PENERAPAN PRINSIP *AT-TÂRÂDÎ* DALAM AKAD- AKAD MUAMALAT

Oleh: Abdul Mughits

Dosen Program Studi Muamalat Fakultas Syariah dan Hukum

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Email: mughits2007@yahoo.co.id

Abstrak

At-târâdî adalah salah satu prinsip dalam akad muamalat, artinya prinsip itu harus terwujud dalam akad. Suatu akad, jika tanpa adanya kerelaan dari kedua belah—bahkan salah satu—pihak maka menjadi batal. Oleh karena itu, urgensinya prinsip ini menghendaki keterwujudannya dapat diketahui oleh semua pihak. Tetapi karena *at-târâdî* itu perbuatan hati, maka bagaimanakah cara menilai *at-târâdî* tersebut, hal-hal apa sajakah yang dapat mendukung terwujudnya dan rusaknya prinsip tersebut? Seberapa luas cakupan keberlakuan prinsip ini dalam akad-akad muamalat, apakah hanya terbatas dalam akad *tijârah* saja sebagaimana disebutkan dalam Surat An-Nisâ' ayat 29? Lalu apakah ungkapan kerelaan seseorang dalam melakukan akad terlarang dapat merubah status hukumnya yang asalnya haram menjadi halal, seperti orang berjudi atau utang piutang dengan riba? Pertanyaan-pertanyaan itu adalah content dari tulisan ini.

Key words: Muamalat, *At-târâdî*, *Tijârah*

A. Pendahuluan

Sebagaimana dimaklumi dalam kajian hukum Islam, bahwa *at-târâdî* (rela sama rela) itu menjadi salah satu asas atau prinsip dalam akad muamalat.¹ Artinya tanpa unsur kerelaan dari kedua belah pihak, bahkan salah satu pihak maka suatu

¹ Ahmad Azhar Basyir, *Asas-asas Hukum Muamalat*, (Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1988), hlm. 10 dan; Syamsul Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah, Studi tentang Teori akad dalam Fikih Muamalat*, (Jakarta: PT. Raja-Grafindo Persada, 2007), hlm. 87-9.

akad akan batal. Kalau dicermati, sebenarnya prinsip *at-târâdî* atau *mabda radâ'iyah* (asas konsensualisme) ini bertujuan untuk menjaga kemaslahatan (kepentingan, kebutuhan) semua pihak dalam akad muamalat karena masing-masing pihak dapat menentukan pilihannya secara bebas tanpa adanya kekuatan atau keadaan yang memaksa, sehingga pilihannya sesuai dengan yang dikehendakinya. Dengan demikian dapat dipahami urgensi *at-târâdî* ini sehingga para ulama menempatkannya sebagai salah satu prinsip akad muamalat.

Karena *at-târâdî* itu menjadi prinsip dalam akad, maka realisasinya harus dapat diketahui oleh semua pihak sehingga dapat dipastikan bahwa masing-masing pihak telah rela dalam melakukan akad. Namun karena *at-târâdî* itu perbuatan hati manusia, maka *at-târâdî* yang hakiki tentu tidak dapat diketahui oleh orang lain, sementara kajian *at-târâdî* ini masuk ke dalam wilayah hukum *'amaliyyah* yang menganut prinsip kepastian hukum dan mendasarkan hukum kepada perbuatan konkret manusia. Oleh karena itu topik tentang *at-târâdî* ini menjadi salah satu kajian yang menarik di kalangan para ulama.

Terdapat banyak hal yang dikaji dalam prinsip *at-târâdî* ini, diantaranya: tentang bagaimana menilai adanya *at-târâdî*; apa sajakah yang dapat mendukung dan merusak *at-târâdî*; seberakah luas cakupan *at-târâdî*, apakah hanya terbatas dalam akad *tijârah* saja; apakah ungkapan *at-târâdî* juga dapat diberlakukan ke dalam akad yang terlarang, seperti berhutang dengan riba sehingga dapat merubah status hukumnya menjadi halal; lalu bagaimana ungkapan *at-târâdî* dari seseorang dalam akad terlarang tetapi karena keadaannya yang *darûrah*?

Tulisan ini mencoba menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan merujuk pendapat para ulama.

B. Definisi At-Târâdî

Ketika membahas terminologi *at-târâdî*, para ulama selalu mengaitkannya dengan dua istilah lain yang berdekatan maknanya, yakni *ikhtiyâr* dan *irâdah*.

Term *at-târâdî* merupakan bentuk *mazîd* dari isim masdar *riðâ* yang berarti rela atau senang (*irtiyah*) dalam melakukan sesuatu dan menyukainya.² Makna istilah ini lebih spesifik daripada *ikhtiyâr* yang berarti menguatkan pilihan untuk melakukan sesuatu, baik melakukannya atau sebaliknya. Sedangkan istilah *ikhtiyâr* sendiri lebih spesifik daripada *irâdah* (kehendak) yang berarti berniat atau berkehendak (*i`tizâm*) atau condong kepada suatu perbuatan. Oleh karena itu makna *irâdah* adalah paling general dari dua istilah pertama.³

Menurut Ulama Hanafiyyah, *riðâ* dan *ikhtiyâr* itu berbeda. Menurutnya bahwa *ikhtiyâr* adalah maksud pembicaraan dengan ucapan yang membentuk akad, baik dengan *riðâ* maupun tidak, sedangkan *riðâ* adalah menyukai sesuatu yang menjadi akibat daripada akad yang ditandai dengan ucapan yang menunjukkan pembentukannya. Jadi kalau ada *riðâ* pasti ada *ikhtiyâr*, tetapi tidak sebaliknya, adanya *ikhtiyâr* belum tentu ada *riðâ*.

Sedangkan menurut Jumhur Ulama (termasuk *Syafi`iyyah*) dengan mengecualikan Hanafiyyah, bahwa antara *riðâ* dengan *ikhtiyâr* memiliki makna yang sama. Menurut mereka bahwa

2 Muhammad Abû Zahrah, *al-Milkiyyah wa Naẓariyyah al-`Aqd fi asy-Syarî`ah al-Islâmiyyah*, (Ttp.: Dâr al-Fikr al-`Arabî, t.t.), hlm. 202, 203, dan 321.

3 Wahbah az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, cet. III (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989), IV: 213. *Irâdah* dibagi menjadi dua: Pertama, *irâdah bâfinah*, yaitu berniat atau menyengaja yang realisasinya dalam bentuk *riðâ* dan *ikhtiyâr*; kedua, *riðâ zâhirah*, yaitu wujud dari *sigah* yang dianggap sebagai perwujudan *irâdah* dalam batin. *Ibid.*, IV: 189.

ikhtiyâr adalah menyengaja terhadap ucapan-ucapan yang membentuk akad sebagai tanda atau isyarat perbuatan batinnya yang ditandai dengan penerimaan dan kesukaannya. Tanpa tanda-tanda tersebut maka tidak dapat dikatakan sebagai ikhtiyâr.⁴ Hal yang sama juga ketika Jumhur mendefinisikan term *ridâ*.

