar. Ketentuan tentang anak lebah menjadi salah satu bukti bahwa dalam pemikirannya, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari mempertimbangkan aspek kondisi sosial budaya masyarakat pada waktu itu yang suka memakan anak lebah. Jika dilihat dari aspek sosiologi antropologi bahwa kondisi sosial dan budaya serta mata pencaharian masyarakat Banjar yang tergantung dengan alam.²⁹² Sehingga mencari sarang lebah merupakan salah satu usaha yang juga bernilai tinggi. Terlebih lagi menurut Syekh Muhammad arsyad al-banjari bahwa kebiasaan masyarakat pada masa itu yang suka konsumsi sarang lebah yang didalamnya masih ada telur lebah tersebut baik yang masih berbentuk telur maupun yang sudah berbentuk bayi lebah. Sehingga adanya fatwa tersebut sebagai respon dari kebiasaan masyarakat Banjar.²⁹³

Adapun jika ketentuan tentang konsumsi anak lebah dalam kitab *Sabil al-Muhtadin* dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga pendekatan *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah

²⁹²Alfani Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997). h. 200

²⁹³Fathurrahman Azhari, "Pemikiran Hukum Kearifan Lokal Syekh Muhammad Arsyad AlBanjari Dalam Kitab Sabilal Muhtadin," *Jurnal : IAIN Antasari, Banjarmasin*, n.d., h. 12

ditulisnya kitab *Sabil al-Muhtadîn* atas dasar struktural yang merupakan respon dari permintaan Sultan Tahmidullah dan atas dasar kultural dengan melihat dari kondisi masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep konsumsi anak wanyi tersebut juga mengarah kepada penyesuaian terhadap kondisi sosial masyarakat Banjar pada masa itu suka memakan anak lebah. Sedangkan hal tersebut dilarang karena dapat mengancam populasi lebah sebagai penghasil madu yang berguna untuk siklus ekonomi dan Kesehatan. Sebagaimana redaksi teks :

دان ممکن اناک واپي یغ جدي درفد اولت مک یائت سلاه بسر لک منکر و جب منکه اکندی اتس
ای برغسیفا کواسا اتس ای

Kedua, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep anak lebah yang boleh boleh dimakan dan yang tidak boleh dimakan dengan batasan jika anak wanyi masih berupa telur maka halal, namun jika sudah berbentuk ulat maka haram dilihat dari fungsi lebah sebagai penghasil madu yang baik untuk Kesehatan dan sektor ekonomi. Sehingga ketika telur tersebut berubah menjadi ulat maka diharapkan ia akan dapat berkembang biak sehingga membunuhnya merupakan sesuatu yang dilarang oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî. Sebagaimana redaksi teks :

دان ممکن اناک واپي یغ جدي درفد اولت مک یائت سلاه بسر لک منکر

Ketiga, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa ketentuan konsumsi anak wanyi tersebut jika diterapkan pada masa sekarang, maka akan dapat melestarikan perkembangan lebah

penghasil madu dan dapat meningkatkan sector ekonomi. Bahkan dalam perkembangannya, madu juga menjadi salah satu objek zakat, maka budi daya madu akan berimplikasi kepada mengurangi tingkat kemiskinan.²⁹⁴

Adapun ketentuan konsumsi anak wanyi jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka penulis menemukan bahwa secara umum hal tersebut bersumber dari hadis berikut:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الرَّهْرِيِّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ إِنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- نَهَى عَنْ قَتْلِ أَرْبَعٍ مِنَ الدَّوَابِّ النَّمْلَةَ وَالنَّحْلَةَ وَالْهُدْهُدُ وَالصُّرْدُ

Redaksi ini penulis analisis menggunakan metode bayani maka ditemukan Lafaz النَّمْلَةَ menunjukkan makna lebah adalah salah satu binatang yang diharamkan untuk dibunuh. Lebah adalah serangga yang sangat gigih dalam membangun rumah mereka dengan dengan susunan yang sangat rapi dan menakjubkan. Lebah-lebah akan terbang sesuai kehendaknya di udara dan akan kembali ke sarang masing-masing tanpa pernah keliru.²⁹⁵ Dari fatwa keharaman

²⁹⁴Dalam Mazhab Maliki dan Syafi'i mengatakan bahwa madu tidak perlu dikeluarkan zakatnya; berdasarkan dua hal berikut ini. *Pertama*, apa yang diriwayatkan oleh al-Turmudzi, "Nabi SAW., tidak pernah menganjurkan untuk mengeluarkan zakat sedikitpun." dan apa yang dikatakan oleh Ibn al-Mundzir, "Sesungguhnya tidak ada satu riwayatpun atau ijma' yang mengharuskan pengeluaran zakat di dalam madu." *Kedua*, Sesungguhnya madu adalah cairan yang keluar dari binatang seperti halnya susu. Menurut ijma', susu tidak diharuskan untuk dikeluarkan zakatnya. Sedangkan menurut Imam Hanafi dan Hambali, madu wajib dikeluarkan zakatnya. Lihat : Wahbah al-Zuhayly, *Zakat Kajian Berbagai Mazhab* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), 192. Lihat juga : Abu Ishaq Ibrahim Asy-Syrozi, *Al-Muhadzdzab fi Al-Fiqhi Imam Syafi'i* (Bairut: Dar Al-Kutub Ilmiah, 1994), I: 284. Lihat juga : Ibnu Hajar Al-Haitami, *Tuhfatul Muhtaj* (Mesir: Al-Maktabah At-Tujariyah Al-Kubra, 1983), h. 244. Lihat juga : Abu Abdulllah Muhammad Al-Qurtuby, *Tafsir Al-Qurtuby* (Al-Qohirah: Dar Al-Kutub Al-Masyriyah, 1964), h. 140. Lihat juga : Syaukani, *Nailul Authar*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h. 157

²⁹⁵Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir, Jilid 5* (Bogor: Pustaka Imam ash-Shafi'i, 2003). h. 79

memakan lebah dan tersebut, penulis menemukan redaksi yang sama didalam kitab *Hasyiah Qalyubi Wa 'Umairah* sebagai berikut:

قَوْلُهُ : (وَكَذَا الدُّودُ الْمُتَوَلِّدُ مِنْ طَعَامٍ) وَمِثْلُهُ النَّحْلُ الصَّغِيرُ فِي شَمْعِهِ وَنَحْوُ سُوسٍ
بَاقِلًا أَوْ تَمَّرٍ فِيهِ فَهُوَ حَالًا مَعَهُ ، وَلَوْ بَطَّنَخٍ وَأَمَّا الْمُتَوَلِّدُ مِنْ غَيْرِ الشَّيْءِ كَنَمَلٍ فِي خَلٍّ أَوْ
عَسَلٍ فَلَا يَحِلُّ إِلَّا أَنْ تَهْرَى ، وَلَوْ بَطَّنَخِهِ مَعَهُ أَيَّ وَلَمْ يُغَيِّرْهُ كَمَا يُعْلَمُ مِنْ بَابِ الطَّهَارَةِ²⁹⁶

Kalimat *النَّحْلُ الصَّغِيرُ فِي شَمْعِهِ* bermakna anak lebah yang masih dalam sarangnya dan belum berbentuk maka halal memakannya. Namun jika sudah berbentuk dan berpisah dari sarangnya maka haram memakannya. Dalam hal ini secara tekstual dapat dipahami bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari mengikuti pendapat *qaul* Syafi'iyah. Oleh karena itu menurut ulama mazhab Syafi'I, Maliki, Hanafi dan Hambali bahwa lebah haram dimakan karena kondisinya yang beracun dan menjijikkan bagi orang yang normal.²⁹⁷ Sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Fiqh Ala Mazahib al-Arba'at* :

الدود الذي تنفخ فيه الروح فإن أكله لا يجوز سواء كان حياً أو ميتاً، مستقلاً أو مع غيره، ومثله السوس²⁹⁸.

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran konsumsi anak wanyi dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama

²⁹⁶Ahmad Salamat al-Qalyubi, Ahmad al-Barlusi Umairah, *Hasyiyata Qalyubi Wa Umairat*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1995), h. 242

²⁹⁷Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh," in *Jilid I* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997). h. 256

²⁹⁸Abdurrahman Bin Muhammad 'Aud al-Jaziri, *al-Fiqh Ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Juz II, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003), h. 7

syafi'iyah dengan melalui empat kriteria yaitu, *pertama, al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu lebah madu. *Kedua, al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu anak lebah. *Ketiga, al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu jika berbentuk telur, halal memakannya. Namun jika berbentuk lebah maka haram memakannya karena dapat memberi mudarat. *Keempat, al-hukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru yaitu *tafshil*. Sehingga ketentuan tentang konsumsi anak lebah menjadi salah satu pertimbangan dalam budidaya lebah madu yang dapat meningkatkan Kesehatan dan juga meningkatkan ekonomi.²⁹⁹

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*³⁰⁰ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan konsumsi anak wanyu tersebut akan memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi kemajuan ekonomi umat Islam secara umum, karena madu yang dihasilkan menjadi salah satu objek zakat dan bahkan dari sektor ekonomi, madu menjadi salah satu produk yang dapat meningkatkan ekonomi masyarakat. Sehingga pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang konsumsi anak lebah menjadi salah satu alternatif yang cocok digunakan untuk konservasi lebah. Terlebih lagi

²⁹⁹Khairuddin, "The Philosophy and Elasticity of Zakah Distribution in Islam." h. 2

³⁰⁰Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ³⁰⁰Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997...., h. 421

dianalisis berdasarkan ‘urf, bahwa memakan anak lebah merupakan tradisi masyarakat Banjar yang membuat Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî memberikan fatwa demikian sebagai respon dari tradisi tersebut. Walaupun ketentuan memakan anak lebah tidak diatur dalam nash secara khusus.

Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî sangat relevan dengan konsep konservasi lebah yang menjadi sumber madu untuk bahan kebutuhan kesehatan dan obat, fatwa ini sangat relevan. Dalam fatwa beliau ini jelas mengisyaratkan bahwa komunitas lebah perlu dipertahankan dan bahkan dikembangkan. Oleh karena itu, jika Syekh Muhammad Arsyad menyorot dari segi anak lebah yang telah menjadi ulat termasuk najis, maka di sini perlu dikembangkan juga untuk konservasi binatang lebah. Termasuk dalam hal ini adalah cara memungut madu lebah yang dalam tradisi masyarakat Banjar disebut dengan memuai dengan suluh api yang dapat mematikan komunitas lebah. Dengan alasan untuk konservasi lebah karena Quran yang menyatakan bahwa dari lebah keluar madu yang beragam (untuk diminum) dan obat segala macam penyakit. Sebagaimana firman Allah Q.S an-Nahl 69:

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Maka larangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang memakan anak lebah (wany) memiliki landasan yang kuat yakni Quran, hadis, qiyas dan sejalan dengan *qaul* ulama Hanafiah, Malikiyah, Syafi’iyah, Hanabilah dalam konteks binatang yang mengandung racun dan berbahaya serta ditinjau dari masalah dan respon terhadap ‘urf masyarakat. Sehingga larangan konsumsi anak lebah juga menjadi alternatif untuk keberlangsungan hidup lebah yang

madunya berguna untuk kesehatan dan pengembangan ekonomi. Oleh karena itu, pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Bahkan dalam peraturan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah, lebah menjadi salah satu objek zakat. Sehingga pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî perlu diapresiasi mengingat hal tersebut dapat melestarikan budi daya lebah dan juga dapat meningkatkan ekonomi.

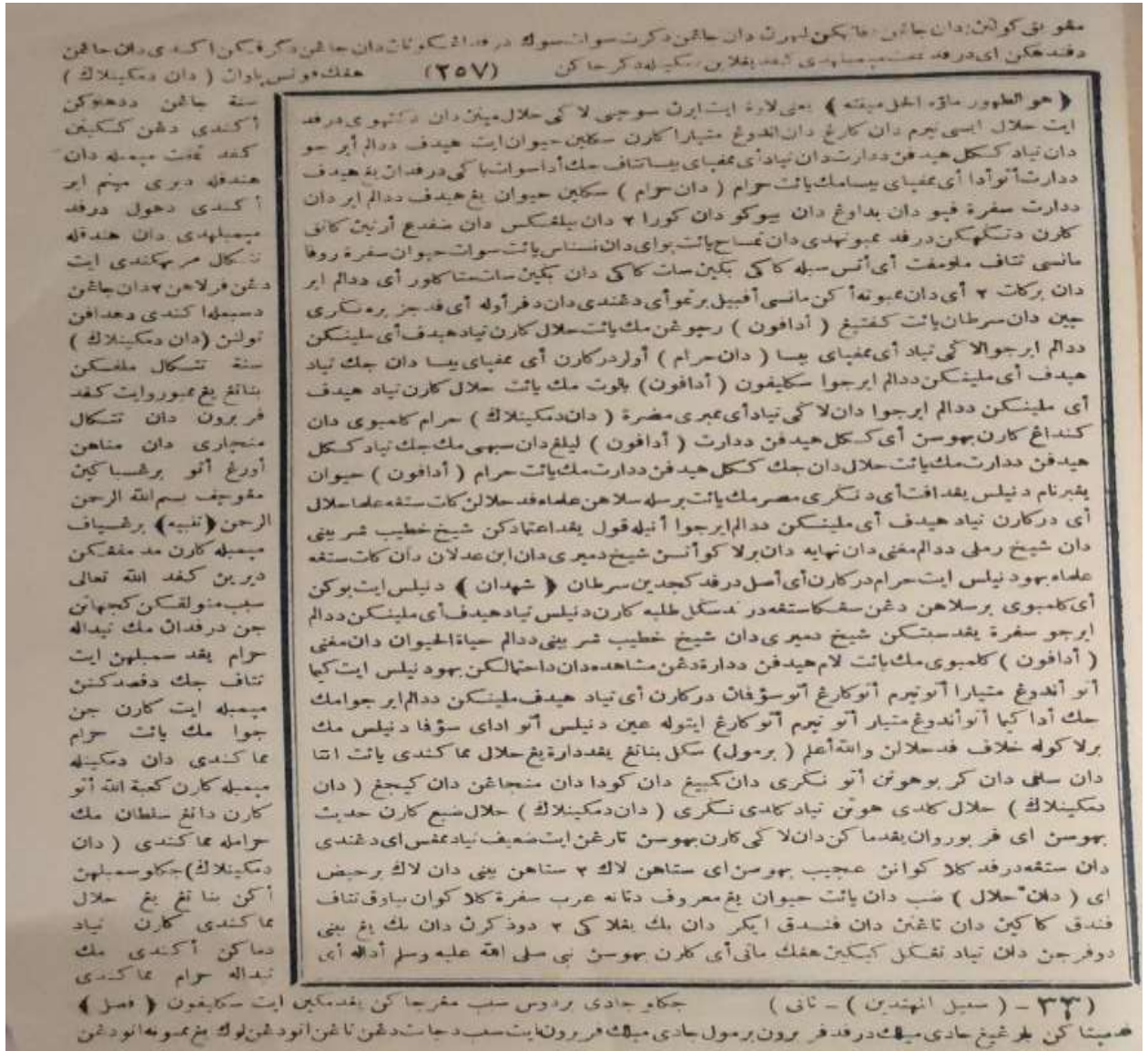
5. Konsumsi Rajungan, Haliling dan Belut

Bagi masyarakat yang hidup di pinggir sungai dan laut, maka makanan dan juga mata pencarian mereka juga berhubungan dengan sungai dan laut seperti ikan, penyu, bidawang, biuku, kura-kura, kepiting, rajungan, keong, haliling dan belut. Mengenai ikan tentunya para ulama sepakat tentang kehalalannya. Sebagaimana firman Allah SWT Q.S Al-Maidah 5/96

أَحْلًا لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ

Namun penyu, bidawang, biuku, kura-kura, kepiting, rajungan, keong dan haliling merupakan binatang yang bukan jenis ikan. Sehingga dalam hal ini Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî memberikan penjelasan dalam kitab *Sabil al-Muhtadîn* juz II halaman 257 tentang makanan halal dan haram sebagaimana redaksi berikut ini :

5.8 Gambar Redaksi Kitab *Sabil Al-Muhtadin* Tentang Makanan Halal Dan Haram



Disini dengan tegas Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari menjelaskan bahwa binatang yang hidupnya di dua alam haram dimakan seperti penyu, bidawang, biuku, kura-kura, kepiting dan keong. Hewan laut terbagi kepada dua. *Pertama*, hewan yang hidup sepenuhnya di dalam air, dan akan mati jika keluar dari air. *Kedua*, hewan yang boleh hidup di dalam air dan di darat. Hewan ini

dikategorikan sebagai hewan amfibi.³⁰¹ Namun Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menghalalkan rajungan yang merupakan jenis kepiting dan juga haliling yang merupakan jenis keong serta belut yang bentuknya menyerupai ular.

Apabila ketentuan ini dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan antropologi, maka adanya pemikiran tentang kebolehan konsumsi rajungan, haliling dan belut merupakan respon terhadap kondisi sosial dan budaya masyarakat Banjar ketika itu suka memakan hewan tersebut. Sedangkan bentuknya menyerupai hewan yang diharamkan. Namun Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî memberikan pengecualian terhadap konsumsi rajungan, haliling dan belut karena binatang tersebut tidak bisa lama hidup di darat. Walaupun bentuknya menyerupai binatang yang diharamkan tetapi tidak memiliki racun bahkan memiliki protein yang baik untuk kesehatan. Sehingga sampai sekarang bintang tersebut menjadi salah satu komoditi perdagangan di wilayah Kalimantan Selatan yang dapat meningkatkan kesejahteraan masyarakat dalam sektor ekonomi. Secara sejarah budaya masyarakat yang suka memakan rajungan, haliling dan belut. Namun walaupun bentuknya menyerupai binatang yang diharamkan tetapi tidak memiliki racun bahkan memiliki protein yang baik

³⁰¹Haram dimakan kerana tergolong hewan yang jijik (khabits), pendapat ini dari kalangan ulama Hanafi dan Maliki. Dan Rasulullah Saw pernah melarang kodok (hewan ambifi) untuk dibunuh, dan disimpulkan, jika haram untuk dibunuh maka diharamkan juga hukumnya untuk dimakan. Boleh dimakan karena tidak ada nas yang mengharamkan hewan tersebut, pendapat ini dari kalangan ulama Maliki. Contohnya seperti penyu, kura-kura, kodok dan lain-lain. Dan jika dikatakan jijik haruslah berdasarkan nash shar'i bukan karena pendapat manusia. Boleh dimakan tetapi harus disembelih. Pendapat ini daripada ulama Hanbali. Hewan seperti penyu, kura-kura, halal dimakan jika sudah disembelih. Lihat : Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh," 1997. h. 334.

untuk Kesehatan sehingga Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî membolehkan untuk memakan binatang tersebut.

Adapun jika ketentuan dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga pendekatan *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Sabîl al-Muhtadîn* sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep konsumsi rajungan, haliling dan belut tersebut juga mengarah kepada penyesuaian terhadap kondisi sosial masyarakat Banjar pada masa itu yang suka memakan rajungan, *haliling* dan belut. *Kedua*, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep kepiting, kalambuai dan ular yang tidak boleh dimakan dengan rajungan, haliling dan belut yang boleh untuk dimakan dilihat dari fungsi dan manfaat rajungan, *haliling* dan belut yang baik untuk Kesehatan dan sektor ekonomi. *Ketiga*, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa kebolehan konsumsi rajungan, haliling dan belut tersebut jika diterapkan pada masa sekarang, maka akan dapat meningkatkan sektor ekonomi. Terlebih lagi fungsi hewan tersebut sangat baik untuk menjaga Kesehatan tubuh karena mengandung banyak vitamin dan protein.

Adapun ketentuan konsumsi rajungan, haliling dan belut jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka penulis menemukan bahwa secara

umum mengenai perintah konsumsi makanan yang halal adalah firman Allah Q.S al-A'raf / 7 : 157.

