

# KEWENANGAN PEMERINTAH MENERAPKAN SANKSI TERHADAP PELAKU DISTORSI PASAR BERDASAR *MAQĀSID AL-SYARĪ'AH*

**Jabbar**

*Fakultas Syariah dan Hukum UIN Ar-Raniry  
Kopelma Darussalam, Syiah Kuala, Kota Banda Aceh, Aceh  
Email: jabbar@ar-raniry.ac.id*

## Abstrak

Ulah spekulasi mendistorsi pasar cukup meresahkan, tetapi *nass* syariat menunjukkan bahwa masalah ini diatasi secara *akhlāqī*. Lalu bolehkah pemerintah di masa sekarang mengatasi secara *qadā'ī* dengan menerapkan sanksi bagi pelaku distorsi. Mengingat sifat syariat yang berlaku secara universal dan eternal, maka masalah ini harus dijawab secara komprehensif dan holistik. Untuk itu, dipakai pendekatan *maqāsidī* yang dioperasionalkan dengan metode *istislāhiyyah*. Metode ini disebut juga sebagai *al-ijtihād al-maqāsidī* yang dilakukan dalam dua tahap, yaitu *takhrīj al-manāt* dan *tahqīq al-manāt*. Diyakini metode ini cukup operasional untuk menjawab dua pertanyaan penelitian. Pertama, bagaimana *maqāsid al-syarī'ah* dalam hal distorsi pasar. Kedua, apakah secara *syar'ī* pemerintah berwenang menjatuhkan sanksi terhadap pelaku distorsi pasar. Adapun teori yang digunakan untuk menyorot persoalan ini adalah teori *al-wāzi'* yang dikemukakan oleh Ibn 'Āsyūr. Dari kajian ini diperoleh simpulan, bahwa syariat berkehendak agar sirkulasi barang di pasar berjalan lancar. Untuk itu, pemerintah boleh menjatuhkan sanksi jika distorsi dilakukan terhadap barang kebutuhan pokok, dan berefek mudarat secara massif.

**Kata kunci:** *peran pemerintah, sanksi, distorsi pasar, maqāsid al-syarī'ah, teori al-wāzi'*

## Abstract

The act of speculators distorting the market is quite unsettling. However, the *Sharia* texts show that this problem can be resolved using moral or *akhlāqī*. Then the question is whether the present government can overcome it by using *qadā'ī* imposing sanctions for distortion. Since the nature of *Sharia* is the universal and eternal, this issue must be answered comprehensively and holistically. For that reason, the *maqāsid* approach is operated with *istislāhiyyah* method. This method is also referred to as *al-ijtihād al-maqāsidī* which is done in two stages, namely *takhrīj al-manāt* and *tahqīq al-manāt*. It is believed that this method is quite relevant to answer two research questions. Firstly, how is *maqāsid al-syar'ah* in terms of market distortion? Secondly, does the government in *syar'ī* be authorized to impose sanctions on the perpetrators of market distortion? The theory used to highlight this issue is the theory of *al-wāzi'* put forward by Ibn 'Āsyūr. This concludes that the *Sharia* wants the circulation of goods in the market run smoothly. To that end, the government may impose sanctions if the distortion is done to the basic goods that can affect massively harm.

**Keywords:** *the role of government, punishment, market distortion, maqāsid al-syar'ah, al-wāzi'*

## A. Pendahuluan

Merujuk catatan sejarah, di masa kepemimpinannya, Rasulullah saw. dan Khulafaur rasyidin tidak mau melakukan penetapan harga pasar.<sup>1</sup> Secara syarak, hal ini menjadi dalil bahwa campur tangan pemerintah terhadap distorsi pasar harus dibatasi. Di sisi lain, kebijakan Rasulullah saw ini tidak lepas dari sikap amanah para sahabat di masa itu sehingga penetapan harga pasar tidak diperlukan. Sebagai contoh, di masa Rasulullah saw seorang tukang (*al-sāni*'), atau seorang penyewa tidak diwajibkan menanggung kerugian barang yang rusak di tangannya, sebab ia dianggap amanah. Kecuali jika terbukti ada unsur kesengajaan atau keteledoran yang tidak lazim. Realitas sosial yang penuh amanah ini dapat dipahami dalam sabda Rasulullah saw berikut ini:<sup>2</sup>

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ  
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-  
قَالَ: لَا ضَمَانَ عَلَى مُؤْتَمَنٍ.

*Diriwayatkan dari 'Amru ibn Syu'ayb, dari ayahnya, dan dari kakeknya, bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Tidak ada kewajiban menanggung kerugian pada orang yang dipercaya." (HR. Al-Dāruqutnī).*

Kondisi sosial yang terlukis dalam hadis ini berubah, sebagaimana terlihat di masa kekhalfahan 'Ali ibn Abī Tālib. Dari itu 'Ali ibn Abī Tālib ra. mewajibkan pembayaran (*ḍamān*) terhadap pekerja (*al-sāni*').<sup>3</sup> Adapun untuk zaman sekarang, kiranya apa yang dilukiskan oleh Rasulullah saw dalam hadis berikut telah terbukti:<sup>4</sup>

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ  
النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ :

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ ، لَا يُبَالِي الْمَرْءُ  
مَا أَخَذَ مِنْهُ أَمِنَ الْحَلَالِ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ.

*Dari Abū Hurayrah, dari Rasulullah saw., beliau bersabda: "Akan datang suatu masa di mana orang-orang tidak peduli lagi dengan sumber pendapatan/hartanya, apakah halal atau haram. (HR. Al-Bukhārī).*

Kondisi yang digambarkan dalam hadis ini dapat dilihat pada tayangan media massa yang meliputi tentang ulah spekulasi yang melakukan distorsi pasar dengan berbagai modus. Ada yang berupa kecurangan takaran/timbangan, penjualan makanan kedaluarsa, mengandung bahan berbahaya, penimbunan barang dan sebagainya.

Memperhatikan terminologi yang digunakan di kalangan fukaha, penipuan (*gharar*, disebut juga *ghabn*) merupakan salah satu bentuk distorsi pasar (*market distortion*) selain penipuan (*tadlīs*) dan monopoli (*iḥtikār*).<sup>5</sup> Dalam hal ini, secara moral Rasulullah saw telah mengingatkan:<sup>6</sup>

عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -  
عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -  
قَالَ: الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا - أَوْ  
قَالَ حَتَّى يَتَفَرَّقَا - فَإِنْ صَدَقَا وَبَيْنَا بُورِكُ  
هُمَا فِي بَيْعِهِمَا ، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَّتْ  
بِرْكَةُ بَيْعِهِمَا.

*Pembeli dan penjual berhak memilih (khiyār) sebelum berpisah, atau menyepakati tempo waktu tertentu. Jika keduanya berkata benar tentang kualitas barangnya, maka*

*transaksi itu diberkahi Allah. Sebaliknya jika menyembunyikan sesuatu, maka transaksi itu tidak diberkahi oleh Allah. (HR. Al-Bukhārī).*

Menyimak riwayat tentang kebijakan Rasul, umumnya persoalan penipuan (*gharar*) dalam praktik jual beli disikapi syariat secara moralitas (*akhlāqī*), bukan secara yuridis (*qaḍā'ī*). Hal ini cukup realistis mengingat modus *gharar/ghabn* yang sangat beragam, dilakukan secara tertutup dan cenderung mudah diselubungkan. Di masa hidup Rasul, kondisi ini sulit dan merepotkan dalam proses hukum. Ditambah dengan sikap amanah para sahabat, maka distorsi lebih efektif diatasi lewat pendekatan moralitas dengan prinsip tauhid. Namun perubahan kondisi seperti tergambar dalam hadis di atas menimbulkan pertanyaan, apakah praktik distorsi pasar di masa kini cukup di atasi secara *akhlāqī*?