Namun demikian, Jumhur dan Hanafiyyah memiliki pendapat yang sama, yaitu bahwa ikhtiyâr tidak dapat dilakukan dengan senda gurau dan pemaksaan.⁵ Bahkan Syafi'iyah menambahkan lagi dengan lupa dan tersalah.⁶

Sedangkan *at-târâdî* yang mengikuti wazan *tafâ`ul* memiliki makna *li musyâraakah* (saling melakukan sesuatu), yaitu saling rela atau rela sama rela dalam sesuatu. Menurut terminologi *fiqh*, *at-târâdî* berarti pertemuan antara *ijâb* dan *qabûl* yang saling mencocoki.⁷ Pengertian tersebut tentu nampak formal, teknis, dan praktis karena dimaklumi bahwa wilayah *fiqh* (hukum) adalah aspek-aspek lahiriah (konkret, formal) dari perbuatan manusia. Lebih tegasnya, definisi itu dapat direpresentasikan oleh Muhammad Hasan Qasim:

“Sesungguhnya *at-târâdî* dalam jual beli adalah jika telah terjadi akad yang diwujudkan dalam bentuk ikrar antara *ijâb* dari salah satu pihak dan *qabûl* dari pihak yang berada di hadapannya yang saling mencocoki.”⁸

Adapun dasar hukum *at-târâdî* adalah Firman Allah

4 Abû Zahrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 223; dan 'Ali al-Khafif, *Mukhtaşar Ahkâm al-Mu`âmalah asy-Syar`iyyah*, cet. 1 (Kairo: Maktabah as-Sunnah al-Muhammadiyah, 1371/1952), hlm. 136.

5 Abû Zahrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 222 dan 223.

6 *Ibid.*, hlm. 223.

7 Muhammad Hasan Qasim, *al-Mujaz fi `Aqd al-Bai`* (Iskandariyyah: Dâr al-Jâmi`ah al-Jadîdah, 1996), hlm. 59.

8 *Ibid.*, hlm. 62.

SWT. Surat An-Nisa' (4) ayat 29:

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم...

Di samping itu adalah Sabda Nabi SAW.:

إنما للبيع عن تراض⁹

Di tempat lain Alqur'an juga menyebutkan kerelaan dalam istilah yang berbeda, yakni dalam Surat An-Nisa' (4) ayat 4:

وَأَتُوا النَّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُنَّ فَكُلُوهُنَّ حِينًا مَرَّةً

Kata *nihlah* dalam ayat tersebut berarti “dengan penuh kerelaan”.

Surat An-Nisa' ayat 4 di atas adalah dasar hukum *at-târâdî* yang paling *mu'tabar* di kalangan ulama. Namun yang tersurat dalam ayat tersebut hanyalah terbatas dalam akad *tijârah*, oleh karena itu perlunya kajian yang mendalam lagi mengenai batasan akad-akad muamalat sebagai tempat penerapan prinsip *at-târâdî* ini.

C. Batasan Berlakunya Prinsip *At-Târâdî*

Ayat tersebut perlu dipahami secara komprehensif sehingga didapatkan cakupan makna dari *at-târâdî*. Untuk mengetahui cakupan makna *at-târâdî* maka perlu mengetahui terlebih dahulu cakupan makna dari kata *amwalakum* dan *tijârah* dalam ayat tersebut. Menurut sebagian ahli tafsir bahwa maksud dari “tidak boleh memakan harta di antara kamu sekalian dengan cara batal” adalah mencakup harta orang lain dan harta diri sendiri, seperti menafkahnanya dalam kemaksiatan,⁹ sehingga pengecualian (*isti'sna'*) larangan tersebut dengan akad *tijârah*

⁹ Abu Bakr Ahmad bin 'Ali ar-Râzî al-Jassas al-Hanafî, *Ahkâm al-Qur'an* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), II: 171-2; Muhammad Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitâb wa as-Sunnah: al-Buyû' wa al-Mu'amalat al-Mu'âsirah*, Cet. I (Mesir: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1337/1954), hlm. 52-3.

juga harus dipahami dengan muatan makna yang lebih luas lagi. Jika dipahami dengan *isti'sna' muttasîl*¹⁰ dimana kata *tijârah* di-nasab-kan dengan *istisna'* maka menunjuk kepada penafsiran bahwa makan harta dengan cara batal itu haram, baik dengan cara *tijârah* maupun lainnya, namun *tijârah* yang dilakukan dengan *at-târâdî* maka tidak batal. Sedangkan jika dipahami dengan *istisna' munqati'* yang terbaca dengan *fi 'l tâmm* maka menunjuk kepada penafsiran bahwa makan harta dengan cara batal itu mutlak dilarang, tetapi jika dengan *tijârah* yang disertai dengan *at-târâdî* maka diperbolehkan.¹¹

Penafsiran dari para *mufasssir* itu kemudian dipertegas oleh Muhammad Yusuf Musa yang menurutnya bahwa maksud *tijârah* dalam ayat tersebut adalah setiap pekerjaan yang bertujuan mendapatkan keuntungan yang bersifat umum.¹² Sementara Abu Zahrah menambahkan bahwa term *tijârah* tersebut meliputi semua akad tukar-menukar barang (*al-mu'awadat*).¹³ Jadi maksud keumuman *tijârah* dalam ayat tersebut adalah bersifat hakiki, yaitu semua akad muamalat yang bersifat tukar-menukar atau ada unsur pengganti (*'iwad*) berupa harta¹⁴ karena tujuan dalam

10 *Isti'ûnâ'* (pengecualian) dalam bahasa Arab ada dua macam, yaitu *muttasil* dan *munqati'*. *Isti'snâ' muttasîl* adalah jika *mustasnâ'*-nya masih dalam satu jenis dengan *mustasnâ' minhu*-nya, sebaliknya, *isti'snâ' munqati'* adalah jika keduanya tidak dalam satu jenis. Lihat as-Sayyid Ahmad al-Hasyimi, *al-Qawâ'id al-Asâsiyyah li al-Lughah al-'Arabiyyah* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.t.), hlm. 216.

11 Al-Jassas, *Ahkam...*, II: 175; Muhammad bin 'Ali bin Muhammad asy-Syaukanî, *Fath al-Qadir*, cet. III (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 456-7; Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Ansari al-Qur'ûbî, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'an*, (Ttp.: T.p., t.t.), V: 151.