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

Redaksi ini penulis analisis menggunakan metode bayani maka ditemukan Lafaz الخبائث yang dipahami, bahwa Islam melarang umatnya konsumsi makanan yang memberi mudarat. Sehingga penyu dan kura-kura haram untuk dikonsumsi karena mengandung banyak virus dan penyakit. Sebagaimana ketentuan yang berhubungan dengan keharaman penyu, bidawang, biuku, kura-kura sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Ramli dalam kitab *nihayat al-Muhtaj* berikut ini.³⁰²

(وَمَا يَعِيشُ) دَائِمًا (فِي بَرٍّ وَبَحْرٍ كَصِفْدَعِ) بِكَسْرِ أَوَّلِهِ وَفَتْحِهِ وَضَمِّهِ مَعَ كَسْرِ ثَالِثِهِ وَفَتْحِهِ فِي الْأَوَّلِ وَكَسْرِهِ فِي الثَّانِي وَفَتْحِهِ فِي الثَّلَاثِ (وَسَرَطَانِ) وَيُسَمَّى عَقْرَبَ الْمَاءِ وَنَسْنَاسٍ (وَحَيَّةٍ) وَسَائِرِ ذَوَاتِ السُّمُومِ وَسُلْحَفَاةٍ وَتَرَسَةٍ عَلَى الْأَصْحَحِّ قِيلَ هِيَ السُّلْحَفَاةُ ، وَقِيلَ اللَّجَاةُ هِيَ السُّلْحَفَاةُ (حَرَامٌ)

Al-Ramli mencontohkan hewan yang hidup di antara laut dan darat seperti katak dan ketam, kedua-dua hewan ini boleh berpindah habitat. Kemudian al-Ramli mencontohkan hewan yang mempunyai bisa dan boleh memberi kemudharatan seperti ular, kura-kura dan penyu. ar-Ramli juga menjelaskan secara bahasa bahwa “*sulahfah*” (penyu) itu bukan “*tirsah*” (kura-kura), menurut

³⁰²Ar-Ramli, “Nihayat Al-Muhtaj.” h. 152

pendapat lain “*tirsah*” itu kura-kura (bukan penyu). Namun kedua-duanya haram sebagaimana disebutkan dalam kitab *Tuhfat al-Muhtâj* sebagai berikut:

(وَمَا يَعِيشُ) دَائِمًا (فِي بَرٍّ وَبَحْرٍ كَصِفْدَعٍ) بِكَسْرِ ثُمَّ كَسْرٍ أَوْ فَتْحٍ وَبِفَتْحٍ ثُمَّ كَسْرٍ وَبِضَمِّ ثُمَّ فَتْحٍ وَالْفَاءُ سَاكِنَةٌ فِي الْكُلِّ (وَسَرَطَانٍ) يُسَمَّى عَقْرَبَ الْمَاءِ وَتَمْسَاحٍ وَنَسْنَاسٍ (وَحَيَّةٍ) وَسَائِرِ ذَوَاتِ السَّمُومِ وَسُلْحَفَاةٍ وَالتَّرْسَةِ وَهِيَ اللَّجَاةُ بِالْحَيْمِ جَرَى بَعْضُهُمْ عَلَى أُخْرَاهَا كَالسُّلْحَفَاةِ وَبَعْضُهُمْ عَلَى حِلِّهَا لِأَنَّهَا لَا يَدُومُ عَيْشُهَا فِي الْبَرِّ وَجَرَى عَلَيْهِ فِي الْمَجْمُوعِ فِي مَوْضِعٍ لَكِنْ الْأَصْحَاحُ الْحُرْمَةُ وَقِيلَ اللَّجَاةُ هِيَ السُّلْحَفَاةُ (حَرَامٌ) لِاسْتِحْبَابِهِ وَضَرَرِهِ مَعَ صِحَّةِ التَّهْيِ عَنْ قَتْلِ الصُّفْدَعِ اللَّازِمِ مِنْهُ حُرْمَتُهُ وَجَرِيًّا عَلَى هَذَا فِي الرَّوْضَةِ وَأَصْلُهَا أَيْضًا لَكِنْ تَعَقَّبَهُ فِي الْمَجْمُوعِ فَقَالَ الصَّحِيحُ الْمُعْتَمَدُ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي الْبَحْرِ تَحِلُّ مَيْتَتُهُ إِلَّا الصُّفْدَعُ أَيُّ وَمَا فِيهِ سُمٌّ وَمَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ أَوْ بَعْضُهُمْ مِنْ تَحْرِيمِ السُّلْحَفَاةِ وَالْحَيَّةِ وَالتَّنَّاسِ مَحْمُولٌ عَلَى مَا فِي غَيْرِ الْبَحْرِ³⁰³

Hal tersebut juga disebutkan dalam kitab *Mugnî al-Muhtâj* sebagai berikut:

تَنْبِيهُ: قَدْ يُفْهَمُ كَلَامُهُ أَنَّ الْحَيَّةَ الَّتِي لَا تَعِيشُ إِلَّا فِي الْمَاءِ حَلَالٌ، لَكِنْ صَرَّحَ الْمَأْوَرِدِيُّ بِتَحْرِيمِهَا هِيَ وَغَيْرُهَا مِنْ ذَوَاتِ السَّمُومِ الْبَحْرِيَّةِ قَالَ الْمُصَنِّفُ فِي مَجْمُوعِهِ قُلْتُ الصَّحِيحُ الْمُعْتَمَدُ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي الْبَحْرِ تَحِلُّ مَيْتَتُهُ إِلَّا الصُّفْدَعُ، وَيُحْتَمَلُ مَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ أَوْ بَعْضُهُمْ مِنْ السُّلْحَفَاةِ وَالْحَيَّةِ وَالتَّنَّاسِ عَلَى غَيْرِ مَا فِي الْبَحْرِ³⁰⁴

Hal tersebut juga disebutkan dalam kitab *Nihâyat al-Muhtâj* sebagai berikut:

(وَمَا يَعِيشُ) دَائِمًا (فِي بَرٍّ وَبَحْرٍ كَصِفْدَعٍ) بِكَسْرِ أَوَّلِهِ وَفَتْحِهِ وَضَمِّهِ مَعَ كَسْرِ ثَالِثِهِ وَفَتْحِهِ فِي الْأَوَّلِ وَكَسْرِهِ فِي الثَّانِي وَفَتْحِهِ فِي الثَّلَاثِ (وَسَرَطَانٍ) وَيُسَمَّى عَقْرَبَ الْمَاءِ وَنَسْنَاسٍ (وَحَيَّةٍ) وَسَائِرِ ذَوَاتِ السَّمُومِ وَسُلْحَفَاةٍ وَتَّرْسَةٍ عَلَى الْأَصْحَاحِ قِيلَ هِيَ السُّلْحَفَاةُ، وَقِيلَ اللَّجَاةُ

³⁰³ Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Bin Hajar al-haitami, *Tuhfat al-Muhtaj Fi Syarh al-Minhaj*, (Mesir : al-Maktabah at-Tijariah, 1983), h. 378

³⁰⁴ Syamsuddin Muhammad Bin Ahmad al-Khatib asy-Syarbini, *Mugnî al-Muhtaj*, (Beirut : dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994). h. 146

هِيَ السُّلْحَفَاءُ (حَرَامٌ) لِاسْتِحْبَائِهِ وَضَرَرِهِ مَعَ صِحَّةِ النَّهْيِ عَنِ قَتْلِ الضُّفْدَعِ اللَّازِمِ مِنْهُ حُرْمَتُهُ كَذَا فِي الرُّؤْيَةِ كَأَصْلِهَا وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ، وَإِنْ قَالَ فِي الْمَجْمُوعِ: إِنَّ الصَّحِيحَ الْمُعْتَمَدَ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي الْبَحْرِ تَحِلُّ مَيْتَتُهُ إِلَّا الضُّفْدَعُ، وَمَا فِيهِ سُمٌّ وَمَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ أَوْ بَعْضُهُمْ مِنْ تَحْرِيمِ السُّلْحَفَاءِ وَالْحَيَّةِ وَالنَّسَّاسِ مَحْمُولٌ عَلَى مَا فِي غَيْرِ الْبَحْرِ³⁰⁵

Adapun jika dihubungkan dengan hukum memakan kepiting yang merupakan hewan amphibi yang dapat hidup di dua alam atau dalam istilah fikihnya disebut *barma'i*.³⁰⁶ Umumnya pendapat Madzhab Syafi'iyah mengharamkan binatang-binatang tersebut. Hal ini diceritakan oleh Imam An-Nawawi Rahimahullah sebagai berikut

وَعَدَّ الشَّيْخُ أَبُو حَامِدٍ وَالْإِمَامُ، وَصَاحِبُ «التَّهْدِيْبِ» مِنْ هَذَا الضَّرْبِ الضُّفْدَعِ وَالسَّرَطَانَ، وَهَمَّا مُحَرَّمَانِ عَلَى الْمَشْهُورِ. وَذَوَاتُ السُّمُومِ حَرَامٌ قَطْعًا. وَيَحْرُمُ التَّمْسَاخُ عَلَى الصَّحِيحِ، وَالسُّلْحَفَاءُ عَلَى الْأَصَحِّ³⁰⁷

Sedangkan rajungan merupakan jenis hewan yang aman dikonsumsi dan baik untuk Kesehatan serta merupakan hewan yang tidak bisa lama hidup dalam air sehingga halal untuk memakannya sebagaimana firman Allah SWT Q.S Al-Maidah 5/96

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلنَّاسِ

³⁰⁵Syamsuddin Muhammad Bin Abi al-Abbas Ahmad Bin Hamzah Syihabuddin ar-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj Ila Syarah Minhaj*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1984). h. 152

³⁰⁶Ahmad Sarwat, *Fiqh Kuliner* (Jakarta: Du Center, 2000). h.87.

³⁰⁷Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Syarf an-Nawawi, *Raudhat ath-Thalibin Wa Umdat al-Muftin, Jilid III*, (Beirut : al-Maktab al-Islami, 1991), h. 275

Adapun keong ada dua jenis yaitu keong darat dan keong air (*haliling*). Keong air (*haliling*) adalah sejenis siput air tawar dan mudah dijumpai di sawah. Bentuknya menyerupai siput keong mas, tetapi keong sawah memiliki warna cangkang hijau pekat sampai hitam. Hewan ini dikonsumsi secara luas di berbagai wilayah Asia Tenggara dan memiliki nilai gizi yang baik karena mengandung protein yang cukup tinggi. Kandungan gizi keong sawah antara lain protein 15 %, lemak 2,4 %, kadar abu 24 %.³⁰⁸ Untuk keong air (*haliling*), baik perairan atau air tawar maupun air laut hukumnya halal dengan syarat tidak hidup dua alam dan tidak memiliki racun. Sebagaimana Allah telah menegaskan dalam firman Allah dalam Q.S Al-Maidah: 5/96,

أَحْلَلَ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

Sedangkan keong darat merupakan hewan yang termasuk dalam hasyarat yang hukumnya haram. Sebagaimana yang disampaikan oleh imam An-Nawawi dalam kitab Al-Majmu Syarh Al-Muhazhab.

ولا يجزئ أكل حشرات الارض كالحيات والعقارب والفار والخنافس والعطاء والصراصير
والعناكب والوزغ وسام أبرص والجعلان والديدان وبنات وردان وحمار قبان لقوله تعالى (يحرم
عليهم الخبائث)³⁰⁹

³⁰⁸Nastiti Oktasari, Pemanfaatan Keong Sawah (Pila Ampullacea) Pada Pembuatan Nugget Sebagai Alternatif Makanan Berprotein Tinggi Di Desa Jurug Kecamatan Mojosongo Kabupaten Boyolali, Jurusan Ilmu Kesehatan Masyarakat Universitas Negeri Semarang, 2014, H. 3

³⁰⁹Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu` Syarh al-Muhadzdzab*. h. 13

Adapun haliling hukumnya halal, meskipun langsung langsung dimasak karena termasuk hewan air. Sebagaimana yang Allah tegaskan dalam firman Allah SWT Q.S Al-Maidah 5/96

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ

Adapun ular merupakan hewan darat yang haram dimakan karena mengandung racun. Sebagaimana yang disampaikan oleh imam An-Nawawi dalam kitab Al-Majmu Syarh Al-Muhazhab.

ولا يحل أكل حشرات الارض كالحيات والعقارب والفار والخنافس والعضاء والصراصير والعناكب والوزغ وسام أبرص والجعلان والديدان وبنات وردان وحمار قبان لقوله تعالى (يحرم عليهم الحباثت)³¹⁰

Sedangkan belut merupakan binatang yang hidup dalam air dan tidak dapat bertahan lama hidup di darat serta sangat baik untuk kesehatan dan daya tahan tubuh. Sehingga Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menyatakan halal memakannya. Berdasarkan firman Allah SWT Q.S Al-Maidah 5/96

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ

Adapun hewan amfibi yang dimaksud hewan darat laut adalah jenis hewan yang dapat hidup di darat dan di air, seperti kodok, kura-kura, kepiting, ular, buaya, anjing laut, kura-kura dan lain-lain. Untuk hewan jenis ini ada empat pendapat ulama: 1) Ulama Hanafiyyah dan Malikiyyah berpendapat bahwa hewan yang bisa hidup di darat dan di laut haram dimakan karena termasuk

³¹⁰Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu` Syarh al-Muhadzdzab...*, h. 13

khabits. Adapun untuk ular haram juga hukumnya karena berbisa. 2) Ulama Malikiyyah berpendapat bahwa Boleh hukumnya memakan daging kodok, serangga, kepiting, dan kura-kura, karena tidak ada nash atau dalil yang mengharamkannya. 3) Ulama Hanabilah berpendapat bahwa kepiting itu tidak halal dimakan kecuali setelah disembelih. 4) Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa adalah jenis hewan yang dapat hidup di darat dan di air haram memakannya.³¹¹

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran konsumsi anak wanyi dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi'iyah dengan melalui empat kriteria yaitu, *pertama*, *al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu kepiting, keong, ular. *Kedua*, *al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu haliling, rajungan, belut. *Ketiga*, *al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu jika hidupnya di air saja dan tidak mengandung mudarat maka halal memakannya. Namun jika hidupnya di air dan didarat serta mengandung mudarat maka haram memakannya. *Keempat*, *al-hukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru yaitu *tafshil*. Sehingga ketentuan tentang konsumsi haliling, rajungan dan belut

³¹¹ Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh," in *Jilid IV* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997). h. 335

menjadi halal dan salah satu cara meningkatkan Kesehatan serta meningkatkan ekonomi masyarakat.³¹²

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*³¹³ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan konsumsi rajungan, *haliling* dan belut akan memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi kemajuan ekonomi umat Islam secara umum, karena binatang tersebut menjadi salah satu makanan khas di Kalimantan Selatan. Sehingga pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang konsumsi rajungan, *haliling* dan belut menjadi salah satu alternatif yang cocok digunakan untuk budi daya bintang tersebut. Terlebih lagi dianalisis berdasarkan *'urf*, bahwa memakan rajungan, *haliling* dan belut merupakan tradisi masyarakat Banjar yang membuat Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî memberikan fatwa demikian sebagai respon dari tradisi tersebut. Walaupun ketentuannya tidak diatur dalam nash secara khusus.

Setelah pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang kebolehan memakan *haliling*, rajungan dan belut dalam kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath (bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi)* maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî adalah

³¹²Khairuddin, "The Philosophy and Elasticity of Zakah Distribution in Islam." h. 2

³¹³Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau *ijma'* yang *sharih*. Lihat : ³¹³Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997...., h. 421

akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran inovatif Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi masyarakat.

6. Gadai Menggunakan Akad Jual Putus

Gadai merupakan kebiasaan yang telah ada sejak zaman Rasulullah SAW. Sehingga gadai menjadi tradisi institusi yang telah lama berkembang di masyarakat. Kebutuhan yang mendesak dan tidak ada keterampilan lain yang dapat dilakukan maka gadai menjadi solusi untuk memenuhi hajat seseorang. Hal ini beralasan karena dalam akad gadai barang yang dijadikan sebagai jaminan dapat diambil kembali dan menjadi hak miliknya ketika ia mempunyai modal untuk membayar hutangnya.³¹⁴

Terkait mengambil manfaat barang gadai oleh orang yang menerima gadai, maka menurut mayoritas ulama, bahwa orang yang menerima gadai tidak boleh memanfaatkan barang gadai karena akan masuk kedalam riba *qardh*.³¹⁵ Sedangkan prinsip-prinsip dasar umum dalam Ekonomi Islam adalah melarang unsur riba.³¹⁶ Namun setiap barang harus dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya.

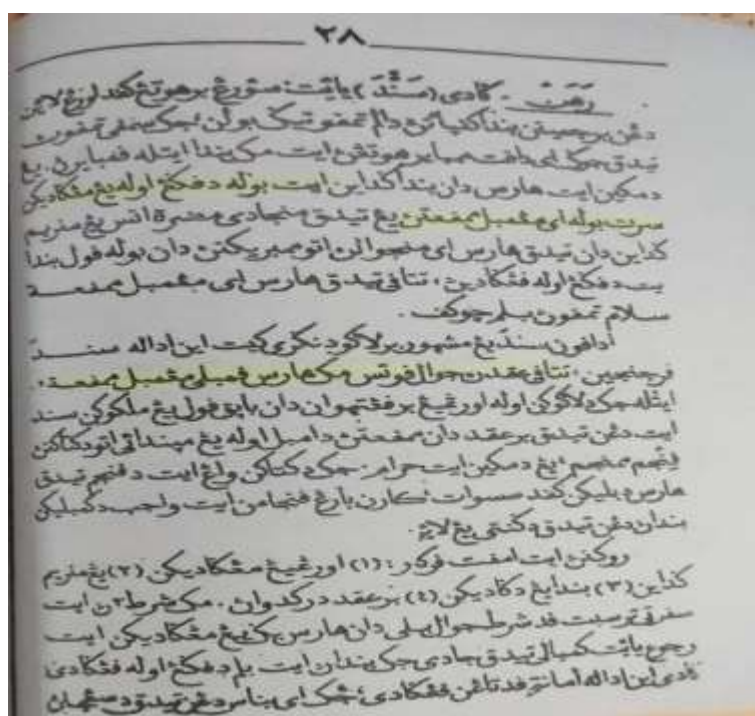
³¹⁴M. Sulaeman Jajuli, *Kepastian Hukum Gadai Tanah Dalam Islam* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), h.30.

³¹⁵Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh," 1997. h. 131

³¹⁶Riba menurut pengertian bahasa berarti *Az Ziadah* (tambahan) yang dimaksudkan di sini ialah tambahan modal, baik penambahan itu sedikit ataupun banyak. Dalam pengertian lain secara linguistik riba juga berarti tumbuh dan membesar. Sedangkan menurut istilah teknis riba

Oleh karena itu, mengenai mengambil manfaat dari barang gadai, maka salah satu ulama Banjar yaitu K.H Muhammad Sarni menyatakan bahwa hal tersebut adalah boleh dengan menggunakan akad jual putus. Sebagaimana disebutkan dalam kitab *Mabâdî Ilm al-Fiqh* halaman 28 :

5.9 Gambar Redaksi kitab *Mabâdî Ilm al-Fiqh* Tentang Gadai Menggunakan Akad Jual Putus



berarti pengambilan tambahan dari harta pokok atau modal secara *bathil*. Para ulama telah sepakat bahwa riba merupakan salah satu perbuatan dosa besar. Mengenai konsep riba ini, para ulama berbeda pendapat mengenai *illat* riba. Pertama para ulama Hanafiyah dan Hanabilah yang menetapkan bahwa *illat* riba adalah barang yang ditakar atau ditimbang. Sehingga pengharaman riba mencakup semua bentuk barang yang dijual dengan cara ditakar. Kedua ulama Malikiyah yang membatasi *illat* riba pada semua jenis bahan pokok yang dapat disimpan selama setahun bahkan lebih disesuaikan dengan waktu yang biasa digunakan dalam setiap jenis makanan. Ketiga ulama *Syafi'iyah* yang menjadikan *illat* pengharaman riba pada makanan sehingga mencakup semua jenis barang yang dimakan manusia baik sebagai makanan pokok sebagai buah atau sebagai obat. Kelompok kedua dan ketiga disepakati bahwa *illat* riba pada *naqdain* (emas dan perak) dan barang lain yang menggantikannya (yaitu uang kertas) adalah nilai, maksud bahwa barang itu dijadikan sebagai satuan penilai barang. Lihat : Muhammad Iman Sastra Mihajat, "Contemporary Practice Of Ribā, Gharar And Maysir In Islamic Banking And Finance," *International Journal Of Islamic Management And Business* 2, no. 2 (2016). h. 1. Lihat juga : ³¹⁶Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah* 12, terj. Kamaluddin A. Marzuki dkk, (Bandung: Alma'arif, 1993), h. 117. Lihat juga : Wahbah Az-Zuhaili, *Fikih Islam Wa Adillatuhu*, (Jakarta: Gema Insani, 2011), h. 346-347

Dalam redaksi tersebut K.H Muhammad Sarni menegaskan bahwa gadai yang *masyhur* dan berlaku dinegeri kita ini adalah gadai perjanjian, tetapi akadnya jual putus, maka hal tersebut boleh pembeli mengambil manfaat dan harus dilakukan oleh orang yang berpengetahuan.³¹⁷

Jika ketentuan ini dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan antropologi, maka adanya pemikiran tersebut merupakan respon dari K.H Muhammad Sarni dengan melihat kondisi sosial masyarakat yang mengambil manfaat dari barang gadai. Sedangkan hal tersebut menurut konsep muamalah adalah dilarang karena masuk kedalam kategori riba. Sehingga K.H Muhammad Sarni memberikan alternatif agar terhindar dari riba dengan menggunakan akad jual putus. Oleh karena itu dengan adanya ketentuan konsep jual putus tersebut, maka masyarakat boleh menggunakan barang yang digadaikan dengan syarat harus sama-sama diketahui oleh kedua belah pihak. Secara sejarah budaya masyarakat Banjar yang agamis sehingga sekecil apapun jenis transaksi yang mengandung unsur riba akan dihindari. Walaupun dengan menggunakan akad tertentu sehingga tidak menyalahi ketentuan syariat yang berlaku. Oleh karena itu K.H Muhammad Sarni melihat budaya yang berkembang di masyarakat menyebabkan adanya pemikiran tentang cara memanfaatkan barang gadai menggunakan akad jual putus. Dalam praktik akad gadai dengan akad jual putus ini yaitu orang yang menggadaikan barang menyerahkan barangnya kepada penerima gadai dengan menggunakan akad jual beli sehingga orang yang menerima gadai menyatakan bersedia membeli dengan harga yang

³¹⁷K.H Muhammad Sarni, *Mabâdî Ilm al-Fiqh*, (Alabiu : 1954), h. 28

sudah disepakati bersama. Namun K.H Muhammad Sarni memberikan persyaratan bahwa yang melakukan akad ini adalah orang yang memiliki pengetahuan yang berarti sama-sama paham tentang maksud dari akad tersebut tanpa disebutkan (diucapkan) ketika akad. Sehingga apabila hutangnya lunas maka barang yang digadaikan tadi akan dijual lagi oleh yang menerima gadai dengan akad jual beli kepada yang menggadaikan.