Sifat syariat Islam yang *ṣāliḥat li al-taṭbīq fī kulli zamān wa makān* meniscayakan adanya jawaban terhadap pertanyaan ini.<sup>7</sup> Dalam kondisi zaman yang telah berubah, memberlakukan kebijakan Rasul secara kaku malah dapat menghilangkan hak banyak orang. Bahkan dapat menimbulkan prasangka negatif, bahwa syariat Islam mengabaikan menjamurnya praktik *gharar*. Dengan demikian, pertanyaan ini harus dijawab secara holistik agar tidak terjadi distorsi dan penyimpulan dari sudut pandang yang atomistik. Untuk itu, kajian ini dilakukan dengan pendekatan *maqāṣidī*.

Pendekatan ini menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai paradigma penelitian, di mana masalah yang dikaji (*al-ma'nā*) diyakini dapat digali secara objektif dari *nass* secara kontekstual. Mengingat keterpaduannya dengan realitas aktual, maka pendekatan ini dioperasionalkan dengan metode

*istiṣlāḥiyyah*. Menurut Al Yasa' Abubakar, metode *istiṣlāḥiyyah* adalah kegiatan penalaran terhadap *nass* yang bertumpu pada penggunaan pertimbangan masalah.<sup>8</sup> Al Yasa' Abubakar merumuskan operasionalisasi metode ini dalam delapan langkah, tetapi langkah-langkah itu bisa dikelompokkan dalam dua tahapan umum penelitian, yaitu merumuskan nilai dan menerapkan nilai.

Metode ini dapat juga disebut sebagai *al-ijtihād al-maqāṣidī*<sup>9</sup> yang dilakukan dalam dua tahap. Pertama, tahap *takhrīj al-manāt*, yaitu merumuskan nilai dari nas syariat. Kedua, tahap *taḥqīq al-manāt*, yaitu menerapkan nilai pada kasus.<sup>10</sup> Untuk tahap pertama, penemuan nilai dilakukan dengan metode induksi tematik (*al-istiqrā' al-ma'nawī*).<sup>11</sup> Lalu untuk tahap kedua diterapkan metode *taḥqīq al-manāt*. Menurut 'Abd al-Rahmān al-Zaydī, metode ini merupakan pengamatan terhadap realitas (*al-wāqī*), dan pengamatan terhadap efek (*al-mā'al*). Adapun realitas yang diamati adalah keadaan (*al-hāl*), masa (*al-zamān*), tempat (*al-makān*), dan manusia sebagai individu dan masyarakat (*al-asykhās*).<sup>12</sup>

Pengamatan terhadap realitas kekinian menunjukkan, bahwa praktik distorsi pasar di masa kini menuntut kebijakan yang berbeda dari masa hidup Rasulullah. Dalam hal ini, diasumsikan bahwa sifat moderat syariat Islam membuka peluang positivisasi nilai-nilai moral lewat pelimpahan wewenang kepada pemerintah.<sup>13</sup> Masalahnya, apakah kewenangan pemerintah secara syarak dibolehkan sampai ke taraf menjatuhkan sanksi?

Pertanyaan ini dijawab dengan menerapkan teori *al-wāzi'*, yaitu keterpeliharaan yang bersumber dari dalam diri manusia (*al-wāzi' al-jibillī*), pemeliharaan dari agama (*al-wāzi' al-dīnī*), dan pemeliharaan dari penguasa (*al-wāzi' al-sultānī*).<sup>14</sup> Dengan teori ini

dapat dilakukan pemilahan terkait dengan porsi kewenangan pemerintah berdasar pendekatan *maqāṣidiyyah*. Dengan kata lain, hal-hal yang tidak diatur oleh syarak tidak serta merta menjadi kewenangan pemerintah. Artinya, ada hal-hal yang harus dibiarkan berjalan alamiah, dan ada kondisi tertentu yang menuntut intervensi pemerintah terhadap pasar dengan memberlakukan sanksi. Dengan demikian, kajian ini hendak menjawab dua pertanyaan. Pertama, bagaimana *maqāṣid al-syarī'ah* dalam hal distorsi pasar. Kedua, apakah pemerintah berwenang menjatuhkan sanksi terhadap pelaku distorsi pasar.

### B. *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam Penerapan Sanksi terhadap Pelaku Distorsi Pasar

Secara bahasa, kata *gharar* semakna dengan kata *khad'*, artinya penipuan.<sup>15</sup> Arti bahasa ini bersifat umum sehingga mencakup segala bentuk penipuan, namun secara terminologis kata *gharar* dipahami semakna dengan kata *ghabn*. Secara terminologis, *al-ghabn* dipahami sebagai bentuk jual beli dengan harga yang lebih rendah, atau lebih tinggi dari harga yang berlaku di pasar.<sup>16</sup> Dalam definisi al-Jurjanī, penipuan yang keji (*al-ghabn al-fāḥisy*) dilihat dari tajamnya perbedaan harga sehingga tidak ada satu pun bandingannya di pasar. Sementara harga yang ada bandingannya di pasar -walau hanya satu- disebut sebagai tipuan ringan (*al-ghabn al-yasīr*).<sup>17</sup>

Berdasar terminologi di atas, maka *gharar* yang dimaksud di sini termasuk dalam salah satu bentuk distorsi pasar (*market distortion*). Secara umum, dalam ekonomi Islam diidentifikasi tiga bentuk distorsi pasar, yaitu: 1) distorsi penawaran dan permintaan, ini dilakukan dengan cara *bay' al-najasy* atau *iḥtikār*; 2) penipuan dengan menyembunyikan cacat atau

takaran yang disebut *tadlīs*; 3) penipuan yang disebut *gharar/ghabn* yang terjadi sebagai konsekuensi dari upaya berspekulasi.<sup>18</sup>

Perlu ditegaskan bahwa yang menjadi fokus dari tulisan ini hanyalah distorsi pasar berupa *gharar*, atau disebut juga *ghabn*. Dalam hal ini, secara konseptual, *gharar* dilakukan tanpa memiliki akses pengetahuan, atau mengambil risiko pada suatu usaha spekulasi yang jelas-jelas berisiko tanpa memahami dengan persis akibatnya. Dengan kata lain, seseorang memasuki kanchah risiko tanpa memikirkan konsekuensinya.<sup>19</sup> Dilihat dari sisi tidak adanya akses pengetahuan, *gharar* berbeda dengan *tadlīs*. Sebab ketidakcukupan pengetahuan pada *tadlīs* menimpa salah satu dari dua orang yang bertransaksi, sementara pada *gharar*, akses pengetahuan tertutup untuk keduanya, baik penjual maupun pembeli.<sup>20</sup>

Dilihat dari praktiknya, *gharar/ghabn* dapat terjadi pada tiga aspek transaksi, yaitu pada barang (berupa kualitas dan kuantitas), pada harga, dan waktu penyerahan. Dari itu dapat dikategorikan menjadi empat macam *gharar*.

#### 1. *Gharar* pada kuantitas barang

Praktik *gharar* pada kuantitas yang dilakukan di masa hidup Rasulullah saw., terlihat pada jual beli kurma di pohon yang belum masak. Perhatikan Hadis berikut:<sup>21</sup>

عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-  
قَالَ كَانَ النَّاسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَتَبَايَعُونَ  
الثَّمَارَ، فَإِذَا جَدَّ النَّاسُ وَحَضَرَ  
تَقَاضِيهِمْ قَالَ الْمُتَبَاعُ إِنَّهُ أَصَابَ  
الثَّمَرَ الدُّمَانَ أَصَابَهُ مُرَاضٌ أَصَابَهُ  
فُقْشَامٌ -عَاهَاتٌ يَخْتَجُونَ بِهَا- فَقَالَ

رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-  
 لَمَّا كَثُرَتْ عِنْدَهُ الْخُصُومَةُ فِي  
 ذَلِكَ: وَإِنَّمَا لَا قَلَا يَتَبَايَعُوا حَتَّى يَبْدُو  
 صَلَاحُ الثَّمَرِ.