12 Yusuf Musa, *Fiqh...*, hlm. 55.

13 Abû Zahrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 209.

14 Makna *majâzî* dari *tijârah* adalah jika keuntungannya berupa pahala sebagaimana dicontohkan dalam Surat Al-Fatir (35) ayat 29.

akad muamalat pada umumnya adalah mendapatkan pengganti.¹⁵ Artinya makna itu tidak terbatas pada akad jual beli atau perdagangan saja, tetapi semua akad muamalat asalkan dilakukan dengan suka sama suka.

Berangkat dari keumuman makna *tijârah* tersebut, kemudian Yusuf Musa menegaskan bahwa *`an târâdîn* atau *at-târâdî* dalam ayat tersebut menjadi prinsip dalam semua aktifitas tukar-menukar barang atau harta.¹⁶ Dalam hukum perjanjian Islam juga dikenal dengan istilah *Mabda' ar-Radâ' iyyah* atau asas konsensualisme.¹⁷

D. Tanda-tanda At-Târâdî

Setelah diperoleh pemaknaan istilah-istilah tersebut selanjutnya perlu diperdalam lagi mengenai penilaian terhadap aktifitas manusia berupa *at-târâdî*, sebagaimana dimaklumi bahwa *at-târâdî* pada dasarnya adalah perbuatan hati (batin) manusia, sementara hal itu menjadi prinsip dalam akad. Di sisi lain hukum (*fiqh*) melihat dari aspek lahiriah (konkret) dari perbuatan manusia saja, sebagaimana semboyan para fuqaha' dan hakim.

¹⁹ نحن نحكم بالظواهر والله متولي السرائر

Lalu bagaimana cara mengetahui adanya kerelaan dari masing-masing pihak dalam menjalankan akad muamalat?

¹⁵ Al-Qurtûbî, *al-Jâmi`...`*, V: 151; Ibn al-'Arabî, *Ahkâm Al-Qur'ân*, cet. II (Ttp.: 'Isa al-Bâbi al-Halabî wa Syirkahu, 1967), I: 170; dan al-Jassas, *Ahkâm Al-Qur'ân*, II: 172.

¹⁶ Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitâb...*, 52, 78, dan 80; dan Abû Zahrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 208-9 dan 321. Ahmad Azhar Basyir memasukkan "sukarela tanpa mengandung paksaan" ke dalam prinsip kedua dalam hukum muamalat. Basyir, *Asas-asas...*, hlm. 10.

¹⁷ Anwar, *Hukum Perjanjian Syariah...*, hlm. 87-9.

¹⁸ Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf, *Tafsir al-Bahr al-Muhîf*, V: 61. Dalam beberapa sumber, semboyan tersebut adalah hadis Nabi SAW., namun sejauh penulis telusuri tidak menemukannya dalam kitab-kitab hadis. Namun demikian pesan penting dari semboyan itu dapat diterima bahwa hukum hanya melihat dari aspek-aspek konkret.

Dalam hal ini ada beberapa pendapat para ulama, diantaranya yang menegaskan bahwa *at-târâdî* harus diawali dengan rasa suka dan menyengaja atau *mukhtâr*, artinya memilih dengan sadar dan bebas, tidak ada unsur paksaan. Pendapat ini nampak masih menitikberatkan kepada aspek-aspek yang bersifat abstrak (batin). Ulama lain berpendapat bahwa unsur kerelaan itu akan terwujud dengan adanya *ijâb* dan *qabûl* dari kedua belah pihak atas dasar menyengaja dan ikhtiyâr. Lebih spesifik lagi ada yang berpendapat, yakni jika para pihak sudah berpisah dari majelis atau salah satunya telah melakukan *khiyâr*.¹⁹ Hal yang hampir senada, az-Zuhailî berpendapat bahwa kemurnian *at-târâdî* dapat terwujud jika sudah terlahir akad dan beberapa yang harus menjadi konsekuensinya.²⁰

Oleh karena itu para ulama memberikan standar penilaian adanya *at-târâdî* dari para pihak dengan menggunakan tanda-tanda yang bersifat konkret, seperti penegasan syarat-syarat jual beli, seperti barang itu milik penjual dan di bawah kekuasaannya, tidak terdapat unsur riba, kausanya halal, alat tukarnya halal, barang berada di tempat dan dapat diserahterimakan.²¹ Dengan terpenuhinya syarat-syarat dan unsur-unsur dalam jual beli tersebut maka akan menjamin adanya *at-târâdî* dari para pihak. Secara umum, lebih konkretnya, tanda-tanda adanya *at-târâdî* itu adalah berupa ucapan, isyarat, tulisan, surat, dan akhir dari perbuatan. Kalau dalam akad muamalat adalah terlahirnya akad itu sudah cukup menjadi bukti adanya *at-târâdî* asalkan tidak ada kekuatan yang memaksanya.²²

Tanda utama adanya *at-târâdî* adalah *şigah* (*ijâb* dan

19 Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitab...*, hlm. 80.

20 Az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islamî...*, IV: 103-132.

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*, IV: 80; dan Qasim, *al-Mujaz...*, hlm. 62.

qabûl). *Şigah* (ucapan) ini merupakan tanda yang paling kuat dan alami karena dengan ucapan itu dapat diketahui kehendak pelakunya dengan tanpa ragu. Sebagian ulama, seperti Syafi`iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa pada asalnya akad itu tidak sah kecuali dengan *şigah*, yakni ucapan *ijâb* dan *qabûl*, kecuali jika terdapat *uzur* untuk melakukan *ijâb* dan *qabûl* itu maka boleh dengan tulisan dan isyarat.²³ Dengan kata lain bahwa *at-târâdî* dapat terwujud jika sudah terjadinya akad yang ditandai dengan *şigah*. Kemudian perlunya penjelasan mengenai indikasi terlahirnya akad.