Adapun jika pemikiran K.H Muhammad Sarni tentang manfaat barang gadai menggunakan akad jual putus dalam kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga pendekatan *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep gadai tersebut juga mengarah kepada respon yang berhubungan dengan kepentingan masyarakat tersebut. Sedangkan salah satu respon yang dilakukan adalah teks mengenai manfaat barang gadai menggunakan akad jual putus. Sebagaimana dijelaskan dalam ungkapan teks :

ادافون سند يڤ برلكو دي نكري كئا اين ادله سندا فرجنجان

Kedua, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep gadai menjadi konsep jual beli yang biasanya manfaat barang gadai diharamkan. Namun makna tersebut diperluas lagi dengan konsep jual beli yang dihalalkan dilihat dari fungsi dan tujuan yang sama yaitu

sebagai alternatif untuk memanfaatkan barang yang digadaikan. Sebagaimana dijelaskan dalam ungkapan teks :

بولىه فبلى مغمبيل منفث

Ketiga, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa teks tentang ketentuan manfaat barang gadai menggunakan akad jual putus tersebut jika diterapkan pada masa sekarang, maka akan dapat menjadi salah satu konsep Lembaga Keuangan Syariah dalam alternatif terhindar dari riba *qardh*.

Adapun ketentuan gadai menggunakan akad jual beli jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka penulis menemukan bahwa K.H Muhammad Sarni secara umum menggunakan hadits riwayat al-Baihaqi :

عَنْ فَضَالَةَ بْنِ عَبْدِ صَاحِبِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ : كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مَنفَعَةٌ فَهُوَ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الرِّبَا³¹⁸

Redaksi ini penulis analisis menggunakan metode bayani maka ditemukan Lafaz *كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مَنفَعَةٌ* pada Hadis ini yang menggambarkan bahwa setiap jenis hutang yang mengambil manfaat dari hutang tersebut maka termasuk dalam hal ini memanfaatkan barang gadai sebagai jaminan hutang akan masuk kategori riba. Sehingga K.H Muhammad Sarni menjelaskan bahwa memanfaatkan barang gadai boleh dengan menggunakan akad jual beli putus. Hal ini menjadi

³¹⁸Abubakar Ahmad bin Husain bin Ali bin Abdullah al-Baihaqi, Sunan al-Kubra Li al-Baihaqi, Juz V (Digital Library, al-Maktabah Syamilah al-Isdar al-Sani 2005), h. 350

alternatif agar terhindar dari riba tersebut karena jual beli dibolehkan oleh syariat sebagaimana Q.S al-Baqarah 2/275 :

....وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا....

Terkait manfaat barang gadai oleh orang yang menggadaikan maka ada dua pendapat dari kalangan ulama. Mayoritas Ulama selain Syafi'iyah berpendapat bahwa orang yang menggadaikan tidak boleh memanfaatkan barang gadaian sementara kalangan Syafi'iyah membolehkan pihak yang menggadaikan memanfaatkan barang gadaian selama tidak menimbulkan perselisihan dengan pihak penerima gadai.³¹⁹

Adapun mengenai pemanfaat barang gadai oleh penerima gadai jumhur Ulama kecuali kalangan Hanbaliyah tidak membolehkan penerima untuk memanfaatkan barang gadai. Ulama Hanabilah mengklasifikasikan apabila *marhun* selain hewan *murtahin* tidak boleh memanfaatkan marhun tanpa seizin *rahin*.³²⁰ Persoalan lain adalah apabila yang dijadikan barang jaminan itu adalah binatang ternak. Menurut sebagian ulama hanafiyah pemegang gadai boleh memanfaatkan hewan ternak itu apabila mendapat izin dari pemiliknya. Ulama Malikiyah, Syafi'iyah dan sebagian ulama Hanafiyah menetapkan bahwa

³¹⁹Gadai dalam fiqih Islam disebut *rahn* dimana termasuk suatu jenis perjanjian untuk menahan suatu barang sebagai tanggungan hutang. Secara bahasa bisa *ats-Tsubut* dan *ad-Dawaam* (tetap) atau ada kalanya berarti *al-habsu* dan *al-Luzuum* (menahan). Menurut terminologi *syara'*, *rahn* berarti "Harta yang dijadikan jaminan hutang sebagai pembayar harga (nilai) hutang ketika yang berhutang berhalangan (tak mampu) membayar hutangnya kepada pemberi pinjaman . Lihat : Wahbah Az-Zuhaili, "Fiqih Islam Wa Adillatuhu," in *Jilid 6* (Jakarta: Gema Insani, 2011), h.106; Sayyid Sabiq, "Fikih Sunnah," in *Jilid 12* (Bandung: Alma'arif, 1993), h.139. Lihat juga : Imam Mustofa, *Fiqih Muamalah Kontemporer* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016). h. 78. Lihat juga : Rachmad Syafe'i, *Fiqih Muamalah* (Bandung: Pustaka Setia, 2006), h.159

³²⁰Imam Mustofa, *Fiqih Muamalah Kontemporer* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2016)...h. 201

apabila hewan itu dibiarkan saja tanpa diurus oleh pemiliknya maka pemegang jaminan boleh memanfaatkannya, baik seizin pemiliknya maupun tidak, karena membiarkan harta itu sia-sia termasuk pemubadziran yang dilarang oleh Rasulullah Saw.³²¹

Ulama Hanabilah berpendapat bahwa apabila yang dijadikan barang jaminan adalah hewan maka pemegang jaminan berhak untuk mengambil susunya dan mempergunakannya sesuai dengan jumlah biaya pemeliharaan yang dikeluarkan pemegang barang jaminan tersebut. *hadits* riwayat al-Bukhari yang mengatakan:

الرَّهْنُ يُرْكَبُ بِنَفَقَتِهِ ، وَيُشْرَبُ لَبْنُ الدَّرِّ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا ، وَلَبْنُ الدَّرِّ يُشْرَبُ بِنَفَقَتِهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا ، وَعَلَى الَّذِي يَشْرَبُ وَيُرْكَبُ النَّفَقَةُ³²²

Adapun Kaidah yang menjadi landasan kegiatan ekonomi tersebut adalah

الأصل في المعاملات الإباحة إلا ان يدل دليل على تحريمها.³²³

Dari prinsip dalam kaidah ini dapat dipahami bahwa segala jenis transaksi yang tidak ada unsur haramnya, maka boleh dilakukan.³²⁴ Meskipun *murtahin* dapat mengambil keuntungan dari barang gadai, namun ia tidak dapat menjual, menyumbangkan, atau menyewakan barang jaminan tanpa persetujuan orang

³²¹Mustofa, *Fikih Muamalah Kontemporer...*, h. 198-201

³²²Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah bin Bardizbah al-Ju'fi al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, Juz 3* (Digital Library, al-Maktabah Syamilah al-Isdar al-Sani 2005), h. 187

³²³Fathurrahman Azhari, *Qawaid Fiqhiyyah Muamalah* (Banjarmasin: LPKU, 2015). h. 133. Lihat juga : Moh .Abdurrohman Wahid, "Peran Kaidah Fiqh Terhadap Pengembangan Ekonomi Islami," *Jurnal Ekonomi Islam (Islamic Economics Journal)* 4, no. 2 (2016). h. 223

³²⁴Duski Ibrahim, *Al-Qawa`Id Al-Fiqhiyah(Kaidah-Kaidah Fiqih)* (Palembang: Cv. Amanah, 2019). h. 61

yang menggadaikan barang tersebut.³²⁵ Hal tersebut jika dihubungkan dengan Fatwa DSN Nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tentang *rahn* yang menyatakan bahwa “*Marhun* tidak boleh dimanfaatkan oleh *Murtahin* kecuali seizin *Rahin*, dengan tidak mengurangi nilai *Marhun* dan pemanfaatannya itu sekedar pengganti biaya pemeliharaan dan perawatannya”³²⁶

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta’lili*, bahwa adanya pemikiran tentang manfaat barang gadai menggunakan akad jual putus dalam kitab *Mabâdî ‘Ilm al-Fiqh* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi’iyyah dengan melalui empat kriteria yaitu, *pertama*, *al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu gadai. *Kedua*, *al-far’u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu gadai menggunakan akad jual putus. *Ketiga*, *al-‘illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu menggunakan akad jual beli yang diketahui kedua belah pihak yang berakad. *Keempat*, *al-hukm* boleh. Sehingga menggunakan akad jual putus menjadi salah satu mekanisme dalam kebolehan manfaat barang gadai.³²⁷

Adapun analisis melalui pendekatan *istishlahi*³²⁸ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan tentang kebolehan

³²⁵M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003). h. 23

³²⁶ Fatwa DSN Nomor: 25/DSN-MUI/III/2002 tentang *Rahn*

³²⁷Khairuddin, “The Philosophy and Elasticity of Zakah Distribution in Islam.” h. 2

³²⁸Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau

manfaat barang gadai menggunakan akan memberikan dampak masalah yang begitu besar bagi kemajuan ekonomi umat Islam secara umum, karena barang yang digadaikan jika tidak dimanfaatkan akan terbuang sia-sia. Sehingga konsep jual putus menjadi salah satu alternatif yang cocok digunakan agar terhindar dari riba. Terlebih lagi secara *'urf*, bahwa budaya masyarakat Banjar yang memanfaatkan barang gadai adalah hal yang dilarang. Namun jika di laksanakan menggunakan akad jual beli maka akan dibolehkan alternatif seperti ini dalam istilah hukum Islam kontemporer bisa juga disebut dengan *hillah syar'iyah*.³²⁹

Setelah pemikiran K.H Muhammad Sarni tentang gadai menggunakan akad jual putus dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath* (*bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi*) maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran K.H Muhammad Sarni adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Muhammad Sarni perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi

prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ³²⁸Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997....., h. 421

³²⁹Elimartati, "Hilah Al-Syari'ah Sebagai Upaya Dalam Mengujudkan Maqashid Syar'iah," *Juris* 9, no. 1 (2010). h. 24

masyarakat terutama bagi Lembaga Keuangan Syariah yang menggunakan produk pembiayaan menggunakan akad gadai.

7. Jual Beli Orangyang Mabuk

Sebelum menghuraikan analisis mengenai pemikiran K.H Salim ma'ruf tentang jual beli yang dilakukan oleh orangyang sedang mabuk maka terlebih dahulu penulis menjelaskan tentang objek yang menyebabkan seseorang menjadi mabuk yaitu minuman keras yang disebut dalam istilah Bahasa arab adalah *khamr*.³³⁰ Mengkonsumsi minuman keras adalah salah satu bentuk penyimpangan sosial.³³¹ Hal tersebut tidak akan begitu saja muncul apabila tidak ada faktor penarik atau faktor pendorong. Faktor penarik ada dalam diri seseorang, sedangkan faktor pendorong berasal dari keluarga yang memungkinkan seseorang untuk melakukan penyimpangan tersebut.³³² Sedangkan dampak yang ditimbulkan akibat dari mengkonsumsi minuman

³³⁰*Khamar* merupakan zat (makanan atau minuman) jika dikonsumsi akan menimbulkan efek mabuk. Secara umum minuman keras adalah minuman yang mengandung ethanol dan alkohol. Ethanol adalah bahan psikoaktif dan konsumsinya menyebabkan penurunan kesadaran. Sedangkan minuman beralkohol dikelompokkan menjadi dua bagian berdasarkan pembuatannya, yaitu, *pertama*, minuman keras hasil fermentasi. Fermentasi dalam bahasa Indonesia berarti peragian, yaitu proses pemecahan zat gula dalam bentuk cair menjadi alkohol dan CO₂ dengan bantuan ragi. Contohnya adalah produk bir dan wine. *Kedua*, Minuman keras hasil destilasi. Destilasi atau penyulingan, ini adalah proses pemanasan dan pendinginan kembali. Maksudnya untuk memperoleh kadar alkohol yang lebih tinggi. Minuman ini dihasilkan dari biji-bijian seperti whisky, dari buah-buahan seperti brandy, dan air tebu seperti rum, dan lain sebagainya. Lihat : Sri Nur Hidayati, *Hidup Sehat Tanpa Alkohol*, (Yogyakarta: Pradita Publishing, 2005), h 25

³³¹ Hartati N & Zulies Ikawati, *Bahaya Alkohol*, (Jogjakarta: Media Komputindo, 2010), h 130

³³² Sri Nur Hidayati, *Hidup Sehat Tanpa Alkohol*. (Yogyakarta: Pradipta Publishing, 2005), h. 32

keras³³³yaitu, *pertama*, pengaruh terhadap lingkungan.³³⁴*Kedua*, pengaruh terhadap keturunan.³³⁵

Adapun mabuk adalah hilangnya kewarasan otak untuk sementara waktu. Sebagian ulama menyebutkan bahwa seorang yang mabuk itu hilang akal, sehingga tidak bisa membedakan mana hal yang benar dan hal yang salah.³³⁶ Jika seseorang melakukan transaksi dalam kondisi mabuk, maka transaksinya tersebut dianggap sah. Sebagaimana dalam pasal 1457 KUHPerdata yang menyebutkan bahwa jual beli adalah suatu perjanjian dengan mana pihak yang satu mengikatkan dirinya untuk menyerahkan suatu kebendaan dan pihak yang lain untuk membayar harga yang telah dijanjikan”.³³⁷ Dalam pasal 1458 KUHPerdata “jual beli dianggap telah terjadi antara kedua belah pihak, seketika setelahnya orang-orang itu mencapai sepakat tentang kebendaan tersebut dan harganya, meskipun kebendaan itu

³³³Konsumtivisme atau perilaku konsumtif merupakan kecenderungan atau dorongan untuk mengonsumsi berbagai hal hanya untuk memuaskan keinginan berbelanja, bukan berdasarkan ada tidaknya kebutuhan Hakim Arif, *Bahaya Narkoba dan Alkohol (Mencegah dan Mengatasi)*, (Bandung: Nuansa Kuswarno, Engkus.2009), h. 134

³³⁴Karena minuman keras dapat mengancam eksistensi bangsa kita yang dalam jangka pendek dapat menggoyahkan stabilitas keamanan dan dalam jangka panjang dapat mengancam masa depan bangsa. Lihat : Nila Sastrawati, *Konsumtivisme Dan Status Sosial Ekonomi Masyarakat*, Jurnal *ElIqtishady* Volume 2 Nomor 1 (Juni 2020) 34

³³⁵Penyakit penyakit yang disebabkan minuman keras sampai kepada keturunannya lewat pembuahan sel telur sehingga „alaqah (bakal janin) pun menjadi sakit. Minuman keras merupakan salah satu faktor penyebab dari keguguran. Hal ini menyebabkan seorang ibu hamil mengalami komplikasi berbahaya yang bisa membuat meninggal dunia. Jika seorang bayi selamat dari kematian saat ia masih berupa janin di dalam rahim itu tidak berarti ia telah terbebas dari bahaya minuman keras yang disebabkan oleh kedua orang tuanya. Sebaliknya mereka akan menuai busuk apa yang mereka tanam untuk calon anaknya, ketika anak itu telah lahir. Serta menderita karena tekanan gangguan berbahaya 7 penyakit mematikan yang ingin mereka timpakan kepada anaknya. Anak ini akan menjadi orang menderita yang tidak mengerjakan dosa, dan tidak minum racun. Lihat : Hartati N & Zullies Ikawati Phd. *Bahaya Alkohol*. (Jogjakarta: Media Komputindo, 2010) h 140

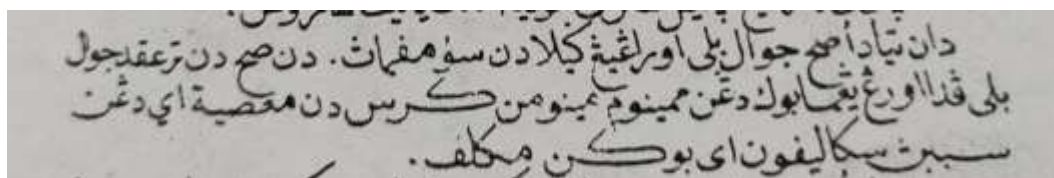
³³⁶Hakim Arif, *Bahaya Narkoba dan Alkohol (Mencegah dan Mengatasi)*, (Bandung: Nuansa Kuswarno, Engkus, 2009), h 124

³³⁷Soesilo, Pramudji, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata* (t.t: Rhedbook Publisher, 2008), h. 325

belum diserahkan maupun harganya belum dibayar”.³³⁸ Oleh karena itu dari ketentuan tersebut dapat dipahami bahwa transaksi jual beli yang dilakukan oleh orang yang mabuk adalah sah. Sehingga, ketika transaksi tersebut sudah berjalan, maka orang yang mabuk tidak bisa membatalkannya.³³⁹ Oleh karena itu, dilegalkannya ucapan dan tindakan orang mabuk, tidak lain karena masalahat. Sebab dengan dilegalkannya ucapan dan tindakannya, maka dia akan meninggalkan hal-hal yang memabukkan.

Ternyata ketentuan tersebut juga pernah disampaikan oleh K.H Salim Ma’ruf dalam kitab *Risalah Muamalat* halaman 2. Sebagaimana disebutkan dalam redaksi berikut ini :

5.10 Gambar Redaksi kitab *Risalah Muamalat* Tentang Jual Beli yang Dilakukan Orang Mabuk



Dalam redaksi ini dapat dipahami bahwa menurut K.H Salim Ma’ruf dalam kitab *Risalah Mu’âmalât* bahwa transaksi jual beli yang dilakukan oleh orang mabuk, tapi mabuknya karena mengkonsumsi minuman keras, maka hukumnya sah, meskipun orang mabuk tersebut bukan *mukallaf*.³⁴⁰

Adapun pemikiran K.H Salim Ma’ruf tersebut jika dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan budaya, maka adanya ketentuan

³³⁸Soesilo, Pramudji, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*..., h. 330

³³⁹Elly Erawati dan Herlien Budiono..., h. 76

³⁴⁰Salim Ma’ruf *Risalah Mu’âmalât*..., h. 02

tentang transaksi jual beli yang dilakukan oleh orang mabuk, tetapi mabuknya karena mengkonsumsi minuman keras, maka hukumnya sah, meskipun orang mabuk tersebut bukan *mukallaf* merupakan respon dari kondisi sosial masyarakat yang tujuannya untuk mengurangi tingkat penjualan dan tingkat minuman keras. Sehingga dapat menyelamatkan masyarakat dari mabuk-mabukan yang berakibat banyaknya maksiat, karena ketika transaksi orang yang mabuk dianggap sah maka akan menimbulkan efek jera agar tidak mengulangnya lagi. Hal tersebut juga dijelaskan oleh Prof. H. Zulfa Zamalie, M.Pd, Ph.D, bahwa ada kasus tentang orang yang mabuk menjual rumahnya dengan harga yang murah, namun setelah ia sadar maka ia menyesal dan ingin membatalkan jual beli tersebut. Setelah itu, hal tersebut ditanyakan masyarakat kepada K.H Salim Ma'ruf yang kemudian ia berfatwa bahwa jual belinya sah dengan harapan agar memberikan efek jera kepada orang mabuk tersebut.³⁴¹ Sedangkan jika dianalisis menggunakan sejarah budaya masyarakat pada waktu itu yang menurut K.H Salim Maruf banyak yang menyimpang dari ketentuan agama maka disusunnya kitab tersebut sebagai pedoman untuk mengarahkan masyarakat kepada jalan yang benar. Salah satunya tentang jual beli orang yang mabuk.³⁴²

Adapun jika ketentuan K.H Salim Ma'ruf tentang sahnya transaksi yang dilakukan oleh orang yang mabuk dalam kitab *Risâlah Mu'âmalât* dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga

³⁴¹Keterangan dari Prof. H. Zulfa Zamalie, M.Pd, Ph.D sebagai direktur Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin pada Sidang Munaqayah hari Selasa 27 September 2022

³⁴²Lihat : Salim Ma'ruf, *Risâlah Mu'âmalât...*, h. 1

teori *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Risalah Mu'amalat* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep tersebut juga mengarah kepada kepentingan masyarakat agar sesuai dengan ketentuan syariat. *Kedua*, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep jual beli orang yang mabuk yang biasanya hanya dimaknai sebagai tidak cakap hukum seperti anak-anak atau orang gila. Namun makna orang yang mabuk tidak dikategorikan oleh K.H Salim Maruf sebagai tidak cakap hukum sebab mabuknya karena perbuatannya sendiri. Sehingga jika hilang efek minuman kerasnya maka ia akan normal lagi dilihat dari fungsi yang sama yaitu sahnya transaksi ekonomi. *Ketiga*, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa pemikiran K.H Salim Maruf tentang transaksi yang dilakukan oleh orang mabuk tersebut jika diterapkan pada masa sekarang maka akan dapat mengurangi tingkat penjualan minuman keras dan mengurangi tingkat kejahatan akibat minuman keras yang akhirnya menciptakan kesejahteraan dan keamanan masyarakat.

