

MUSYÂRAKAH: ANTARA FIKIH DAN PERBANKAN SYARIAH

Sirajul Arifin

Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel
Jl. Jendral Ahmad Yani No. 117, Surabaya, 60237
e-mail: sirajul.arifin@yahoo.com

Abstrak: *Musyâraakah* merupakan salah satu model *profit and lost-sharing* (PLS) yang kehadirannya dalam bank syari'ah paralel dengan Islam. *Musyâraakah* dalam praktik perbankan syariah tidak dikonstruksi melalui fikih an sich, tetapi telah diadaptasikan dengan situasi dan kondisi riil yang didasarkan pada fikih lokal kekinian, KHI atau fatwa MUI. Dalam fikih klasik, ulama sepakat bahwa jaminan, misalnya, tidak perlu mewujud dalam kontrak *musyâraakah*, karena mitra adalah orang yang dipercaya, dan atas dasar "kepercayaan" ini, maka mitra yang satu tidak dapat menuntut jaminan dari mitra yang lain. Namun fikih lokal memberikan kelonggaran kepada bank syariah mensyaratkan mitranya untuk memberikan jaminan guna mereduksi risiko dalam pembiayaan *musyâraakah*.

Abstract: *Musyâraakah: Between fiqh and Syariah banking.* *Musyâraakah* is one of the profit and lost-sharing (PLS) models which is parallel with Islamic bank concept. At the practical level of syariah banking, *musyâraakah* is not purely legal construction but it is a social adaptation to the real circumstances which are based on contemporary local *fiqh* (Islamic law). Classical *fiqh* does not require the guarantee to be embodied in a *musyâraakah* contract, because the partner is a trustworthy person. Moreover, on the basis of trust, one partner cannot require a guarantee from the other party. Otherwise, local *fiqh* gives concessions to Islamic bank, i.e., it requires partners to provide assurance in order to reduce risk in the *musyâraakah* financing.

Kata Kunci: *musyâraakah*, bagi hasil, fikih muamalah, bank syari'ah

Pendahuluan

Sejak awal, fikih dianggap mampu berdialog dengan zaman,¹ karena karakter *genuine*

¹Farhad Nomani and Ali Rahnama, *Islamic Economic Systems* (London & New Jersey: Zed Books Ltd., 1994), h. 1.

fikih yang elastis dan fleksibel,² sehingga fikih dipandang otoritatif dalam menyelesaikan persoalan umat. Dalam konteks ini, peran fikih tidak dapat dilihat sebelah mata. Ia tetap menjadi faktor determinan yang ikut serta menentukan perjalanan sejarah kemanusiaan umat Islam. Bahkan dalam muamalah, ranah fikih begitu cepat untuk semestinya mengikuti peradaban manusia dalam, misalnya, berbagai bentuk transaksi dengan segala variannya. Ini berbeda dengan wilayah ibadah *mahdhah*, yang sama sekali tidak diperkenankan mempertanyakan, mengotak-atik atau bahkan melakukan gugatan kritis atasnya.

Hal ini karena ranah ibadah diklaim sebagai *ghayr ma'qûl al-ma'nâ* di mana sama sekali tidak menyediakan ruang dialog di dalamnya. Tentu saja, ini sangat berbeda dengan ranah muamalah yang *ma'qûl al-ma'nâ*. Salah satu lingkup muamalah adalah perbankan berbasis syariah,³ yang hingga kini terus mewacana dan tetap urgen untuk dikaji. Secara *de facto*, kehadiran bank syariah sejak tahun 70-an⁴ sedemikian menggoncang tata sosial-ekonomi dunia. Yang tergoncang adalah tata ekonomi kapitalis yang telah membumi, khususnya bank-bank konvensional yang selama ini menginduk pada sistem ekonomi tersebut. Karena itu pun, asumsi (para akademisi) Barat bahwa bank tanpa bunga adalah tidak mungkin, berguguran. Kenyataannya, bank syariah tidak hanya mampu survive dan bertahan hidup, tetapi juga memberikan alternatif solusi atas berbagai persoalan akut bank konvensional-kapitalistik.

Karena itu, pemunculan bank syariah, tak pelak, selain merupakan respons atas ketidakberdayaan bank-bank konvensional dalam memberikan kesejahteraan bagi manusia, juga karena bank konvensional dipandang gagal mendistribusikan kekayaan secara adil dan merata ke seluruh lapisan masyarakat. Bank konvensional hanya mementingkan segelintir pemilik modal yang selalu diuntungkan dengan sistem bunga. Dalam kondisi inilah, bank

²M. Th. Houtsma, *et al.*, *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. III (Leiden: E.J. Brill, 1987), h. 101; M. Abdul Mujieb *et al.*, *Kamus Istilah Fikih* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 77-78.

³Pada mulanya, terma *syari'ah* digunakan untuk "jalan ke sumber (mata) air dan tempat orang-orang minum". Orang-orang Arab, kala itu, menggunakan kata tersebut untuk suatu nama atau sebutan bagi jalan setapak yang menuju ke palung air dengan tanda yang jelas, sehingga kelihatan oleh orang-orang yang membutuhkan air sekalipun dari jarak jauh. Pengertian lain dari kata *syari'ah* ialah "jalan yang lurus" (*al-tharîqah al-mustaqîmah*), yaitu jalan yang dengan mudah dapat mengantarkan seseorang ke tempat tujuan. Dalam perkembangan selanjutnya, istilah *syari'ah* oleh para ulama' dipergunakan untuk pengertian "segala aturan" yang ditentukan Allah untuk para hamba-Nya, baik yang berkenaan dengan persoalan akidah maupun yang bertalian dengan masalah-masalah hukum. Aturan-aturan yang telah ditetapkan Allah itulah-kemudian-dinamai *syari'ah*, karena pada umumnya bersifat tegas dan jelas, sehingga mudah dimengerti dan diikuti bagaikan jalan raya (tol) yang mulus tanpa ada tikungan dan simpangan. Dengan demikian, ketika istilah "*syari'ah*" bergandengan dengan kata "perbankan", maka perbankan *syari'ah* merupakan perbankan yang operasionalnya didasarkan pada aturan-aturan yang telah ditentukan oleh Allah. Lihat Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 896-897. Lihat juga Cyril Glasse, *the Concise Encyclopedia of Islam* (London: Stacy International, 1989), h. 361-362; Said Ramadan, *Islamic Law: the Scope and Equity* (Malaysia: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1992), h. 42-51.

⁴Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Islamic Approaches to Money, Banking and Monetary: a Review," dalam Muhammad Ariff (ed.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam* (Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, 1982), h. 30.

syariah lahir. Karena itu, pemunculannya juga dengan agenda-agenda besar yang tidak tertangani oleh bank-bank konvensional. Yang paling penting adalah bahwa kehadiran bank syariah dilatari oleh realitas sosial bahwa umat Islam berkehendak untuk bermuamalah secara islami.

Bermuamalah secara islami berarti juga menolak sistem bunga yang terdapat dalam bank konvensional. Sistem bunga tidak diberi tempat dalam bank syariah,⁵ karena, menurut jumbuh ulama, bunga bank hukumnya haram⁶ atau paling tidak, merupakan barang syubhat yang semestinya dijauhi dan dihindari. Untuk menghindari praktik bunga yang identik dengan riba dan dilarang ini,⁷ jalan satu-satunya adalah mendirikan bank yang pola transaksinya berbasis syariah.⁸ Dalam bank syariah, pola transaksi yang dibangun antara lain didasarkan pada *profit and lost-sharing* (selanjutnya disebut PLS).⁹

Musyarakah merupakan salah satu diantara dua model PLS yang kehadirannya

⁵M. Uzair, *an Outline of Interest-Free Banking* (Karachi: Royal Book Company, 1978), h. 75.

⁶Syed Nawab Haider Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Systems* (U.K.: The Islamic Foundation, t.t.), h. 110-112.

⁷Mohammad Manzoor Alam, dalam *Perspectives on Islamic Economics*, mengungkap tiga alasan pelarangan bunga. Ia mengatakan, "the following points are important to understand why Islam has abolished interest; a) interest involves both oppression (*zhulm*) and exploitation, b) interest transfers wealth from the poor to the rich, increasing inequality in the distribution of wealth, and c) yet, another reason for the prohibition of interest is that it creates on idle class of people who receive their income from accumulated wealth. Lihat Mohammad Manzoor Alam, *Perspectives on Islamic Economics* (New Delhi: Institute of Objective Studies, 1996), h. 70-71. Pelarangan bunga (yang diklaim termasuk riba), misalnya dalam perbankan syariah, berarti bunga tidak memiliki tempat dalam perbankan tersebut. Hilangnya bunga (riba) dan hadirnya pola bagi hasil adalah dipulihkannya akses golongan masyarakat lemah terhadap modal, karena mereka dapat bermitra dalam berbagai usaha. Ini berarti kesempatan bagi golongan ekonomi lemah untuk ikut memiliki alat produksi dan atau menjalankan sendiri usahanya kembali dibuka. Atau, jika usaha sendiri tidak dimungkinkan, misalnya karena alasan keahlian atau minat, mereka bisa menawarkan tenaganya kepada orang lain tanpa harus menjadi korban eksploitatif oleh institusi ribawi. Sebaliknya, institusi keuangan non-ribawi juga tidak perlu harus merugi. Memang, dalam sistem ekonomi non-riba ini bank tidak berhak mengeruk untung, tapi harus bisa berkembang sebagai lembaga sosial atau *bayt al-mâl* atas tanggungan masyarakat seluruhnya, baik sebagai penyimpan maupun peminjam. Karena, keberadaannya memang semestinya merupakan kepentingan bagi semua. Yang punya uang berkepentingan dengan bank non-riba karena dengan jasanya ia bisa menyimpan uangnya dengan jaminan inflasi dan sekaligus pengamanan dari kemungkinan pencuri. Bahkan, jika yang bersangkutan, sebagai deposan, adalah orang yang terpanggil oleh anjuran al-Qur'an, maka keuntungan lain yang tidak kalah besarnya adalah bahwa dengan lembaga bank tersebut, di satu pihak, mereka dapat *mentasarrufkan* (meminjamkan) uangnya kepada orang lain secara terjamin, dan di pihak lain, dapat terhindar dari ancaman Tuhan atas orang-orang yang gemar menyimpan kekayaan dengan memutuskan fungsi sosialnya.

⁸M. Fahim Khan, *Essays in Islamic Economics* (Leicester, UK: the Islamic Foundation, 1995), h. 77-78.

⁹S.H. Shiddiqi, *Islamic Banking: Genesis, Rationale, Evaluation and Review, Prospects and Challenges* (Karachi: Royal Book Company, 1994), h. 28. Lihat juga Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 1994), h. 13-14; Anwar Iqbal Qureshi, *Islam and the Theory of Interest* (Lahore: Sh. Mhd. Ashraf, 1991), h. 27.

dalam bank syariah tidak bertentangan bahkan disukai oleh Islam.¹⁰ Namun demikian, apakah konstruk *musyârah* dalam praktik perbankan syariah berangkat dari konsep fikih klasik an sich dan tidak melalui adaptasi dengan fikih kekinian. Karenanya, dalam artikel ini berusaha mengeksplorasi konsep *musyârah* dan berbagai variannya baik dalam patron fikih maupun dalam praktik perbankan syariah.

Legal Syar'î Entitas *Musyârah*

Musyârah, yang dalam kitab-kitab fikih kental dengan sebutan *syirkah* atau *syarikah*,¹¹

¹⁰Dua model *profit and loss-sharing* (selanjutnya disebut PLS) adalah *mudhârabah* dan *musyârah*. Namun diantara dua model ini, *mudhârabah* tergolong sebagai model yang paling umum digunakan, minimal dari aspek peningkatan dana. Bahkan dalam buku terjemahan berjudul *Perbankan Syari'ah: Prinsip, Praktek dan Prospek*, Lewis dan Algaoud memberikan penekanan dengan sebuah catatan bahwa meskipun PLS merupakan gambaran yang paling umum digunakan untuk model pendanaan Islam, namun ia tidak murni “bagi rugi” (*lost sharing*) dilihat dalam perspektif ekonomi, karena si pemilik modal adalah mitra yang kehilangan modal, sementara yang lain hanya kehilangan usahanya. Penjelasan ini dapat dilihat dalam Mervyn K. Lewis dan Latifa M. Algaoud, *Perbankan Syari'ah: Prinsip, Praktek dan Prospek*, terj. Burhan Wirasubrata (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), h. 65.