Diriwayatkan dari Zayd ibn Sābit ra.: Pada masa hidup Rasulullah saw., orang-orang biasa memperdagangkan buah-buahan, ketika mereka memotong buah kurma mereka para pembeli datang untuk mengambil hak mereka. Para penjual berkata: "Kurma-kurma kami busuk; terserang penyakit, atau terkena *qusyām* (penyakit tumbuhan) sehingga busuk," maka pembeli pun pergi dengan rasa kecewa. Ketika persoalan itu menimbulkan banyak perselisihan, maka Rasulullah saw. bersabda: "Jangan menjual buah-buahan sebelum masak." (HR. *Al-Bukhārī*).

Tampak pada hadis ini bahwa secara ontologis (*māhiyyah*), *gharar* terjadi karena para pihak tidak tahu kuantitas barang sehingga tidak bisa disangkakan adanya kesengajaan. Jual beli buah disepakati dengan harga berdasar kuantitas panen kondisi normal. Sementara kondisi cuaca, hama dan bencana alam dapat mempengaruhi kuantitas hasil panen, bahkan berisiko gagal. Pada saat transaksi (akad), kedua pihak (penjual dan pembeli) sama-sama tidak memiliki akses terhadap informasi hasil panen.

Secara epistemologis (*kayfiyyah*), *gharar* berbeda dengan *tadlīs* yang memang ada unsur kesengajaan menutupi informasi tertentu tentang kuantitas barang, misalnya kekurangan jumlah takaran. Adapun secara aksiologis (*ghāyah*)

motivasi pada kedua praktik ini adalah keuntungan yang lebih besar. Namun sifat keuntungan pada *tadlīs* terukur secara detil, sementara pada *gharar* tidak terukur sehingga cenderung spekulatif.

## 2. *Gharar* pada kualitas barang

Hadis sahih berikut menunjukkan bahwa praktik *gharar* di masa hidup Rasulullah saw. juga terjadi pada aspek kualitas barang. Perhatikan hadis berikut.<sup>22</sup>

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا  
 مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ  
 - رضى الله عنهما - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ  
 - صلى الله عليه وسلم - نَهَى عَنْ  
 بَيْعِ حَبْلِ الْحَبَلَةِ ، وَكَانَ بَيْنَمَا يَتَبَايَعُهُ  
 أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ ، كَانَ الرَّجُلُ يَبْتَاعُ  
 الْجُرُورَ إِلَى أَنْ تُنْتَجِجَ النَّاقَةُ ، ثُمَّ تُنْتَجِجُ  
 الَّتِي فِي بَطْنِهَا . طرفاه

Rasulullah saw. melarang jual beli yang disebut *habl al-habal* yang dipraktikkan di masa jahiliyah. Orang membayar harga seekor unta betina yang belum dilahirkan, atau yang akan dilahirkan oleh unta betina yang ada. (HR. *Al-Bukhārī*).

Praktik yang diilustrasikan dalam hadis ini, *gharar* terjadi karena pihak penjual dan pembeli tidak punya akses untuk mengetahui kualitas unta yang akan dilahirkan. Tidak tertutup kemungkinan unta yang diperjualbelikan lahir dalam kondisi cacat, atau bahkan mati sebelum lahir. Perbedaannya dengan *tadlīs*, terjadi penyembunyian informasi tentang kualitas barang, misalnya cacat atau produk gagal. Sementara pada *gharar* macam ini

sama sekali tidak diketahui kualitas barang yang diperjualbelikan.

Dibandingkan dengan *gharar* macam pertama, ontologi dan aksiologinya sama, perbedaan hanya terjadi pada epistemologinya. Artinya, harga yang disepakati pada saat transaksi mengacu pada kondisi barang (unta) normal berdasar kebiasaan (adat). Sementara kualitas barang tersebut bisa saja lebih rendah dari yang diperkirakan pada saat akad dilaksanakan. Dengan demikian, secara esensial *gharar* dapat diidentikkan dengan spekulasi, sedangkan *tadlīs* identik dengan dusta (*al-kizb*).

### 3. *Gharar* pada harga

*Gharar* pada harga terjadi karena terputusnya akses terhadap perkembangan harga pasar terkait barang yang diperjualbelikan. Sebagaimana diketahui, harga barang dipengaruhi oleh permintaan dan penawaran yang bisa saja berubah pada suatu waktu. Di masa hidup Rasul *gharar* jenis ini dipraktikkan dengan cara menghadang produk sebelum sampai di pasar. Antara lain dapat diketahui pada hadis berikut.<sup>23</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَلَقُّوا السَّلْعَ حَتَّى يُهْبَطَ بِهَا إِلَى السُّوقِ.

Diriwayatkan dari 'Abd Allāh ibn 'Umar, bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Jangan kamu melakukan jual beli yang membatalkan transaksi orang lain, dan janganlah menghadang barang produksi sebelum sampai di pasar. (HR. Al-Bukhārī).

Menghadang barang produksi dalam hadis ini dipandang sebagai penipuan (*al-khad'*), inilah *gharar* macam ketiga yang berupa spekulasi pada harga. Dalam hal ini, *gharar* terjadi karena kedua pihak (penjual dan pembeli) tidak memiliki akses terhadap informasi harga di pasar. Oleh karena itu, harga di pasar bisa lebih tinggi atau lebih rendah dari harga yang disepakati ketika akad dilakukan. Namun jika harganya sesuai dengan standar pasar tidak dianggap *gharar*, atau disebut *al-ghabn al-yasīr* sebagaimana definisi al-Jurjanī. Jadi secara substansial *gharar* terjadi jika salah satu pihak dirugikan, dan kerugian itu jauh dari standar pasar.

### 4. *Gharar* pada waktu penyerahan

Bentuk *gharar* yang lain terjadi karena beda waktu penyerahan sebagaimana dapat dipahami berdasar hadis berikut.<sup>24</sup>

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الصَّحَّاحُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَنَّ أَبَا صَالِحٍ الرَّيَّانِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَقُولُ الدِّينَارُ بِالذِّينَارِ، وَالذَّرْهَمُ بِالذَّرْهَمِ. فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لَا يَقُولُهُ. فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، أَوْ وَحَدَّثَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ كُلُّ ذَلِكَ لَا أَقُولُ، وَأَنْتُمْ أَعْلَمُ بِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مَنِي، وَلَكِنِّي أَخْبَرَنِي أَسَامَةُ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: لَا رِبَاَ إِلَّا فِي النَّسِيئَةِ.

*Abū Ṣālih al-Zayyāt mendengar Abū Sa'īd al-Khudrī berkata bahwa dibolehkan menjual dinar dengan dinar dan dirham dengan dirham. Maka aku berkata padanya bahwa Ibn 'Abbās tidak pernah mengatakan seperti itu. Lalu Abū Sa'īd berkata telah menanyakannya pada Ibn 'Abbās apakah ia pernah mendengar dari Nabi saw. atau membacanya dari Alquran. Ibn 'Abbās menjawab: "Keduanya tidak, padahal Anda lebih tahu tentang Rasulullah saw. dari pada saya, tetapi Usamah memberitahu saya tentang sabda Rasulullah saw. bahwa tidak ada riba kecuali pada jual beli yang ditangguhkan pembayarannya. (HR. Al-Bukhārī).*

Hadis ini membicarakan riba pada jual beli emas dengan emas, yaitu bertujuan memperoleh keuntungan lebih. Namun riba hanya terjadi jika pembayaran tidak dilakukan secara tunai. Hal ini jelas karena selisih harga dalam jual beli emas dengan emas hanya bisa diketahui dengan cara membandingkan langsung kualitas keduanya. Jadi penundaan pembayaran menjadikan penjual dan pembeli terputus aksesnya terhadap informasi tentang kualitas kedua barang tersebut. Dengan demikian, secara eksistensial, *gharar* terjadi ketika ada keterputusan akses untuk mengetahui kualitas, kuantitas, harga dan waktu penyerahan barang yang diperjualbelikan.