Adapun ketentuan tentang jual beli yang dilakukan oleh orang yang mabuk jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka penulis menemukan bahwa K.H Salim Ma'ruf secara umum berpedoman kepada Q.S al-Bqaraha 2/275 :

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Redaksi ayat Quran tersebut jika dianalisis menggunakan metode bayani maka ketentuan tentang kebolehan jual beli terdapat dalam kalimat **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** secara umum dipahami mencakup semua kegiatan transaksi jual beli termasuk jual beli yang dilakukan oleh orang yang mabuk. Sedangkan jika dianalisis redaksi dalam kitab *Risalah Muamalat* maka ditemukan kalimat “*mukallaf*” yang berarti orang yang dibebani hukum. Sebab, tujuan dari *taklif* adalah pelaksanaan atas dasar kepatuhan yang tidak akan terwujud tanpa ada pemahaman dari pihak yang dibebani *taklif*. Oleh karenanya, orang gila dan anak kecil tidak terbebani hukum *taklifi*. Begitu juga dengan *ghafil*, yaitu orang-orang yang tidak memiliki kesadaran atas informasi yang disampaikan kepadanya, seperti orang tidur, lupa dan sebagainya.³⁴³ Berdasarkan hal ini, maka orang mabuk bukan *mukallaf*. Keberadaan orang mabuk sebagai *mukallaf* terdapat *khilafiyah*, namun Imam Syafi’i mengatakan bahwa orang mabuk adalah *mukallaf*.³⁴⁴ Senada dengan Imam Syafi’i, al-Juwaini dan ulama lainnya berpendapat bahwa orang mabuk adalah *mukallaf* dengan dalil Q.S an-Nisa 3/43 :³⁴⁵

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ (النساء: 43)

³⁴³ Tim Kodifikasi Anfa’, *Tashilu Lubbil Ushul; Pengantar Memahami Lubbul Ushul Terjemah Dan Kajian Lubbul Ushul Asy-Syekh Al-Islam Zakaria Al-Anshari* (Kediri: Lirboyo Press, 2015), h. 08

³⁴⁴Khotib Syarbini, *Mugni al-Muhtaj ila Ma’rifah Ma’ani al-faz al-Minhaj*, juz 02 (Lebanon: DKI, 2011), h. 09

³⁴⁵Khotib Syarbini, *Mugni al-Muhtaj ila Ma’rifah Ma’ani al-faz al-Minhaj*..., h. 341

Dalam *Al-Wajiz*, Wahbah Zuhaili menyebutkan berdasarkan hadis Nabi saw رفع القلم maka orang mabuk bukanlah *mukallaf*.³⁴⁶ Terlepas dari kedudukan orang mabuk sebagai *mukallaf* atau tidak, maka jual belinya tetap sah. Hal ini bertujuan untuk memberikan peringatan dan sanksi terhadap perbuatan mabuknya. Zuhaili menyebutkan bahwa jatuhnya talak yang diucapkan oleh orang mabuk tidak dipandang dari sisi *taklif*-nya tapi dipandang dari sisi *khitab wadh'i*-nya. Talak yang diucapkannya itu menjadi sebab jatuhnya talak, sebagaimana tenggelamnya matahari menjadi sebab wajibnya menunaikan shalat.³⁴⁷ Demikian halnya dengan jual beli yang dilakukan oleh orang mabuk, sahnya jual beli tersebut tidak ditinjau dari sisi *taklif*-nya tapi ditinjau dari sisi *khitab wadh'i*-nya. Lebih tegas lagi Zuhaili menyebutkan dalam *ushul al-fiqh al-Islami* bahwa apapun yang diucapkan oleh orang mabuk dianggap sah seperti menceraikan, memerdekakan budak, bertransaksi jual beli dan tindakan lainnya. Dianggap sah semua tindakannya karena memberikan peringatan dan sanksi atas perbuatan mabuknya, bahkan apabila dia melakukan perbuatan tindak pidana seperti membunuh maka wajib di-*qhisash*.³⁴⁸ Khotib Syarbini dalam kitabnya membahas tentang hal ini dengan jelas, beliau menyebutkan.³⁴⁹

..... بالسكران فإنه يصح بيعه على المذهب مع أنه غير مكلف كما تقرر في كتاب الأصول

Menurut pendapat mazhab Maliki, Hambali dan Hanafi, jual beli yang dilakukan anak-anak yang belum mumayyiz, orang gila, orang pingsan, dan

³⁴⁶Wahbah Zuhaili, *Al-Wajiz fi Ushul Al-Fiqh* (Suriah: Daar al-Fikr, 1995), h. 155

³⁴⁷Wahbah Zuhaili, *Al-Wajiz fi Ushul Al-Fiqh...*, h. 156

³⁴⁸Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh...*, h. 179

³⁴⁹Khotib Syarbini, *Mugni al-Muhtaj...*, h. 09

mabuk dianggap tidak sah dengan alasan dalam keadaan tidak berakal dan tidak *mumayyiz*³⁵⁰

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh orang yang mabuk dalam kitab *Risâlah Mu'âmalât* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi'iyah dengan melalui empat kriteria analogi yang berhubungan dengan hukum talaq yaitu, *pertama, al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu talaq. *Kedua, al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu jual beli. *Ketiga, al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu orang yang mabuk. *Keempat, al-hukm* sah. Sehingga pemikiran K.H Salim Maruf tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh orang yang mabuk merupakan qiyas dari sahnya ucapan thalak yang disampaikan seorang suami kepada isterinya. Hal tersebut juga dijelaskan oleh imam an-Nawawi dalam kitab *Minhaj at-Thalibin*

يشترط لنفوذه التكليف إلا السكران ويقع بصريحه³⁵¹

Hal tersebut juga dijelaskan Imam Ibn Hajar dalam kitab *Tauhfat al-Muhtaj*

³⁵⁰At-Thahawi, Mukhtashar ath-Thahaawi, (Mesir, Dar al-Kitab al-Arabi,) h. 345. Lihat juga : As-Samarqandi, *Tuhfatul Fuqahaa'*, (Damaskus : Daar al-Fikr), h. 135. Lihat juga : Ibnu Rusyd al-Hafid, *Bida'atul Mujtahid*, (Mesir, Mathba'ah al-Istiqamah), h. 125. Lihat juga : Syekh Mar'i bin Yusul *Ghaayatul Muntahaa*, (Damaskus, al-Maktab al-Islami), h. 14

³⁵¹Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Syarf an-Nawawi, *Minhaj at-Thalibin Wa Umdat al-Muhtaj*, (Beirut : Dar al-Fikr, 2005), h. 23

وَهُوَ مَنْ زَالَ عَقْلُهُ بِمُسْكِرٍ تَعَدِّيًّا، وَهُوَ الْمُرَادُ بِهِ حَيْثُ أُطْلِقَ وَسَيَذْكَرُ أَنْ مِثْلَهُ كُلُّ مَنْ زَالَ عَقْلُهُ بِمَا أَثَمَ بِهِ مِنْ نَحْوِ شَرَابٍ أَوْ دَوَاءٍ فَإِنَّهُ يَقَعُ طَلَاقُهُ مَعَ عَدَمِ تَكْلِيفِهِ عَلَى الْأَصَحِّ³⁵²

Hal tersebut juga dijelaskan dalam kitab Mugni al-Muhtaj :

الْمُتَعَدِّي بِسُكْرِهِ كَأَنْ شَرِبَ حَمْرًا أَوْ دَوَاءً مُجَنَّبًا بِلَا حَاجَةٍ فَيَصِحُّ مِنْهُ³⁵³

Hal tersebut juga dijelaskan didalam kitab Nihayat al-Muhtaj :

وَهُوَ مَنْ زَالَ عَقْلُهُ بِمُسْكِرٍ تَعَدِّيًّا، وَهُوَ الْمُرَادُ بِهِ حَيْثُ أُطْلِقَ، وَسَيَذْكَرُ أَنْ مِثْلَهُ كُلُّ مَنْ زَالَ عَقْلُهُ بِمَا أَثَمَ بِهِ مِنْ نَحْوِ شَرَابٍ أَوْ دَوَاءٍ فَإِنَّهُ يَقَعُ طَلَاقُهُ مَعَ انْتِفَاءِ تَكْلِيفِهِ عَلَى الْأَصَحِّ³⁵⁴

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*³⁵⁵ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan sahnya transaksi yang dilakukan oleh orangyang mabuk akan memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi masyarakat secara umum, terutama dapat memberikan efek jera karena ketika sudah melakukan transaksi maka orangyang mabuk tersebut ingin membatalkan transaksinya dengan alasan mabuk maka tidak bisa diterima walaupun dengan alasan khiyar.³⁵⁶ Terlebih lagi secara *'urf*, bahwa tradisi

³⁵²Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Bin Hajar al-haitami, *Tuhfat al-Muhtaj Fi Syarh al-Minhaj, Jilid VIII* (Mesir : al-Maktabah at-Tijariah, 1983), h.

³⁵³Syamsuddin Muhammad Bin Ahmad al-Khatib asy-Syarbini, *Mugni al-Muhtaj, Jilid IV* (Beirut : dar al-Kutub al-Ilmiah, 1994). h. 456

³⁵⁴Syamsuddin Muhammad Bin Abi al-Abbas Ahmad Bin Hamzah Syihabuddin ar-Ramli, *Nihayat al-Muhtaj Ila Syarah Minhaj, Jilid VI* (Beirut : Dar al-Fikr, 1984). h. 424

³⁵⁵Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar benar-hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, mashlahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ³⁵⁵Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997....., h. 421

³⁵⁶Dalam konsep hak khiyar tidak bisa dimasukkan dalam konteks jual beli orangyang mabuk karena tidak termasuk kedalam khiyar majlis (jenis pemilihan yang dilakukan dalam satu majelis akad jual beli. Di antara kedua belah pihak punya hak untuk memilih), khiyar aib (hak pilih

masyarakat yang menurut K.H Salim Maruf bahwa disusunnya kitab Risalah Mu'amalat agar dapat membimbing masyarakat dalam jalan yang benar. Sehingga dapat dipahami bahwa ketentuan sahnya jual beli orang yang mabuk merupakan respon terhadap kondisi masyarakat pada waktu tersebut.

Setelah pemikiran K.H Salim Ma'ruf tentang jual beli yang dilakukan orang mabuk dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath (bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi)* maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Sebagaimana yang berlaku pada KUHPerduta. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Salim Ma'ruf perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam mengurangi tingkat kejahatan akibat minuman keras.

karena adanya cacat pada barang. Hak tersebut untuk memilih, dapat membatalkan atau meneruskan akad jual beli apabila ada sebuah kecacatan (aib) pada objek atau barang yang sedang diperjual belikan. Ini terjadi ketika pembeli tidak mengetahui adanya kecacatan di saat akad sudah berlangsung, khiyar syarat (hak memilih berdasarkan persyaratan. Ketika terjadinya akad jual beli, maka pembeli maupun penjual bisa memilih atau meneruskan bahkan membatalkan proses transaksi jual beli, akan tetapi dengan batasan waktu yang ditentukan) dan khiyar ru'yah (hak pilih bagi pembeli dalam menentukan barang yang menjadi objek kontrak pada waktu tertentu sesuai dengan kesepakatan). Lihat : Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), h. 130. Lihat juga : Oni Sahroni dan M. Hasanudin, *Fikih Muamalah : Dinamika Teori Akad dan Implementasinya dalam Ekonomi Syariah*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016), h. 114-125. Lihat juga : Orin Oktasari, *Al-Khiyar Dan Implementasinya Dalam Jual Beli Online*, *Jurnal Aghinya Stiesnu Bengkulu*, Volume 4 Nomor 1 (2021), h. 41

8. Jual Beli Yang Dilakukan Anak Kecil

Jual beli termasuk akad *mu'awadhah* harta dengan harta, selain itu juga termasuk ke dalam *mu'amalah madhiyah*, yaitu muamalah yang objek kajiannya adalah benda yang sering dipraktikkan oleh masyarakat, tidak hanya ditujukan untuk memperoleh keuntungan semata tetapi lebih jauh dari itu, yakni untuk memperoleh ridha Allah SWT Oleh karena itu, dalam hal ini perlu diperhatikan tata caranya yang sesuai dengan aturan *syara'*. Sehingga dapat menghindari *gharâr* dalam transaksi komersial³⁵⁷

Dalam hal jual beli, hal-hal yang harus diperhatikan adalah masalah jual beli menurut syariat Islam. Hal tersebut berangkat dari pernyataan bahwa sesuatu yang paling awal berkenaan dengan kedekatan (*taqarrub*) terhadap Allah SWT adalah menaatinya. Diantara ketaatan itu adalah mengetahui perintah dan larangannya, termasuk dalam jual beli. Hal ini disebabkan, karena jual beli termasuk mata pencaharian kehidupan dan sarana tukar-menukar harta, maka diperlukan pengetahuan yang berhubungan dengan hukum-hukumnya, sehingga sebagian ulama salaf berkata:³⁵⁸

مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ مِنَ الْبَيْعِ فَلَا يَجِلُّ لَهُ مُرَاوَلَةُ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ

Salah satu syarat sah jual beli adalah balig atau dewasa. Sehingga jual beli yang dialukan oleh orang yang tidak cakap hukum tidak sah walaupun mendapat

³⁵⁷Salman Bin Lambak, "Syariah Yuristical Effect Of Gharar In Predetermining Takaful Contributions," *Al-Mashlahah : International Journal Of Education And Researsh* 1, no. 2 (2013). h. 12

³⁵⁸Ali 'Abbas al-Hukmiy, *Al-Buyu' al-Manhiyy'anha Nashshan Fi al-Syari'ah al-Islamiyyah Wa Atsar al-Nahy Fiha Min Haits al-Hurmah Wa al-Buthlan* (Makkah: Jami'ah Um al-Qura, 1990). h. 01

izin wakilnya.³⁵⁹Pendapat ulama ini dapat dilihat di dalam kitab *Majmu'* dan *Hasyiyah Qalyubi 'Umairah*. Dalam kitab *Majmu'* disebutkan:³⁶⁰

(فَرَعٌ) فِي مَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ فِي بَيْعِ الصَّبِيِّ الْمُمَيَّرِ قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ مَذْهَبَنَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ سِوَاءَ إِذْنِ
لَهُ الْوَلِيِّ أَمْ لَا

Namun dalam memberikan respon terhadap kondisi sosial pada zaman sekarang maka Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah, menetapkan terhadap akibat jual beli yang dilakukan oleh orang yang tidak cakap hukum (anak kecil), sebagaimana dinyatakan pada Bab II pasal 98 yang menyebutkan bahwa jual beli yang dilakukan oleh pihak yang tidak cakap hukum (anak kecil) adalah sah jika mendapat izin dari pemilik barang atau wakilnya.³⁶¹

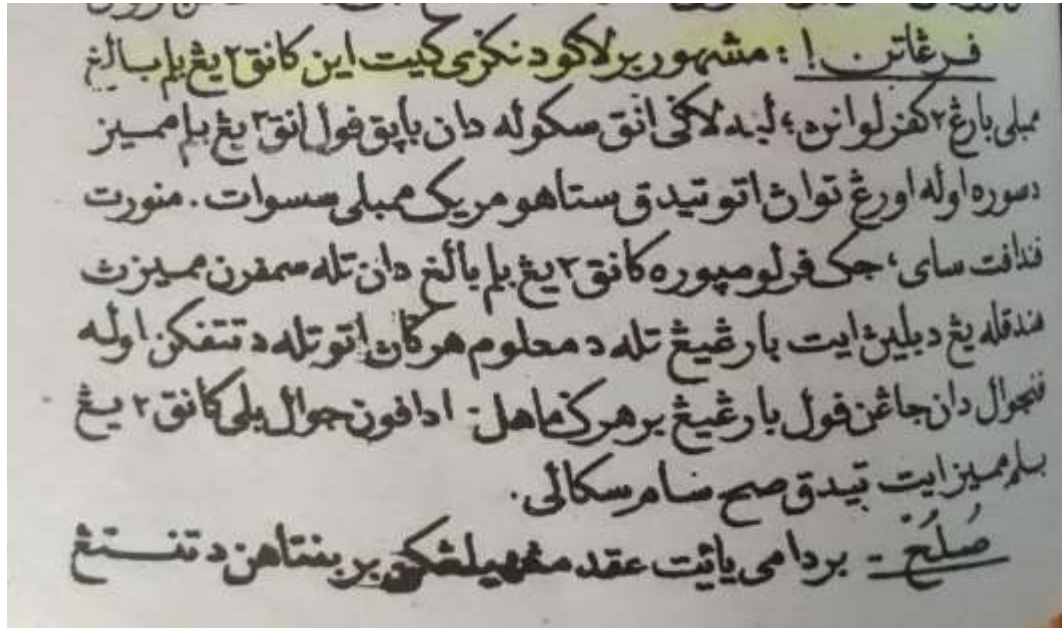
Ketentuan tersebut ternyata juga sudah pernah ditulis oleh K.H Muhammad Sarni dalam kitab *Mabâdî Ilm al-Fiqh* halaman 29 menjelaskan bahwa jual beli yang dilakukan anak kecil adalah sah jika yang dibelinya adalah barang yang bernilai kecil. Sebagaimana redaksi berikut ini :

³⁵⁹Al-Kaf, *At-Taqrat as-Sadidah*. 396.

³⁶⁰Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. h. 185

³⁶¹IKAPI, Kompilasi hukum Ekonomi syariah (K.H.E.S). (Bandung: Fokus Media, 2010), h. 163-167

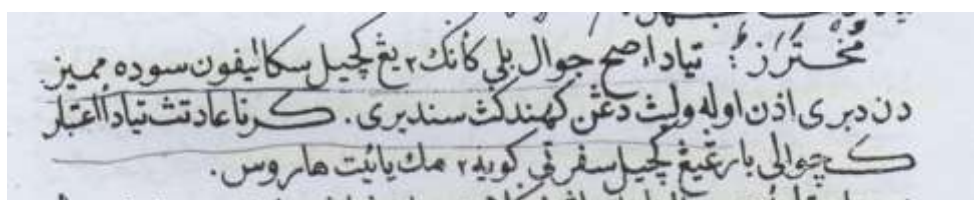
5.11 Gambar Redaksi kitab *Mabâdî Ilm al-Fiqh* Tentang Jual Beli Dilakukan Anak Kecil



“Masyhur berlaku di negeri kita ini kanak-kanak yang belum balig membeli barang-barang keperluannya, lebih-lebih lagi anak sekolah dan banyak lagi anak yang belum mumayyiz disuruh oleh orang tuanya atau tidak setahu mereka membeli sesuatu, menurut pendapat saya, jika perlu menyuruh kana-kanak yang belum balig namun sudah mumayyiz maka hendaklah yang dibelinya itu barang yang telah maklum harganya atau telah ditetapkan oleh penjual dan jangan pula barang yang mahal, adalah jual beli kanak-kanak yang belum mumayyiz tidak sah sama sekali”

Pemikiran yang sama juga dijelaskan oleh K.H Salim Ma'ruf dan kitab *Risâlah mu'amalât* halaman 2 yang menyatakan jual beli yang dilakukan anak kecil adalah sah apabila barang yang dibeli harganya sedikit. Sebagaimana redaksi berikut ini:

5.12 Gambar Redaksi kitab *Risâlah mu'amalât* Tentang Jual Beli Dilakukan Anak Kecil



“Tidak sah jual beli kanak-kanak yang kecil sekalipun sudah mumayyiz dan diberi izin oleh walinya karena adatnya tiada ‘itibar kecuali barang yang kecil seperti kue-kue maka yaitu harus”.³⁶²

Adapun pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma’ruf tersebut jika dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan budaya, maka adanya ketentuan tentang sah transaksi jual beli yang dilakukan oleh anak kecil merupakan respon dari kondisi sosial masyarakat yang menyuruh anaknya untuk membelikan sesuatu barang di toko maupun warung. Sedangkan jika dianalisis menggunakan sejarah budaya masyarakat pada waktu itu yang menurut K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf bersifat agamis sehingga kitab tersebut sebagai pedoman untuk kepentingan yang dapat memudahkan masyarakat dalam transaksi jual beli.