¹¹Variasi istilah yang representatif untuk merujuk istilah *musyârah* juga disebutkan oleh al-Syawkânî. Dalam *Nayl al-Awthâr*, ia mengatakan bahwa istilah *musyârah* sering dirujuk oleh dua kata yang berbeda, yaitu kata *syirkah* (*bi kasr al-syîn wa sukûn al-râ'*) dan kata *syarikah* (*bi fath al-syîn wa kasr al-râ'*). Lihat Muḥammad bin 'Alî bin Muḥammad al-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr: Syarḥ Muntaqâ al-Akḥbâr min Aḥâdîts al-Akhyâr*, Juz V (Beirut: Dâr al-Jîl, t.t.), h. 264. Makna *syirkah* atau *syarikah*, dan kemudian dalam bentuk jamaknya adalah *syarikât*, berarti perusahaan bersama, asosiasi, persekutuan dan perseroan. Pemaknaan ini dapat dilihat dalam Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdor, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2001), h. 1129-1130. Lihat juga arti kata *syirkah* dalam Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah: dari Teori ke Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), h. 90; Afzalur Rahman, *Economic Doctrines of Islam*, terj. Suroyo dan Nastangin, Jilid IV (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1996), h. 365.

¹²Kata *syaraka* dalam al-Qur'an disebut sebanyak 170 kali, walaupun tidak secara jelas menunjukkan pengertian “kerja sama” dalam dunia bisnis. Namun akan dapat dipahami dengan makna “kerja sama” jika melihat keterangan dari Nabi, sahabat dan para ulama yang menyatakan keabsahan *musyârah* untuk dilakukan dalam dunia bisnis. Lihat keterangan ini dalam Abdullah Saeed, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 106-107.

¹³Makna kata tersebut sama dengan makna yang dikonstruksi oleh al-Khayyâth. Ia memaknai *syirkah* dengan *ikhthilâth* (percampuran), baik percampuran “dua orang” maupun percampuran dua harta, “harta” seseorang dengan “harta” orang lain,¹⁴ bahkan 'Alî Fikrî mengandaikan percampuran lainnya dua unsur senyawa yang sulit dan absurd untuk dibedakan. Lihat 'Alî Fikrî, *al-Mu`âmalât al-Mâdiyah wa al-Adabiyah*, Jilid I (Kairo: Mushtafâ al-Bâb al-Ḥalibî, t.t.), h. 204. Pemaknaan *ikhthilâth* yang demikian, menurut al-Khayyâth, bukan tanpa dasar, melainkan didasarkan pada dua sumber yang berbeda, yaitu percampuran yang pertama didasarkan pada pandangan Muḥammad 'Alâ' al-Dîn dalam karyanya, *Al-Dâr al-Muntaqâ: Syarḥ Multaqâ al-Abḥâr*, sedangkan percampuran yang kedua dan terakhir dikutip dari Lisân al-'Arab karya Ibn Manzhûr. Istilah *syirkah*, kata al-Khayyâth, dalam pengertian lughawî memang bersumber dari beberapa hadis, antara lain; hadis “*al-nâs syurakâ' fî tsalâts al-mâ' wa al-kalâ' wa al-nâr*”, hadis Mu'âdz “*annahu*

secara bahasa berasal dari kata kerja syaraka¹² yang berarti mencampur sesuatu dengan erat.¹³ Sedangkan dalam pengertian *ishthilâhî*, para ulama fikih memberikan definisi *syirkah* dengan redaksi yang berbeda-beda. Ulama mazhab Maliki mendefinisikan *syirkah* sebagai “suatu izin untuk bertindak secara hukum bagi dua orang yang bekerja sama terhadap harta mereka”. Bagi Syafi’iyah, *syirkah* adalah “adanya hak bertindak secara hukum bagi dua orang atau lebih terhadap sesuatu yang mereka sepakati”. Menurut Hanafiyah, *syirkah* merupakan “akad yang dilakukan oleh orang yang bekerja sama dalam modal dan keuntungan”. Sedangkan Hanabilah mendefinisikannya dengan “hak (wewenang) atau pengolahan harta”.¹⁴ Dengan demikian, walaupun definisi para ulama itu secara redaksional berbeda, namun secara substansial kata *syirkah* merujuk makna yang sama, yaitu suatu ikatan kerja sama yang dilakukan oleh dua orang atau lebih dalam dunia bisnis.

Musyâraakah yang berasal dari akar kata *sy-r-k*-meskipun tidak satupun dari bentuk tersebut yang secara jelas menunjukkan pengertian “kerja sama” dalam dunia bisnis-sangat paralel dengan nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur’an, beberapa keterangan dari nabi baik yang mewujud dalam tradisi lisan maupun tulisan, penjelasan para sahabat, dan konsesi ulama yang mengamini keabsahan *musyâraakah* untuk dilaksanakan dalam dunia bisnis.

Dalam al-Qur’an, konsep *musyâraakah* didasari oleh firman Allah dalam surat al-Nisâ’/4: 12, “...maka mereka bersekutu dalam sepertiga harta”.¹⁵ Dalam ayat ini Allah mengafirmasi kerja sama berbagai pihak (*syurakâ’*) dalam sepertiga harta yang dimiliki. Selain ayat tersebut, Allah juga memperkuat keberadaan *musyâraakah* melalui firman-Nya dalam surat Shâd ayat 24, “...sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebagian mereka berbuat zalim kepada sebagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal-amal saleh”.¹⁶ Dalam surat ini Allah mengakui adanya kerja sama dalam kepemilikan sebagai implikasi dari transaksi yang dibangun. Pengakuan ini semakian kuat dan nyata ketika secara jelas Sayyid Sabiq juga mengungkapkan makna kata *al-khulathâ’*. Menurutnya, kata *al-khulathâ’* mengandung arti *al-syurakâ’*, yakni “mereka yang berserikat (bekerja sama)”.¹⁷

Selain al-Qur’an, hadis Qudsi pun melegitimasi konsep *musyâraakah* tersebut. Matan

ajâz bayna ahl al-Yaman al-syirk ay al-ikhtilâth fi al-ardh”, hadis ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz “anna al-syirk jâ’iz ay al-isytirâk”, hadis ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz “anna al-syirk jâ’iz ay al-isytirâk”, dan hadis Umm Ma’bad “tusyârikna hazlî mukhhunna qalîl ay ammuhunna al-hazâl fa isytarakna fih”. Dari konsepsi di atas jelas bahwa *syirkah* memiliki dua makna *lughawî*, yaitu; pertama, percampuran (*al-khalth*) secara mutlak baik dalam harta, orang, atau selain keduanya, dan kedua, kontrak (*al-‘aqd*). Lihat al-Khayyâth, al-Syarikât, h. 23.

¹⁴Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fikih al-Islâmî wa Adillatuh*, Juz IV (Kairo: Dâr al-Fikr, 1989), h. 792-793. Lihat juga dalam Muḥammad bin Ibrâhîm al-Mûsâ, *Syarikât al-Asykhâsh bayna al-Syarî’ah wa al-Qânûn* (t.t.p.: Jâmi’ah al-Imâm Muḥammad bin Mas’ûd al-Islâmîyah, 1401 H.), h. 23-24.

¹⁵Q.S. al-Nisâ’/4: 12.

¹⁶Q.S. Shâd/38: 24.

¹⁷Sayyid Sabiq, *Fikih al-Sunnah*, Jilid III (Kairo: Dâr al-Fath li al-‘Ilâm al-‘Arabî, 2000), h. 202.

hadis “inna Allâh yaqûl: anâ tsâlits al-syarîkayn mâ lam yakhun ahaduhumâ shâhibah faidhâ khânah kharajtu min baynihimâ” menunjukkan pengakuan Allah akan adanya *musyârahah*, karena menurut hadis ini, Allah menjaga dan memberkahi harta orang-orang yang melakukan *musyârahah* selama salah satu pihak yang terlibat dalam syirkah tidak berkhianat.

Para ulama juga sangat apresiatif dan bahkan sepakat terhadap legitimasi *musyârahah*, walaupun dalam beberapa bagian, mereka berbeda pandangan. Kesepakatan akan konsep *musyârahah* yang demikian merupakan sebuah dukungan kuat bagi terwujudnya kesejahteraan (*falâh*) umat. Kesejahteraan yang dicitakan Islam merupakan wujud konkret dari tujuan syariah (*maqâshid al-syarî'ah*). Tujuan syariah, sebagaimana yang dieksplorasi oleh al-Ghazâlî, mencakup segala sesuatu yang dianggap perlu untuk melindungi dan memperkaya iman, kehidupan, akal, keturunan dan harta benda. Al-Ghazâlî meletakkan dasar iman pada deretan awal, karena dalam Islam, iman menjadi unsur dominan dalam mengkonstruksi kesejahteraan yang berkeimbangan. Iman meletakkan hubungan manusia pada suatu dasar yang tepat dan memungkinkan manusia dapat berinteraksi (*musyârahah*) dengan sesamanya dalam suatu sikap yang seimbang. Iman juga menjadi garda moral untuk mengalokasikan dan mendistribusikan sumber daya sesuai dengan tata atur persaudaraan dan keadilan sosio-ekonomi, bahkan menjadi suatu sistem motivasi yang memberikan kekuatan yang mengarah pada tujuan pemenuhan kebutuhan dan distribusi pendapatan dan kekayaan yang adil.

Selain itu, harta benda al-Ghazâlî letakkan dalam bagian akhir, karena harta bukan merupakan tujuan itu sendiri. Meskipun sangat penting dan pokok untuk merealisasikan kesejahteraan manusia, namun harta hanya sebuah alat. Harta tidak dapat mewujudkan tujuan ini kecuali dialokasikan secara efisien dan didistribusikan secara adil. Hal ini menuntut keterlibatan moral (iman) dalam pencarian harta dan pengoperasian pasar. Di sinilah konsep *musyârahah* sebagai sebuah konsep yang menjunjung nilai-nilai kesalihan syariah dalam membangun kesejahteraan manusia.

***Musyârahah* dalam Patron Fikih**

Dalam al-Qur'an, kata *musyârahah*, yang merupakan dasar kedua dari konsep PLS setelah *mudhârabah*, memang tidak secara nyata merujuk pada makna kemitraan dalam suatu ikatan bisnis. Namun ketika didasarkan pada sejumlah ayat al-Qur'an, terutama dua ayat dalam surat di atas, maupun sejumlah riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi dan para sahabat, maka kemudian para ulama sepakat untuk melegitimasi keabsahan *musyârahah* dalam ikatan bisnis. Konsep, bentuk, rukun, syarat dan berbagai variannya yang secara detail terurai dalam kajian fikih merupakan kreasi ijtihadi para ahli fikih.¹⁸ Keran ijtihadi terhadap

¹⁸Beberapa pernyataan yang dinisbatkan kepada para sahabat menunjukkan bahwa beberapa bentuk kemitraan memang pernah dilakukan oleh generasi Muslim awal. Pernyataan-pernyataan itu hanya mengindikasikan eksistensi suatu bentuk kemitraan, tanpa menunjukkan istilah-istilah, syarat-syarat atau konsep apa pun yang bisa dikaitkan dengan kemitraan ini. Berangkat dari kenyataan bahwa riwayat-riwayat itu tidak memberikan sedikit pun keterangan mengenai

persoalan musyârahakah memang terbuka lebar mengingat *musyârahakah* merupakan salah satu elemen muamalah yang diklaim sebagai *ma'qûl al-ma'nâ*.

Pertama, bentuk-bentuk musyârahakah. Musyârahakah, atau dalam fikih dikenal dengan istilah *syirkah*, pada dasarnya dibagi ke dalam dua kategori, yaitu *syirkah al-amlâk* dan *syirkah al-'uqûd*.¹⁹ *Syirkah al-amlâk* merupakan kerja sama dalam kepemilikan barang dimana dua orang atau lebih secara bersama-sama memiliki suatu barang tanpa melalui akad *syirkah* terlebih dahulu.²⁰ *Syirkah* dalam kategori ini juga terbagi dua macam, yaitu *pertama, syirkah jabrîyah*. *Syirkah* jenis pertama ini terjadi secara otomatis, namun tidak ada peluang untuk memilih dan harus melalui paksaan. Otomatis berarti tidak memerlukan kontrak untuk mengkonstruksinya, dan harus dipaksa, karena tidak ada opsi untuk menolaknya dan bukan atas kehendak orang yang berserikat.²¹ *Syirkah* ini terjadi pada harta warisan, hibah dan wasiat. Misalnya, a) jika dua saudara memperoleh harta warisan dari orangtuanya, maka harta tersebut menjadi harta *syirkah* dan menjadi milik mereka berdua, sekalipun tanpa ada usaha untuk mendapatkannya, b) jika dua orang mendapatkan hibah dari orang lain, maka barang hibah tersebut menjadi milik mereka, walaupun tidak ada upaya untuk mendapatkan barang tersebut, atau c) jika dua orang mendapatkan wasiat dari seseorang berupa sebuah rumah, maka rumah tersebut merupakan milik kedua penerima wasiat, walaupun tanpa ada usaha untuk memperolehnya.