Contoh lain adalah jual beli barang hilang yang diharap dapat ditemukan kembali. Misalnya sebuah

mobil yang hilang berharga Rp300 juta, lalu dijual dengan harga Rp100 juta, tetapi barang diserahkan ketika mobil itu ditemukan kembali. Dalam transaksi ini terjadi keterputusan informasi tentang waktu penyerahan barang.<sup>25</sup>

Keempat hadis di atas -dan Hadis lain yang senada- menunjukkan pelarangan secara jelas (*nahy*) terhadap *gharar*. Tetapi tidak ada riwayat yang menegaskan adanya sanksi yang diterapkan terhadap keempat kasus di atas. Bahkan ketika ada sahabat yang mengeluh tentang *gharar*, Rasulullah malah menganjurkan sebagai berikut:<sup>26</sup>

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا  
مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ  
اللَّهِ بْنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -  
أَنَّ رَجُلًا ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ - أَنَّهُ يُخَدِّعُ فِي الْبَيْعِ ، فَقَالَ:  
إِذَا بَايَعْتَ فَعَلْ لَاحِلًا.

*Seseorang memberitahu Nabi saw. bahwa ia kerap dicurangi dalam jual beli. Lalu Nabi saw. bersabda kepadanya: "Apabila kamu menjual sesuatu katakanlah tidak ada penipuan." (HR. Al-Bukhārī).*

Hal ini menjadi argumen bahwa keempat macam *gharar* di atas disikapi secara moralitas (*akhlāqī*), bukan hukum (*qaḍā'ī*). Dengan demikian diperlukan argumen lain, sebab jika pemerintah menjatuhkan sanksi terhadap pelanggar *gharar/ghabn* tanpa dalil akan terduga menyimpang dari syariat. Namun terkait dengan penjatuhan sanksi, ada dalil yang bisa dirujuk, salah satunya adalah Hadis sahih berikut:<sup>27</sup>

عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُضْرَبُونَ  
عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله  
عليه وسلم- إِذَا اشْتَرَوْا طَعَامًا جِزَافًا  
أَنْ يَبِيعُوهُ فِي مَكَانِهِ حَتَّى يُحْوَلُوهُ.

*Diriwayatkan dari Ibn ‘Umar, bahwa di masa hidup Rasulullah pernah dijatuhkan hukuman terhadap orang yang membeli makanan secara jizāf (tanpa ditimbang, ditakar atau dikadar) lalu menjualnya kembali. Kecuali jika ia menjualnya di tempatnya (setelah serah terima) atau setelah ditimbang. (HR. Muslim).*

Hadis yang sama juga diriwayatkan oleh al-Bukhārī.<sup>28</sup>

قَالَ رَأَيْتُ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ الطَّعَامَ  
جُجَازَةً يُضْرَبُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ  
-صلى الله عليه وسلم- أَنْ يَبِيعُوهُ  
حَتَّى يُنْوُوهُ إِلَى رِحَالِهِمْ.

*Dari Ibn ‘Umar ra., ia mengatakan: “Pada masa hidup Nabi saw., aku melihat mereka yang membeli bahan makanan tanpa mengukur atau menimbanginya dihukum jika mereka menjualnya kembali sebelum membawanya ke rumah mereka.” (HR. Al-Bukhārī).*

Secara semantik (*dilālah lafziyyah*), kedua hadis ini membicarakan hukuman bagi orang yang tidak menimbang makanan sebelum menjualnya kembali, atau menjualnya kembali sebelum serah terima (*qabḍ*). Imam al-Nawawī saat mengomentari (*syarh*) Hadis ini menyatakan.<sup>29</sup>

قَوْلُهُ: (كَانُوا يُضْرَبُونَ إِذَا بَاعُوهُ) يَعْنِي  
قَبْلَ قَبْضِهِ هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ وَلِيَّ  
الْأَمْرِ يُعَزِّرُ مَنْ تَعَاطَى بَيْعًا فَاسِدًا  
وَيُعَزِّزُهُ بِالضَّرْبِ وَغَيْرِهِ مِمَّا يَرَاهُ مِنْ  
الْعُقُوبَاتِ فِي الْبَدَنِ عَلَى مَا تَقَرَّرَ فِي  
كُتُبِ الْفِقْهِ.

*Kalimat “Kānū yudrabūna iżā bā‘ūhu/adalah mereka dihukum apabila menjualnya” maksudnya sebelum serah terima. Ini adalah dalil bahwa pemerintah boleh menghukum (ta‘zīr) orang yang melakukan jual beli yang batal, dan ia dijatuhi hukuman pukul (dera) atau lainnya berupa ukubat atas badan sebagaimana dijelaskan dalam kitab-kitab fikih.*

Pernyataan Imam al-Nawawī ini mewakili pandangan ulama abad klasik yang mengidentifikasi kasus dalam hadis-hadis di atas sebagai jual beli yang batal (*fāsīd*). Jika dikaitkan dengan empat macam *gharar* di atas, *gharar* pada kualitas dan kuantitas dilihat sebagai jual beli barang yang tidak ada (*bay‘ al-ma‘dūm*). Sementara *gharar* pada waktu penyerahan diidentifikasi sebagai riba. Adapun *gharar* pada harga dilihat sebagai jual beli yang batal karena memberlakukan syarat di dalam akad. Dengan demikian, aspek spekulasi dalam keempat macam *gharar* tidak diperhatikan.

Asumsi penulis, cara pandang Imam al-Nawawī ini memakai pendekatan deduktif, dengan metode kias (*silogisme* berdasar dekomposisi). Diasumsikan bahwa pelarangan pada jenis jual beli dalam hadis-hadis di atas memiliki ‘illah yang sama, yaitu jual beli yang batal.

Maka sanksi (*ta'zīr*) yang diberlakukan terhadap jual beli makanan tanpa ditimbang juga berlaku terhadap akad jual beli lain yang terindikasi *gharar*.

Pengklasifikasian genus (dekomposisi) seperti ini bergantung pada kesamaan fisik-empirik yang kadang menjadi lemah ketika aspek khusus tertentu dimunculkan. Misalnya sanksi (*ta'zīr*) pada hadis Ibn 'Umar riwayat al-Bukhārī yang didiskusikan dalam konteks monopoli (*iḥtikār*). Ibn Hajar al-'Asqalānī mengutip pendapat Imam Ahmad, bahkan ia sendiri tampak cenderung pada keberlakuan sanksi secara khusus pada monopoli makanan pokok saja.<sup>30</sup> Dalam hal ini, *gharar* berbeda dengan monopoli (*iḥtikār*), karena efek *iḥtikār* bersifat massif sedangkan *gharar* tidak. Oleh karena itu, hal ini dapat melemahkan keberadaan *bay' al-fāsid* sebagai *al-'illah* sehingga keberlakuan sanksi *ta'zīr* pun menjadi terbatas.