Sekelompok sahabat dan *tabi`in* berpendapat bahwa suatu akad dinilai telah terlaksana jika kedua belah pihak telah melakukan akad, baik berpisah secara fisik maupun tidak. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Imam asy-Syafi`î, as-Saurî, al-Auza`î, al-Lais Ibn `Uyainah dan Ishâq,²⁴ Ibnu `Umar, Abu Hurairah, Syuraikh, asy-Sya`bî, dan Ibn Sirîn.²⁵ Adapun mengenai bahwa akad itu boleh dengan *khiyâr*, asy-Syafi`î sependapat dengan as-Sauri, al-Lais, dan `Ubaidillah bin Hasan,²⁶ hanya saja al-Auza`î mengecualikan beberapa akad yang tidak boleh dengan *khiyâr*, yaitu jual beli barang rampasan perang, *syirkah* dalam harta waris dan *syirkah* dalam harta niaga. Menurutnya, jika kedua belah pihak sudah sepakat maka harus melaksanakannya.²⁷

Tanda berikutnya adalah *isyârat* karena terdapat *uzur*

23 Ibn `Abbas Taqî ad-Dîn Ahmad bin `Abd al-Halîm Taimiyyah, *al-Fatâwâ al-Kubrâ li Ibn Taimiyyah* (Bagdad: Maktabah al-Musanna, t.t.), III: 267; `Ala ad-Din Abu Bakr bin Mas`ud al-Kasanî al-Hanafî, *Kitab Bada`i` as-Sana`i` fi Tartîb asy-Syara`i`* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), V: 200; Sa`id Hawwa, *al-Asas fi at-Tafsir*, cet. I (Kairo: Dar as-Salam, 1985), II: 1047; `Abd ar-Rahman Al-Jazîrî, *Kitab al-Fiqh `ala al-Mazahib al-Arba`ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1972), II: 155 dan 158.

24 Asy-Syaukanî, *Fath al-Qadîr*, I: 457.

25 Ibn al-`Arabî, *Ahkâm al-Qur`ân*, I: 409.

26 Al-Jassas, *Ahkâm al-Qur`ân*, II: 175.

27 *Ibid.*, II: 175.

untuk melakukan *şigah*. Sebagaimana dimaklumi bahwa tentang isyarat ini telah tersuratkan dalam Surat Ali 'Imran (3) ayat 41 tentang Nabi Zakaria a.s. ketika memohon kepada Allah SWT, agar diberi isyarat jika isterinya yang sudah lanjut usia itu hamil. Kajian isyarat sebagai tanda terlahirnya akad dan *at-târâdî* ini banyak perbedaan pendapat di kalangan *fuqahâ'*. Menurut Malikiyyah bahwa *at-târâdî* dapat diketahui dengan isyarat yang dapat dipahami, walaupun dari orang yang dapat berbicara dengan lisannya. Sedangkan menurut Hanafiyyah dan Syafi'iyah bahwa isyarat tidak sah bagi orang yang dapat berbicara karena isyarat terkadang tidak dapat menunjukkan keyakinan seperti dalam ucapannya, sehingga orang yang bisu juga tidak sah dengan isyarat jika dia dapat menulis.²⁸ Artinya, asy-Syafi'i lebih mengutamakan tulisan daripada isyarat bagi orang yang berhalangan berbicara jika dirinya dapat menulis.

Berbeda dengan Ahnaf,²⁹ Imam Abu Hanifah sendiri berpendapat bahwa suatu akad dinyatakan sah walaupun hanya dengan saling menyerahkan barang (*al-mu'âṭah*). Argumentasinya adalah karena modus demikian itu sudah dipraktekkan sejak zaman Rasulullah SAW. hingga sekarang, sehingga jika dengan cara itu tidak sah maka banyak akad yang batal selama ini.³⁰ Pendapat ini didukung oleh mazhab Hanbali. Dalam hal akad dengan *şigah*, secara umum Abu Hanifah sependapat dengan asy-Syafi'i, hanya saja Abu Hanifah berpendapat, jika suatu akad sudah dengan *şigah* maka secara otomatis akan menghilangkan hak *khiyâr*.³¹

28 Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitâb...*, hlm. 82.

29 Meskipun cirikhas *tadwîn uşûl al-fiqh* aliran Hanafiyyah (Fuqaha') itu cenderung *dependent* terhadap fiqh imam mazhabnya. Berbeda dengan aliran Syafi'iyah (Mutakallimun) yang cenderung *independent* dari fiqh imam mazhabnya, sehingga banyak dinamika dan perbedaan antara fiqh imam mazhabnya dengan para pengikutnya.

30 Ibn Taimiyyah, *al-Fatawâ al-Kubrâ...*, III: 267.

31 Asy-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, I: 457; Ibn al-'Arabi, *Ahkâm Al-*

Dalam hal tersebut, Yusuf Musa lebih sepakat dengan pendapat Malikiyyah karena kaidah bahasa dan prinsip Syari'at Islam tidak keberatan terhadap isyarat yang dapat dipahami dan dapat menunjukkan kepada suatu maksud tanpa adanya kesamaran, yakni dengan bentuk-bentuk yang menunjukkan kepada kerelaan dari kedua belah pihak. Substansi ayat itu hanya mensyaratkan adanya *at-târâdî*, tidak menjelaskan modusnya.³² Sementara hukum asal akad-akad muamalat itu boleh kecuali yang telah dilarang dalam *naş*, sebagaimana kaidah berikut:

المعاملات تطلق حتى يعلم المانع³³

Dalam praktik muamalat modern, tentu pendapat Malikiyyah yang lebih relevan karena sudah banyak praktik muamalat dengan isyarat yang telah menjadi *`urf* (konvensi), seperti jual beli di supermarket-supermarket.

Tanda *at-târâdî* selanjutnya adalah tukar menukar barang (*al-mu`âṭah*). Mayoritas ulama sepakat bahwa kerelaan dengan modus ini sama halnya dengan kerelaan dengan ucapan, baik dalam perkara yang penting maupun yang tidak penting. Pendukung pendapat ini adalah Hanafiyyah, Malikiyyah dan Hanabilah.³⁴ Mereka berpendapat bahwa suatu akad dapat terlaksana dengan segala sesuatu yang menunjukkan kepada maksud dari akad tersebut, baik dengan bentuk ucapan (*şigah*) maupun perbuatan. Prinsipnya, segala sesuatu yang oleh manusia dianggap sebagai *Qur'an*, I: 409; al-Qurtubi, *al-Jâmi`*..., V: 153; al-Jazîrî, *Kitab al-Fiqh `ala al-Mazâhib*..., II: 156. Pendapat ini didukung oleh Abu Yusuf Muhammad, Zufar, al-Hasan bin Ziyad, dan Malik bin Anas. Al-Jassas, *Ahkam Al-Qur'an*, II: 175.

32 Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitâb*..., hlm. 82; dan Zuhdi Yaqin, *Aqd al-Bai`* (Beirut: Mansurat al-Maktabah al-`Asriyyah, t.t.), hlm. 92.