Sedangkan *syirkah al-amlâk* model kedua adalah *syirkah ikhtiyârîyah*. *Syirkah* jenis ini berbeda dengan jenis *syirkah* yang pertama. *Syirkah* ini tidak terjadi secara otomatis, tetapi bebas pilih. Tidak otomatis berarti kedua belah pihak masih memerlukan kesepakatan untuk membentuknya, dan bebas pilih berarti ada pilihan untuk menolak, karena, *syirkah* ini dibangun atas kehendak dan usaha (*ikhtiyâr*) mereka yang berserikat. Seperti dua orang memiliki suatu barang yang mereka bayar berdua, maka barang tersebut menjadi milik mereka dan merupakan harta *syirkah*, misalnya a) jika dua orang atau lebih bersepakat untuk menyewa sebuah komputer untuk dipakai secara bersama-sama, maka barang tersebut merupakan barang *syirkah*. Keduanya mempunyai hak untuk menggunakan barang tersebut selama jangka waktu tertentu, b) jika dua orang atau lebih membeli suatu barang secara bersama-sama, maka barang tersebut merupakan barang *syirkah*. Keduanya berhak menggunakan barang tersebut karena milik bersama.

Dalam *syirkah al-amlâk*, salah satu pihak tidak berhak bertindak dalam penggunaan barang *syirkah* tanpa izin dari pihak lainnya karena masing-masing pihak terikat dengan

definisi dan syarat-syarat yang sah dari kontrak kemitraan semisal yang kemudian dikenal dalam fikih, maka definisi dan syarat-syarat yang sedemikian rupa diuraikan secara detail dalam fikih merupakan produk ijtihad para ulama fikih.

¹⁹Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 202. Lihat juga A.A. Islahi, *Konsep Ekonomi Ibnu Taimiyah*, terj. Anshari Thayib (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), h. 194.

²⁰Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 202.

²¹*Ibid.*, h. 202-203.

perjanjian kerja sama atau bergabung dalam suatu kepentingan harta, dan terbentuknya syirkah tersebut untuk memperoleh keuntungan dalam bentuk harta benda.²² Selain *syirkah al-amlâk*, terdapat bentuk *syirkah* yang lain, yaitu *syirkah al-‘uqûd*. *Syirkah* ini dapat dianggap sebagai kemitraan yang sesungguhnya, karena para pihak yang berserikat secara sukarela berkeinginan untuk membuat suatu perjanjian investasi bersama dan berbagi untung dan rugi. Perjanjian yang dimaksud tidak perlu merupakan suatu perjanjian yang formal dan tertulis. Perjanjian itu bisa saja informal dan secara lisan. Tetapi, sebagaimana halnya dalam perjanjian *mudhârabah*, adalah lebih baik, bahkan bagi saya menjadi suatu keharusan, jika perjanjian *syirkah al-‘uqûd* diformalkan dalam suatu perjanjian tertulis *dengan disaksikan* oleh para saksi yang memenuhi syarat sesuai dengan ketentuan al-Qur’an tentang pinjaman dan transaksi-transaksi bisnis yang penting.²³

Namun demikian, para ulama berbeda pandangan dalam mempersepsikan bentuk *syirkah* yang kedua ini. Ulama mazhab Hanbali berpandangan bahwa *syirkah al-‘uqûd* dibagi menjadi lima bentuk *syirkah*, meliputi; *syirkah al-‘inân*, *syirkah al-abdân*, *syirkah al-wujûh*, *syirkah al-mufâwadhah*, dan *syirkah al-mudhârabah*. Sedangkan ulama fikih Mesir, di antaranya Malikiyah dan Syafi`iyah, hanya mengapresiasi empat dari lima bentuk *syirkah* yang ditawarkan oleh ulama mazhab Hanbali, kecuali *syirkah al-mudhârabah*. Menurutnya, *mudhârabah* bukan tergolong sebagai *syirkah*.²⁴ Berbeda dengan ketiga mazhab di atas, ulama mazhab Hanafi justru hanya melegitimasi tiga bentuk *syirkah* yang mencakup *syirkah al-amwâl*, *syirkah al-a`mâl*, dan *syirkah al-wujûh*. Ketiga bentuk *syirkah* ini, menurut mazhab Hanafi, bisa tergolong dan digolongkan dalam kategori *‘inân* dan *mufâwadhah*.

Ulama fikih sepakat bahwa keberadaan *syirkah al-‘inân* dibenarkan dalam Islam.²⁵ *Syirkah al-‘inân* adalah suatu perjanjian kemitraan di mana dua mitra atau lebih memberikan modal, dan keuntungannya dibagi sesuai kesepakatan.²⁶ Dalam *syirkah* ini, modal dan tanggung jawab yang digabungkan masing-masing pihak tidak harus berjumlah sama. Pembiayaan dalam *syirkah* ini memang lazimnya disediakan oleh kedua belah pihak, namun salah satu pihak dimungkinkan menyediakan prosentase lebih banyak daripada pihak lain. Dalam fikih, kebebasan diberikan kepada mitra yang mengelola *syirkah*. Mitra pengelola secara leluasa dapat menjalankan bisnis selama tidak bertentangan dengan tujuan dasar perjanjian *syirkah*, yaitu menghasilkan laba. Ibn Qudâmah menyebutkan beberapa perbuatan yang tidak boleh dilakukan oleh para mitra, antara lain misalnya, memerdekakan budak

²²Chairuman Pasaribu dan Sahrawardi K. Lubis, *Hukum Perjanjian dalam Islam* (Jakarta: Sinar Grafika, 1996), h. 79.

²³Q.S. al-Baqarah/2:282-283. Lihat juga M. Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System* (London: the Islamic Foundation, 1985), h. 252.

²⁴Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 794. Lihat juga Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II (Beirut: Dâr al-Jîl, 1989), h. 407.

²⁵Al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî*, h. 796.

²⁶Nabil A. Saleh, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), h. 92.

(budak yang dimiliki salah satu mitra) dan meminjamkan uang milik kemitraan. Perbuatan yang demikian, meskipun pada dasarnya baik dan terpuji, merupakan tindakan yang tidak kondusif untuk pencapaian tujuan *syirkah*, yaitu menghasilkan laba.²⁷

Mazhab Hanafi cenderung memberikan kebebasan lebih kepada mitra yang mengelola. Menurut mereka, mitra yang tidak terlibat dalam jual beli tidak dapat menerima bahkan memberikan suatu barang *syirkah* sebagai suatu ikatan janji atau jaminan. Jika ia melakukannya, maka tindakannya tidak sah, dan ia harus bertanggung jawab atasnya. Di lain pihak, mitra pengelola memiliki hak untuk memberikan barang *syirkah* sebagai jaminan dan untuk menerima perjanjian dari pihak lain.²⁸ Kalangan mazhab Syafi'i dan Hanbali memandang bahwa masing-masing mitra dapat menjalankan hubungan kemitraan demi kepentingan *syirkah* laiknya praktik dagang.²⁹ Menurut Ibn Qudamah, si mitra dapat melakukan apa saja dalam kepentingan bisnis berdasarkan kemitraan, karena inilah praktik yang lazim dalam perdagangan.³⁰

Syirkah al-mufâwadhah adalah kerja sama dua orang atau lebih terhadap suatu objek dengan syarat masing-masing pihak memasukkan modal dengan jumlah yang sama dan dapat melakukan tindakan hukum yang sama atas nama orang yang berserikat.³¹ Semua pihak dalam *syirkah* ini memiliki kewajiban dan hak yang sama dalam perdagangan yang mereka sepakati, serta keuntungan yang diperoleh juga harus dibagi sama. Ulama mazhab Hanafi dan mazhab Zaidiyah (salah satu mazhab dalam Syi'ah) membolehkan bentuk *syirkah* ini dengan didasarkan pada sabda Rasulullah SAW.: "Jika kamu melaksanakan *mufâwadhah*, maka lakukanlah dengan cara yang baik, karena akad seperti ini akan membawa berkah." Ulama mazhab Maliki juga memandang sah *syirkah* ini jika masing-masing pihak dapat bertindak hukum secara mutlak dan mandiri terhadap modal kerja tanpa minta izin dan musyawarah dengan pihak lain. Apabila salah satu pihak melakukan suatu transaksi, maka pihak lain terikat dengan transaksi yang telah dilakukannya itu.³²

Pandangan kedua mazhab, Hanafi dan Zaidiyah, itu kontradiktif dengan pandangan ulama mazhab Syafi'i³³ dan mazhab Hanbali. Kedua ulama yang terakhir ini menilai bahwa bentuk serikat *mufâwadhah* yang dipersepsikan oleh mazhab Hanafi dan Zaidiyah tidak dapat diterima karena sulit untuk menentukan prinsip kesamaan modal, kerja, dan keuntungan.³⁴ Dalam serikat ini mengandung unsur yang kurang jelas dan unsur penipuan karena tidak mungkin tindakan seseorang akan dapat diterima pihak lain tanpa persetujuannya. Menurut mereka, hadis yang dijadikan dasar oleh mazhab Hanafi dan mazhab Zaidiyah adalah hadis

²⁷Ibn Qudâmah, *Mughnî al-Muhtâj*, Jilid V, (t.t.p: t.p, t.t), h. 22.

²⁸Jâzirî, *Fiqh*, Jilid III, h. 87.

²⁹*Ibid.*, h. 89.

³⁰Ibn Qudâmah, *al-Kâfi fî al-Fiqh al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, Jilid II, (t.t.p: t.p, t.t),h. 260.

³¹*Ibid.*, h. 357-358.

³²Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 799-800.

³³Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, h. 410.

³⁴Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 799-801.

dha'if (lemah), bahkan tidak ada indikasi yang menunjukkan bahwa substansi hadis itu tertuju kepada serikat *mufâwadhah*.

Syirkah al-abdân adalah perserikatan yang dilakukan oleh dua orang untuk menerima suatu pekerjaan, dan keuntungan yang diperolehnya dibagi sesuai dengan kesepakatan bersama.³⁵ *Syirkah* ini disebut juga *syirkah a'mâl* (*syirkah* kerja) atau *syirkah shinâ'i* (*syirkah* para tukang) atau *syirkah taqabbul* (*syirkah* penerimaan).³⁶ Ulama Malikiyah dan Hanabilah memandang absah terhadap *syirkah* ini dengan alasan bahwa tujuan dari *syirkah* ini adalah untuk memperoleh keuntungan, tidak hanya pada harta, tetapi juga pada pekerjaan. Namun ulama Malikiyah mengajukan syarat bahwa pekerjaan yang dilakukan oleh orang yang berserikat ini harus sejenis, satu tempat dan hasil yang diperoleh harus dibagi menurut kuantitas kerja mereka masing-masing. Jadi, jika pekerjaannya tidak sejenis, dilaksanakan di tempat yang berbeda, dan tidak dibagi sesuai dengan porsi kerjanya, maka *syirkah* ini dipandang tidak sah. Ulama Hanabilah membolehkan *syirkah* ini sampai pada hal-hal yang mubah seperti pengumpulan kayu bakar dan rumput.