Argumen kekhususan *al-'illah* lebih kuat karena dalilnya adalah hadis *fi'lī*. Alasannya, karena bisa saja sanksi itu diterapkan karena sifat khusus pada makanan pokok, yaitu kebutuhan yang bisa sampai ke peringkat primer (*darūriyyāt*). Jadi sanksi diberlakukan oleh Rasulullah saw karena sifat perbuatan itu sendiri yang mengancam kebutuhan primer. Selain itu, efek spekulasi pada makanan pokok mengancam maslahat umat secara luas sehingga perlu diterapkan sanksi agar menimbulkan efek jera dan tidak terulang. Dengan demikian, *maqāsid al-syari'ah* dalam penerapan sanksi adalah untuk memelihara kebutuhan logistik umum di tingkat primer.

### C. Teori *al-Wāzi'*

Kata *al-wāzi'* berasal dari kata *waza'a* yang secara kebahasaan berarti

menahan diri dari hawa nafsu.<sup>31</sup> Secara terminologis kata *al-wāzi'* berarti tabiat menahan diri terhadap sesuatu yang buruk. Makna terminologis ini hanya berbeda pada penggunaan kata *al-wāzi'* dalam konteks agama, karena tabiat merupakan sifat manusia, baik individu maupun masyarakat.<sup>32</sup> Bagi Ibn 'Āsyūr, membicarakan *al-wāzi'* berarti membahas implementasi syariat. Ia menteorikan tiga *al-wāzi'*, yaitu keterpeliharaan dari dalam diri manusia (*al-wāzi' al-jibillī*), pemeliharaan dari agama (*al-wāzi' al-dīnī*), dan pemeliharaan dengan campur tangan pemerintah (*al-wāzi' al-sultānī*).

Teori ini dihubungkan dengan *maqāsid al-syari'ah*, sebab syariat tidak mengabaikan kebutuhan manusia yang muncul berdasar dorongan dari fitrah. Demikian pula dalam hal larangan, mafsadat yang dilarang merupakan mafsadat yang ditolak oleh pertimbangan fitrah. Contohnya dorongan karena manfaat pada makanan pokok, manfaat dari pakaian, manfaat dari pemeliharaan keturunan, dan perkawinan.<sup>33</sup> Keterpeliharaan kedua adalah *al-wāzi' al-dīnī* yang mana terlaksananya sebagian besar syariat tergantung padanya. *Al-wāzi' al-dīnī* merupakan pengawalan dari iman yang benar, ia menghasilkan sikap harap dan takut (*al-rajā' wa al-khawf*). Oleh karena itu, terlaksananya syariat -baik perintah maupun larangan- sangat bergantung pada sikap beragama mukallaf (*mukhatabīna bihā*).

Manakala *al-wāzi' al-dīnī* lemah di suatu waktu, pada komunitas tertentu, atau dalam kondisi tertentu, maka diyakini ada faktor berlawanan yang lebih dominan dibanding *al-wāzi' al-dīnī*, yaitu hawa nafsu atau kepentingan pribadi dan kelompok. Dari itu, dibutuhkan adanya *al-wāzi' al-sultānī*, yaitu keterlibatan pemerintah untuk menanggulangi. Dalam kondisi ini pelaksanaan syariat bergantung pada *al-*

*wāzi' al-sultānī* sebagaimana ucapan 'Usmān ibn 'Affān:<sup>34</sup> "يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" yakni Allah melimpahkan pengawalan kepada penguasa, pada hal-hal yang tidak dikawal oleh Al-Qur'an.

Menurut Bin Zaghībah, sebagian *maqāsid* dituntut penerapannya oleh *al-wāzi' al-jibillī* saja, sebab dalam beberapa hal, jiwa manusia dituntut oleh tabiatnya sendiri sehingga tidak perlu diatur, seperti menutup aurat. Bagian lain dari *maqāsid* menuntut adanya pengawalan dari agama (*al-wāzi' al-dīnī*). Alasannya, karena pada kasus itu terkandung banyak kekaburan pemikiran sehingga keterpeliharaan internal manusia (*al-wāzi' al-jibillī*) kesulitan mengidentifikasi kebenaran. Jadi dalam kondisi ini, dibutuhkan adanya *al-wāzi' al-dīnī* yang menjelaskan hukum lewat perintah dan larangan, seperti larangan terhadap beberapa bentuk nikah, dan larangan terhadap beberapa muamalah yang mengandung riba. Namun demikian, agama tidak mengatur semua hal dalam kehidupan manusia, ada bagian yang dilimpahkan kepada *al-wāzi' al-sultānī* untuk mewujudkan pemeliharaan agama.<sup>35</sup>

Ibn 'Āsyūr mengingatkan, bahwa *al-wāzi' al-dīnī* harus selalu diperhatikan dalam berpegang dengan *al-wāzi' al-jibillī*, dan *al-wāzi' al-sultānī*. *Al-wāzi' al-sultānī* merupakan pelaksana bagi *al-wāzi' al-dīnī*, sementara *al-wāzi' al-jibillī* merupakan persiapan untuk *al-wāzi' al-dīnī*. Oleh karena itu, yang terpenting dalam pandangan syariat adalah *al-wāzi' al-dīnī*, sehingga harus dijaga agar tidak dibatalkan. Jika ditakutkan terabai, atau tidak sempurnanya implementasi, maka *al-wāzi' al-dīnī* harus diwujudkan dengan perantaraan *al-wāzi' al-sultānī*.<sup>36</sup>

Meskipun *al-wāzi' al-sultānī* menjadi pelaksana bagi *al-wāzi' al-dīnī*, namun perannya dibatasi agar tidak melanggar kemerdekaan dan kemuliaan mukallaf. Menurut Bin Zaghībah, pelimpahan kepada *al-wāzi' al-sultānī*

hanya dibolehkan pada hal-hal yang mendesak saja (*ḍarūrah*).<sup>37</sup> Dapat diperhatikan, bahwa syariat lebih mendahulukan bentuk pengimplementasian hukum lewat penerimaan jiwa manusia sebagaimana hadis berikut:<sup>38</sup>

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:  
"إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ  
حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا  
تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم  
غير نسيان فلا تسألوا عنها.

Sesungguhnya Allah menetapkan berbagai kewajiban, maka jangan engkau tinggalkan, Allah menetapkan batasan-batasan, maka jangan engkau langkahi, Allah mengharamkan beberapa perkara, maka jangan lah engkau melanggarnya, dan Allah diam terhadap beberapa perkara sebagai rahmat bagi kamu, bukan karena lupa, maka jangan lah kamu menanyakannya. (HR. *Al-Dāruqutnī*).