Adapun jika ketentuan K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf tentang sahnya transaksi yang dilakukan oleh anak kecil dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga teori *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Mabâdî ‘Ilm al-Fiqh* dan *Risâlah Mu’âmalât* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep tersebut juga mengarah kepada kepentingan masyarakat agar sesuai dengan ketentuan syariat. Salah satunya yang berhubungan dengan konsep kemudahan transaksi dengan menyuruh anak

³⁶² Salim Ma’ruf *Risalah Muamalat*,..., h. 02

kecil untuk membelikan sesuatu barang dipasar maupun toko dan warung. *Kedua*, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep jual beli orang yang balig berakal yang biasanya hanya dimaknai sebagai cakap hukum seperti bukan anak-anak atau orang gila. Namun diperluas menjadi anak kecil dianggap sah jual belinya dengan pertimbangan bahwa barang yang dibelinya bernilai kecil. *Ketiga*, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma'ruf tentang transaksi yang dilakukan oleh anak kecil tersebut jika diterapkan pada masa sekarang maka akan sangat relevan dengan perkembangan zaman. Bahkan memberikan kemudahan dalam transaksi

Adapun ketentuan tentang jual beli yang dilakukan oleh anak kecil jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka apabila ditelusuri lebih mendalam ditemukan didalam kitab *Bugyat Al-Mustarsyidin*³⁶³ yang berbunyi:

نقل أبو فضل في شرح القواعد عن الجوري الإجماع على جواز إرسال الصبي لقضاء
 الحوائج الحقيرة وشرائها ، وعليه عمل الناس بغير نكير ، ونقل في المجموع صحة بيعه وشرائه
 الشيء اليسير عن أحمد وإسحاق بغير إذن وليه وبإذنه حتى في الكثير عنهما ، وعن الثوري
 وأبي حنيفة ، وعنه رواية ولو بغير إذنه

Sebagaimana didalam kitab *Kifayat Al-Akhyar*³⁶⁴ yang berbunyi:

ومما عمت به البلوى بعثان الصغار لشراء الحوائج واطردت فيه العادة في سائر البلاد
 وقد تدعو الضرورة الى ذلك فينبغي إلحاق ذلك بالمعاطاة إذا كان الحكم دائرا مع العرف

³⁶³Abdurrahman bin Muhammad bin Husain, *Bugyat Al-Musyarsyidin* (Beirut: Dar Al-kotob al-Islamiyah, 1971). h. 124

³⁶⁴Taqiyuddin Abu Bakar bin Muhammad Al-Husna, *Kifayatu Al-Akhyar Fi Halli Ghayatu al-Ikhtishar Fi al-Fiqh Asy-Syafi'i* (Damaskus: Dar al-Basyair, 2001). h. 240

مع أن المعتبر في ذلك التراضي ليخرج بالصيغة عن أكل مال الغير بالباطل فإنها دالة على الرضا فإذا وجد المعنى الذي اشترطت الصيغة لأجله فينبغي أن يكون هو المعتمد بشرط أن يكون المأخوذ يعدل الثمن وقد كانت المغيبات يبعثن الجوّاري والغلمان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لشراء الحوائج فلا ينكره وكذا في زمن غيره من السلف والخلف والله أعلم

Redaksi ini jika dianalisis menggunakan metode bayani tentang sah jual beli yang dilakukan anak kecil terdapat dalam kalimat الإجماع على جواز إرسال ومما عمت به والصبي لقضاء الحوائج الحقيرة وشرائها البلوى بعثان الصغار لشراء الحوائج واطردت فيه العادة في سائر البلاد وقد تدعو الضرورة redaksi ini menunjukkan bahwa secara umum jual beli yang dilakukan oleh anak kecil adalah sah dengan syarat barang yang dibeli maupun dijualnya bernilai sedikit atau murah. Sedangkan menurut wahbah az-zuhailly didalam kitab *al-Fiqh Islami Wa Adillatuh* menyatakan bahwa mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali berpendapat tentang transaksi jual beli yang dilakukan oleh anak-anak dianggap sah apabila diizinkan oleh walinya. Namun jika tidak diizinkan maka transaksinya ditangguhkan sampai diizinkan oleh walinya. Sedangkan memberi uang kepada anak tergantung tergantung apakah ia bias ditipu atau

tidak. Maka karena pertimbangan inilah jual belinya dianggap sah, tetapi tetap dengan izin walinya agar tercapai kemaslahatan.³⁶⁵

Menurut Imam Syafi'i bahwa anak-anak *mumayyiz* itu termasuk kategori *ahliyah al-adaa al-naqishah*, sedangkan kategori ini ditinjau dari hak-haknya kepada sesama hamba seperti melakukan transaksi akad adalah batal.³⁶⁶ Secara umum pelaku transaksi jual beli seperti balig dan akil termasuk kriteria *ahli al-tasharruf* karena keduanya adalah *al-rusyd*. Sedangkan orang yang *ghairu al-rusyd* ini meliputi anak kecil dan orang gila, keduanya disebut *ghairu al-rusyd* karena tidak diakui ucapan dan kewenangannya secara *syar'i* (*maslub al-ibarah wa al-wilayah*).³⁶⁷ Dalil dari syarat *ahli al-tasharruf* ini adalah firman Allah swt yaitu:

فَإِنْ أَنْسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (النساء: 6)

Istilah *al-rusyd* dalam ayat tersebut merujuk pada orang dewasa yang menjaga iman dan hartanya dengan baik Al-Baghawi dalam kitab tafsirnya menyebutkan bahwa *al-rusyd* adalah orang yang memelihara agama dan hartanya dengan baik, dalam arti menjauhi perbuatan keji dan meninggalkan maksiat yang dapat menghilangkan sikap *'adalah* dan tidak bersikap *mubazzir* pada harta.³⁶⁸ Oleh karena itu, berdasarkan ayat tersebut maka seseorang tidak diperkenankan transaksi jual beli kecuali sudah mencapai akil balig (*al-rusyd*).

³⁶⁵Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh...", h. 38

³⁶⁶Wahbah Az-Zuhaili, *Ushûl Al-Fiqh Al-Islâmi* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986). h. 166-

167

³⁶⁷Sulaiman Al-Bujairimi, *Al-Bujairimi 'ala al-Khatib, Juz. 03* (Beirut: DKI, 2013). h.

389

³⁶⁸Husien Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil* (Daar Thaibah, 1997). h. 166.

Dalam redaksinya K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma'ruf memberikan pengecualian terhadap barang yang dijual atau dibelinya adalah barang yang kadarnya sedikit, seperti kue, roti dan semisalnya sebagaimana yang dikemukakan oleh K. H. Salim Ma'ruf di atas. Menurut Imam Nawawi, jika dalam kadar yang sedikit menurut standar umum (*'urf*), maka sah meskipun dengan tanpa izin walinya. Jika sebaliknya, maka sah bila ada izin dari walinya.³⁶⁹

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh anak kecil dalam kitab Mabâdî 'Ilm al-Fiqh dan kitab *Risalah Mu'amalat* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi'iyah dengan melalui empat kriteria analogi yang berhubungan dengan jual beli yaitu, *pertama, al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu jual beli mu'atahath. *Kedua, al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu jual beli anak kecil. *Ketiga, al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu sesuatu yang umum terjadi pada masa sekarang. *Keempat, al-hukm* sah. Sehingga pemikiran K.H Muhammad sarni dan K.H Salim Maruf tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh anak kecil merupakan qiyas dari sahnya jual beli mu'athath yang berlaku diberbagai negara.

³⁶⁹Tim Kajian Ilmiah, *Kamus Ushul Fiqh...*, h. 263

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*³⁷⁰ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan sahnya transaksi yang dilakukan oleh anak kecil memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi masyarakat secara umum, terutama dapat memudahkan transaksi yang bernilai sedikit. Terlebih lagi secara *'urf*, bahwa tradisi masyarakat yang menurut K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf ketika itu masyarakat selalu menyuruh anak mereka untuk membelikan sesuatu kepasar dan lain sebagainya. Sehingga adanya ketentuan sah jual tersebut merupakan respon untuk kepentingan kemudahan transaksi dikalangan masyarakat.

Setelah pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma'ruf tentang jual beli yang dilakukan orang anak kecil dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath* (*bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi*) maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma'ruf adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Sebagaimana yang berlaku pada Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Salim Ma'ruf perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama

³⁷⁰Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ³⁷⁰Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997...., h. 421

Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam memudahkan transaksi ekonomi.

9. Jual Beli *Mu'athat* (Tanpa *Shigat Akad*)

Salah satu kebutuhan yang memerlukan interaksi dengan orang lain adalah akad jual beli. Peristiwa ini terjadi dalam kehidupan sehari-hari yang menimbulkan akibat hukum, yaitu akibat sesuatu tindakan hukum.³⁷¹ Jual beli ada karena didasarkan atas rasa saling membutuhkan, dalam hal ini penjual membutuhkan pembeli agar membeli barangnya sehingga memperoleh uang, sedangkan pembeli melakukan jual beli untuk memperoleh barang yang dibutuhkan, akibat dari saling membutuhkan ini maka rasa persaudaraan semakin erat. Diantara sekian banyak aspek kerjasama dan perhubungan manusia, maka muamalah jual beli termasuk salah satu diantaranya. Bahkan aspek ini amat penting peranannya dalam meningkatkan kesejahteraan hidup manusia. Setiap orang akan mengalami kesulitan dalam memenuhi hajat hidupnya jika tidak bekerjasama dengan orang lain.³⁷²

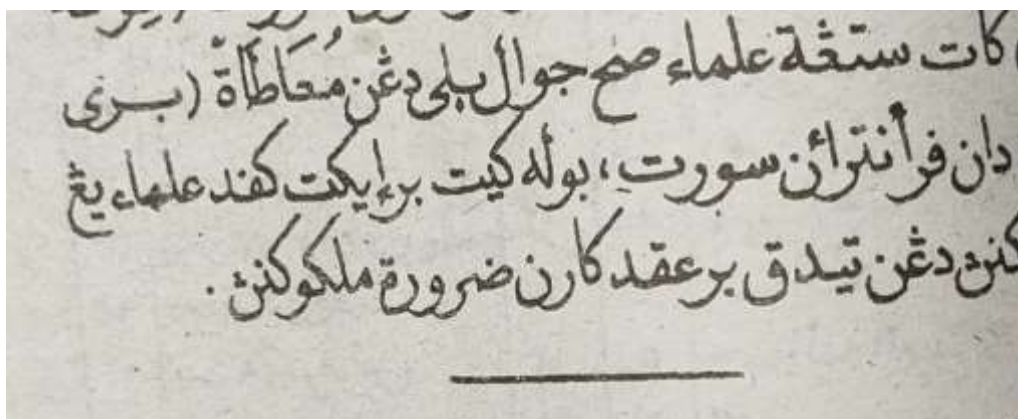
Salah satu syarat sah jual beli adalah lafadz atau ijab qabul. Ijab adalah pernyataan pihak pertama mengenai isi perikatan yang diinginkan. Sedang qabul adalah pernyataan pihak kedua untuk menerimanya. Ijab qabul itu diadakan dengan maksud untuk menunjukkan adanya suka rela timbal balik terhadap perikatan yang dilakukan oleh dua pihak yang bersangkutan.

³⁷¹Surojo Wigiyodipuro, *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: Gunung Agung, 1983). h. 38

³⁷²Enang Hidayat, *Fiqih Jual Beli* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015). h. 04

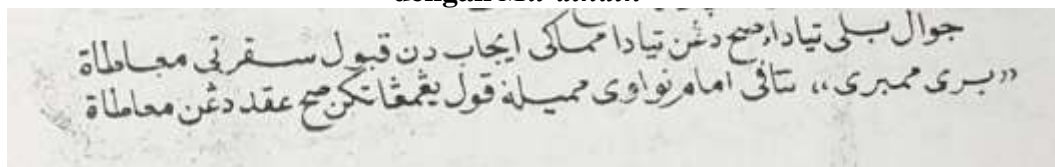
Namun K.H Muhammad sarni al-Alabi dalam kitab *Mabâdî Ilm al-Fiqh* halaman 43 menjelaskan bahwa “Sah Jual beli dengan *Mu’athath* (beri memberi) dengan syarat darurat melakukannya. Sebagaimana redaksi berikut ini

5.13 Gambar Redaksi *Mabâdî Ilm al-Fiqh* Tentang Jual beli dengan *Mu’athath*



Hal tersebut juga dijelaskan oleh K.H Salim M’aruf dalam kitab *Risalah Muamalat* yang menegaskan bahwa jual beli *muathath* tidak sah, Namun imam Nawawi mengatakan sah. Sebagaimana menggunakan redaksi berikut ini :

5.14 Gambar Redaksi *Mabâdî Risâlah mu’amalât* Tentang Jual beli dengan *Mu’athath*



Adapun pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf tersebut jika dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan budaya, maka adanya ketentuan tentang sah transaksi jual beli *mu’athath* merupakan respon dari kondisi sosial masyarakat yang tidak menggunakan *shigat* akad ketika membeli sesuatu barang di pasar, toko maupun warung. Sedangkan hal

tersebut menjadi rukun jual beli. Oleh karena itu, K.H Muhammad Sarni membolehkan tanpa shigat menggunakan konsep darurat dan K.H Salim Ma'ruf membolehkan tanpa shigat menggunakan qaul Imam an-Nawawi. Jika dianalisis menggunakan sejarah budaya masyarakat Banjar yang agamis. Sehingga kitab tersebut sebagai pedoman untuk kepentingan yang dapat memudahkan masyarakat dalam transaksi jual beli, salah satunya tanpa *shigat* akad.

Adapun jika ketentuan K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf tentang sahnya transaksi yang dilakukan oleh anak kecil dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga teori *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* dan *Risalah Mu'amalat* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep tersebut juga mengarah kepada kepentingan masyarakat agar sesuai dengan ketentuan syariat. Salah satunya yang berhubungan dengan konsep kemudahan transaksi dengan tanpa shigat akad untuk membeli sesuatu barang dipasar, toko dan warung. *Kedua*, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep jual beli menggunakan shigat yang menjadi rukun dan syarat dalam jual beli. Namun diperluas menjadi dianggap sah jual belinya dengan pertimbangan bahwa barang yang dibelinya bernilai kecil. *Ketiga*, menggunakan pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa pemikiran K.H

Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf tentang transaksi tanpa shigat tersebut jika diterapkan pada masa sekarang maka akan sangat relevan dengan perkembangan zaman. Bahkan memberikan kemudahan dalam transaksi yang semakin modern.

Adapun ketentuan tentang jual beli yang dilakukan oleh anak kecil jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* hukum maka ditemukan redaksi yang menyatakan bahwa transaksi tanpa shigat adalah boleh dengan syarat rida penjual dan pembeli. Sebagaimana dijelaskan Imam an-Nawawi dalam kitab *Majmu' Syarah al-Muhazzab* :³⁷³

صورة المعاطاة التي فيها الخلاف لسابق: أن يعطيه درهماً أو غيره ويأخذ منه شيئاً في مقابلته، ولا يوجد لفظ أو يوجد لفظ من أحدهما دون الآخر، فإذا ظهر - والقرينة وجود الرضى من الجانبين - حصلت المعاطاة، وجرى فيها الخلاف

Redaksi ini jika dianalisis menggunakan metode bayani maka ditemukan kalimat *المعاطاة حصلت من الجانبين - فإذا ظهر - والقرينة وجود الرضى من الجانبين - حصلت المعاطاة* yang menunjukkan sah jual beli tanpa shigat dengan ketentuan nampak keridoan dari kedua belah pihak. Sehingga dalam hal ini juga relevan dengan Q.S an-Nisa 3/29 :

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ

³⁷³Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. h. 163-164

Redaksi ini menunjukkan bahwa esensi dari transaksi jual beli adalah keridhaan kedua belah pihak. Sehingga shigat merupakan salah satu sarana untuk menyatakan keridaan tersebut yang apabila tanpa shigat maka kedua belah pihak rida saja berarti transaksi tersebut dianggap sah. Contohnya, pembeli mengambil barang yang dijual lalu membayar harganya kepada penjual, atau penjual memberikan barang lebih dulu lalu dibayar oleh pembeli tanpa ada kata-kata ataupun isyarat. Ini berlaku pada barang berharga atau barang biasa. Para ahli fikih berbeda pendapat mengenai hukum jenis jual beli ini. Hanafi, Maliki, dan pendapat paling kuat dalam mazhab Hambali berpendapat bahwa jual beli jenis ini sah jika sudah menjadi kebiasaan dan ada kerelaan, serta menggambarkan keinginan masing-masing pelaku transaksi. Karena jual beli akan menjadi sah bila ada hal yang menunjukkan kerelaan. Adapun beberapa ulama dari mazhab Syafi'i seperti Imam Nawawi, Baghawi, dan Imam Mutawalli menganggap sah transaksi semacam ini pada semua transaksi jual beli yang biasa dilakukan oleh orang-orang. Sebab, tidak ada dalil yang mensyaratkan harus adanya kata-kata. Akan tetapi, beberapa ulama lainnya dari mazhab Syafi'i seperti Ibnu Suraij dan Ruyani membatasi bolehnya jual beli tanpa ijab qabul pada barang-barang biasa yaitu tidak mahal, dimana orang sering melakukannya dengan tanpa ijab-qabul ketika membeli sekerat roti, seikat sayur, dan sebagainya.³⁷⁴

³⁷⁴Lihat : Wahbah Az-Zuhaili, "*Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh*," in *Jilid IV* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997). h. 33.

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta'lili*, bahwa adanya pemikiran tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh anak kecil dalam kitab Mabâdî 'Ilm al-Fiqh dan kitab *Risalah Mu'amalat* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi'iyah dengan melalui empat kriteria analogi yang berhubungan dengan jual beli yaitu, *pertama, al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu jual beli mu'atahath. *Kedua, al-far'u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu jual beli anak kecil. *Ketiga, al-'illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu sesuatu yang umum terjadi pada masa sekarang. *Keempat, al-hukm* sah. Sehingga pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh anak kecil merupakan qiyas dari sahnya jual beli mu'atahath yang berlaku diberbagai negara.

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*³⁷⁵ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan sahnya transaksi Muathath memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi masyarakat secara umum, terutama dapat memudahkan transaksi yang bernilai sedikit. Terlebih lagi secara *'urf*, bahwa tradisi masyarakat yang menurut K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Maruf yang ketika itu dalam transaksi jual beli

³⁷⁵Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ³⁷⁵Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997...., h. 421

tanpa menggunakan *shigat* akad. Sehingga adanya ketentuan sah jual tersebut merupakan respon untuk kepentingan kemudahan transaksi dikalangan masyarakat dengan syarat bukan transaksi barang yang bernilai mahal.

Setelah pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma'ruf tentang jual beli *Mu'athath* dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath* (*bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi*) maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran K.H Muhammad Sarni dan K.H Salim Ma'ruf adalah progresif kontemporer yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Salim Ma'ruf perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam memudahkan transaksi ekonomi

10. Wakaf Produktif

Wakaf merupakan pemberian yang pelaksanaannya dilakukan dengan jalan menahan kepemilikan asal (*tahbisul ashli*), lalu menjadikan manfaatnya berlaku umum. Yang dimaksud *tahbisul ashli* ialah menahan barang yang diwakafkan itu agar tidak diwariskan, dijual, dihibahkan, digadaikan, dan sejenisnya. Sedangkan cara pemanfaatannya adalah digunakan sesuai dengan

kehendak pemberi wakaf (*waqif*) tanpa imbalan.³⁷⁶ Pengelolaan wakaf mengalami pergeseran pemahaman secara perlahan, yaitu dalam arti sempit sebagai entitas yang terbatas wakaf ibadah saja, tetapi sekarang telah menunjukkan pemahaman wakaf dalam produktif.³⁷⁷

Dalam konteks ekonomi kontemporer, wakaf merupakan modal (*capital*) umat Islam yang sangat potensial, bila dikelola dan dikembangkan dengan manajemen yang baik. Wakaf berfungsi sebagai faktor produksi bagi perkembangan ekonomi yang diperuntukkan bagi kesejahteraan umat Islam.³⁷⁸ Hal ini memberi indikasi bahwa harta wakaf lebih ditingkatkan pada pengelolaan dan pengembangan yang berorientasi produktif.³⁷⁹ Oleh karena itu, konsep wakaf di Indonesia dicantumkan melalui beberapa Undang-undang yaitu:

- a. Undang-undang No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Penjelasannya.
- b. Peraturan Pemerintah No. 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan UU No. 41 Tahun 2004 dan Penjelasannya.
- c. Peraturan Pemerintah No. 25 Tahun 2018 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah No. 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan UU No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf dan Penjelasannya.
- d. Peraturan Menteri Agama No. 4 Tahun 2009 Tentang Administrasi Pendaftaran Wakaf Uang.