Sedangkan ulama mazhab Syafi'i berpandangan lain. Mereka mengatakan bahwa *syirkah* semacam ini tidak sah, karena pekerjaan yang dilakukan tidak dapat diukur secara pasti, sehingga ada kemungkinan terjadi penipuan. Begitu juga ulama Hanafiyah. Ia berpendapat bahwa perkongsian jenis ini dilarang, karena menurutnya, perkongsian dalam pekerjaan, seperti mencari kayu dan berburu, mengandung unsur perwakilan, padahal perwakilan tidak sah dalam perkara mubah sebab kepemilikannya dengan penguasaan.³⁷

Syirkah al-wujûh adalah kerjasasama yang dilakukan oleh dua orang atau lebih yang tidak memiliki modal. Mereka mendapatkan barang secara kredit dan kemudian mereka jual secara kontan. Keuntungan yang diperoleh dibagi bersama.³⁸ Dalam konteks kekinian, *syirkah* ini mirip dengan sistem makelar yang memang populer dan mentradisi di kalangan masyarakat. Ulama Hanafiyah dan Hanabilah membolehkan jenis *syirkah* ini, karena mengandung unsur adanya perwakilan dari seseorang kepada parternya dalam penjualan dan pembelian. Akan tetapi ulama Malikiyah, Syafi'iyah, dan Imamiyah berpendapat bahwa *syirkah* ini tidak sah dengan alasan bahwa *syirkah* ini tidak memiliki unsur modal dan pekerjaan yang harus ada dalam suatu perkongsian.³⁹

Bentuk *syirkah* yang terakhir adalah *syirkah al-mudhârabah*, yaitu suatu perjanjian kerja sama antara dua pihak dimana salah satu pihak menyerahkan dan menyediakan seluruh modal untuk diperdagangkan oleh pihak lain sebagai pengelola, dan keuntungan yang diperoleh

³⁵Alî Fikr, *al-Mu`âmalât al-Mâdiyah wa al-Adabîyah*, Jilid I (Mesir: Mathba'ah Mushthafâ al-Bâb al-Halibî wa Awlâdih, 1938), h. 211. Lihat Zuhaylî, *Al-Fikih*, h. 803.

³⁶Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 204.

³⁷Zuhaylî, *al-Fiqh*, h. 803-804.

³⁸*Ibid.*, h. 801. Lihat Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, h. 359.

³⁹*Ibid.*, h. 802.

dibagi sesuai kesepakatan.⁴⁰ Para ulama tidak ada perbedaan pendapat tentang kebolehan *syirkah* ini. Kerja sama semacam ini sudah terjadi sejak dahulu. Nabi Muhammad SAW. sendiri sebelum menjadi rasul melakukan kerja sama dengan Siti Khadijah dalam bentuk *mudhârabah*. Karena hal ini sesuai dengan tujuan syariat, yaitu menciptakan kemaslahatan dan menghindari kesulitan bagi manusia, maka Islam mengadopsinya. Pada era modern sistem *mudhârabah* semakin terasa urgensinya untuk menjaga keseimbangan kaya-miskin atau untuk menghindari kecemburuan sosial.⁴¹

Kedua, Rukun dan Syarat Musyârah. Secara umum, telah menjadi konsesi para ahli fikih, bahwa rukun *syirkah* terdiri dari tiga unsur, yaitu: a) dua orang yang berakad, b) *shighat* akad, yakni *ijâb* dan *qabûl*, dan c) objek akad, yakni harta dan pekerjaan.⁴² Konsensus mayoritas ahli fikih itu bukanlah konsensus mutlak dan tanpa ada yang berbeda. Keberbedaan dalam fikih lazimnya menjadi suatu keniscayaan alamiah yang, “bisa jadi”, muncul dari cara pandang yang berbeda. Sehingga dalam kaitan ini, bagi Hanafiyah, rukun *syirkah* hanya mencakup satu unsur, yaitu *shighat* (pernyataan), baik pernyataan penawaran (*ijâb*)⁴³ maupun pernyataan menerima tawaran (*qabûl*)⁴⁴, karena pernyataan *ijâb* dan *qabûl* ini merupakan elemen dasar

⁴⁰Alî Fikr, *Al-Mu‘âmalât*, h. 179.

⁴¹Helmi Karim, *Fikih Mu‘amalah* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 13.

⁴²Alî Fikr, *Al-Mu‘âmalât*, h. 225.

⁴³Dalam *Hukum Perjanjian Syari‘ah*, Syamsul Anwar menjelaskan konsep *ijâb* secara detil. Ia mengatakan bahwa *ijâb* adalah “suatu pernyataan kehendak yang pertama muncul dari sutau pihak untuk melahirkan sutau tindakan hukum, yang dengan pernyataan kehendak tersebut ia menawarkan pencapaian tindakan hukum yang dimaksud di mana bila penawaran itu diterima oleh pihak lain terjadilah akad”. Sebagai contoh adalah pernyataan penjual, “Saya jual barang ini dengan harga sekian”, atau sebaliknya, pernyataan pembeli, “Saya beli barang ini dengan harga sekian”. Jadi, pernyataan penjual dalam kasus pertama dan pernyataan pembeli dalam kasus kedua adalah *ijâb* (penawaran) karena kedua pernyataan tersebut adalah pernyataan yang pertama muncul tanpa memperhatikan apakah pernyataan itu adalah dari pihak pertama ataupun dari pihak kedua. Jadi, menurut mazhab Hanafi ini, yang menjadi dasar untuk menentukan *ijâb* adalah melihat mana pernyataan yang terlebih dahulu muncul. Sedangkan mazhab Syâfi‘i dan mazhab Hanbali mengajarkan bahwa *ijâb* selalu merupakan pernyataan yang lahir dari pihak pertama (dalam hal ini pihak yang memindahkan milik), meskipun pernyataan itu muncul kemudian. Maksud dan isi *ijâb* selain disyaratkan harus jelas, juga disyaratkan harus tegas. Jelas, artinya, bahwa ungkapan—baik lisan, tulisan, isyarat maupun lainnya—yang digunakan untuk menyatakan *ijâb* dalam setiap akad menunjukkan secara jelas jenis akad yang dikehendaki, karena akad itu satu sama lain berbeda baik tujuannya maupun akibat hukum yang timbul. Karenanya, akad mana yang dimaksud dan akibat hukum apa yang hendak diciptakan haruslah jelas. Tegas, artinya, bahwa ungkapan seseorang yang menyampaikan ijab tidak disertai dengan hal-hal yang menunjukkan ketidaksungguhan untuk melahirkan sutau akad. Misalnya, pernyataan penjual atau pembeli yang disertai kata (“akan”, pen.) yang menunjukkan “waktu akan datang”. Kata “akan” menggambarkan “ketidaksungguhan” untuk melahirkan akad pada saat itu dan karenanya tidak terjadi akad dengan ijab seperti itu melainkan hanya pengumuman kehendak yang bersangkutan akan melakukan penjualan atau pembelian. Lihat penjelasan selengkapnya dalam Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syari‘ah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalat* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), h. 127-128.

⁴⁴*Qabûl* adalah pernyataan kehendak yang menyetujui *ijâb* dan yang dengannya tercipta suatu akad. Seperti halnya *ijâb*, *qabûl* juga disyaratkan kejelasan maksud, ketegasan isi, dan

dalam perjanjian. Harta (modal) dan dua orang yang berakad, menurutnya, bukanlah unsur pokok kerja sama sebagaimana yang terdapat dalam jual beli. Bentuk pernyataan, dalam kerja sama, adalah seperti perkataan “Saya bekerja sama dalam hal ini”, disebut dengan *ijâb*, dan kemudian dijawab (*qabûl*) oleh pihak lain dengan mengatakan “Saya terima dalam hal ini”.

Sedangkan syarat sahnya *syirkah*, menurut ulama Hanafiyah, meliputi syarat umum dan syarat khusus. Syarat-syarat yang secara umum harus terpenuhi dalam *syirkah* adalah a) dapat dipandang sebagai perwakilan, artinya, jika salah satu pihak bertindak hukum terhadap objek perserikatan, dengan ijin pihak lain, maka dianggap sebagai wakil seluruh pihak yang berserikat, b) ada kejelasan dalam pembagian keuntungan; dan c) keuntungan itu diambil dari hasil laba harta perserikatan, bukan dari harta lain.⁴⁵ Adapun syarat-syarat khusus dalam *syirkah al-amwâl*, baik berbentuk *‘inân* maupun berbentuk *mufâwadhah*, adalah a) modal harus ada dan jelas, tidak boleh barang utang atau harta yang tidak ada di tempat, baik ketika akad maupun ketika jual beli, dan b) modal harus bernilai dan berharga secara mutlak, seperti uang. Karena itu, tidak sah modal *syirkah* yang berwujud barang, baik barang yang bergerak maupun barang yang tetap.⁴⁶

Syarat khusus *syirkah al-mufâwadhah*, menurut mazhab Hanafi dan Zaidiyah, yang membolehkan *syirkah* ini adalah a) setiap pihak harus ahli dalam perwalian dan jaminan, yakni keduanya harus merdeka, baligh dan berakal sehat, b) ada kesamaan modal dari segi ukuran, harga awal dan akhir, c) apa pun yang pantas menjadi modal dari salah seorang yang

didengar atau diketahui oleh pihak lain. Bila *ijâb* ditujukan kepada pihak tertentu, maka *qabûl* hanya sah dari pihak tersebut, dalam arti bilamana diberikan *qabûl* oleh pihak lain yang bukan pihak yang kepadanya *ijâb* ditujukan, maka tidak tercipta akad. Isi yang terkandung dalam *qabûl* harus sesuai dengan *ijâb* dalam arti tidak menambahi, mengurangi, atau mungubah *ijâb*. Namun jika terjadi demikian, maka tidak tercipta akad dan *qabûl* tersebut dianggap sebagai *ijâb* baru yang memerlukan *qabûl* lagi. *Ibid.*, h. 132.

⁴⁵Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 804-805.

⁴⁶*Ibid.*, h. 806-808. Para ulama berbeda pandangan tentang modal yang diberikan masing-masing pihak, apakah harus disatukan atau tidak. Ulama mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali berpendirian bahwa modal tersebut tidak harus disatukan karena secara substantif *syirkah* terlaksana melalui transaksi (akad) bukan modal, dan sumber transaksi, dalam konteks ini, adalah perbuatan (kerja). Selain itu, menurut mereka, akad *syirkah* mengandung makna perwakilan dalam bertindak hukum, dan dalam akad perwakilan modal masing-masing pihak diperbolehkan tidak disatukan. Karenanya, dalam akad *syirkah* tersebut juga diperbolehkan untuk tidak menyatukan modal mereka masing-masing. Namun ulama mazhab Maliki menyatakan bahwa pengertian “tidak menyatukan harta” bukan berarti “terpisah”, tetapi harus ada suatu pernyataan hukum terhadap penyatuan modal itu. Misalnya melalui suatu pernyataan yang dituangkan dalam surat transaksi. Lihat Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid V (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), h. 325. Ulama mazhab Syâfi’î berpendapat bahwa dalam *syirkah al-amwâl* modal masing-masing pihak harus disatukan sebelum akad dilaksanakan, sehingga tidak bisa dibedakan modal kedua belah pihak, karena *syirkah* menurut mereka berarti percampuran dua harta. Menurut Ibn Rusyd, cara terbaik untuk menyelesaikan perbedaan tersebut adalah kedua harta (modal) itu “lebih baik” dan “lebih sempurna” disatukan, karena semua pihak mempunyai hak dan kewajiban yang sama terhadap harta itu, sehingga kehadiran unsur “keraguan” dan “kecurigaan” dari masing-masing pihak tidak terjadi. Lihat *Ibid.*, h. 325.

bersekutu dimasukkan dalam *syirkah*, d) ada kesamaan dalam pembagian keuntungan, e) ada kesamaan dalam berdagang, dan f) dalam transaksi (akad) harus menggunakan kata *mufâwadhah* atau pernyataan lain yang semakna dengan kata *mufâwadhah*.⁴⁷ Dengan demikian, jika salah satu syarat tidak terpenuhi, maka *syirkah* ini akan berubah menjadi *syirkah al-'inân*, karena *syirkah al-'inân* tidak menuntut seluruh persyaratan di atas.⁴⁸

Syarat khusus *syirkah al-'abdân* dibedakan antara yang berbentuk *mufâwadhah* dan yang berbentuk *'inân*. Jika berbentuk *mufâwadhah*, maka *syirkahnya* harus memenuhi persyaratan *mufâwadhah*, dan jika *syirkahnya* berbentuk *'inân*, maka hanya disyaratkan ahli dalam perwakilan saja. Menurut ulama Hanafiyah setiap yang sah menjadi wakil, sah juga menjalankan *syirkah*. Namun demikian, jika pekerjaan membutuhkan alat dan alat itu dipakai salah satu pihak, hal itu tidak mempengaruhi *syirkah*. Tetapi, jika membutuhkan orang lain, maka pekerjaan itu akan menjadi tanggung jawab pihak yang menyuruh dan *syirkah* dipandang rusak.⁴⁹

Demikian juga syarat-syarat khusus untuk *syirkah al-wujûh*. Jika *syirkah* ini berbentuk *mufâwadhah*, maka yang bersekutu itu harus ahli dalam memberikan jaminan, dan masing-masing memiliki setengah harga yang dibeli. Selain itu, keuntungan dibagi dua ketika akad harus menggunakan kata *mufâwadhah*. Jika *syirkah* berbentuk *'inân*, maka tidak disyaratkan harus memenuhi persyaratan di atas, dan salah seorang boleh melebihi yang lain. Hanya saja keuntungan harus didasarkan pada kadar tanggungannya. Jika meminta lebih, akan batal.⁵⁰

Menurut ulama mazhab Hanbali-ulama yang memandang *mudhârabah* tergolong sebagai salah satu bentuk *syirkah*-ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu: a) modal berupa uang tunai yang berlaku, b) jumlah modal sudah diketahui besarnya sebelum akad, c) modal harus jelas ada, tidak berupa utang, dan d) modal diserahkan sepenuhnya kepada pengusaha (*mudhârib*).⁵¹ Syarat keempat inilah yang membedakan *syirkah al-amwâl* dengan *mudhârabah*. Dalam *syirkah al-amwâl* modal boleh dipegang oleh pemiliknya, sementara dalam *syirkah al-mudhârabah*, pekerjaan atau usaha tidak akan terwujud jika modal tetap di tangan pemiliknya, karena dalam *mudhârabah* salah satu pihak sebagai penyandang dana dan pihak lainnya sebagai pelaksana. *Syirkah al-amwâl* terjadi karena ada kerja sama dalam usaha diantara kedua pihak. Jika salah satu disyaratkan bebas dari pekerjaan atau usaha, maka syarat ini bertentangan dengan tujuan akad, begitu juga jika dalam *mudhârabah* disyaratkan adanya usaha dari pemilik harta, maka *syirkah al-mudhârabah* menjadi fasid.⁵²

Ketiga, Sistem Bagi Hasil dalam *Musyarakah*. Pembahasan dalam bagian ini tidak menyentuh persoalan *syirkah* secara keseluruhan. *Syirkah* jenis pertama, yaitu *syirkah*

⁴⁷Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 811-812.