#### D. Kewenangan Pemerintah Menerapkan Sanksi

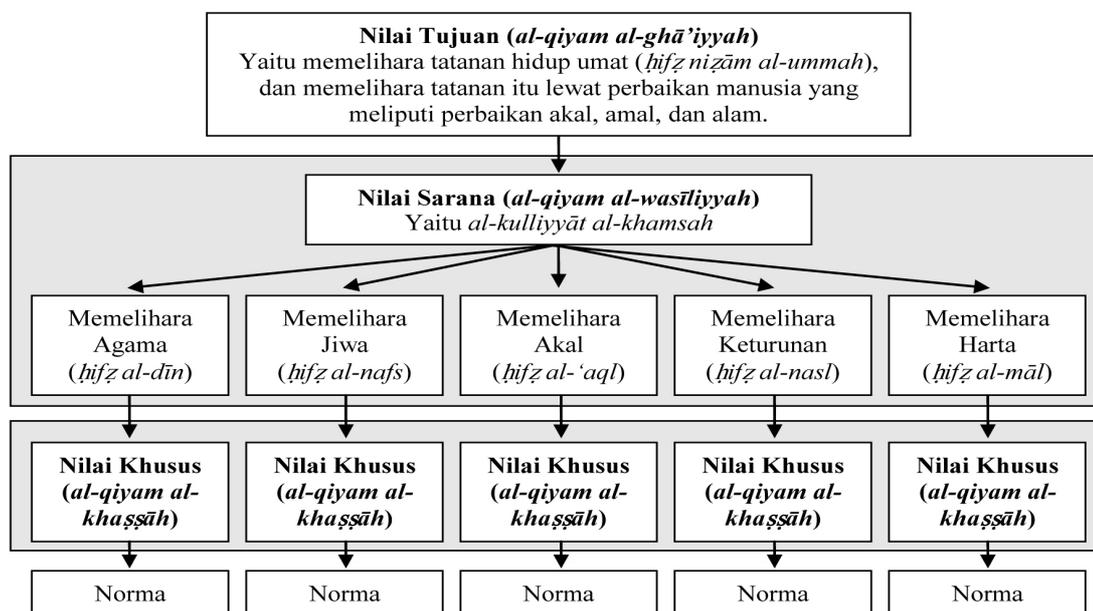
Hal pertama yang harus dilakukan pemerintah adalah perbaikan moral lewat pendidikan dan sosialisasi terhadap aturan yang diberlakukan. Mengingat hukum juga merupakan alat rekayasa sosial, maka tugas ini dapat dilakukan bersamaan. Tetapi harus dipastikan lebih dahulu, bahwa norma yang dipositifkan bersumber dari Al-Qur'an dan sunnah dengan pendekatan *maqāṣidiyyah*.<sup>39</sup> Baru kemudian masalah penerapan sanksi diputuskan berdasar teori *al-wāzi'* sehingga tidak melangkahi kewenangan syarak.

Menurut al-Syaykh Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, untuk menghindari waham, penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*

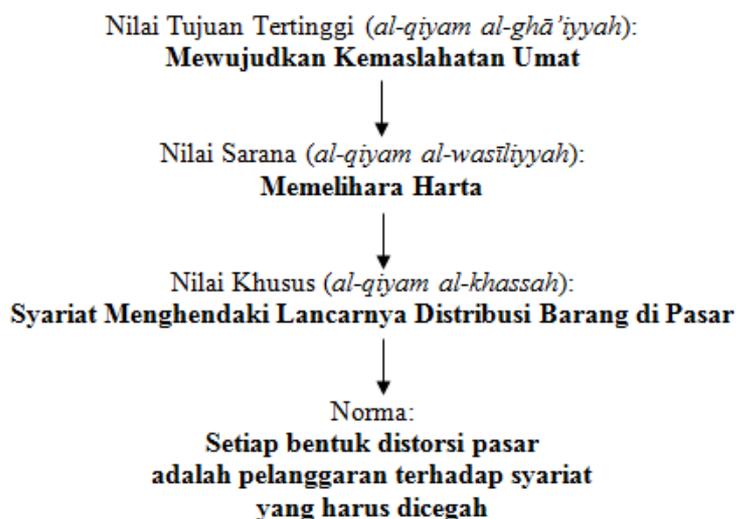
harus memenuhi syarat sebagai berikut:<sup>40</sup>

1. Bersifat pasti (*al-ṣubūt*), yaitu suatu tujuan syariat (*maqāṣid/al-ma'nā*) harus diyakini benar, bahkan mendekati pasti.
2. Bersifat jelas (*al-zuhūr/al-ittiḍāh*), indikatornya tidak terjadi perbedaan di kalangan fukaha dalam menetapkannya dan tidak ada kemiripan (*tasyābuh*) dengan hal lain yang menimbulkan keraguan bagi kebanyakan mereka.
3. Bersifat terukur (*al-inḍibāt*), yaitu harus memiliki batasan tertentu yang tidak boleh dilanggar dan tidak boleh diabaikan. Artinya, ada kadar tertentu yang menjadi indikator bahwa ia masih dalam batas tujuan syariat, dan kadar itu tidak diragukan.
4. Bersifat konsisten (*al-ittirād*), yaitu tidak berbeda karena perbedaan kondisi suatu daerah (*al-aqtār*), komunitas sosial (*al-qabā'il*), dan kota (*al-a'sār*).

*Maqāṣid al-syarī'ah* yang memenuhi syarat di atas disusun menurut hirarkinya. Menurut Fahmī Muhammad 'Alwān, nilai-nilai ini dapat diurut secara hirarkis menjadi nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'iyah*) dan nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*).<sup>41</sup> Menurut Ibn 'Asyūr, tujuan syariat sebagai nilai tertinggi adalah memelihara tatanan hidup umat (*hifz nizam al-ummah*), dan memeliharanya lewat perbaikan yang meliputi perbaikan akal, amal, dan alam/lingkungan. Adapun nilai sarana (*al-qiyam al-wasīliyyah*) merupakan keseluruhan dari *ḍanūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, dan *taḥsīniyyāt*, yaitu *al-kulliyāt al-khamsah*.<sup>42</sup> Lalu di bawahnya ditetapkan *al-maqāṣid al-khāṣṣah* sebagai nilai khusus (*al-qiyam al-khāṣṣah*), baru kemudian dirumuskan normanya. Berikut ilustrasinya.<sup>43</sup>



Memperhatikan hirarki nilai dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah* pada ilustrasi di atas, maka perumusan norma harus dilakukan lewat penemuan nilai khusus (*al-qiyam al-Khāṣṣah*) berdasar *maqāṣid al-khāṣṣah*. Dalam konteks *gharar* dengan keempat macamnya yang telah dibahas sebelumnya, tampak benang merah yang dapat digeneralisasi sebagai nilai dari *maqāṣid al-khāṣṣah*, yaitu: “syariat menghendaki lancarnya distribusi barang di pasar.” Dengan mengikuti model perumusan norma yang dikemukakan oleh Ibn 'Asyur, maka hirarki nilai pada masalah distorsi pasar dapat diragukan sebagai berikut:



Sampai di sini tahap pertama ijtihad *maqāsidī* dituntaskan, yaitu perumusan nilai (*takhrīj al-manāt*). *Maqāsid al-syarī'ah* ini hanya terwujud jika segala bentuk distorsi pasar (*gharar*) ditanggulangi. Dari itu, tugas pemerintah adalah positivisasi norma yang telah dirumuskan berdasar nilai khusus itu. Tetapi tugas pemerintah tidak berhenti disitu, bahkan bisa menjadi lebih kompleks, khususnya jika penerapan sanksi diperlukan. Hal ini ditentukan oleh tahap kedua ijtihad *maqāsidī*, yaitu *tahqīq al-manāt*.

Menurut 'Abd al-Rahmān al-Zaydī, *tahqīq al-manāt* merupakan pengamatan terhadap realitas (*al-wāqi'*), dan pengamatan terhadap efek (*al-mā'al*). Realitas yang harus diamati adalah keadaan (*al-hāl*), masa (*al-zamān*), tempat (*al-makān*), dan manusia sebagai individu dan masyarakat (*al-asykhāṣ*).<sup>44</sup> Adapun pada efek (*i'tibār al-mā'alāt*), yang dikaji adalah hubungan sebab akibatnya dengan suatu perbuatan.<sup>45</sup>

Menurut Bin Zaghībah, pada suatu perbuatan dapat bersatu antara maslahat dan mafsadat sehingga harus memilih. Ada kalanya salah satu lebih unggul sehingga terdapat dua kemungkinan; apakah mendahulukan perwujudan maslahat, atau penolakan

mafsadat. Jika fokus pada penolakan mafsadat (*sadd al-zarī'ah*), maka efek yang heteronom dapat dipilah dalam tiga kemungkinan; 1) efek mafsadatnya bersifat pasti; 2) jarang berefek mafsadat; 3) efek mafsadatnya diyakini telah terjadi dalam banyak kasus.<sup>46</sup>

Dikaitkan dengan persoalan distorsi pasar, antara perbuatan spekulasi dan efeknya terdapat hubungan kausalitas natural.<sup>47</sup> Dengan demikian, efek mudaratnya bisa dipastikan sehingga cenderung objektif untuk menetapkan status hukum perbuatan. Namun untuk menerapkan sanksi, teori *al-wāzi'* menyatakan; bahwa manakala *al-wāzi' al-dīnī* menjadi kurang efektif karena menguatnya hawa nafsu atau kepentingan pribadi dan kelompok, maka dibutuhkan *al-wāzi' al-sultānī*. Jadi sanksi hanya dapat dijatuhkan jika spekulasi yang dilakukan telah melawan tujuan syariat (*maqāsid al-syarī'ah*). Untuk itu diperlukan indikator-indikator yang terukur.