³⁷⁶Secara *syara'* wakaf adalah menahan harta yang diambil manfaatnya tanpa menghabiskan atau merusakkan bendanya dan digunakan untuk kebaikan. Adijani al-Alabij, *Perwakafan Tanah Di Indonesia Dalam Teori Dan Praktek* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1989). h. 25

³⁷⁷ Onny Medaline, "Cash Endowment (Wakaf Tunai) Development In The Era Of The Asean Economic," *Community Addin* 10, no. 2 (2016). h. 405

³⁷⁸Abdul Halim, *Hukum Perwakafan Di Indonesia* (Jakarta: Ciputat Press, 2005). h. 149

³⁷⁹Abdullah Ghofar, "Nadzir dan Managemen Pendayagunaan Tanah Wakaf", dalam *Mimbar Hukum*, No. 41 Tahun 2004, h. 23

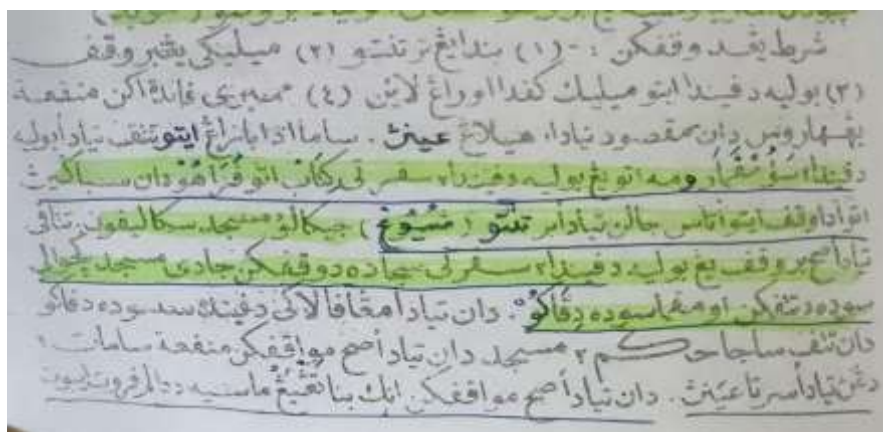
- e. Peraturan Menteri Agama RI No. 73 Tahun 2013 Tentang Tata Cara Perwakafan Benda Tidak Bergerak dan Benda Bergerak Selain Uang.
- f. Peraturan Menteri Agraria dan Tata Ruang/ Kepala Badan Pertanahan Nasional Republik Indonesia No. 2 Tahun 2017 Tentang Tata Cara Pendaftaran Tanah Wakaf
- g. Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam No. DJ.II/420 Tahun 2009 tentang Model, Bentuk dan Spesifikasi Formulir Wakaf Uang dan Lampirannya.
- h. Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam No. 800 Tahun 2014 tentang Pelaksanaan Peraturan Menteri Agama No. 73 Tahun 2013 tentang Tata Cara Perwakafan Benda Tidak Bergerak dan Benda Bergerak Selain Uang dan Lampirannya.

Dalam Undang-undang Wakaf tersebut sudah dimasukkan rumusan konsepsi fiqh wakaf baru di Indonesia yang antara lain meliputi benda yang diwakafkan (*mauquf bih*); peruntukan wakaf (*mauquf' alaih*); *sighat* ikrar wakaf baik untuk benda tidak bergerak maupun benda bergerak seperti uang dan saham; kewajiban dan hak nazhir wakaf; dan lain-lain yang menunjang pengelolaan wakaf produktif. Dalam Undang-undang Nomor 41 tersebut ada sesuatu yang dapat dibandingkan dengan wakaf yang diatur dalam Peraturan Pemerintah No. 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan Tanah Milik. Dalam Undang-undang tersebut yang diatur tidak hanya perwakafan tanah milik, tetapi juga Dalam ayat (3), pasal yang sama disebutkan bahwa benda bergerak sebagaimana dimaksud pada ayat (1) huruf b adalah harta benda yang tidak

bisa habis karena dikonsumsi, meliputi, uang, logam mulia, surat berharga, kendaraan, hak atas kekayaan intelektual, hak sewa dan benda bergerak lain sesuai dengan ketentuan syari'ah dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.³⁸⁰

Konsep wakaf benda bergerak yang ditetapkan oleh Undang-undang tersebut ternyata juga sudah pernah dijelaskan oleh K.H Salim Ma'ruf dalam kitab *Risalah Mu'amalat*. Sebagaimana redaksi berikut ini :

5.15 Gambar Redaksi kitab *Risâlah mu'amalât* Tentang Wakaf



Dari redaksi ini dapat dipahami bahwa K.H Salim Ma'ruf membolehkan wakaf benda bergerak sehingga manfaatnya yang diwakafkan yang dalam istilah sekarang disebut wakaf secara produktif dengan tidak mengabaikan prinsip-prinsip syari'ah merupakan suatu upaya yang sangat baik dan sesuai dengan ruh syariat Islam.

³⁸⁰Kementerian Agama Republik Indonesia, *Dinamika Perwakafan Di Indonesia dan Berbagai Belahan Dunia* (Jakarta : Bimas Islam, 2017), 58-59

Adapun pemikiran K.H Salim Maruf tersebut jika dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosial dan budaya, maka adanya ketentuan wakaf benda bergerak merupakan respon dari kondisi sosial masyarakat agar dapat mewakafkan hartanya baik tidak bergerak maupun bergerak. Sehingga wakaf tersebut benar-benar bisa membangun ekonomi masyarakat. Sedangkan jika dianalisis menggunakan sejarah budaya masyarakat pada waktu itu lebih banyak usaha di perairan seperti menggunakan alat perahu yang menurut K.H Salim Maruf itu juga bisa menjadi benda wakaf walaupun bergerak karena adanya manfaat dari benda tersebut yang dalam jangka panjang

Adapun jika ketentuan K.H Salim Maruf tentang sahnya transaksi yang dilakukan oleh anak kecil dianalisis melalui pendekatan hermeneutika Jorge J.E. Gracia, maka menggunakan tiga teori *pertama*, pendekatan *historical function*, penulis menemukan bahwa ketentuan tersebut sangat erat hubungannya dengan sejarah ditulisnya kitab *Risalah Mu'amalat* atas permintaan masyarakat yang berarti kitab tersebut sebagai pedoman bagi masyarakat Banjar dalam mengamalkan syariat Islam. Sehingga muatan teks dalam konsep tersebut juga mengarah kepada kepentingan masyarakat agar sesuai dengan ketentuan syariat. Salah satunya yang berhubungan dengan konsep wakaf benda bergerak sebagai salah satu alternatif pengembangan ekonomi masyarakat. *Kedua*, menggunakan pendekatan *meaning function* penulis menemukan ada perluasan makna dari konsep wakaf yang biasanya hanya dimaknai sebagai benda tidak bergerak seperti tanah, rumah dll. Namun diperluas menjadi benda bergerak dengan pertimbangan bahwa adanya manfaat barang tersebut. *Ketiga*, menggunakan

pendekatan *implicative function* penulis menemukan, bahwa pemikiran K.H Salim Maruf tentang wakaf benda bergerak tersebut jika diterapkan pada masa sekarang maka akan sangat relevan dengan perkembangan zaman seperti adanya peraturan tentang wakaf produktif yang ternyata jauh sebelum itu ulama Banjar juga telah memberikan pendapatnya dalam kitab Risalah Muamalat.

Adapun ketentuan wakaf produktif jika dianalisis menggunakan pendekatan *istinbath* maka apabila ditelusuri lebih mendalam ditemukan didalam al-majmu' syarah muhazzab

ويجوز وقف كل عين ينتفع بها على الدوام كالعقار والحيوان والاثاث والسلاح

Hal tersebut juga disebutkan dalam kitab asna al-Mathalib

(وَيَحْصُلُ مِنْهَا) مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهَا (فَائِدَةٌ) حَالًا وَمَالًا كَثْمَرَةً، أَوْ مَنْفَعَةً تُسْتَأْجَرُ لَهَا غَالِبًا
كَسُكْنَى

Redaksi ini jika dianalisis menggunakan metode bayani maka wakaf produktif ditemukan pada kalimat *ويجوز وقف كل عين ينتفع بها على الدوام* dan kalimat *(وَيَحْصُلُ مِنْهَا) مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهَا (فَائِدَةٌ) حَالًا وَمَالًا* sehingga yang menjadi hakikat dari wakaf tersebut adalah manfaatnya yang bisa digunakan dalam jangka waktu yang lama. Hal inilah yang dimaksudkan oleh Ibn alQayyim al-Jauziyyah dalam karyanya I'lām al-Muwaqqi'in yang menyatakan bahwa syariat Islam dibangun berdasarkan asas hikmah dan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat yang dipakai dalam menghukumi gerakan tersebut adalah nalar

ijtihad maşlahi, yaitu sebuah nalar yang mempertimbangkan kebaikan dan keburukan yang mungkin terjadi jika sebuah kebijakan hukum dilaksanakan.

Ketentuan tentang wakaf produktif tersebut juga atas dasar istihsan dan ‘urf sebagaimana dinyatakan dalam Khabar Ibn Mas'ud³⁸¹

أخبرنا أحمد بن جعفر القطيعي ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل حدثني أبي و أحمد بن منيع قالوا : ثنا أبو بكر بن عياش ثنا عاصم عن زر عن عبد الله قال : ما رأى المسلمون حسنا فهو عند الله حسن و ما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيء

Para ahli fikih mazhab yang empat saling berbeda pendapat memandang hakikat wakaf itu sendiri, baik ditinjau dari aspek kontinuitas waktu (ikrar), zat yang diwakafkan, pola pemberdayaan dan pemanfaatan harta wakaf. Menurut mazhab Hanafi mewakafkan harta bukan berarti meninggalkan hak milik secara mutlak, dan orang yang mewakafkan boleh saja menarik kembali wakafnya kapan saja ia kehendaki dan boleh diperjualbelikan oleh pemilik semula. Bahkan menurut Abu Hanifah, jika orang yang mewakafkan tersebut meninggal dunia, maka pemilikan harta yang diwakafkannya berpindah menjadi hak ahli warisnya.³⁸² Menurut mazhab Maliki bahwa seseorang yang mewakafkan hartanya dapat menahan penggunaan harta benda tersebut secara penuh dan membolehkan pemanfaatan hasilnya untuk tujuan kebajikan, dengan tetap kepemilikan harta yang pada diri sang wakif. Adapun masa berlakunya harta yang diwakafkan tidak selama-lamanya, melainkan hanya untuk jangka waktu

³⁸¹Ibnu Abidin, *Radd Al-Mukhtar 'ala al-Dar al-Mukhtar Syar Tanwil al-Abshar* (Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyah, n.d.). h. 556

³⁸²Kementrian Agama RI, *Bunga Rampai Perwakafan* (Jakarta: : Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Direktorat Pemberdayaan Wakaf, 2006). h. 2

tertentu sesuai dengan kehendak orang yang mewakafkan pada saat mengucapkan *shigat* (akad) wakaf. Oleh karena bagi maliki, tidak disyaratkan wakaf selama-lamanya. Yang menjadi dasar pendapat mazhab maliki bahwa pemilikan harta wakaf itu tetap berada di tangan orang yang mewakafkan (*wakif*) dan manfaat bagi *mauquf alaih* (yang berhak menerima hasil atau manfaat wakaf) ialah hadis Rasulullah SAW: “*Tahanlah pokoknya dan sedekahkanlah hasilnya*”.³⁸³ Madzhab syafi’i memiliki sikap yang sangat tegas terhadap status kepemilikan harta wakaf, yaitu dengan sahnya wakaf maka kepemilikan harta wakaf telah berpindah kepada Allah, dalam arti milik umat, dan bukan lagi milik orang yang mewakafkan dan juga bukan milik *nazhir* pekerja pengelola wakaf.³⁸⁴ Mazhab Hambali berpendirian bahwa apabila suatu wakaf sah, maka hilanglah kepemilikan orang yang mewakafkan tersebut atas harta yang diwakafkannya, karena menurutnya dengan tidak boleh dijual, dihibahkan dan diwariskan harta wakaf tersebut berdasarkan hadis Nabi, berarti harta wakaf tersebut bukan lagi milik wakif.³⁸⁵

Namun demikian, K.H Salim Ma’ruf membolehkan wakaf benda bergerak berupa wakaf perahu dan lain sebagainya. Imam Al-Syafi’i dan para pengikutnya membolehkan wakaf harta bergerak, seperti halnya harta tetap, karena yang menjadi dasar dalam wakaf adalah asas keabadian. Mereka menjelaskan hukum sahnya wakaf harta bergerak didasarkan atas dua landasan sebagai berikut. Pertama, kekekalan adalah standar utama dalam setiap bentuk wakaf. Dimaksud

³⁸³Kementrian Agama, *Bunga Rampai...*, h. 4

³⁸⁴Kementrian Agama, *Bunga Rampai...*, h. 5

³⁸⁵Kementrian Agama, *Bunga Rampai...*, h. 6

dengan kekekalan adalah selama benda itu masih ada. Oleh karenanya, wakaf akan berakhir jika harta bergerak yang telah diwakafkannya itu musnah. Sebagai contoh, Imam Syairazi berpendapat bahwa “boleh mewakafkan binatang ternak, karena dapat dimanfaatkan selamanya. Sehingga item yang paling penting dalam agenda waqaf adalah pengurangan tingkat kemiskinan. Karena wakaf dapat menyediakan bantuan sosial yang paling penting layanan tanpa biaya dari pemerintah. Ini kontribusi penting dari sistem wakaf menuju penghapusan bertahap kemiskinan.³⁸⁶

Adapun jika dianalisis menggunakan pendekatan *qiyasi/ta’lili*, bahwa adanya pemikiran tentang sahnya jual beli yang dilakukan oleh anak kecil dalam kitab Mabâdî ‘Ilm al-Fiqh dan kitab *Risalah Mu’amalat* tersebut adalah hasil perbandingan (*miqyas*) bagi pemikiran ekonomi Islam ulama syafi’iyyah dengan melalui empat kriteria analogi yang berhubungan dengan wakaf yaitu, *pertama*, *al-ashl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru yaitu wakaf benda tidak bergerak. *Kedua*, *al-far’u* (kasus baru) yang menjadi sasaran penerapan ketentuan asal yaitu wakaf benda bergerak. *Ketiga*, *al-‘illat* (alasan) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru yaitu manfaat dalam jangka waktu yang lama. *Keempat*, *al-hukm* sunnah. Sehingga pemikiran K.H Salim Maruf tentang konsep wakaf produktif merupakan qiyas dari manfaat yang dihasilkan dari wakaf tersebut.

³⁸⁶Murat Cizakca, “Awqaf In History And Its Implications For Modern Islamic Economies,” *Islamic Economic Studies* 6, no. 1 (1998). h. 70

Adapun tinjauan melalui pendekatan *istishlahi*³⁸⁷ yaitu menggunakan konsep *maslahah al-Mursalah*, bahwa adanya ketentuan wakaf produktif memberikan dampak maslahat yang begitu besar bagi masyarakat secara umum, terutama dapat membantu masyarakat dalam hal ekonomi karena manfaat yang dihasilkan dari wakaf produktif benda tersebut diperuntukkan kepada masyarakat fakir dan miskin. Terlebih lagi secara *'urf*, bahwa tradisi masyarakat yang menurut K.H Salim Maruf yang ketika itu menggunakan perahu sebagai alat dalam berusaha sehingga perahu yang merupakan benda bergerak tersebut bisa menjadi salah satu objek wakaf yang sangat berguna untuk kepentingan dikalangan masyarakat.

Setelah pemikiran K.H Salim Ma'ruf tentang wakaf produktif dianalisis menggunakan pendekatan sejarah sosiologi, sejarah budaya, hermeneutika (*historical function, meaning function, implicative function*) dan *istinbath* (*bayani, qitasi/ta'lili, istishlahi*) maka menghasilkan sebuah temuan bahwa dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf adalah akomodatif progresif yang bukan hanya mengakomodir permasalahan pada zamannya, namun juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran inovatif K.H Salim Ma'ruf perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi.

³⁸⁷Penetapan maslahat mempertimbangkan beberapa syarat yaitu : *pertama*, penetapan maslahat benar-benar hakiki, bukan maslahat yang bersifat dugaan semata (*wahmiah*). *Kedua*, maslahat harus menguntungkan bagi mayoritas umat dan bukan berdasar pada kepentingan minoritas. *Ketiga*, Pembentukan hukum bagi maslahat itu tidak bertentangan dengan hukum atau prinsip yang telah ditetapkan oleh nash atau ijma' yang *sharih*. Lihat : ³⁸⁷Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilmi al-Ushul*, 1997...., h. 421

C. Analisis Karakteristik Pemikiran Ekonomi Islam Dalam Kitab-kitab Fikih Ulama Banjar Abad XVIII, XIX dan XX Masehi.

Karakteristik Pemikiran Ulama Banjar memiliki beberapa pengaruh yang besar terhadap perkembangan Islam di Kalimantan Selatan. Sedangkan yang menjadi pondasi atau dasar dari Pengaruh-pengaruh itu adalah sebagai berikut:

1. Pengaruh Ulama Aceh

Pengaruh Aceh pada abad XVIII Masehi telah mewarnai dasar paham keagamaan masyarakat Banjar, yaitu prinsip-prinsip akidah *Ahlu as-Sunnah wa al-Jama'ah* yang bermazhab fikih Syafi'i.³⁸⁸ Hal tersebut dapat dilihat dari kenyataan pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam kitab *Sabil al-Muhtadin* yang menyebutkan bahwa dia banyak menemukan naskah *Shirat al-Mustaqim* karya Syekh Nuruddin ar-Raniri (1068-1658 M) yang menjadi pedoman masyarakat Banjar.³⁸⁹ Namun kitab tersebut menggunakan Bahasa Melayu Aceh. Sehingga membuat masyarakat sulit untuk memahaminya. Dalam sejarahnya, pada tahun 1637 Masehi, Syekh Nuruddin ar-Raniri datang ke Aceh, dan kemudian menjabat sebagai *Syaikhul Islam* atau *Mufti* pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani dan Sultanah Shafiyatuddin hingga tahun 1644 Masehi.³⁹⁰ Pendidikan Syekh Nuruddin ar-Raniri yang pertama diperoleh di Ranir Gujarat India kemudian dilanjutkan ke

³⁸⁸Suriansyah Ideham, *Sejarah Banjar* (Banjarmasin: Balitbangda Propinsi Kalimantan Selatan, 2003). h. 183

³⁸⁹Adapun Syekh Nuruddin Muhammad Ibnu 'Ali Ibnu Hasanji Ibnu Muhammad Hamid ar-Raniry al-Quraisyi diperkirakan lahir sekitar akhir abad ke-16 di kota Ranir, sebuah Kota Pelabuhan Tua di Pantai Gujarat, India, dan wafat pada 21 September 1658. Lihat: Jamalluddin Abdul Karim, "Kitab Al-Sirat Al-Mustaqim Oleh Shaykh Nur Al-Din Al-Raniri: Satu Sorotan," *Jurnal Ilmu Fiqih Kuala Lumpur Malaysia*, no. 5 (2008). h. 199-200

³⁹⁰Jajat Burhanuddin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan Publika, 2012). h. 40

Hadhramaut.³⁹¹ Guru yang sangat mempengaruhinya adalah Abu Nafs Syayid Imam bin Abdullah bin Syaiban yang merupakan seorang ahli Tarekat Rifaiyah keturunan Hadhramaut Hujarat, India. Guru lainnya yang sangat terkenal yaitu Abu Hafs Umar bin Abdullah Ba Syayban al-Tarimi al-Hadhrami, biasa dikenal sebagai Sayyid Umar al-Alaydrus.³⁹² Syekh Nuruddin ar-Raniri menganut akidah *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* sedangkan dari segi fiqih menganut madzhab imam al-syafi'i.³⁹³ Sedangkan kandungan kitab *Shirât al-Mustaqîm* karya Syekh Nuruddin ar-Raniri tersusun dalam 7 kitab (tema pokok), 21 bab dan 90 pasal. Tujuh kitab itu adalah *pertama*, kitab *al-Taharah* mengandung 4 bab dan 19 fasal. *Kedua*, kitab *ash-Shalah* mengandung 10 bab dan 38 pasal. *Ketiga*, kitab *az-Zakah* mengandung 3 bab dan 10 pasal. *Keempat*, kitab *ash-Shaum* mengandung 1 bab dan 7 pasal. *Kelima*, kitab *al-Hajj* mengandung 2 bab dan 14 pasal. *Keenam*, kitab *al-Shayd wa adz-Dzabâ'ih* (Perburuan dan Penyembelihan) mengandung 1 pasal. *Ketujuh*, kitab *al-Ath'imah* (Makanan-makanan yang halal dan haram).³⁹⁴ Oleh karena itu Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî menulis kitab *Sabîl al-Muhtadîn* dengan menggunakan inspirasi dari kitab *Shirât al-Mustaqîm*. Sebagaimana dijelaskan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî dalam pengantar kitab *Sabîl al-Muhtadîn* :

³⁹¹Ahmad Daudy, Syaikh Nurruddin Ar-Raniri: Sejarah, Karya, Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh (Jakarta: Bulan Bintang, 193). h. 36-37

³⁹²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad Xvii Dan Xviii* (Bandung: Mizan, 1995). h. 205

³⁹³Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i Dan Kitab-Kitabnya Dari Abad Ke Abad* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975). h. 379

³⁹⁴Al-Syikh Nur al-Din Muhammad Jailani Ibnu Ali Hasanaji Ibnu Muhammad Hamid al-Raniry, *Shirath Al-Mustaqim* (tt:al-Haramain, tt), h. 208-209

فيقول الفقير الى مولاه الكبير المتعرف بالذنب والتقصير محمد ارشد بن عبد الله البنجاري غفر له وللمسلمين ربه الباري ان كتاب العالم الفاضل الشيخ نو الدين الرانيري المسمى با الصراط المستقيم في الفقه على مذهب الامام الشافعي من احسن الكتب المترجمة بالغة الجاوية لان مسائله مأخوذة من عدة الكتب الفقهية لا سيما انه مشتمل على النصوص والنقول ومن ثم انتفع به الناس وتلقوه بالقبول جزي الله مؤلفه بمحض فضله جزيل الثواب واسكنه اعلى فرايس جناته يوم المئاب³⁹⁵