⁴⁸Ketentuan tentang *syirkah al-'inân* juga dapat dilihat dalam Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, h. 407.

⁴⁹Al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî*, h. 813-814.

⁵⁰*Ibid.*, h. 814.

⁵¹*Ibid.*, h. 843-846.

⁵²*Ibid.*, h. 847.

al-amlâk, tidak dibahas, karena *syirkah* tipe ini tidak dianggap sebagai suatu kemitraan dalam pengertian sesungguhnya. *Syirkah al-amlâk* yang secara esensial merupakan suatu kepemilikan bersama atas suatu kekayaan muncul bukan atas dasar kesepakatan untuk berbagi “untung” dan “rugi”, tetapi keberadaannya timbul secara otomatis, dan karenanya, kajian sistem bagi hasil tidak mewujud dalam *syirkah* ini.⁵³ Dengan demikian, maka yang dimaksud *syirkah* dalam kajian ini adalah *syirkah al-‘uqûd*. *Syirkah al-‘uqûd* ada yang sah dan ada yang fasid. *Syirkah* yang fasid adalah *syirkah* yang tidak terpenuhi salah satu syaratnya. Jika fasid, maka menurut ulama Hanafiyah, Syafi’iyah, dan Hanabilah, keuntungannya dibagi sesuai dengan modal awal masing-masing dan jika *syirkah* itu sah (terpenuhi syarat-syarat *syirkah*), maka pembagian hasilnya disesuaikan dengan jenis *syirkahnya*. Terlepas dari perdebatan ulama, maka dalam bagian ini akan dikaji tentang konsep bagi hasil dari lima bentuk *syirkah* yang tergolong dalam kategori *syirkah al-‘uqûd*, yaitu *syirkah al-‘inân*, *syirkah al-abdân*, *syirkah al-wujûh*, *syirkah al-mufâwadhah*, dan *syirkah al-mudhârabah*.

Bagi hasil dalam *syirkah al-‘inân* tidak ditentukan dengan jumlah yang pasti, melainkan dengan nisbah (perbandingan) persentase tertentu, dan secara jelas, menurut mazhab Hanafi dan Hanbali, harus tertuang dalam kontrak. Menentukan suatu jumlah tetap bagi seorang mitra tidak diperbolehkan karena total laba yang akan diperoleh barangkali tidak akan melebihi jumlah yang telah ditetapkan, dan dalam kasus seperti itu, mitra lainnya bisa jadi tidak memperoleh bagian dari laba tersebut.⁵⁴ Bagi kalangan mazhab Syafi’i, tidak perlu menetapkan bagian laba dalam kontrak, sebab mereka tidak memperbolehkan adanya perbedaan antara rasio saham dalam modal dengan rasio laba. Menurut ahli fikih bermazhab Syafi’i, Nawawi, “proporsi laba dan rugi harus sama dengan proporsi modal yang diberikan, baik tenaga yang disediakan oleh para mitra setara atau pun tidak”.⁵⁵ Selain kalangan mazhab Syafi’i, terdapat fleksibilitas yang berarti dalam menetapkan rasio. Pandangan yang membolehkan perbedaan rasio pembagian laba dengan rasio kontribusi dalam *syirkah* ini berasal dari mazhab Hanafi dan Hanbali. Para mitra dapat berbagi laba secara setara ataupun tidak. Seorang mitra yang menyumbangkan sepertiga dari modal *syirkah*, misalnya, dapat memperoleh separoh atau lebih dari laba. Menurut ahli fikih mazhab Hanafi, al-Kâsânî, “dalam ‘*inân*, laba tidak harus dibagi setara antarmitra”. Sebab itu, diperbolehkan untuk membagi laba secara setara ataupun tidak. Prinsipnya adalah bahwa si mitra berhak mendapat laba baik karena pemberian modal berupa uang atau tenaga kerja, atau berupa tanggung jawab.⁵⁶

Bagi kalangan mazhab fikih Sunni, tidak muncul fleksibilitas dalam *syirkah* tentang pembagian rugi *vis a vis* rasio kontribusi modal, seperti yang dicerminkan dalam ungkapan

⁵³M. Umer Chapra, *Towards a Just Monetary System* (London: The Islamic Foundation, 1985), h. 106.

⁵⁴Ibn Qudâmah, *Mughnî*, Jilid V, h. 38. Lihat juga Imâm ‘Alâ’ al-Dîn Abî Bakr ibn Mas`ûd al-Kâsânî, *Badâ’i’ al-Shanâ’i fî Tartîb al-Syarâ’i*, Jilid VI (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 59.

⁵⁵Nawawî, *Minhâj*, Jilid II, h. 215.

⁵⁶Kasânî, *Badâ’i’ al-Shanâ’i*, Jilid VI, h. 62.

hukum, “pembagian rugi harus persis sama dengan rasio kontribusi modal.⁵⁷ Menurut al-Jazîrî, “jika salah satu mitra menentukan bahwa mitra yang lain harus menanggung risiko melebihi rasio kontribusi modal, maka kontrak ini batal dan tidak berlaku.”⁵⁸ Ini sejalan dengan prinsip yang dibangun oleh khalifah keempat, ‘Ali ibn Abî Thâlib, yaitu “laba harus dibagi sebagaimana yang disepakati dalam kontrak, sementara kerugian harus dibagi menurut kontribusi modal.”⁵⁹

Dalam *syirkah al-mufâwadhah*, sebagaimana syarat yang dikemukakan di atas, harus ada kesamaan dalam modal, wewenang, pembagian keuntungan, dan jika terjadi kerugian, kedua belah pihak menanggung risiko kerugian yang timbul dari usaha mereka bersama. Karena modal yang diinvestasikan sama, maka pembagian keuntungan pun harus dibagi kepada kedua belah pihak secara bersama-sama sesuai dengan proporsi modal masing-masing. Sedangkan bagi laba dalam *syirkah al-abdân* bergantung pada tanggungan bukan pada pekerjaan. Apabila salah seorang pekerja berhalangan tidak dapat melakukan pekerjaan, keuntungan tetap dibagi dua, sesuai dengan kesepakatan. Pernyataan ini berimplikasi selain pada perbedaan pekerjaan yang dilakukan masing-masing anggota *syirkah*, juga pada keuntungan yang diperoleh. Risikonya adalah bahwa masing-masing pihak bertanggung jawab terhadap pekerjaan anggota lainnya. Jika terjadi hal-hal yang berkaitan dengan kerugian pihak yang memberi pekerjaan, hal itu menjadi tanggung jawab seluruh anggota *syirkah*. Masing-masing dapat dituntut membayar ganti rugi sesuai dengan tingkat perbandingan upah masing-masing, tidak dibebankan pada anggota yang mengakibatkan timbulnya kerugian tersebut.

Sistem bagi hasil dalam *syirkah al-wujûh* dihitung atas dasar perkiraan bagian mereka dalam kepemilikan, tidak boleh lebih dari itu, sebab *syirkah* ini didasarkan pada kadar tanggung jawab terhadap harta maupun pekerjaan. Dengan demikian, keuntungan pun harus diukur berdasarkan tanggung jawab, tidak boleh dihitung melebihi kadar tanggungan masing-masing. Bila terjadi kerugian, maka seluruh pihak memikul risiko sesuai dengan kadar tanggung jawabnya masing-masing. Sedangkan keuntungan usaha dalam *syirkah al-mudhârabah* dibagi menurut kesepakatan dalam kontrak, dan sebaliknya, jika mengalami kegagalan usaha, maka kerugian ditanggung oleh pemilik modal selama kerugian itu bukan akibat kelalaian pihak pengelola. Kedua belah pihak, secara substansial, akan bersama-sama menanggung risiko, dalam arti, di satu sisi pihak pemilik modal menanggung kerugian modalnya, dan di sisi lain pengelola akan mengalami kerugian atas tenaga atau biaya tenaga kerja yang telah dikeluarkan. Jika kerugian itu terjadi karena kecurangan atau kelalaian pihak pengelola, maka pihak pengelola harus bertanggung jawab atas kerugian tersebut.

⁵⁷Ibn Qudâmah, *Mughnî*, Jilid V, h. 37

⁵⁸Jâzîrî, *Fiqh*, Jilid III, h. 77.

⁵⁹Syawkânî, *Nayl al-Awthâr*, Jilid V, h. 266.

***Musyârahah* dalam Praktik Perbankan**

Term *musyârahah*, secara operasional, telah melekat dalam institusi keuangan syariah. Kelekatannya *musyârahah* dalam perbankan syariah mencerminkan suatu kemitraan berpola kontrak PLS.⁶⁰ Akseptabilitas terhadap pola ini membangun pemahaman bahwa kerja