Sebelumnya, ijtihad *takhrīj al-manāt* memperlihatkan bahwa perbuatan Rasulullah saw menjatuhkan sanksi dibatasi pada distorsi pasar peringkat primer yang berefek secara massif. Kiranya hal ini menjadi alasan, mengapa para ulama menetapkan syarat yang ketat dalam beramal dengan maslahat.

Misalnya al-Ghazālī, ia menetapkan tiga syarat, yaitu primer (*darūrah*), pasti dan massif (*kulliyyah*).<sup>48</sup> Ketiga syarat ini cukup relevan untuk merumuskan indikator penetapan sanksi terhadap pelaku distorsi pasar.

Misalnya ulah spekulasi yang menimbun minyak, padahal minyak merupakan kebutuhan (*al-hājiyyah*) yang sekarang ini naik ke tingkat primer (*darūriyyah*). Merujuk pendapat Bin Zaghībāh, terdapat kepastian hubungan kausal antara perbuatan menimbun minyak dengan efek mudarat lumpuhnya alat transportasi yang menyusahkan warga. Efek mudarat yang ditimbulkan juga bersifat massif (*kulliyyah*), karena menyusahkan orang banyak. Dan yang tertinggi, perbuatan spekulasi menghancurkan kebutuhan primer (*darūrah*) yang seharusnya dijamin pemenuhannya. Bahkan syariat sendiri memberlakukan keringanan (*rukhsah*) dalam kondisi *darūrah*.

Ketiga indikator ini dapat terukur secara empirik sehingga niat dan motivasi pelaku tidak perlu dipertanyakan lagi, bahkan dipastikan melawan syariat. Dari kajian ini, dapat disimpulkan bahwa berdasar teori *al-wāzi'*, pemerintah berwenang menjatuhkan sanksi terhadap pelaku distorsi pasar jika memenuhi tiga indikator: 1) hubungan kausal perbuatan dengan efek mudaratnya bersifat pasti

(*qat'iyah*); 2) efek mudaratnya bersifat massif (*kulliyyah*); dan 3) efek mudaratnya mengancam kebutuhan primer (*darūrah*).

## E. Penutup

Rangkaian pembahasan tulisan ini menjawab dua pertanyaan penelitian yang dikemukakan pada bagian pendahuluan. Terkait pertanyaan pertama, disimpulkan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* menunjukkan sikap syariat yang menghendaki lancarnya distribusi barang di pasar. Dengan demikian, setiap perbuatan spekulasi yang mendistorsi pasar adalah pelanggaran terhadap syariat. Norma ini bersifat *akhlāqī*, sehingga membutuhkan peran pemerintah untuk dipositivisasi.

Tugas pemerintah tidak berhenti pada positivisasi saja, sebab ada kondisi yang menuntut penerapan sanksi. Hal ini merupakan pertanyaan kedua yang dicari jawabannya berdasar metode *taḥqīq al-manāt*. Untuk menerapkan sanksi terhadap pelaku distorsi pasar, diperlukan kriteria yang terukur agar pemerintah tidak dituduh menyimpang dari tuntunan syariat. Kriteria dimaksud adalah pastinya hubungan kausal perbuatan dengan efek mudaratnya, efeknya yang massif, dan ancaman terhadap kebutuhan primer.

## Catatan akhir:

<sup>1</sup> Adiwarmān Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, edisi 2 (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. 81.

<sup>2</sup> Al-Dāruqutnī, *Sunan al-Dāruqutnī* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2004), III: 42.

<sup>3</sup> Muhammad Qāsim al-Mansī, *Taghayyur al-Zurūf wa Asaruh fī Ikhtilāf al-Ahkām fī Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), hlm. 352.

<sup>4</sup> Muhammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī al-Ja'fī, *Sahīh al-Bukhārī: al-*

*Jāmi' al-Sahīh al-Mukhtasar*, tahkik: Mustafā Dīb (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1407 H/1987 M), II: 726.

<sup>5</sup> Adiwarmān Karim, *Ekonomi Mikro Islami* (Jakarta: IIT Indonesia, 2002), hlm. 151.

<sup>6</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, II: 732.

<sup>7</sup> Yūsuf al-Qaradāwī, *Syarī'at al-Islām Sālihat li al-Tatbīq fī Kulli Zamān wa Makān* (Kairo: Dār al-Sahwah, 1993), hlm. 111.

<sup>8</sup> Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul al-Fiqh* (Jakarta: Prenada Media Group, 2016), hlm. 35 dan 389.

<sup>9</sup> Nūr al-Dīn ibn Mukhtār al-Khādīmī, *al-Ijtihād al-Maqāṣidī; Hujjiyatuhu,*

*Dawābituhu, wa Majālātu* (Qatar: Wizārat al-Awqāf wa Syu'ūn al-Islāmiyyah, 1998), hlm. 39. Menurut al-Khādīmī, pendekatan *maqāṣidī* adalah beramal dengan *maqāṣid al-syarī'ah*, menjadikannya rujukan, dan memperhitungkannya dalam melakukan ijtihad fikih.

<sup>10</sup> Jabbar Sabil, *Menalar Hukum Tuhan: Akar Penalaran Ta'līlī dalam Pemikiran Imam al-Ghazālī* (Banda Aceh: LKaS, 2009), hlm. 109 dan 111.

<sup>11</sup> Fahmī Muhammad 'Alwān, *al-Qiyam al-Darūriyyah wa Maqāsid al-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyyah: 1989), hlm. 63. *Al-Istiqrā' al-ma'nawī* berbeda dari *al-istiqrā' al-mantiqī* yang bersifat probabilitas (*ihimālī*) sehingga tidak bersifat pasti, karena seseorang mengamati objek yang terindera (*mahsūs*) untuk sampai pada abstraksi (*ma'qūl*).

<sup>12</sup> 'Abd al-Rahmān al-Zaydī, *al-Ijtihād bi Tahqīq al-Manāt fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Hadīṡ, 2005), hlm. 196.

<sup>13</sup> Para ulama meyakini legitimasi pemerintah itu berdasar firman Allah dalam surah al-Nisa' ayat 58. Lalu kepada rakyat diperintahkan untuk taat dalam ayat 59 surah yang sama. Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fī Islāh al-Rā'i wa al-Ra'iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 101.

<sup>14</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2005), hlm. 123.

<sup>15</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Hadīṡ, 2002), VI: 596.

<sup>16</sup> Taqī al-Dīn al-Nabhanī, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, terj. Mohd. Maghfūr Wachid, cet. 4 (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 203.

<sup>17</sup> Al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hlm. 158.

<sup>18</sup> Adiwarmān Karim, *Ekonomi*, hlm. 151.

<sup>19</sup> Afzalur Rahman, *Doktrin Ekonomi Islam*, terj. Soeroyo (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996), III: 75.

<sup>20</sup> Adiwarmān Karim, *Ekonomi*, hlm. 162.