33 TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 417; dan Basyir, *Asas-asas*..., hlm. 20.

34 Asy-Syaukanî, *Fath al-Qadîr*, V: 77; dan Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitab*..., hlm. 83.

akad tertentu, seperti dalam jual beli dan sewa-menyewa maka akad itu sah.³⁵

Argumentasi pendapat di atas adalah dengan pendekatan induktif (*istiqra'î*) dalam prinsip Syari'ah, bahwa segala bentuk kegiatan yang sudah menjadi adat atau kebiasaan dan sudah diketahui oleh manusia pada prinsipnya diperbolehkan kecuali yang sudah dilarang dalam nass, sehingga dalam wilayah adat dan muamalat ini lebih terbuka dilakukan reinterpretasi, berbeda dengan wilayah ibadah yang prinsip dasarnya hukum ibadah itu dilarang kecuali yang sudah diperintahkan dalam nass.³⁶ Ibnu Taimiyyah menegaskan, bahwa sejak zaman Rasulullah SAW. sampai sekarang manusia sudah terbiasa melakukan akad muamalat dengan tindakan yang menunjukkan kerelaannya. Jika kerelaan itu harus dengan ucapan maka semua akad yang telah dilakukan orang-orang selamanya banyak yang tidak sah.³⁷ Dalam hal ini secara spesifik Zuhdi Yaqin memberikan contoh, jika seseorang mengirimkan barang dagangan dengan disertai keterangan harganya kepada pedagang lainnya, kemudian pedagang itu menerimanya karena sudah sesuai dengan kebiasaan yang diikutinya, maka diamnya penerima barang itu sudah dihitung sebagai *qabûl*.³⁸

Berbeda dengan pendapat mayoritas di atas, Syafi'iyah berpendapat bahwa kerelaan harus ditunjukkan dengan ucapan, kecuali ada halangan (*uzur*), seperti orang bisu maka boleh dengan tulisan atau isyarat. Menurutnya, prinsip ini berlaku dalam semua perkara, baik yang penting maupun yang tidak penting.³⁹

35 Ibn Taimiyyah, *al-Fatawa al-Kubra...*, III: 268 dan 271; Al-Jazîrî, *Kitab al-Fiqh...*, II: 157.

36 Ibn Taimiyyah, *al-Fatawa al-Kubra...*, III: 272.

37 *Ibid.*, III: 267-8.

38 Zuhdi Yaqin, *'Aqd al-Bai'*, hlm. 86.

39 Yusuf Musa, *Fiqh...*, hlm. 83.

E. Sarana Pendukung *at-târâdî*

Setelah diuraikan tanda-tanda *at-târâdî* di atas, kemudian perlunya kajian mengenai sarana-sarana pendukung dan pemelihara *at-târâdî* dalam akad. Kalau dicermati bahwa sarana-sarana itu sebenarnya sudah melekat dalam akad-akad muamalat yang didesain oleh para ulama yang bersumberkan kepada nass. Pada prinsipnya akad-akad muamalat itu didesain dengan tujuan agar kepentingan para pihak dapat direalisasikan, sebagaimana tujuan dari penetapan hukum Syari`at itu sendiri. Kepentingan para pihak tersebut memiliki konotasi makna yang luas, diantaranya adalah terwujudnya keadilan, terpenuhinya kebutuhan sesuai dengan yang diharapkannya, dan tidak ingin dirugikan secara sepihak dan tanpa alasan yang dibenarkan.

Oleh karena itu, agar kepentingan itu terpenuhi maka masing-masing pihak diberi kebebasan untuk menentukan pilihannya secara bebas, mukhtâr, dan rela, tanpa ada pemaksaan dan penipuan. Jadi pada dasarnya prinsip *at-târâdî* merupakan indikator terwujudnya kepentingan para pihak yang sesuai dengan keinginan dan pilihannya. Oleh karena itu, jika kerelaan ini tidak ada maka sudah dapat dipastikan ada unsur-unsur yang memaksa, menipu, dan tidak transparan, yang muaranya adalah kerugian salah satu pihak. Dalam hal ini Syari`at Islam sangat memperhatikan persoalan ini.

Diantara sarana pendukung kerelaan itu adalah syarat-syarat obyek jual beli (*al-mabî`*) yang kesemuanya secara praktis mendorong lahirnya kerelaan bagi calon pembeli.⁴⁰ Syarat-syarat itu adalah:

1. Barang milik penjual;
2. Barang berada di bawah kekuasaannya;
3. Halal dijual;

⁴⁰ Yusuf Musa, *Fiqh al-Kitab...*, hlm. 83.

4. Tidak terdapat unsur riba;
5. Kausa yang halal;
6. Alat tukarnya halal;
7. Barang dapat disaksikan.

Jika syarat-syarat tersebut terpenuhi maka tidak akan menimbulkan keraguan masing-masing pihak. Keyakinan ini kemudian menjadi modal utama lahirnya kerelaan dari keduanya. Sebaliknya, jika ada syarat yang hilang maka akan menimbulkan keraguan yang berujung kepada ketidakrelaan dari salah satu pihak, bahkan keduanya.

Sarana berikutnya adalah hak *khiyâr* dari kedua belah pihak. Sebagaimana diketahui term *khiyâr* memiliki makna yang sama dengan term *ikhtiyâr*, yaitu mencari yang terbaik dari dua perkara dan menyengaja untuk memilihnya. Ibn al-'Asir memberikan definisi *khiyâr* sebagai mencari yang terbaik dari dua perkara, baik melangsungkan akad atau membatalkannya, sebagaimana terminologi *khiyâr* dalam fiqh yang sudah populer. Dasar hukum *khiyâr* diantaranya hadis Nabi SAW. yang diriwayatkan oleh Hakim bin Hizam r.a.:

اليعان بالخيار ما لم يتفرقا⁴¹

Dari terminologi tersebut maka tidak ada alasan untuk menolak *khiyâr* sebagai sarana yang mendorong, mewujudkan, dan mengokohkan bagi tegaknya unsur kerelaan dalam akad, dan dengan *khiyâr* tersebut akan menyederhanakan batas yang tidak jelas antara akibat kerugian dan keuntungan, dan akan terhindar dari penyesalan setelah akad terjadi yang dikarenakan adanya unsur cacat dan penipuan yang merugikannya.⁴²

41 Imam al-Bukhari, *Sahîh al-Bukhârî*, "Bâb Ma Yamhîq al-Kazîb wa al-Kitmân fî al-Bai'" (Beirut: Dâr al-Fikr, 1401/1981), VII: 252. Hadis ini juga banyak ditemukan dalam kitab-kitab hadis lainnya.

42 Abû Zahrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 425.

Sarana pendukung selanjutnya adalah penetapan standar harga suatu barang melalui instrument *at-tas`îr*. Dengan adanya standar harga barang tertentu maka akan menjamin keyakinan para pembeli dan menghilangkan keraguan yang berujung kepada ketidakrelaan karena ada kepastian harga. Lain halnya jika tidak ada kepastian harga maka konsumen akan selalu ragu dengan harga yang ditawarkan penjual. Penetapan standar harga ini terutama terhadap barang-barang yang menjadi kebutuhan orang banyak, seperti kebutuhan bahan pokok.