⁶⁰Istilah “bagi hasil,” yang populer dalam memaknai *profit and loss-sharing* (PLS) dan digunakan untuk menggambarkan operasional bank *syari’ah*, memang tidak seluruhnya salah dan tidak juga semuanya benar. Bank *syari’ah* memiliki ragam produk yang tidak hanya menggunakan pola bagi hasil tetapi juga memiliki produk yang bukan berdasarkan bagi hasil. Salah satu produk pembiayaan dengan pola bagi hasil, dalam pengertian umum, adalah *musyârahah*. Namun demikian, istilah “bagi hasil” yang secara umum merupakan representasi dari istilah *revenue sharing* memiliki makna yang berbeda dengan “bagi laba rugi”. Walaupun sebenarnya bisa juga ada anggapan bahwa dalam istilah bagi hasil sudah termasuk pengertian bagi laba rugi. Jika istilah bagi hasil berarti yang dibagi antara pemodal dan pengusaha adalah berdasarkan hasil, maka dalam bagi laba rugi yang dibagi bukan hanya laba tetapi juga rugi. Pengertian hasil dalam terminologi akuntansi biasanya terbatas pada penerimaan kotor belum dikurangi biaya-biaya untuk mendapatkannya, sedangkan laba merupakan hasil pengurangan biaya dari penghasilan. Dalam konteks inilah secara sederhana para akuntan membangun formula untuk menghitung laba rugi. Formula tersebut adalah “hasil” dikurangi “biaya” sama dengan “laba”. Misalnya, jika hasilnya senilai Rp. 100.000 dikurangi biaya sebesar Rp. 60.000,-, maka laba yang diperoleh sebesar Rp. 40.000,-. Pembagian antara pemodal dan pengusaha misalnya bisa dilakukan dengan nisbah 3:7 dan nisbah ini bisa didasarkan pada tatacara bagi hasil atau bagi laba rugi. Jika dimisalkan nisbahnya sama, maka pembagian antara pemodal dan pengusaha tergambar dalam logika pembagian berikut. Jika dalam konteks bagi hasil mencapai nilai Rp. 100.000,-, maka pemodal akan memperoleh bagian Rp. 30.000,- dan pengusaha memperoleh Rp. 70.000,-. Berbeda dengan logika bagi laba rugi. Dalam logika jenis terakhir tergambar bahwa jika bagi laba rugi mencapai sebesar Rp. 40.000,-, maka Rp. 12.000,- adalah bagian pemodal dan Rp. 28.000,- menjadi bagian pengusaha. Dengan demikian, gambaran di atas menunjukkan difergensi pembagian sebagai konsekuensi logis dari perbedaan cara pandang dalam memaknai istilah “bagi hasil” dan “laba rugi”. Dalam prinsip bagi hasil biasanya didasarkan pada hasil saja, sehingga setiap ada hasil, pemodal mendapat bagian sebesar yang disepakati, dan jika pengusaha mengalami kerugian, maka pengusaha yang akan menanggungnya. Logika nisbah yang demikian tentu tidak sejalan dengan sistem bagi laba rugi yang dianggap lebih sesuai dengan *syari’ah* karena dipandang lebih adil. Keadilan sebagai elemen penting dari *maqâsid*, sulit untuk memahami sebuah masyarakat Muslim ideal tanpa adanya keadilan di dalamnya. Islam benar-benar tegas dalam tujuannya untuk membasmi semua jejak kezaliman dari masyarakat manusia. Kezaliman adalah sebuah istilah menyeluruh yang mencakup semua bentuk ketidakadilan, eksploitasi, penindasan dan kemungkaran, dimana seseorang mencabut hak-hak orang lain atau tidak memenuhi kewajibannya kepada mereka. (M. Umer Chapra, 1999: 229). Penegakan keadilan dan pembasmian semua bentuk ketidakadilan telah ditekankan oleh al-Qur’an sebagai misi utama dari semua nabi yang diutus Tuhan (Q.S. al-*Hadîd*/57:25). Tidak kurang dari seratus ungkapan yang berbeda-beda dalam al-Qur’an yang memuat gagasan tentang keadilan, baik langsung dengan menggunakan kata-kata *’adl*, *qisth*, *mîzân* atau dalam berbagai ungkapan tidak langsung lainnya. Di samping itu, ada lebih dari duaratus peringatan dalam al-Qur’an yang menentang ketidakadilan yang diungkapkan dengan menggunakan kata-kata semisal *zulm*, *itsm*, *dhalâl* dan lain-lain. Bahkan al-Qur’an menempatkan keadilan lebih “dekat kepada takwa” (Q.S. al-*Mâidah*/5:8) berkaitan dengan kepentingannya di dalam kepercayaan Islam. Secara alami ketakwaan adalah yang terpenting karena menjadi batu loncatan bagi semua perbuatan baik, termasuk keadilan. Nabi Muhammad sangat tegas sikapnya dalam hal ini. Beliau menyamakan ketiadaan keadilan dengan kegelapan mutlak dan memperingatkan, “Waspadalah terhadap kezaliman karena kezaliman itu akan mengarah pada kegelapan mutlak di Hari Pembalasan”. Tidak mengherankan, Ibn Taimiyah merasa terdorong untuk mengatakan, “Tuhan menegakkan

sama antara bank dan mitra dalam suatu proyek akan menyentuh salah satu di antara dua realitas yang berbeda, realitas “untung” atau realitas “rugi”. Berbagi dalam “untung” dan “rugi” menjadi suatu keniscayaan dalam kemitraan *musyârah*. Namun demikian, pembagiannya pun tetap harus patuh dan tunduk pada aturan main dan persyaratan *musyârah* yang secara ijtihadi telah dibangun oleh ulama fikih. Dalam perbankan syariah, *musyârah* dapat dipahami sebagai suatu mekanisme yang menyatukan kerja dan modal, selain untuk produksi barang dan jasa, juga untuk kegiatan lain yang bertujuan menghasilkan keuntungan. Pemahaman ini kemudian berimplikasi pada pemaknaan *musyârah* dalam pengertian luas. *Musyârah*, dalam konteks ini, dapat digunakan untuk tujuan dagang murni yang lazimnya bersifat jangka pendek, atau keikutsertaannya dalam investasi proyek jangka menengah hingga jangka panjang. Dengan demikian, berbagai jenis *musyârah* yang digunakan dalam bank syariah mencakup *musyârah* komersial (dagang), *musyârah* berkurang, dan *musyârah* permanen.⁶¹

Dalam *musyârah* dagang, suatu perjanjian biasanya digunakan untuk tujuan khusus, seperti pembelian dan penjualan komoditas. Pihak bank dan mitranya sama-sama memberikan kontribusi modal untuk pembiayaan *musyârah*, dengan dasar pembagian, bahwa pihak mitra memiliki tanggung jawab dalam pengendalian usaha, baik pembelian, penjualan, pemasaran, maupun akuntansi yang terkait dengan transaksi, sementara pihak bank bertanggung jawab mendanai bagian transaksi, menyediakan pelayanan perbankan (yang diperlukan) dan memantau kemajuan *musyârah* melalui nota berkala yang dilaporkan oleh pihak mitra.

Kontrak *musyârah* dagang, bagi bank syariah, tidak hanya dapat mempercepat pencairan dana dan memacu sirkulasi modal lebih besar, sehingga keuntungan pun bisa lebih banyak, tetapi juga akan mampu memperluas zona usaha dan mereduksi berbagai risiko dalam pelaksanaan investasinya. Dalam kaitan ini, para ulama memang tidak menetapkan rasio modal secara baku dan pasti. Bukan berarti ini merupakan harga mati dan menutup rapat tawaran tentang kejelasan rasio modal hadir dalam kontrak *musyârah* tipe ini. Husain Kamil dan Gharib Nasher, selaku praktisi perbankan syariah, mengatakan bahwa rasio modal, secara umum, tergantung pada karakteristik personal mitra bank, jumlah penyertaan modal, dan keamanan maupun risiko yang mungkin terjadi dalam kemitraan mereka. Dalam *Faisal Islamic Bank of Sudan*, misalnya, penyertaan modal dari pihak mitra bisa mencapai

negeri yang adil meskipun kafir, tetapi tidak menegakkan negeri yang tidak adil sekalipun beriman”, dan bahwa “Dunia dapat selamat dengan keadilan dan kekafiran, tetapi tidak dengan ketidakadilan dan Islam”. Ketidakadilan dan Islam adalah berbeda satu dari yang lain dan tidak dapat hidup berdampingan tanpa ada salah satu yang tumbang atau lemah. Komitmen yang besar pada keadilan menuntut agar sumber daya yang tersedia bagi umat digunakan untuk mewujudkan maqâshid syarî`ah, empat di antaranya cukup penting dalam kerangka pembicaraan di sini, yaitu a) pemenuhan kebutuhan, b) penghasilan yang diperoleh dari sumber yang baik, c) distribusi pendapatan dan kekayaan yang adil, dan d) pertumbuhan dan stabilitas.

⁶¹Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest* (Leiden: E.J. Brill, 1996), h. 62.

40%, terutama dalam transaksi yang terkait dengan perdagangan.⁶² Kebijakan bank menetapkan rasio modal itu ternyata berjalan lancar dan tidak menuai kritik dari para ahli fikih. Dengan demikian, kealpaan kritik mengindikasikan kebolehan dan urgensi “rasio modal” masuk dalam wilayah *musyârah* dagang guna memberikan kepastian dalam kontrak kemitraan.⁶³

Adapun *musyârah* model kedua, yakni “*musyârah* berkurang,” didefinisikan sebagai suatu kemitraan yang memungkinkan pihak mitra menambah kepemilikan usaha secara bertahap sesuai dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam kontrak. Para mitra (nasabah) jenis *syirkah* ini adalah para pihak yang diklaim tidak tertarik dengan kemitraan permanen, bahkan mereka cenderung untuk segera memperoleh kepemilikan penuh dalam proyeknya. Dalam *musyârah* ini, bank memberikan pembiayaan dengan prinsip penyertaan yang memungkinkan dua kondisi yang berbeda, yaitu; kondisi pertama, pihak bank secara bertahap akan melepaskan penyertaannya, dan kondisi kedua, pihak nasabah (pengusaha) akan mengambil alih porsi penyertaan bank, baik dengan dananya sendiri sebagai penambahan setoran modal, atau mengundang pemegang saham baru.⁶⁴ Keberbedaan dua keadaan itu secara nyata menggambarkan bahwa porsi modal bank semakin lama semakin berkurang, dan pada akhirnya bank akan menyentuh titik nol porsi modal (*zero equity*), karena itu, pihak bank tidak lagi terlibat sebagai mitra. Ketika porsi modal bank menurun sampai titik nol, berarti kepemilikan modal sepenuhnya telah beralih kepada pihak nasabah.⁶⁵

⁶²*Ibid.*, h. 63.

⁶³Dalam *musyârah* dagang, waktu penyelesaian *musyârah* secara nyata juga harus ditentukan. Tadamon Islamic Bank, misalnya, menyatakan bahwa perkiraan masa berlangsungnya kontrak biasanya ditetapkan untuk mengakhiri *musyârah*. Jika nasabah tidak mampu mengelola usaha sampai masa tertentu, maka pihak bank disamping akan mengambil alih dan mengganti pengelolaan *musyârah* tersebut sebagai konsekuensi dari bagian kemitraan, ia juga akan membatalkan kontrak tersebut. *Ibid.*

⁶⁴Zainul Arifin, *Dasar-dasar Manajemen Bank Syari'ah* (Jakarta: AlvaBet, 2003), h. 208.

⁶⁵Lewis, *Perbankan Syari'ah*, h. 81. Reduksi keterlibatan pihak bank dapat dilakukan melalui salah satu cara berikut. a) bank dan nasabah sepakat atas kontribusi modal masing-masing dan menentukan syarat-syarat kontraknya. Ketika kontrak *musyârah* berakhir, maka kontrak terpisah lainnya ditandatangani, untuk kemudian memungkinkan pihak bank menjual sahamnya kepada pihak lain. Kontrak yang terakhir ini akan menentukan dan memastikan cara penjualan saham dan masa berlakunya. Dalam konteks inilah pihak pembeli harus membayar saham bank secara berangsur-angsur, b) pihak bank dan nasabah menetapkan bahwa investasi mereka dalam *musyârah* akan berbentuk saham-saham yang mewakili seluruh nilai *musyârah*. Setiap pihak akan menerima keuntungan berdasarkan jumlah saham yang dimiliki. Nasabah bebas membeli saham bank setiap tahunnya yang dengan itu jumlah saham (bagian) bank akan berkurang secara bertahap sampai pihak nasabah dapat membeli semua saham bank. Pada akhirnya nasabah akan menjadi pemilik tunggal kongsi *musyârah*, atau opsi yang terakhir, c) pihak bank sepakat dengan nasabah untuk pembiayaan suatu proyek, baik dengan dana sepenuhnya atau sebagiannya dari bank, dengan syarat bahwa pihak bank akan menerima bagian labanya secara berkala dan menahan seluruh atau sebagian laba pihak nasabah untuk menutupi pembiayaan yang telah disalurkan oleh pihak bank. Ketiga pola opsional di atas telah dilaksanakan oleh bank-bank Islam, bahkan kehadiran ketiganya disambut baik oleh Konferensi Perbankan Islam yang diselenggarakan di Dubai pada tahun 1979. Lihat Saeed, *Islamic Banking*, h. 64. Apresiasi positif yang demikian adalah dengan cara bahwa konferensi mengamini dan telah memberi “ijin” operasional terhadap ketiga cara itu. Namun

Sedangkan bentuk *musyârah* yang terakhir adalah *musyârah* permanen. Kontrak *musyârah* permanen ini merupakan suatu kontrak dimana pihak bank membiayai sekian porsi modal untuk suatu proyek tertentu sebagai pemegang saham, dan bank berpartisipasi dalam manajemen dan pengawasan proyek bersama dengan mitranya, dengan syarat bahwa bank akan berbagi keuntungan atau kerugian proyek sebagaimana yang disepakati dalam kontrak. Istilah “permanen” tidak berarti “selamanya”, sebab jenis kemitraan ini hanya berjalan sampai selesainya proyek atau sampai berakhirnya waktu yang ditetapkan dalam kontrak.

Pertama, Aturan main kemitraan. Aturan main, dalam bisnis apapun, merupakan hal yang sangat urgen, karena ia ikut mengarahkan dan sekaligus menjamin kelangsungan suatu bisnis secara teratur dan benar. Dalam konteks *musyârah* (kemitraan), aturan main yang tetuang dalam suatu kontrak menjadi penting, karena akan memastikan, membatasi dan mengarahkan gerak para mitra dalam menjalankan *musyârah* agar tetap sesuai dengan nilai-nilai syariah (Islam).