<sup>21</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, II: 765.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II: 753.

<sup>23</sup> *Ibid.*, II: 758.

<sup>24</sup> *Ibid.*, II: 762.

<sup>25</sup> Adiwarmān Karim, *Ekonomi*, hlm. 166.

<sup>26</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, II: 745.

<sup>27</sup> Muslim ibn al-Hajjāj Abū al-Husaym al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *Sahīh Muslim*, tahkik:

Muhammad Fū'ad 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Ihyā' al-Turaṡ, t.th.), III: 1160.

<sup>28</sup> Al-Bukhārī, *Sahīh*, II: 750.

<sup>29</sup> Al-Nawawī, *Syarh Sahīh Muslim* (Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.), X: 161.

<sup>30</sup> Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī fī Syarh Sahīh al-Bukhārī* (Kairo: Dār Masr, 2001), IV: 497.

<sup>31</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, IX: 289.

"*Man yuza' al-sultān akṡar min man yuza' al-Qur'an.*" Artinya, orang yang menahan diri dari dosa karena takut pemimpin lebih banyak daripada orang yang menghindari dosa karena takut kepada Alquran (Allah). Menurut Ibn 'Āsyūr, kalimat ini bukan hadis Nabi, tapi ucapan 'Uṡmān ibn 'Affān. Berdasar ungkapan ini dapat disimpulkan, bahwa dasar tata negara Islam adalah menegakkan kekuasaan eksekutif, legislatif, dan perangkat pemerintahan lainnya agar syariat terlaksana. Ibn 'Āsyūr. *Maqāsid*, hlm. 120.

<sup>32</sup> 'Izz al-Dīn ibn Zaghībāh, *al-Maqāsid al-'Āmmah li al-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Safwah, 1996), hlm. 81.

<sup>33</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid*, hlm. 123.

<sup>34</sup> *Ibid.*, hlm. 125..

<sup>35</sup> Bin Zaghībāh, *al-Maqāsid al-'Āmmah*, hlm. 84.

<sup>36</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid*, hlm. 126.

<sup>37</sup> Bin Zaghībāh, *al-Maqāsid al-'Āmmah*, hlm. 84.

<sup>38</sup> Al-Dāruqutnī, *Sunan*, hlm. 325.

<sup>39</sup> 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Islām wa Awdā'unā al-Siyāsiyyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951), hlm. 78. 'Awdah menyatakan pemerintahan Islam adalah bentuk pemerintahan yang berdasar Alquran dan *syūra*, bukan teokrasi. Pemerintah Islam dan para hakim terikat kepada Alquran dan Sunnah dalam hal yang didapati adanya nas, sementara dalam hal yang tidak ditemukan adanya nas, mereka terikat pada *syūra*.

<sup>40</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid*, hlm. 50.

<sup>41</sup> 'Alwān, *al-Qiyam al-Darūriyyah*, hlm. 94 dan 98. Nilai tujuan (*al-qiyam al-ghā'iyyah*) adalah kehidupan yang layak bagi seluruh manusia, baik individu maupun masyarakat.

<sup>42</sup> Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid*, hlm. 60.

<sup>43</sup> Jabbar, "Validitas *Maqāsid Al-Khalq*: Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syatibi, dan Ibn 'Asyur", *Disertasi*, Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2013, hlm. 352.

<sup>44</sup> Al-Zaydī, *al-Ijtihād bi Tahqīq al-Manāt*, hlm. 196.

<sup>45</sup> Husayn Hāmid Hassān, *Nazariyyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahzat al-‘Arabiyyah, 1971), hlm. 242.

<sup>46</sup> Bin Zaghībah, *al-Maqāsid al-‘Āmmah*, hlm. 329.

<sup>47</sup> Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 160. Kausalitas natural adalah prinsip, atau hukum umum tentang hubungan sebab akibat peristiwa alam, bahwa sebab efektif menghasilkan akibat. Maka secara objektif dan konstan, sebab yang sama dipandang pasti menghasilkan akibat yang sama pula.

<sup>48</sup> Al-Ghazālī, *al-Mustasfā fī ‘Ilm al-Usūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 76.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alwān, Fahmī Muhammad. *Al-Qiyam al-Darūriyyah wa Maqāsid al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah: 1989.
- ‘Awdah, ‘Abd al-Qādir. *Al-Islām wa Awdā‘unā al-Siyāsiyyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951.
- Abubakar, Al Yasa’. *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul al-Fiqh*. Jakarta: Prenada Media Group, 2016.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Hajar. *Fath al-Bārī fī Syarh Sahīh al-Bukhārī*. Kairo: Dār Masr, 2001.
- Anwar, Saeful. *Filsafat Ilmu al-Ghazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh. *Sahīh al-Bukhārī: al-Jāmi‘ al-Sahīh al-Mukhtasar*, tahkik: Mustafā Dīb. Beirut: Dār Ibn Kašīr, 1407 H/1987 M.
- Al-Ghazālī. *Al-Mustasfā fī ‘Ilm al-Usūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Dāruqutnī. *Sunan al-Dāruqutnī*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 2004.
- Hassān, Husayn Hāmid. *Nazariyyat al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Nahzat al-‘Arabiyyah, 1971.
- Ibn ‘Āsyūr, Muhammad al-Tāhir. *Maqāsid al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2005.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2002.
- Ibn Taymiyyah. *Al-Siyāsah al-Syar‘iyyah fī Islāh al-Rā‘i wa al-Ra‘iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Ibn Zaghībah, ‘Izz al-Dīn. *Al-Maqāsid al-‘Āmmah li al-Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Safwah, 1996.
- Jabbar. “Validitas *Maqāsid Al-Khalq*: Kajian terhadap Pemikiran al-Ghazzālī, al-Syatibi, dan Ibn ‘Asyur.” *Disertasi*, Banda Aceh: Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, 2013.
- Al-Jurjānī. *Kitāb al-Ta‘rīfāt*. Singapura: al-Haramayn, t.t.
- Karim, Adiwarmān. *Ekonomi Mikro Islami*. Jakarta: IIIT Indonesia, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, edisi kedua. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- Al-Khādīmī, Nūr al-Dīn ibn Mukhtār. *Al-Ijtihād al-Maqāsidī; Hujjiyatuhu, Dawābituhu, wa Majālātuhu*. Qatar: Wizārat al-Awqāf wa Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 1998.
- Al-Mansī, Muhammad Qāsim. *Taghayyur al-Zurūf wa Ašaruh fī Ikhtilāf al-Ahkām fī Syarī‘at al-Islāmiyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- Muslim ibn al-Hajjāj Abū al-Husaym al-Qusyayrī al-Naysābūrī. *Sahīh Muslim*, tahkik: Muhammad Fū‘ad ‘Abd al-Bāqī. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāṣ, t.t.

- Al-Nabhanī, Taqī al-Dīn. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, terj. Mohd. Maghfur Wachid, cet. IV. Surabaya: Risalah Gusti, 1999.
- Al-Nawawī. *Syarh Sahīh Muslim*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, t.t.
- Al-Qaradāwī, Yūsuf. *Syarī'at al-Islām Sālihat li al-Taṭbīq fī Kulli Zamān wa Makān*. Kairo: Dār al-Sahwah, 1993.
- Rahman, Afzalur. *Doktrin Ekonomi Islam*, terj. Soeroyo. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1996.
- Sabil, Jabbar. *Menalar Hukum Tuhan: Akar Penalaran Ta'ālī dalam Pemikiran Imam al-Ghazālī*. Banda Aceh: LKaS, 2009.
- Al-Zaydī, 'Abd al-Rahmān. *Al-Ijtihād bi Taḥqīq al-Manāt fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Hadīṣ, 2005.