Memang *tas`îr* ini pada dasarnya dilarang, sebagaimana diceritakan terjadinya inflasi pada masa Rasulullah SAW. yang kemudian ada sekelompok orang mendatangnya agar Beliau mengintervensi harga pasar, lalu Rasulullah SAW. menolaknya dengan mengatakan:

إن الله هو السعير القابض الباسط الرزاق وإني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد يحكم بطلبي
بمظالمة في دم ولا مال 44

Namun penolakan *tas`îr* tersebut dalam konteks adanya kekhawatiran jika justru akan menganiaya atau mengeksploitasi sekelompok orang. Jika *tas`îr* itu bertujuan untuk menstabilkan harga barang kebutuhan pokok sehingga tidak ada yang dirugikan maka menjadi niscaya.⁴³ Jika harga suatu barang sudah terstandarkan dan dapat diketahui dengan yakin maka akan mendukung lahirnya kerelaan bagi pembeli.

Sarana selanjutnya adalah instrumen *kafâlah* dalam kasus utang piutang atau sejenisnya. *Kafâlah* adalah menggabungkan penanggungan pihak penanggung (*al-kâfil*) dan pihak tertanggung (*al-makfûl`anhu, al-asil, al-mudin*) dengan suatu jaminan berupa jiwa, harta, barang, hutang, atau pekerjaan. Jaminan ini dimaksudkan agar pihak penerima jaminan (*al-makfûl lah,*

⁴³ Dalam *usul al-fiqh*, penalaran istinbat seperti ini disebut *fath az-zari`ah*.

ad-dâ'in) itu percaya terhadap kepastian tanggung jawab atas tanggungan dari pihak tertanggung. Oleh karena itu pihak penerima jaminan harus mengetahui jaminannya dari pihak tertanggung agar tidak terjadi *garar*.⁴⁴

Dengan jaminan tersebut akan menghilangkan asumsi kerugian harta dari pihak *al-makfûl lah* karena sudah terbangun kepercayaan terhadap *al-kâfil*, sehingga praktis akan mendorong lahirnya kerelaan. Sebaliknya jika tanpa adanya jaminan, maka akan menimbulkan keraguan dan ketidakrelaan.

F. Perusak *At-Târâdî*

Selanjutnya adalah identifikasi hal-hal yang dapat merusak *at-târâdî* yang secara umum adalah negasi dari sarana-sarana pendukungnya. Perusak *at-târâdî* perlu diidentifikasi untuk memastikan bahwa suatu akad itu benar-benar telah memenuhi prinsip (syarat) *at-târâdî*, sehingga sah hukumnya. Dengan kata lain jika *at-târâdî* itu rusak maka akad menjadi cacat yang berujung kepada kebatalan.⁴⁵

Unsur perusak kerelaan itu diantaranya adalah pemaksaan (*ikrah*). Pemaksaan adalah suatu kondisi dimana seseorang berada dalam pemaksaan orang lain yang tidak mampu menolaknya karena adanya ancaman, seperti aniaya secara fisik atau ancaman keselamatan jiwa.⁴⁶ Tentu pemaksaan ini menjadi perusak kerelaan jika orang yang dipaksa itu memang tidak berkehendak untuk melakukan akad. Namun jika pihak terpaksa memang berkehendak melakukan akad maka menurut Imam asy-Syafi'î akad itu tetap sah.

⁴⁴ As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), III: 283.

⁴⁵ Abû Zahrah, *al-Milkiyyah*..., hlm. 453.

⁴⁶ Muhammad bin Idris asy-Syafi'î, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), III: 270.

Meskipun secara formal akad tersebut terlaksana namun batal karena salah satu pihak melakukannya dengan tanpa kerelaan dan bukan kehendaknya tetapi kehendak pihak pemaksa. Namun demikian, para ulama berbeda pendapat mengenai dampak *ikrah* terhadap status hukum akad. Menurut Imam asy-Syafi'î, *ikrah* dalam jual beli ada dua macam, yaitu *pertama*, pemaksaan dengan tanpa hak, maka akadnya tidak sah, *kedua*, pemaksaan terhadap sebabnya jual beli, maka tidak akan mambatalkan akad.⁴⁷

Menurut Hanafiyyah bahwa akad dengan pemaksaan itu tetap sah sesuai dengan kaidah bahwa setiap ucapan yang dipaksa itu dianggap sah, menurutnya. Mereka juga membedakan pemaksaan ini menjadi dua kategori, *pertama*, pemaksaan yang dapat membatalkan akad, seperti dalam akad jual beli, sewa-menyewa, dan semua akad muamalat harta. *Kedua*, pemaksaan yang tidak membatalkan akad, seperti dalam nikah, talaq, nazar, dan memerdekakan budak.⁴⁸ Dalam hal pemaksaan kategori pertama Hanafiyyah nampak kontradiktif dengan pendapatnya sendiri. Selanjutnya Hanafiyyah juga memberikan syarat pemaksaan, yaitu jika dalam penyerahan barang dan penguasaan harga. Tanpa dua hal itu maka bukan disebut pemaksaan, karena unsur-unsur lainnya dapat dilakukan dengan *ikhtiyâr*.⁴⁹ Imam Abu Hanifah sendiri berpendapat bahwa hak memaksa hanya berada pada penguasa yang dilakukan demi penegakan hukum dan kemaslahatan umat.⁵⁰

Menurut Malikiyyah, bahwa pemaksaan dalam jual beli yang dilarang adalah yang tanpa hak, sedangkan pemaksaan dengan hak yang dibenarkan maka tidak mencegahnya, seperti

47 Al-Jazîrî, *Kitab al-Fiqh...*, II: 162.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 Abû Zaḥrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 454.

pemaksaan penguasa terhadap pegawainya untuk menjual hartanya untuk dikembalikan kepada rakyatnya. Mereka juga membagi pemaksaan menjadi dua, *pertama*, pemaksaan terhadap jual beli itu sendiri, seperti dengan aniaya maka akadnya tidak lazim. *Kedua*, pemaksaan dengan permintaan agar seseorang menjual barangnya. Terhadap jenis yang kedua ini Malikiyyah berbeda pendapat, ada yang berpendapat bahwa akadnya tidak lazim, dan ada yang berpendapat bahwa akadnya lazim untuk menjamin kemaslahatan penjual tadi.⁵¹

Adapun Hanabilah berpendapat bahwa akad jual beli dengan pemaksaan itu batal karena syarat pelaku akad itu harus *mukhtâr* secara lahir dan batin, sedangkan dalam pemaksaan hanya *mukhtâr* secara lahir saja, sedangkan batinnya tidak. Terhadap jual beli dengan pemaksaan itu, mereka menyebutnya dengan istilah *bai` al-talji`ah* atau *bai` al-aman*.⁵²

Terlepas dari *ikhtilâf* ulama tersebut, yang pasti bahwa pemaksaan itu berdampak hilangnya kerelaan dari pihak yang dipaksa, sementara kerelaan semua pihak harus terpenuhi dalam akad.