Ketentuan *musyârah* yang semestinya dikonstruksi dalam perbankan syariah, seperti yang difatwakan MUI, mencakup empat hal pokok; 1) pernyataan ijab dan kabul harus dinyatakan oleh para pihak untuk menunjukkan kehendak dalam mengadakan kontrak, dengan tetap mempertimbangkan tiga elemen, yaitu; a) penawaran dan penerimaan harus secara eksplisit menunjukkan tujuan kontrak, b) penerimaan dan penawaran dilakukan pada saat kontrak, dan c) akad harus disampaikan secara tertulis baik melalui korespondensi maupun melalui sarana komunikasi modern,⁶⁶ 2) para pihak harus cakap hukum,⁶⁷ dengan memperhatikan hal-hal, antara lain; a) kompeten dalam memberikan atau diberikan kekuasaan perwakilan, b) setiap mitra harus menyediakan dana dan pekerjaan, dan setiap mitra melaksanakan kerja sebagai wakil, c) setiap mitra memiliki hak untuk mengatur aset *musyârah* dalam proses bisnis normal, d) setiap mitra memberi wewenang kepada mitra yang lain untuk mengelola aset dan masing-masing dianggap telah diberi wewenang untuk melakukan aktifitas *musyârah* dengan memperhatikan kepentingan mitranya, tanpa melakukan kelalaian dan kesalahan yang disengaja, dan e) seorang mitra tidak diijinkan untuk mencairkan atau menginvestasikan

demikian, pilihan pola itu bukan tanpa kritik, tetapi justru menuai kritik tajam dari sebagian pakar. Memang tidak semua kehadirannya dikritik dan ditolak. Kritik dan penolakan pedas tertuju pada cara yang terakhir yang memiliki kemiripan dengan riba, karena bank terlibat sebagai salah satu pihak dengan memberikan syarat bahwa pihak bank akan memperoleh kembali semua biaya yang disalurkannya, dan setelah itu, bank juga menerima prosentasi keuntungan dari proyek.

⁶⁶Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah,” dalam *Himpunan Fatwa Dewan Syari’ah Nasional* (Jakarta: DSN-MUI dan BI, 2003), h. 53.

⁶⁷Kecakapan hukum (*al-ahliyah*) berarti “kelayakan”. Pemaknaan ini mengandung pemahaman bahwa kecakapan hukum merupakan kelayakan seseorang untuk menerima hukum dan bertindak hukum, atau sebagai kelayakan seseorang untuk menerima hak dan kewajiban dan untuk diakui tindakan-tindakannya secara hukum syari’ah. Penjelasan secara detail dapat dilihat dalam Anwar, *Hukum Perjanjian*, h. 109-112.

dana untuk kepentingannya sendiri,⁶⁸ 3) objek akad meliputi modal, kerja, keuntungan dan kerugian.⁶⁹ Ketentuan yang terakhir, 4), adalah bahwa biaya operasional⁷⁰ dibebankan pada modal bersama. Namun jika salah satu pihak tidak menunaikan kewajibannya atau jika terjadi perselisihan di antara para pihak, maka penyelesaiannya dilakukan melalui badan yang berwenang setelah tidak tercapai kesepakatan melalui musyawarah.⁷¹

Selain ketentuan di atas, berbagai perbankan syariah juga mensyaratkan aneka aturan lain yang tidak bertentangan dan tetap paralel dengan normativitas dan nilai-substantif fikih. Kesesuaian dan paralelitas itu dibangun setidaknya untuk mewujudkan dua kesalehan, “kesalehan” bank dan “kesalehan” nasabah sebagai mitra. Mitra harus menyimpan barang-barang *musyârah* (dagang), di bawah pengawasan bersama dan tidak boleh ada satu barang pun dijual sebelum harga jual dimasukkan ke dalam catatan *musyârah*. Pihak mitra mengelola *musyârah* dan menjual barang-barang pada waktu yang kondusif. Barang-barang harus dijual secara tunai dan dengan harga yang telah disepakati oleh pihak bank dan mitra, yang dalam banyak kasus, bahkan dinyatakan dalam kontrak. Mitra tidak boleh menjual barang dengan harga lebih rendah daripada yang disepakati, kecuali ada ijin tertulis dari bank. Jika mitra menjual barang dengan harga lebih rendah dan tanpa ijin bank, maka ia harus mengganti uang selisihnya untuk pihak bank. Pihak mitra harus melakukan pembukuan yang terpisah dan layak bagi *musyârah* serta didukung oleh dokumen yang transparan dan relevan serta faktur yang sah secara hukum. Bank memiliki hak untuk melakukan inventarisasi barang kapan pun tanpa boleh ada keberatan dari nasabah.⁷² Bank memiliki hak untuk memeriksa, secara periodik maupun insidental, terhadap pos-pos dalam laporan

⁶⁸Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa,” h. 53-54.

⁶⁹Modal yang diberikan harus berupa uang tunai, emas, perak, atau yang nilainya sama. Modal dapat terdiri dari aset perdagangan, seperti barang-barang, properti dan sebagainya. Jika modal berbentuk aset, harus terlebih dahulu dinilai dengan tunai dan disepakati oleh para mitra. Para pihak tidak boleh meminjam, meminjamkan, menyumbangkan atau menghadiahkan modal *musyârah* kepada pihak lain. Dalam hal perkerjaan, partisipasi para mitra merupakan dasar pelaksanaan *musyârah*, akan tetapi kesamaan porsi kerja bukan merupakan syarat. Seorang mitra boleh melaksanakan kerja lebih banyak dari yang lainnya, dan dalam hal ini ia boleh menuntut bagian keuntungan tambahan darinya. Setiap mitra melaksanakan kerja dalam *musyârah* atas nama pribadi dan wakil dari mitranya. Kedudukan masing-masing dalam organisasi kerja harus dijelaskan dalam kontrak. Keuntungan harus dikuantifikasi dengan jelas untuk menghindarkan perbedaan dan sengketa pada waktu alokasi keuntungan atau ketika penghentian *musyârah*. Setiap keuntungan mitra harus dibagikan secara proporsional atas dasar seluruh keuntungan dan tidak ada jumlah yang ditentukan di awal yang ditetapkan bagi seorang mitra. Seorang boleh mengusulkan bahwa jika keuntungan melebihi jumlah tertentu, kelebihan atau prosentasi itu diberikan kepadanya. Sistem pembagian keuntungan harus tertuang dengan jelas dalam akad. Jika suatu usaha mengalami kerugian, maka kerugian harus dibagi diantara para mitra secara proporsional menurut saham masing-masing dalam modal. *Ibid.*, h. 54-56.

⁷⁰Untuk mencegah adanya biaya yang tidak dapat dikontrol, maka pihak bank dapat mensyaratkan revenue sharing atau menentukan minimal *profit margin* yang dikehendaki. Lihat Buku *Pedoman Pembiayaan Kecil Syariah* pada BNI Syariah, “Pembiayaan Musyarakah,” 2007, h. 1.

⁷¹Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa,” h. 56.

⁷²Buku Pedoman, “Pembiayaan,” h. 2.

keuangan, sehingga akan dengan mudah dapat diketahui *cash flow* nasabah.⁷³ Pihak mitra harus memberikan laporan berkala tentang kondisi barang milik kemitraan, baik jumlah barang yang terjual maupun sisa barang yang tersimpan di gudang.⁷⁴ Bank memiliki hak untuk meminta laporan semacam ini kapanpun bank memandangnya perlu. Pihak mitra harus selalu menjaga keamanan barang dari segala risiko selama jangka waktu *musyârahah*. Ia tidak boleh mencampur aduk barang syirkah dengan barang miliknya sendiri⁷⁵ tanpa ijin bank sebagaimana ia juga tidak boleh memberikan, meminjamkan, atau menggunakannya untuk meminjam uang sebagai jaminan.⁷⁶ Ia pun tidak boleh memberikan salah satu aset pribadinya sebagai jaminan bagi pihak ketiga tanpa izin tertulis dari pihak bank.⁷⁷

“Jaminan” dalam bank konvensional merupakan “suatu keharusan”. Ini berbeda dengan bank yang berbasis syariah. “Jaminan” sebenarnya tidak dibenarkan hadir dalam perbankan syariah, karena, menurut fuqaha, mitra adalah orang yang dipercaya, dan atas dasar “kepercayaan” ini, maka mitra yang satu tidak dapat menuntut jaminan dari pihak lain. Ini berarti bahwa “kepercayaan” hakikatnya merupakan suatu “jaminan”. Walaupun pada prinsipnya jaminan-bukan dalam arti “kepercayaan”-tidak dibenarkan, namun ulama Indonesia melalui fatwanya memberikan kelonggaran bagi bank-bank Islam untuk meminta jaminan kepada pihak mitra.⁷⁸ Atas dasar fatwa ini, maka bank-bank syariah mensyaratkan mitranya untuk memberikan jaminan guna mereduksi risiko bank dalam kegiatan pembiayaan *musyârahah*.⁷⁹ Risiko yang relatif sering terjadi, menurut Antonio, mencakup tiga hal, yaitu; a) *side streaming*, yakni nasabah menggunakan dana *musyârahah* bukan seperti yang disebut dalam kontrak, b) lalai dan kesalahan yang disengaja, dan c) penyembunyian keuntungan oleh nasabah, jika nasabahnya tidak jujur.⁸⁰ Dengan demikian, jaminan menjadi suatu keharusan sebagai alat kendali untuk memproteksi dan, paling tidak, dapat memperkecil risiko yang sengaja diciptakan oleh nasabah.⁸¹

⁷³*Ibid.*, h. 1.

⁷⁴*Ibid.*, h. 2.

⁷⁵Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syari'ah: Deskripsi dan Ilustrasi* (Yogyakarta: Ekonisia, 2004), h. 68.

⁷⁶Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa,” h. 55.

⁷⁷Buku Pedoman, “Pembiayaan,” h. 1.

⁷⁸Majelis Ulama Indonesia, “Fatwa,” h. 55.

⁷⁹Buku Pedoman, “Pembiayaan,” h. 1.

⁸⁰Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syari'ah: Dari Teori ke Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), h. 94.

⁸¹Berbagai model jaminan yang umumnya dapat diminta oleh pihak bank dideskripsikan secara variatif dalam contoh-contoh, yang meliputi; a) cek yang belum ditandatangani dan belum diberi tanggal diserahkan oleh nasabah kepada bank. Nilai cek akan setara dengan nilai investasi bank dalam *musyârahah*. Bank tidak akan menggunakan cek kecuali jika pihak mitra melakukan pelanggaran klausul kontrak, b) nota dan faktur penjualan barang *musyârahah*, yang berupa pembayaran yang ditangguhkan, harus disimpan pada bank. Jika para debitur (pihak ketiga) gagal membayar barang, bank akan dapat mengumpulkan utang baik dengan mengurangi rekening bank mereka atau dengan cara yang lain. Beberapa bank mensyaratkan mitra untuk menitipkan

Selain ketentuan di atas, jangka waktu juga menjadi persyaratan yang harus tertuang dalam kontrak *musyârah*. Karena kebanyakan *musyârah*, khususnya *musyârah* dagang, adalah kontrak yang bersifat jangka pendek, dan untuk tujuan yang spesifik, maka kontrak *musyârah* menetapkan jangka waktunya.⁸² Jika jangka waktu yang ditetapkan dalam kontrak tidak mencukupi, maka jangka waktu ini dapat diperpanjang melalui kesepakatan kedua pihak. *Musyârah* dapat dihentikan dengan kesepakatan kedua pihak dengan syarat bahwa nasabah membayar seluruh tanggung jawab yang ditimbulkan oleh penghentian itu kepada bank. Menurut Jordan Islamic Bank, bank dapat menuntut pembekuan *musyârah* jika dipandang oleh bank bahwa keberlanjutan *musyârah* mereka adalah sia-sia, atau jika nasabah melanggar salah satu syarat kontrak. Bank dapat melakukan penghentian ini tanpa suatu pemberitahuan atau proses hukum.

Bank syariah menyadari pentingnya nilai waktu pada uang dan dalam pelaksanaan *musyârah*-nya ia menuntut agar nasabah membayar bagian laba bank plus modalnya tepat pada waktu yang telah ditetapkan dalam kontrak. Dalam hal adanya penunggakan, bagian-laba nasabah, yang diberikan sebagai suatu biaya manajemen, dapat dikurangi. Dengan cara yang sama, jika nasabah membayar seluruh hutang sebelum jatuh tempo, bagian laba yang diberikan sebagai biaya bisa dinaikkan.