Dari pernyataan ini menunjukkan bahwa pemikiran Syekh Nuruddin ar-Raniri seorang ulama Aceh dengan karyanya *Shirat al-Mustaqim* telah menyebar di kalangan masyarakat Banjar pada abad mulai abad ke XVIII Masehi. Walaupun demikian, ada beberapa pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî yang tidak disebutkan dalam kitab *Shirat al-Mustaqim* seperti zakat produktif,³⁹⁶ zakat untuk kepentingan agama, konsumsi anak lebah (*wanyi*), rajungan, haliling, belut.³⁹⁷

Menurut hemat penulis ada kemungkinan bahwa karya-karya ulama Aceh yang lain juga mewarnai pemikiran keagamaan masyarakat Banjar pada masa itu seperti kitab fikih *Mir'at at-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam al-Syar'iyyah li al-Malik al-Wahhâb* karya Abdurrauf as-Singkili (1024-1105

³⁹⁵Al-Banjari, *Sabil Al-Muhtadin*, n.d..., h. 3

³⁹⁶Menurut Muslich Shabir yang menyatakan bahwa ada tiga pemikiran penting tentang zakat yang dijelaskan dalam *Sabil al-Muhtadin* namun tidak dijelaskan dalam *Shirat al-Mustaqim* yaitu, *pertama*, tidak wajib zakat pada benda-benda perhiasan selain emas dan perak. *Kedua*, bagian zakat untuk fakir dan miskin boleh dipergunakan untuk kepentingan yang produktif. *Ketiga*, keterlibatan imam (penguasa) dalam pengelolaan zakat khususnya dalam pemberian zakat kepada fakir dan miskin untuk kepentingan yang bersifat produktif tersebut. Lihat : Muslich Shabir, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Tentang Zakat Dalam Kitab *Sabil Al-Muhtadin* : Analisis Intertekstual," *Jurnal Analisis* 21, no. 1 (2009). h. 16

³⁹⁷Mengenai penjelasan tentang makanan halal haram, maka dalam kitab *shirat al-mustaqim* hanya menjelaskan secara umum saja. Lihat pinggirannya kitab *Sabil al-Muhtadin* yang didalamnya ada kitab *Shirat al-Mustaqim*, h. 260

H/1615-1693 M).³⁹⁸ Dalam kitab tersebut tidak hanya membicarakan fikih ibadah saja, melainkan hukum mengenai perdagangan (muamalah) dan undang-undang sipil (kewarganegaraan), hukum perkawinan (*munakahat*), dan hukum tentang pidana (*jinayat*) dengan menggunakan mazhab as-Syafi'i.³⁹⁹

2. Pengaruh Ulama Timur Tengah Syafi'iyah

Pengaruh Ulama Timur tengah mazhab Syafi'i merupakan pengaruh utama yang membentuk karakter pemikiran ulama Banjar di Kalimantan Selatan sekaligus menjadi faktor pendorong utama meningkatnya dinamisasi intelektual di kalangan ulama Banjar tersebut. Tradisi intelektual mereka berkembang secara struktural yang tidak bisa dilepaskan dari peran ulama Timur Tengah yang membuat pola keislamaan ulama

³⁹⁸Syekh Abd al-Ra'ûf lahir di Aceh tahun 1024 H/1615 M. Nama aslinya adalah Aminuddin Abdur Rauf bin Ali Al-Jawi Al-Fansuri As-Singkili. Beliau lahir di sebuah kota kecil dipantai barat Sumatra. Ayah beliau yaitu Syekh Ali Al-Fansurî yang juga saudara dari Hamzah Al-Fansurî, merupakan keturunan Syekh Al-Fansurî dari kalangan ulama Persia. Beliau adalah ulama besar Aceh dan tokoh tassawuf dari Aceh yang pertama kali mengembangkan Ajaran Tarekat *Shattariyah* Indonesia. Murid-murid beliau banyak sekali, tidak hanya dari Aceh tetapi juga dari berbagai daerah di Indonesia Syekh Abd al-Ra'ûf bin Ali al-Fansuri meninggal dunia pada tahun 1693, dengan berusia 73 tahun. Ia dimakamkan di samping masjid yang dibangunnya di Kuala Aceh, desa Deyah Raya Kecamatan Kuala, sekitar 15 Km dari Banda Aceh. Diantara karya beliau *Mir'at Al-Tullâb Fi Tashîl Ma'rifah al-Ahkâm al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahâb* (Cermin Para Penuntut Ilmu untuk Memudahkan Tahu Hukum-hukum Syara' dari Tuhan). Lihat : Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara, Vol. 2*.h. 157-172. Lihat juga : Azyumardi Azra, h. 239. Lihat juga : Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, (Jakarta : Gelegar Media Indonesia, 2009), h.. 115

³⁹⁹As-Singkili menunjukkan kualitas keilmuannya melalui kitab ini, antara lain dengan cara mengupas sebuah permasalahan dengan pola tanya jawab. Isi pertanyaan seputar masalah keseharian yang dialami oleh masyarakat pada umumnya, dan kemudian dia jawab dengan menggunakan perangkat keilmuan yang dia miliki, disertai dengan berbagai rujukan kitab yurisprudensi klasik seperti Fath al-Wahhab karya Imam Zakariyya al-Anshari, *Fath al-Jawad dan Tuhfat al-Muhtaj*, dua karya Ibnu Hajar al-Haitami, *Nihayat al-Muhtaj* karya Syamsuddin Ar-Ramli, *Tafsir al-Baidlawi* karya Ibnu Umar al-Baidlawi, *Syarh Sahih Muslim* karya Imam an-Nawawi. Lihat : A. Ginanjar Sya'ban, *Mahakarya Islam Nusantara Kitab, Naskah, Manuskrip dan Korespondensi Ulama Nusantara* (Bogor : Pustaka Compass, 2017), h. 27

Banjar.⁴⁰⁰ Maka wajar seandainya dari corak pemikiran, literatur atau referensi keagamaan, serta kiblat keilmuan yang muncul pada abad ke XVIII Masehi hingga abad ke XX Masehi memperlihatkan dengan jelas pengaruh besar ulama Timur Tengah di dalamnya. Hampir semua silsilah (genealogi) keilmuan atau *sanad* keilmuan yang berkembang di pesantren tradisional misalnya selalu menyebutkan ulama Timur Tengah baik itu Makkah Madinah, Mesir, Hadramaut di dalamnya. Hal tersebut bisa juga kita lihat dan temukan kebenarannya dari pernyataan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî yang menjelaskan bahwa kitab ini dipengaruhi oleh berbagai kitab-kitab fikih bermazhab Syafi'i, seperti merujuk kepada kitab-kitab referensial dalam fikih madzhab Syafi'i, seperti "*Fath al-Wahhâb bi Syarh Manhâj al-Thullâb*" karya Syekh Zakariya al-Anshari. "*Mughnî al-Muhtâj ilâ Ma'rifah Alfâzh al-Minhâj*" karya Syekh al-Khatib al-Syarbini, "*Tuhfah al-Muhtâj bi Syarh al-Minhâj*" karya Syekh Ibn Hajar al-Haitamî, "*Nihâyah al-Jamâl*" karya Syamsuddin ar-Ramlî dan semua *matan*, *syarah*, *hasiyah* serta lainnya. Sebagaimana dijelaskan dalam *muqaddimah* sebagai berikut :

وان اخذ مسائله من كتب متأخرى أئمتنا الشافعية كشرح المنهاج لشيخ الامام
 زكريا الانصاري ومفتي الخطيب الشربيني وتحفة ابن حجر المرضية ونهاية الجمال الرملي وغيرها
 من المتون والشروح والحواشي السننية

Apabila ditelaah dari sisi dinamika perkembangan intelektual, sebagaimana rahmadi menyebutkan, bahwa perkembangan pemikiran ulama

⁴⁰⁰Hanafî, "Perkembangan Kajian Hadis Ulama Banjar: Analisis Genealogi Intelektual Dan Pengaruhnya Terhadap Corak Kajian Hadis," *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 5, no. 1 (2016). h. 77

Banjar tidak terlepas dari interaksi mereka dengan para ulama dikawasan timur tengah seperti *haramain*, *hadramaut* dan mesir, sehingga karya-karya ulama Banjar lebih banyak berkiblat kepada karya-karya ulama Timur Tengah tersebut terutama mazhab syafi'iyah.⁴⁰¹ Sehingga dalam konsep pemikirannya juga terinspirasi dari Syâfi'î dalam konteks hukum Islam, rumusan qaul *qadîm* dan *zadîd* yang dikembangkan menunjukkan bahwa perbedaan tempat dan waktu sangat berpengaruh terhadap pilihan hukum.⁴⁰² dari hal ini juga dapat dipahami bahwa pemikiran ekonomi Islam ulama syafi'iyah klasik menjadi titik awal dalam pemikiran dan metodologi mengenai definisi, sifat, konsep dan ruang lingkup ekonomi Islam tersebut.⁴⁰³ Sebagaimana Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif ini juga sejalan dengan pemikiran Imam an-Nawawi dalam Kitab *Minhâj ath-Thâlibin* :⁴⁰⁴

وَيُعْطَى الْفَقِيرُ وَالْمَسْكِينُ كِفَايَةَ سَنَةٍ. قُلْتُ: الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ، وَقَوْلُ الْجُمْهُورِ
كِفَايَةَ الْعُمْرِ الْغَالِبِ فَيَشْتَرِي بِهِ عَقَارًا يَسْتَعْلُهُ

Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif juga sejalan dengan pendapat Syamsuddin Muhammad bin Muhammad al-Khathib Asy-Syarbini dalam kitab *Mughnî al-Muhtâj ilâ Ma`rifat Ma`ânî Alfâzh al-Minhâj* :⁴⁰⁵

⁴⁰¹Rahmadi, *Islam Banjar Dinamika Dan Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih Dan Tasawuf* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2012). h. 1

⁴⁰²Muhammad Nur Yasin, "The Pluralism Of Islamic Economic Law : Dialectic of Moslem and Non Moslem in the Development of Sharia Banking in Indonesia," *Journal Of Indonesian Islam* 10, no. 1 (2016). h. 113

⁴⁰³Zubair Hasan, "The Evolution Of Islamic Economics: A Critical Analisis," *International Journal Of Islamic Finance* 8, no. 2 (2016). h. 25

⁴⁰⁴Muhyiddin abi zakaria yahaya bin syaraf An-Nawawi, *Minhâj At-Thâlibîn* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2005). h. 369

⁴⁰⁵al-Khatîb Asy-Syarbinî, *Mugnî Al-Muhtâj*. h. 185-186

(وَيُعْطَى الْفَقِيرُ وَالْمِسْكِينُ) أَي كُلُّ مِنْهُمَا إِنْ لَمْ يُحْسِنْ كَسْبًا بِحِرْفَةٍ وَلَا تِجَارَةً (كِفَايَةُ سَنَةِ) لِأَنَّ الزَّكَاةَ تَتَكَرَّرُ كُلَّ سَنَةٍ فَتَحْصُلُ بِهَا الْكِفَايَةُ سَنَةً ، وَأُيِّدَ بِمَا فِي الصَّحِيحِ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْخِرُ لِأَهْلِهِ كِفَايَةَ سَنَةٍ (قُلْتُ : الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ) فِي الْأُمَّمِ (وَ) هُوَ (قَوْلُ الْجُمْهُورِ) أَيْضًا يُعْطَى كُلُّ مِنْهُمَا (كِفَايَةُ الْعُمَرِ الْعَالِبِ) لِأَنَّ بِهِ تَحْصُلُ الْكِفَايَةُ عَلَى الدَّوَامِ ، وَفَسَّرَ الْكِفَايَةَ بِقَوْلِهِ : (فَيَشْتَرِي بِهِ عَقَارًا يَسْتَعْلُهُ) وَيَسْتَعْنِي بِهِ عَنِ الزَّكَاةِ ، فَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنْ يُدْفَعَ لَهُ كِفَايَةُ عُمُرِهِ دَفْعَةً

Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang zakat produktif juga sejalan dengan pendapat Syamsuddin Muhammad bin Abu al-`Abbas Ahmad bin Hamzah bin Syihabuddin Ar-Ramli dalam kitab *Nihâyat al-Muhtâj ilâ Syarh al-Minhâj*:⁴⁰⁶

(وَيُعْطَى الْفَقِيرُ وَالْمِسْكِينُ) إِنْ لَمْ يُحْسِنْ كُلُّ مِنْهُمَا كَسْبًا بِحِرْفَةٍ وَلَا تِجَارَةً (كِفَايَةُ سَنَةٍ) لِتَكَرَّرِ الزَّكَاةِ كُلَّ سَنَةٍ فَتَحْصُلُ الْكِفَايَةُ بِهَا قُلْتُ : الْأَصْحُ الْمَنْصُوصُ فِي الْأُمَّمِ (وَقَوْلُ الْجُمْهُورِ) يُعْطَى كُلُّ مِنْهُمَا (كِفَايَةُ الْعُمَرِ الْعَالِبِ) أَي مَا بَقِيَ مِنْهُ ؛ لِأَنَّ الْقَصْدَ إِغْنَاؤَهُ وَلَا يَحْصُلُ إِلَّا بِذَلِكَ ، فَإِنْ زَادَ عُمُرُهُ عَلَيْهِ أُعْطِيَ سَنَةً بِسَنَةٍ كَمَا أَفْتَى بِهِ الْوَالِدُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِذْ لَا حَدَّ لِلزَّائِدِ عَلَيْهَا

Dalam pemikiran K.H Muhammad Sarni tentang zakat untuk kepentingan agama walaupun secara umum ulama mazhab sepakat bahwa *fi sabilillah* adalah orangynag berjuang membela agama Allah melalui peperangan. Namun al-Kasani seorang ulama mazhab Hanafi menyatakan bahwa *fi sabilillah* termasuk pembangunan sosial, keagamaan seperti sekolah, masjid dan lain-lain. Sebagaimana redaksi kitab *al-Fiqh al-Islam Wa Adillatuh* berikut ini:

⁴⁰⁶ Ar-Ramli, "Nihayat Al-Muhtaj." h. 159-160

اتفق جماهير فقهاء المذاهب على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير من ذكر الله تعالى من بناء المساجد ونحو ذلك من القرب التي لم يذكرها الله تعالى مما لا تمليك فيه: لأن الله سبحانه وتعالى قال (إنما الصدقات للفقراء) وكلمة إنما للحصر والإثبات. ثبت المذكور وتنقضى ما عداه فلا يجوز صرف الزكاة إلى هذه الوجه: لأنه لم يوجد التمليك اصلا، لكن فسر الكسائي في البدائع سبيل الله بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله وسبيل الخيرات إذا كان محتاجا لأن في سبيل الله عام في الملك أي يشمل عمارة المسجد ونحوها مما ذكر وفسر بعض الحنفية "في سبيل الله" بطلب العلم ولو كان الطلب غنيا⁴⁰⁷

Walaupun demikian, ternyata Imam al-Qaffal seorang ulama mazhab Syafi'i menyatakan bahwa *Sabilillah* adalah orang yang berjuang dijalan Allah melalui perang dan juga berjuang dijalan Allah melalui kegiatan sosial keagamaan, pembangunan tempat sosial dan pembangunan tempat ibadah. Sebagaimana disebutkan Syekh Nawawi al-Bantani dalam kitab *murah al-Labid* dengan redaksi berikut ini :

وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَيَجُوزُ لِلْغَازِي أَنْ يَأْخُذَ مِنْ مَالِ الزَّكَاةِ وَإِنْ كَانَ غَنِيًّا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ، وَمَالِكٍ، وَإِسْحَاقَ، وَأَبِي عُبَيْدٍ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَصَاحِبَاهُ: لَا يُعْطَى الْغَازِي إِلَّا إِذَا كَانَ مُحْتَاجًا. وَنَقَلَ الْقَفَّالُ عَنْ بَعْضِ الْفُقَهَاءِ: أَنَّهُمْ أَجَازُوا صَرْفَ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ وَجُوهِ الْخَيْرِ مِنْ تَكْفِينِ الْمَوْتَى وَبِنَاءِ الْحِصُونِ وَعِمَارَةِ الْمَسَاجِدِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي سَبِيلِ اللَّهِ عَامٌ فِي الْكُلِّ⁴⁰⁸

⁴⁰⁷Wahbah Az-Zuhaili, "Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuh," in *Jilid 1* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997). h. 876

⁴⁰⁸Muhammad Bin Umar Nawawi al-Jawi al-Bantani, *Murah al-Labid, Juz 1*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996), h. 455

Dalam pemikiran K.H Muhammad Sarni tentang zakat uang kertas merupakan kesepakatan semua mazhab selain hanabilah. Sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah* :

جمهور الفقهاء يرون وجوب الزكاة في الأوراق المالية، لأنها حلت محل الذهب والفضة في التعامل، ويمكن صرفها بالفضة بدون عسر، فليس من المعقول أن يكون لدى الناس ثروة من الأوراق المالية، ويمكنهم صرف نصاب الزكاة منها بالفضة، ولا يخرجون منها زكاة؛ ولذا أجمع فقهاء ثلاثة من الأئمة على وجوب الزكاة فيها؛ وخالف الحنابلة فقط⁴⁰⁹

Dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang keharaman memakan anak lebah (*wanyi*) penulis menemukan redaksi yang sama didalam kitab *Hasyiah Qalyubi Wa 'Umairah* sebagai berikut:

قَوْلُهُ : (وَكَذَا الدُّوْدُ الْمُتَوَلِّدُ مِنْ طَعَامٍ) وَمِثْلُهُ النَّحْلُ الصَّغِيرُ فِي شَمْعِهِ وَنَحْوُ سُوسٍ بَاقِلًا أَوْ تَمْرٍ فِيهِ فَهُوَ حَلَالٌ مَعَهُ ، وَلَوْ بَطَّخَ وَأَمَّا الْمُتَوَلِّدُ مِنْ غَيْرِ الشَّيْءِ كَنَمَلٍ فِي خَلٍّ أَوْ عَسَلٍ فَلَا يَحِلُّ إِلَّا أَنْ تَهْرَى ، وَلَوْ بَطَّخَهُ مَعَهُ أَيَّ وَلَمْ يُغَيِّرْهُ كَمَا يُعْلَمُ مِنْ بَابِ الطَّهَارَةِ⁴¹⁰

Dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang keharaman penyu, bidawang, biuku, kura-kura sebagaimana dijelaskan oleh Imam al-Ramli dalam kitab *Nihâyât Al-Muhtâj* berikut ini.⁴¹¹

(وَمَا يَعْيشُ) دَائِمًا (فِي بَرٍّ وَبَحْرٍ كَصِفْدَعٍ) بِكَسْرِ أَوَّلِهِ وَفَتْحِهِ وَضَمِّهِ مَعَ كَسْرِ ثَالِثِهِ وَفَتْحِهِ فِي الْأَوَّلِ وَكَسْرِهِ فِي الثَّانِي وَفَتْحِهِ فِي الثَّلَاثِ (وَسَرَطَانٍ) وَيُسَمَّى عَقْرَبَ الْمَاءِ وَنَسْنَاسٍ)

⁴⁰⁹Abdurrahman Bin Muhammad 'Aud al-Jaziri, *al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz I (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2003), h. 549

⁴¹⁰Ahmad Salamat al-Qalyubi, Ahmad al-Barlusi Umairah, *Hasyiyata Qalyubi Wa Umairat*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1995), h. 242

⁴¹¹Ar-Ramli, "Nihayat Al-Muhtaj." h. 152

وَحَيَّةٍ (وَسَائِرِ ذَوَاتِ السُّمُومِ وَسُلْحَفَاءِ وَتَرَسَةٍ عَلَى الْأَصْحِ قِيلَ هِيَ السُّلْحَفَاءُ ، وَقِيلَ اللَّجَاءُ هِيَ السُّلْحَفَاءُ) (حَرَامٌ)

Dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang keharaman penyu, bidawang, biuku, kura-kura juga dijelaskan oleh Ibn Hajar al-Haitamî dalam dalam kitab *Tuhfat al-Muhtâj* sebagai berikut:

(وَمَا يَعِيشُ) دَائِمًا (فِي بَرٍّ وَبَحْرٍ كَصِفْدَعٍ) بِكَسْرِ ثُمَّ كَسْرٍ أَوْ فَتْحٍ وَبِفَتْحٍ ثُمَّ كَسْرٍ وَبِصَمِّ ثُمَّ فَتْحٍ وَالْفَاءُ سَاكِنَةٌ فِي الْكُلِّ (وَسَرَطَانٍ) يُسَمَّى عَقْرَبَ الْمَاءِ وَتَمْسَاحٍ وَنَسْنَاسٍ (وَحَيَّةٍ) وَسَائِرِ ذَوَاتِ السُّمُومِ وَسُلْحَفَاءِ وَالتَّرَسَةِ وَهِيَ اللَّجَاءُ بِالْجِيمِ جَرَى بَعْضُهُمْ عَلَى آخَرِهَا كَالسُّلْحَفَاءِ وَبَعْضُهُمْ عَلَى حِلِّهَا لِأَنَّهَا لَا يَدُومُ عَيْشُهَا فِي الْبَرِّ وَجَرَى عَلَيْهِ فِي الْمَجْمُوعِ فِي مَوْضِعٍ لَكِنْ الْأَصْحُ الْحُرْمَةُ وَقِيلَ اللَّجَاءُ هِيَ السُّلْحَفَاءُ (حَرَامٌ) لِاسْتِحْبَابِهِ وَضَرَرِهِ مَعَ صِحَّةِ النَّهْيِ عَنْ قَتْلِ الضُّفْدَعِ اللَّازِمِ مِنْهُ حُرْمَتُهُ وَجَرِيًّا عَلَى هَذَا فِي الرُّوضَةِ وَأَصْلُهَا أَيْضًا لَكِنْ تَعَقُّبُهُ فِي الْمَجْمُوعِ فَقَالَ الصَّحِيحُ الْمُعْتَمَدُ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي الْبَحْرِ تَحَلُّ مَبْتَتُهُ إِلَّا الضُّفْدَعُ أَيْ وَمَا فِيهِ سُمَّ وَمَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ أَوْ بَعْضُهُمْ مِنْ تَحْرِيمِ السُّلْحَفَاءِ وَالْحَيَّةِ وَالتَّنَّاسِ مَحْمُولٌ عَلَى مَا فِي غَيْرِ الْبَحْرِ⁴¹²

Dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang keharaman ular, penyu, bidawang, biuku, kura-kura, katak juga dijelaskan oleh Syekh Al-Khatib asy-Syarbini dalam kitab *Mugnî al-Muhtâj* sebagai berikut:

تَنْبِيْهُ: قَدْ يُفْهَمُ كَلَامُهُ أَنَّ الْحَيَّةَ الَّتِي لَا تَعِيشُ إِلَّا فِي الْمَاءِ حَلَالٌ، لَكِنْ صَرَّحَ الْمَأْوَرِدِيُّ بِتَحْرِيمِهَا هِيَ وَغَيْرِهَا مِنْ ذَوَاتِ السُّمُومِ الْبَحْرِيَّةِ قَالَ الْمُصَنِّفُ فِي مَجْمُوعِهِ قُلْتُ الصَّحِيحُ الْمُعْتَمَدُ أَنَّ جَمِيعَ مَا فِي الْبَحْرِ تَحَلُّ مَبْتَتُهُ إِلَّا الضُّفْدَعُ، وَيُحْمَلُ مَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ أَوْ بَعْضُهُمْ مِنْ السُّلْحَفَاءِ وَالْحَيَّةِ وَالتَّنَّاسِ عَلَى غَيْرِ مَا فِي الْبَحْرِ⁴¹³

⁴¹²Ahmad Bin Muhammad Bin Ali Bin Hajar al-Haitami, *Tuhfat al-Muhtaj Fi Syarh al-Minhaj*, (Mesir : al-Maktabah at-Tijariah, 1983), h. 378

⁴¹³Syamsuddin Muhammad Bin Ahmad al-Khatib asy-Syarbini, *Mugni al-Muhtaj*, (Beirut : dar al-Kutub al-Ilmiah, 1994). h. 146

Dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang keharaman ular, penyu, bidawang, biuku, kura-kura, katak juga dijelaskan oleh Imam An-Nawawi dalam kitab *Raudhat ath-Thâlibîn Wa Umdat al-Muftîn* sebagaimana berikut :

وَعَدَّ الشَّيْخُ أَبُو حَامِدٍ وَالْإِمَامُ، وَصَاحِبُ «التَّهْدِيَةِ» مِنْ هَذَا الضَّرْبِ الضُّفْدَعَ وَالسَّرَطَانَ،
وَهُمَا مُحَرَّمَانِ عَلَى الْمَشْهُورِ. وَذَوَاتُ السُّمُومِ حَرَامٌ قَطْعًا. وَيَحْرُمُ التَّمْسَاحُ عَلَى الصَّحِيحِ،
وَالسُّلْحَفَاءُ عَلَى الْأَصَحِّ⁴¹⁴

Dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî tentang keharaman ular, penyu, bidawang, biuku, kura-kura, katak juga dijelaskan oleh Imam An-Nawawi dalam kitab *Al-Majmû' Syarh Al-Muhazhab*.

ولا يجل أكل حشرات الارض كالحيات والعقارب والفار والخنافس والعطاء والصراصير
والعناكب والوزغ وسام أبرص والجعلان والديدان وبنات وردان وحمار قبان لقوله تعالى (يحرم
عليهم الخبائث)⁴¹⁵

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf tentang sah jual beli yang dilakukan orang yang mabuk dijelaskan oleh Syekh al-Khatib asy-Syarbini dalam kitab *Mugnî al-Muhtâj* sebagaimana berikut:⁴¹⁶

أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالسُّكْرَانِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ بَيْعُهُ عَلَى الْمَذْهَبِ مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَكْلُوفٍ كَمَا تَقَرَّرُ فِي كِتَابِ

الأصول

⁴¹⁴Abu Zakaria Muhyiddin Yahya Bin Syarf an-Nawawi, *Raudhat ath-Thalibin Wa Umdat al-Muftin*, Jilid III, (Beirut : al-Maktab al-Islami, 1991), h. 275

⁴¹⁵Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*. h. 13

⁴¹⁶Al-Khatib Syarbini, *Mugnî al-Muhtaj* ..., h. 09

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf dan K.H Muhammad Sarni tentang sah jual beli yang dilakukan anak kecil dijelaskan dalam kitab *Hâsyiyah Qalyûbî 'Umairah* sebagaimana berikut:⁴¹⁷

(فَرَعٌ) فِي مَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ فِي بَيْعِ الصَّبِيِّ الْمُمَيَّرِ قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّ مَذَهَبَنَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ سِوَاءَ إِذْنِ لَهُ الْوَالِي أَمْ لَا

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf dan K.H Muhammad Sarni tentang sah jual beli yang dilakukan anak kecil juga dijelaskan dalam kitab *Bugyat Al-Mustarsyidin* sebagaimana berikut:⁴¹⁸

نقل أبو فضل في شرح القواعد عن الجوري الإجماع على جواز إرسال الصبي لقضاء الحوائج الحقيرة وشرائها ، وعليه عمل الناس بغير نكير ، ونقل في المجموع صحة بيعه وشرائه الشيء اليسير عن أحمد وإسحاق بغير إذن وليه وبإذنه حتى في الكثير عنهما ، وعن الثوري وأبي حنيفة ، وعنه رواية ولو بغير إذنه

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf dan K.H Muhammad Sarni tentang sah jual beli yang dilakukan anak kecil juga dijelaskan dalam kitab *Kifâyat al-akhyâr* sebagaimana berikut:⁴¹⁹

ومما عمت به البلوى بعثان الصغار لشراء الحوائج واطردت فيه العادة في سائر البلاد وقد تدعو الضرورة الى ذلك فينبغي إلحاق ذلك بالمعاطاة إذا كان الحكم دائراً مع العرف مع أن المعتبر في ذلك التراضي ليخرج بالصيغة عن أكل مال الغير بالبطل فإنها دالة على الرضا فإذا وجد المعنى الذي اشترطت الصيغة لأجله فينبغي أن يكون هو المعتمد بشرط أن

⁴¹⁷Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu` Syarh al-Muhadzdzab...*, h. 185

⁴¹⁸Abdurrahman bin Muhammad bin Husain, *Bugyat Al-Musyarsyidin*. h. 124

⁴¹⁹Al-Husna, *Kifayatu Al-Akhyar Fi Halli Ghayat al-Ikhtishar Fi al-Fiqh Asy-Syafi'i*. h.

يكون المأخوذ يعدل الثمن وقد كانت المغيبات يبعثن الجوارى والغلمان في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لشراء الحوائج فلا ينكره وكذا في زمن غيره من السلف والخلف والله أعلم

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf dan K.H Muhammad Sarni tentang sah jual beli tanpa *shigat* dijelaskan oleh Imam an-Nawawi dalam kitab *Majmû' Syarah al-Muhazzab* :⁴²⁰

صورة المعاطاة التي فيها الخلاف لسابق: أن يعطيه درهماً أو غيره ويأخذ منه شيئاً في مقابلته، ولا يوجد لفظ أو يوجد لفظ من أحدهما دون الآخر، فإذا ظهر - والقريئة وجود الرضى من الجانبين - حصلت المعاطاة، وجرى فيها الخلاف

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf tentang wakaf produktif dijelaskan oleh Imam an-Nawawi dalam kitab *Al-Majmu' Syarah Muhazzab* sebagaimana berikut :

ويجوز وقف كل عين ينتفع بها على الدوام كالعقار والحيوان والاثاث والسلاح

Dalam pemikiran K.H Salim Ma'ruf tentang wakaf produktif juga dijelaskan kitab *Asnâ al-Mathâlib* sebagaimana berikut :⁴²¹

(وَيَحْصُلُ مِنْهَا) مَعَ بَقَاءِ عَيْنِهَا (فَائِدَةٌ) حَالًا وَمَالًا كَثْمَرَةً، أَوْ مَنْفَعَةً تُسْتَأْجَرُ لَهَا غَالِبًا كَسُكْنَى

⁴²⁰Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. h. 163-164

⁴²¹Muhammad Bin Zakaria al-Anshari, *Asna Al-Mathalib Fi Syarh Raudh at-Thalib* (Beirut: Dar al-Kitab al-Islami, n.d.). h. 457

3. Pengaruh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari

Pengaruh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari merupakan bagian dari kesinambungan dan perpanjangan dari pengaruh ulama Timur Tengah dan pengaruh ulama Aceh tersebut. Pengaruh ulama Timur Tengah dan ulama Aceh yang selama ini mendominasi wacana intelektual Islam Banjar pada abad XVIII mulai tergantikan setelah kedatangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1122-1227 H/1710-1812 M). disusul dengan lahirnya sejumlah karya-karya intelektualnya pada akhir abad ke XVIII Masehi. Walaupun Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam pengantarnya menjelaskan bahwa disusunnya kitab *Sabîl al-Muhtadîn* tersebut merupakan permintaan dari Sultan Banjar.⁴²² Namun pada abad selanjutnya pengaruh intelektualnya dalam masalah fikih semakin kuat dengan karya-karya fikih yang disusun oleh ulama setelahnya maupun melalui keturunannya. Hal ini dapat dibuktikan dengan keterangan-keterangan yang ditulis oleh ulama banjar setelahnya seperti kitab *Parûkûnan Jamâluddîn* yang menyatakan bahwa salah satu referensi yang digunakan *Sabîl al-Muhtadîn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.⁴²³ Apalagi jika ditinjau dari aspek sejarah bahwa Syekh Jamâluddîn hanya belajar dengan Syekh Muhammad Arsyad al-

⁴²²Sebagaimana beliau menjelaskan dalam *muqaddimah* kitab *Sabîl al-Muhtadîn* sebagai berikut :

طلب مني في سنة جصقغ من سني الهجرة النبوية علي صاحبها من ربه افضل الصلاة وازكى التحية الملك الملمم ذو القطانة والرأي التام صفي
النهن عزيز الافهام صاحب التدبير علي اهل بلاده البنجرية القائم باصلاح الامور الدينية والالديوية سيدنا المعظم وقدوتنا المكرم مولا نا السلطان تمجيد الله
ابن السلطان تمجيد الله تعالی برحمته وادام ملكه وملك ذريته ولا زالت افلاك دولة مليكه في مدار ذرياته دائرة وما برحت سحائب احسانه وجوده
علي رعاياه ما طرة ان اصنع له كتابا في الفقه علي مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه مترجما بلغة الجاوي المعروفة لاهل بلاد المحمية

Lihat : Al-Banjari *Sabil Al-Muhtadin*..., h. 2

⁴²³Ahmad Sya'rani bin Muhammad Tayyib, *Terjemah Perukunan Jamâluddîn*..., h. 4

Banjarî. Dalam kitab yang lain seperti *Parûkûnan* Melayu Besar yang merupakan ringkasan dari karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî yaitu *Sabîl al-Muhtadîn*. Sehingga Pada halaman pertama dalam kitab tersebut tertulis :⁴²⁴

كتاب فروكونن ملايو بسر بكي حاج عبد الرشيد بنجر دامبيل درفد ستغه كرغن شيخ محمد ارشد
البنجري

4. Pengaruh Ulama *Alawiyyin* (*Habaib*)

Pengaruh kaum *Alawiyyin* (*Habaib*) dan interaksinya dengan ulama Banjar terjadi sejak abad ke XVIII Masehi hingga abad ke XX Masehi. Hal ini dapat diketahui melalui sejarah biografi ulama Banjar yang menuntut ilmu di Haramain belajar kepada para syekh yang sebagiannya berasal dari kalangan *Alawiyyin*. Ulama *Alawiyyin* ada yang berasal dari Hadramaut dan ada juga yang berasal dari wilayah lain. Seperti dalam sejarah intelektual syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî bahwa guru-gurunya ketika belajar di Makkah dan Madinah didominasi oleh para kalangan *Alawiyyin* (*Habaib*) seperti Syekh Sayyid Muhammad al-Madani dan lain-lain. Dari indikasi yang ada, salah satu ulama dari *Alawiyyin* pada akhir abad ke XIX Masehi yang karya dan pengaruhnya sampai pada masyarakat Banjar adalah Sayyid Utsman Yahya al-Batawi seperti yang dijelaskan didalam kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* pun dipengaruhi oleh kitab *Irsyâd al-Anâm* karya Sayyid Utsman Betawi.⁴²⁵

⁴²⁴Haji Abdurrasyid Banjar, *Parukunan Melayu Besar...*, h. 1

⁴²⁵Beliau lahir tahun 17 Rabi'ul awwal 1238 H/1822 M beliau dari keluarga ba'alawi. Beliau belajar al-Quran, tafsir, akhlak, tauhidfiqh, tasaeuf, nahwu,sharaf hadits, astronomi dari darikakeknya syekh abdurrahman bin Ahmad al-Misri. Beliau juga pernah belajar ke Mesir . Beliau meninggal tahun 1913 M tepatnya 21 sapar 1331 H pada usia 90 tahun diakamkan di pemakaman tanah abang

Yang menggunakan bahasa melayu Betawi. Sebagaimana beliau menyebutkan dalam pengantar Kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* berikut ini⁴²⁶:

دان ستله ساي چاري كتاب افا يڠ فتوت داجاركن سسوي دغن فهم مريكا دان ساي دفتي ايله
ارشاد الاتام كرخن العلامة سيدعثمان بتاوي تنافي كرن بهاسث ممكي بهاس ملايو بتاوي بيك تيداك دمغرتي مكا
ساي اوسهاكن مپوسون رساله اين يڠ همفير سما اسيث دغن كتاب ترسبوة

5. Pengaruh Sosiologi Antropologi Masyarakat Banjar

Lahirnya pemikiran ekonomi Islam dalam kitab-kitab fikih ulama Banjar abad XVIII, XIX dan XX Masehi tersebut tidak lepas dari pengaruh sejarah kondisi sosial dan budaya masyarakat Banjar. Sebagaimana latar belakang dalam penulisan kitab *Sabîl al-Muhtadîn* yang dijelaskan oleh Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarî dalam pembukaan isi kitab tersebut bahwa, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjarî diminta oleh Sultan Banjar pada masa itu, yaitu Sultan Tahmidullah anak dari Sultan Tamjidullah (juga bergelar Sunan Nata Alam, memerintah 1.761-1801 M), untuk menulis sebuah kitab yang berisi kajian fikih (yurisprudensi) Islam madzhab Syafi'i dalam bahasa Jawi (Melayu), agar dapat dijadikan acuan dan pedoman oleh masyarakat Muslim dan juga Kesultanan Banjar. Kemudian alasan dalam penulisan kitab *Parûkûnan* adalah untuk pengetahuan bagi para penuntut ilmu dan juga masyarakat tentang kewajiban dalam mengetahui segala yang berkaitan rukun Islam dan rukun Iman serta terhadap Allah SWT dan kepada rasulnya sehingga menjadi Islam yang benar-benar mengikut Nabi Muhammad SAW. Sebagaimana di jelaskan pada halaman setelahnya :

⁴²⁶Shiddiq, *Mabâdî 'Ilmi al-Fiqh...*, h. 4

ادافون كمدین درفد ایت كههوي اهم هي طالب بهوست سغكهث فرض اتس تيف لاکي دان فرمفوان یغ عاقل بالغ مغهوي اي اکن معنی دوا کلمة شهادة دان مغهوي سگلا رکن اسلام دان رکن ایمان دان مسغکهکن دغن هاتي اکن سگلا اعتقد ددلث درفد مغلل الله تعالی دان مغلل سگلا فسورھت سفای منجدي اسلام سبئرث درفدا امة نبي کیت محمد صلی الله علیه وسلم⁴²⁷

Alasan dalam penulisan kitab *Risâlah Rasam Parûkûnan* adalah untuk memudahkan bagi orang menghafal/baru belajar tentang rukun-rukun dalam ibadah sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah* nya :

سوفيا موده بکي یغ بارو بلاجر⁴²⁸

Alasan dalam penulisan kitab *Mabâdî 'Ilm al-Fiqh* adalah karna para penduduk dikampung sungai Tabukan banyak yang ingin belajar ilmu fikih sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah* nya :

برهوبوغ دغن کادان فرا فندودوک دکفوغ ساي سوفاي تابوکن مولاي اغين بلاجر علم فقه⁴²⁹

Alasan dalam penulisan kitab *Risâlah Mu'âmalât* adalah karna melihat pentingnya belajar muamalah dan karena para penduduk banyak yang ingin belajar muamalah sebagaimana beliau sebutkan dalam *muqaddimah* nya⁴³⁰:

ملهة فنتغث مغهوي حکم برمعاملات سبکي جوال بلي هوتغ فيوتغ کادي بر کادي سيوا برسوا اوفه بر اوفه دان لاعن ۲ لکي فداحال سبکيان بسر کيتا قوم مسلمين بیک تبادا مغهوي یغ دمیکيان ایت ادا یغ سما سکلي تيدا تاهو مناهو.....دغن سبب ایت کاي برحسرة منوليس رساله اين اکر سودرا ۲ کاي یغ بلوم مغهوي

⁴²⁷Al-Banjari, *Parukunan Jamaluddin*, n.d.2

⁴²⁸K.H. Abdurrahman bin H. Muhammad Ali Sungai Banar Amuntai, *Risalah Rasam Parukunan...*, h. 3

⁴²⁹Amuntai, *Risalah Rasam Parukunan...*, h. 3

⁴³⁰Dalam muqaddimah tersebut K.H Salim Ma'ruf menggunakan dalil surah al-Baqarah ayat 167 dan Hadits riwayat Ahmad dan Ibnu Hibban. Lihat : Ma'ruf, *Risalah Muamalah*, 1955..., h.

سوفيا مندفة فقهوان

Alasan dalam penulisan kitab *Tangga Pelajaran Ibadah* adalah agar kitab tersebut menjadi tangga kepada pelajaran fikih yang lebih tinggi. Sebagaimana disebutkan dalam *muqaddimah*-nya:⁴³¹

سموگا کیرات رساله یغ کچیل این دافه منجدي تغکا اتوک منغکت فلجرن عبادہ یغ لیبہ تغکی

Alasan dalam penulisan kitab *Is 'âf al-Kha 'idh* karena banyak permintaan dari guru-guru dan pelajar untuk menterjemah kitab tersebut kedalam bahasa melayu disertai dengan contoh-contoh masalah untuk memudahkan memahami ilmu faraidh.⁴³² Sebagaimana disebutkan dalam *muqaddimah* :

کرن بیک فرمنتان دری کرو دن فلجر اوتنک منترجهکن کتب ترسبت کدم بهس ملیو دسرتای چنته

Setelah dilakukan analisis terhadap karakteristik pemikiran ekonomi Islam ulama Banjar abad XVIII, XIX dan XX Masehi maka penulis menemukan bahwa pemikiran ekonomi Islam ulama Banjar dipengaruhi oleh ulama timur tengah mazhab as-Syafi'i, ulama *alawiyyin*, ulama Aceh, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjarî, sondisi sosial budaya masyarakat Banjar. Walaupun dalam pemikiran ulama Banjar didominasi *qauli* dan juga *ilhaqi*. Namun *manhaji* juga

⁴³¹ K.H Muhammad Zuhdi Bin K.H. Muhammad Ramli, *Tangga Pelajaran Ibadah...*, h. 1

⁴³² Didalamnya secara umum membahas tentang fikih waris mulai dari kewarisan dari pihak laki-laki, kewarisan dari pihak perempuan, bagian waris cucu, bagian waris saudari kandung, bagian waris saudari sebapa, bagian waris saudari seibu, bagian waris ibu, bagian waris nenek, bagian waris isteri, bagian waris suami, bagian waris bapak, bagian waris kakek. Lihat daftar isi : KH. Muhammad Syukri bin Unus al-Banjari, *Is 'âf al-Kha 'idh*, (Martapura : Barakah Ilmu, 1983), h. 36

menjadi salah satu cara yang digunakan oleh ulama Banjar. Sehingga pemikiran ekonomi Islam ulama Banjar bukan hanya *syafi'iyah oriented*. Manun juga menggunakan *manhaj istinbath* hukum melalui pendekatan *bayani, ta'lili/qiyasi, istishlahi*. Pemikiran ulama Banjar juga akomodatif progresif yang mengakomodir permasalahan pada zamannya dan juga dapat menjadi pedoman pada masa sekarang. Oleh karena itu, pemikiran ekonomi Islam dalam kitab-kitab fikih ulama Banjar perlu diapresiasi, mengingat hal tersebut merupakan pemikiran intelektual ulama Banjar yang relevan sampai sekarang dan menjadi alternatif dalam meningkatkan ekonomi.