Unsur perusak lainnya adalah khilaf (*al-gilt*), yaitu menyebutkan suatu barang dengan spesifikasi tertentu yang dikehendaki dalam akad, tetapi berbeda dalam kenyataannya. Jelas, keadaan tersebut akan berdampak kepada hilangnya kerelaan pembeli karena barang tidak sesuai dengan yang dikehendakinya.⁵³ Kaitannya dengan akad, khilaf dibedakan menjadi dua macam, *pertama*, khilaf yang membatalkan akad, yakni jika sifat atau jenis yang disebutkan itu berbeda dengan kenyataannya. *Kedua*, khilaf yang tidak membatalkan akad, yaitu

51 Al-Jazîrî, *Kitab al-Fiqh...*, II: 162.

52 *Ibid.*, II: 161.

53 Abû Zahrah, *al-Milkiyyah...*, hlm. 429.

jika sifat dan jenis barang itu tidak berbeda menurut isyarat dan penilaian indera, namun kenyataannya berbeda.

Unsur merusak selanjutnya adalah penipuan (*al-gabban, at-tagrîr*), terutama—menurut Abu Zahrah dibatasi pada—penetapan harga suatu barang yang tidak sama dengan harga pada umumnya atau menyuruh orang untuk terlibat dalam akad dan seolah-olah memberikan informasi harga barang tersebut.⁵⁴ Jika pembeli itu kemudian mengetahui modus penipuan tersebut pasti akan menimbulkan kekecewaan. Meskipun Abu Zahrah membatasi penipuan dalam dua hal tersebut, namun pada faktanya terdapat banyak modus penipuan yang dapat berdampak kepada kekecewaan salah satu pihak, terutama pihak pembeli yang terpenting adalah bahwa modus itu bersifat konkret, sebagaimana karakter hukum (*fiqh*) itu sendiri.

Disamping itu terdapat unsur tertentu yang dapat merusak kerelaan meskipun hal itu diketahui setelah seseorang melakukan akad. Seperti, *sigah* akad yang tidak mencerminkan kehendak, yakni jika seseorang melakukan akad dengan ucapan, tetapi sebenarnya tidak menghendakinya karena dia bermaksud tidak melakukan hal itu atau dia tidak mengetahui maksud tersebut. Disamping itu adalah orang yang melakukan akad namun dalam keadaan hilang akalnya. Tentu saja kerelaan itu akan rusak jika seseorang tersebut setelah sadar memang tidak ingin melakukan akad. Di samping itu masih terdapat unsur-unsur merusak lainnya yang dapat mengganggu terlahirnya *at-târâdî*, seperti *bai' al-mulamasah*.

G. Penerapan *At-Târâdî* dalam Akad Muamalat

Sebagaimana ditegaskan oleh para ulama bahwa *at-*

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 461.

târâdî menjadi prinsip dalam akad muamalat. Kalau prinsip itu dikategorikan sebagai syarat dalam akad, maka akad itu tidak akan sah tanpa *at-târâdî* tersebut. Artinya, jika terdapat unsur-unsur perusak *at-târâdî* di atas maka sudah dapat dijadikan pertanda rusaknya akad karena rusaknya kerelaan dari salah satu pihak. Oleh karena itu perlunya memelihara hal-hal yang menjadi pendukung bahkan penentu lahirnya *at-târâdî*. Demikian juga perlunya menghindari munculnya hal-hal yang dapat merusak kerelaan para pihak.

Namun, karena kerelaan itu perbuatan batin manusia, maka tidak mungkin mengetahui kerelaan seseorang secara meyakinkan. Oleh karena itu para ulama menegaskan bahwa dalam menentukan adanya dan rusaknya kerelaan itu menggunakan indikator-indikator konkret (lahiriah) yang terukur dan dapat diketahui batasan-batasannya, karena hukum itu adalah batasan perbuatan manusia dan batasan itu hanya dapat diketahui melalui aspek-aspek lahiriah saja.

Jika suatu akad itu diketahui adanya unsur perusak kerelaan pada salah satu pihak, misalnya dengan *ikrah* dari pihak lain, sementara kondisinya memaksakan bahwa akad itu harus terjadi dan tidak dapat ditolak atau dihindari oleh salah satu pihak, maka akad itu batal namun segala akibat hukum dari akad yang batal itu adalah pihak yang memaksa, baik yang bersifat duniawi maupun ukhrawi. Sementara pihak terpaksa yang dirugikan itu tidak menanggungnya, kecuali jika dirinya dapat menolak atau menghindar dari terjadinya akad tersebut.

Kemudian bagaimana jika ada pertanyaan, apakah ungkapan *at-târâdî* seseorang dapat merubah akad-akad yang sebenarnya dilarang menjadi diperbolehkan, seperti orang berjudi, penerapan riba dalam utang piutang, dll.? Meskipun

at-târâdî itu diidentifikasi dengan perbuatan konkret, seperti dengan ucapan, namun tidak secara otomatis ucapan kerelaan itu mengakibatkan berubahnya hukum akad yang dilarang menjadi diperbolehkan, seperti riba dan judi menjadi halal karena semua pihak mengungkapkan “rela sama rela” atau “suka sama suka”. Alasannya adalah bahwa *at-târâdî* itu termasuk hukum *wad’i* atau pendukung bagi hukum *taklîfi* berupa akad-akad yang diperbolehkan dalam hukum Syari’at, seperti jual beli, sewa-menyewa, ijarah, dll. Artinya, sebagai hukum *wad’i*, *at-târâdî* sudah memiliki tempat tersendiri, yakni hukum *taklîfi* tertentu yang tidak bisa ditempatkan ke dalam jenis/kategori akad yang lainnya, kecuali memang harus menggunakan *at-târâdî*, lebih-lebih bahwa hukum *taklîfi*-nya *at-târâdî* itu adalah akad-akad yang halal. Sementara akad-akad yang haram itu juga hukum *taklîfi* yang sudah memiliki hukum *wad’i*-nya sendiri. Kedua jenis akad tersebut (halal dan haram) sudah memiliki wilayahnya masing-masing.