Kedua, Pembagian Laba dan Rugi. Dalam pembagian laba kongsi *musyârah*, bank-bank Islam tidak menganut pola nisbah yang seragam. Variasi model pembagian laba lazimnya tergantung kepada porsi peran mitra dalam mengelola proyek, dan volume modal yang dikeluarkan oleh mitra dan bank.⁸³ Porsi laba bagi mitra cukup variatif dari satu *musyârah* ke *musyârah*

cek sebagai jaminan kepada bank sebanyak nilai penjualan barang kepada pihak ketiga. Jika pihak ketiga tidak membayar, bank dapat mencairkan cek tersebut dan, karena itu, bank secara esensial telah memperoleh pembayaran dari pihak mitra, c) bank memiliki hak untuk menahan saldo tunai, dokumen atau surat dagang milik mitra yang dititipkan kepada bank, dalam hal jika mitra tidak dapat membayar saham bank pada waktunya, d) bank menganggap dirinya sebagai pemilik barang *musyârah* mulai saat pembelian barang sampai barang tersebut terjual kembali, atau e) dalam hal barang *musyârah* terjual dengan pembayaran tunda kepada pihak ketiga, bank memiliki hak untuk menuntut agar mitra menjadi penjamin dan memberikan jaminan mutlak atas utang yang dimiliki pihak ketiga. Lihat Saeed, *Islamic Banking*, h. 66-67. Dengan berbagai model jaminan di atas, orang mungkin akan heran dan akan bertanya jika hal tersebut benar-benar sebuah kemitraan, seperti yang dibahas dalam fikih, apakah bank masih dipandang memiliki tanggung jawab moral dengan melemparkan seluruh tanggung jawab semacam itu kepada mitranya. Pertanyaan itu sebenarnya merupakan kritik tajam terhadap perbankan syariah.

⁸²Buku Pedoman, "Pembiayaan," h. 1.

⁸³Untuk pembiayaan *musyârah* (dagang), misalnya, IIBID menawarkan pembagian laba *musyârah* sebelum dipotong pajak sebagai berikut: (i) sekian persen untuk si mitra atas kerjanya dalam membeli dan menjual, menyimpan, dan penagihan hutang-hutang yang terkait dengan *musyârah*, (ii) sekian persen untuk bank atas pengawasan dan manajemennya, dan (iii) sekian persen bagi modal yang diberikan kepada kongsi (sesuai dengan rasio modal yang diberikan oleh masing-masing pihak). Banque Misr (cabang syariah) menyatakan bahwa laba bersih akan dibagikan dengan cara berikut: (i) sekian persen untuk bank atas layanan perbankannya, dan (ii) sekian persen untuk si mitra atas pemasaran barang dan manajemen. Sekian persen dari saldo akan dialokasikan untuk bank dan mitranya. Dasar pembagian laba, menurut praktik Faisal *Islamic*

yang lain dan tergantung kepada porsi kerja dan tingkat keahlian mereka. Keberbedaan ini dipahami bahwa semakin besar jumlah kerja yang dikeluarkan dan semakin tinggi tingkat keahlian pihak mitra, maka semakin tinggi persentase yang diperoleh. Dalam kasus Faisal Islamic Bank di Mesir, suku persentase ini berkisar antara dua puluh sampai enam puluh persen laba. Sedangkan di Tadamon Islamic Bank, Sudan, tinggi rendahnya bagian laba pihak mitra atas manajemennya didasarkan pada tingkat pekerjaan dan durasi penyelesaian kemitraan. Persentasenya berkisar antara lima puluh dan empat puluh persen. Jika ada kerugian di akhir *musyârahah*, yang tidak diakibatkan oleh salah-urus atau salah-guna atau pelanggaran terhadap klausul kontrak oleh pihak mitra, kerugian akan ditanggung bersama oleh kedua pihak menurut proporsi modal yang mereka berikan. Namun dalam kasus kerugian yang diakibatkan oleh salah-guna atau salah-urus dan pelanggaran terhadap klausul kontrak oleh si nasabah, maka nasabah sendirilah yang bertanggung jawab atas kerugian.

Pembahasan di atas menunjukkan bahwa kemitraan *musyârahah* digunakan dalam perbankan syariah dalam berbagai jenis, tetapi jenis kemitraan yang paling populer dan banyak digunakan adalah kemitraan *musyârahah* dagang yang berjangka pendek, meskipun jenis-jenis lain masih tetap digunakan. Dalam pembiayaan *musyârahah*, baik bank maupun nasabah sama-sama memberikan modal, dan banklah yang mendiktekan bagaimana *musyârahah* akan dijalankan untuk menjamin bahwa bank menerima modal awalnya ditambah dengan keuntungan atas modal (laba). Bank juga menuntut aneka macam jaminan untuk melindungi kepentingannya di dalam kongsi dan tampak bahwa bank berusaha menimpakan seluruh risiko yang terkait dengan manajemen *musyârahah* kepada mitranya. Bank juga menetapkan batas waktu *musyârahah*. Dari data deskriptif tersebut tidak tampak adanya metode yang seragam dalam pembagian laba dan rugi di kalangan bank syariah, meskipun metode-metode yang digunakan oleh berbagai bank terdapat kemiripan.

Penutup

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa *musyârahah* dalam praktik perbankan syariah tidak dikonstruksi melalui fikih *an sich*. Bukan berarti menyimpang sama sekali, tetapi praktiknya telah diadaptasikan dengan situasi dan kondisi riil. Adaptasi sebagian praktik perbankan itu bukan tanpa dasar melainkan didasarkan pada fikih lokal, yang kalau di Indonesia dikenal dengan KHI atau fatwa MUI.

Dalam fikih klasik, ulama sepakat bahwa jaminan, misalnya, tidak perlu mewujud

Bank, adalah sebagai berikut: (i) laba didefinisikan sebagai laba bersih setelah dikurangi dengan seluruh biaya, dan (iii) sekian porsi dari laba ini akan diberikan kepada mitra atas jasa dan kerjanya (atau yang dikenal sebagai biaya manajemen). Saldo dibagikan antara bank dan mitranya. Dalam kasus mengalami kerugian, rugi dibagi sesuai dengan proporsi modal masing-masing. Berbeda dengan Jordan *Islamic Bank*. Bank Jordan ini tidak menyatakan adanya ketentuan sekian persen pun untuk manajemen. Ia hanya menyatakan bahwa laba bersih akan dibagi antara bank dan mitranya, sesuai dengan kesepakatan atas rasio dalam kontrak *musyârahah*. Lihat Saeed, *Islamic Banking*, h. 68.

dalam kontrak *musyârahah*, karena, menurutnya, mitra adalah orang yang dipercaya, dan atas dasar “kepercayaan” ini, maka mitra yang satu tidak dapat menuntut jaminan dari mitra yang lain. Namun fikih lokal, misalnya melalui konsesi fatwa MUI, memberikan kelonggaran kepada bank Islam mensyaratkan mitranya untuk memberikan jaminan guna mereduksi risiko dalam pembiayaan *musyârahah*, bahkan dapat mengkonstruksi dua kemaslahatan, yaitu kemaslahatan bagi bank dan kemaslahatan bagi nasabah.

Kemaslahatan bank terwujud karena risiko yang sengaja dibangun oleh nasabah bisa diproteksi dan minimal dapat direduksi. Sedangkan kemaslahatan bagi nasabah adalah bahwa dengan jaminan itu, nasabah akan mampu menghilangkan atau, paling tidak, dapat memperkecil kemungkinan melakukan kelalaian dan penyimpangan dalam kegiatan *musyârahah* yang memang tidak dibenarkan dan tidak dikehendaki oleh Islam.

Pustaka Acuan

- Alam, Mohammad Manzoor. *Perspectives on Islamic Economics*. New Delhi: Institute of Objective Studies, 1996.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdor. *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2001.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. *Bank Syariah: dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Anwar, Syamsul. *Hukum Perjanjian Syariah: Studi tentang Teori Akad dalam Fikih Muamalah*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Arifin, Zainul. *Dasar-dasar Manajemen Bank Syariah*. Jakarta: AlvaBet, 2003.
- Buku Pedoman Pembiayaan Kecil Syariah pada BNI Syariah. “Pembiayaan *Musyârahah*,” 2007.
- Chapra, M. Umer. *Towards a Just Monetary System*. London: the Islamic Foundation, 1985.
- Dahlan, Abdul Aziz (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.
- Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia. “Fatwa Dewan Syariah Nasional No. 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan *Musyârahah*,” dalam *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional*. Jakarta: DSN-MUI & BI, 2003.
- Fikrî, 'Alî. *Al-Mu`âmalât al-Mâdiyah wa al-Adabîyah*. Kairo: Mushtafâ al-Bâb al-Halibî, t.t.
- Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacy International, 1989.
- Houtsma, M. Th., et al. *E.J. Brill's First Encyclopaedia of Islam 1913-1936*, Vol. III. Leiden: E.J. Brill, 1987.
- Islahi, A.A. *Konsep Ekonomi Ibnu Taimiyah*, terj. Anshari Thayib. Surabaya: Bina Ilmu, 1997.
- Karim, Helmi. *Fikih Muamalah*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Al-Kâsânî, Imâm 'Alâ' al-Dîn Abî Bakr ibn Mas'ûd. *Badâ'i' al-Shanâ'i' fî Tartîb al-Syarâ'i'*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.

- Khan, Muhammad Akram. *An Introduction to Islamic Economics*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Khan, M. Fahim. *Essays in Islamic Economics*. Leicester, UK: the Islamic Foundation, 1995.
- Al-Khayyâth, ‘Abd al-‘Azîz ‘Izat. *Al-Syarikât fî al-Syarî’ah al-Islâmîyah wa al-Qânûn al-Wadh’î*, Juz I. Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1994.
- Lewis, Mervyn K. dan Latifa M. Algaoud. *Perbankan Syariah: Prinsip, Praktek dan Prospek*, terj. Burhan Wirasubrata. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Mujieb, M. Abdul, Maburri Tholhah, Syafi’ah AM. *Kamus Istilah Fikih*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mûsâ, Muhammad bin Ibrâhîm. *Syarikât al-Asykhâsh bayna al-Syarî’ah wa al-Qânûn*. t.t.p.: Jâmi’ah al-Imâm Muhammad bin Mas’ûd al-Islâmîyah, 1401 H.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. *Ethics and Economics: An Islamic Systems*. U.K.: The Islamic Foundation, t.t.
- Nasution, Harun (tim). *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Nomani, Farhad and Ali Rahnema. *Islamic Economic Systems*. London & New Jersey: Zed Books Ltd., 1994.
- Pasaribu, Chairuman dan Sahrawardi K. Lubis. *Hukum Perjanjian dalam Islam*. Jakarta: Sinar Grafika, 1996.
- Qudâmah, Ibn. *Mughnî al-Muhtâj*, Jilid V, (t.t.p: t.p, t.t).
- Qudâmah, Ibn. *Al-Kâfi fî Fiqh al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*, (t.t.p: t.p, t.t).
- Qureshi, Anwar Iqbal. *Islam and the Theory of Interest*. Lahore: Sh. Md. Ashraf, 1991.
- Rahman, Afzalur. *Economic Doctrines of Islam*, terj. Suroyo dan Nastangin. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1996.
- Ramadan, Said. *Islamic Law: the Scope and Equity*. Malaysia: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1992.
- Rusyd, Ibn. *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II. Beirut: Dâr al-Jîl, 1989.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dâr al-Fath li al-’Ilâm al-’Arabî, 2000.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Saleh, Nabil A. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Al-Syawkânî, Muhammad bin ‘Alî bin Muhammad. *Nayl al-Awthâr: Syarh Muntaqâ al-Akhhâr min Ahâdîth al-Akhyâr*, juz V. Beirut: Dâr al-Jîl, t.t.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. “Islamic Approaches to Money, Banking and Monetary: a Review”, dalam Muhammad Ariff (ed.), *Monetary and Fiscal Economics of Islam*. Jeddah: International Centre for Research in Islamic Economics, 1982.

Shiddiqi, S.H. *Islamic Banking: Genesis, Rationale, Evaluation and Review, Prospects and Challenges*. Karachi: Royal Book Company, 1994.

Sudarsono, Heri. *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah: Deskripsi dan Ilustrasi*. Yogyakarta: Ekonisia, 2004.

Uzair, M. *An Outline of Interest-Free Banking*. Karachi: Royal Book Company, 1978.

Al-Zuhaylî, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Juz IV. Kairo: Dâr al-Fikr, 1989.