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana jika seseorang melakukan akad yang dilarang, seperti berhutang kepada orang lain tetapi dengan syarat riba karena terpaksa oleh keadaan, seperti dipaksa oleh pihak lain yang mengancam dirinya, atau terpaksa karena keadaan ekonomi yang mendesak, misalkan untuk membeli makan, membeli obat untuk keluarganya yang sakit parah dan mendesak mendapatkan pertolongan, membayar uang sekolah, dll., sementara sudah tidak ada jalan lain yang halal, apakah kemudian akad hutang-piutang itu berubah menjadi halal, atau halal bagi yang terpaksa dan tetap haram bagi yang memaksa, karena secara lahiriah orang tersebut sudah menunjukkan kerelaannya karena telah melakukan akad, sebagai salah satu indikator lahirnya kerelaan, terutama ketika orang tersebut ditanya “apakah Anda

rela?” kemudian menjawab “ya saya rela”?

Memang dalam riba yang dilaknat adalah semua pihak yang terlibat, seperti yang berpiutang, berhutang, pemakannya, saksinya, dan penulisnya, semuanya adalah sama, sebagaimana hadis Jabir r.a.:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه وقال هم سواء

Artinya, orang yang berhutang(debitur)pun juga berdosa karena perbuatan ribannya itu.

Dalam contoh kasus di atas, *at-târâdî* yang diucapkan oleh debitur bukan secara otomatis merubah hukum riba menjadi halal, karena *at-târâdî* terlahir karena keadaan yang memaksa, jadi bukan yang terlahir dari pilihannya yang *mukhtâr*. Permasalahan ini bukan masuk dalam kajian *at-târâdî*, namun masuk ke dalam wilayah kajian *darûrat* atau keadaan yang sangat memaksa. Pembicaraan tentang *darûrat* ini selalu dikaitkan dengan⁵⁶ kajian mengenai *maqâsid asy-Syarî`ah*. Kalau keadaan sudah mengancam kelompok masalahat *darûriyyat* (pokok), terutama jiwa, maka seseorang boleh melakukan perbuatan yang dilarang, seperti memakan daging babi atau bangkai dengan syarat dalam keadaan terpaksa (*darûrat*), tidak menyukai, dan tidak berlebihan, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah saw.:

إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم

Namun demikian, keadaan *darûrat* itu bukan berarti merubah hukum daging babi atau bangkai dari haram menjadi halal. Bahwa hukum keduanya tetap haram, namun perbuatan

⁵⁵ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, “Bab La`n Akil ar-Riba wa Mu`kilih”, (Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981), VIII: 288.

⁵⁶ Q.S. Al-Baqarah (2): 173.

memakan keduanya itu dimaafkan atau tidak berdosa karena keadaan *darūrat*. Demikian juga, keadaan *darūrat* itu tidak dengan serta merta merubah hukum riba dari haram menjadi halal, hukum keduanya tetap haram, namun perbuatan orang tersebut yang dimaafkan karena *darūrat* itu.

H. Penutup

Dari uraian di atas maka dapat diambil beberapa kesimpulan:

1. Bahwa *at-târâdî* (rela sama rela) menjadi prinsip/syarat sahnya bagi semua akad muamalat yang bersifat tukar menukar barang, dan tidak terbatas pada akad *tijârah* saja. Suatu akad tidak sah jika tanpa adanya *at-târâdî* dari semua pihak.
2. Karena *at-târâdî* itu perbuatan hati yang sulit diidentifikasi dan diketahui oleh orang lain, maka para ulama menegaskan bahwa adanya *at-târâdî* hanya dapat diketahui dengan indikator-indikator konkret (lahiriah) dari perbuatan manusia karena hal ini masuk dalam wilayah kajian hukum (*fiqh*) yang menganut kepada prinsip perbuatan konkret. Penilaian adanya *at-târâdî* itu diantaranya dengan *şigah*, isyarat, dan tukar menukar barang. Demikian juga untuk memastikan terlahirnya dan hilangnya *at-târâdî* maka juga menggunakan indikator-indikator konkret. Diantara hal-hal yang dinilai dapat memelihara *at-târâdî* adalah ketentuan syarat-syarat sahnya jual beli, *khiyâr*, kepastian (standarisasi) harga barang, jaminan, dll. Sedangkan hal-hal yang dinilai dapat merusak *at-târâdî* adalah adanya pemaksaan (*ikrah*), khilaf (*al-gilt*), penipuan (*al-gabbân*, *at-tagrîr*), akad yang tidak mencerminkan kehendak, hilang akal, dll.

3. Namun demikian, ungkapan *at-târâdî* seseorang tidak dapat dijadikan alasan untuk merubah hukum akad yang haram menjadi halal, karena *at-târâdî* itu termasuk hukum *wad'i*-nya bagi hukum *taklîfî* berupa akad-akad yang halal. Bahwa akad-akad yang halal dan yang haram itu berlainan jenis sama sekali, masing-masing memiliki wilayahnya sendiri-sendiri.
4. Jika seseorang mengungkapkan kerelaannya dalam akad yang haram, seperti berhutang dengan riba, tetapi karena keadaan terpaksa (*ḍarûrat* dan tidak ada jalan lain yang halal) maka kerelaannya itu bukan termasuk kategori *at-târâdî* yang sah karena dipaksa oleh suatu keadaan. Orang tersebut diijinkan atau diperbolehkan agama untuk berhutang dengan riba karena alasan *ḍarûrat* itu. Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa keadaan itu tidak serta merta merubah hukum riba yang halal menjadi haram, tetapi perbuatannya saja yang dimaafkan oleh hukum karena *ḍarûrat*, sebagaimana dimaafkannya perbuatan memakan daging babi atau bangkai karena *ḍarûrat*, namun tidak merubah hukum daging babi yang haram menjadi halal. Artinya akibat hukum dari akad itu yang menanggung adalah pihak berpiutang, seperti dosa (*laknat*) karena perbuatan riba tersebut.

Daftar Pustaka

- `Arabî, Ibn al-, *Aḥkâm Al-Qur'ân*, cet. II, Ttp.: `Isa al-Bâbi al-Halabî wa Syirkahu, 1967, Juz I.
- Abu Hayyân Muhammad bin Yusuf, *Tafsîr al-Bahr al-Muḥîṭ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), Juz V.
- Anwar, Syamsul, *Hukum Perjanjian Syariah, Studi tentang Teori akad dalam Fikih Muamalat*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2007.
- Baihaqî, Imam al-, *as-Sunan al-Kubrâ*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.,

Juz VIII.

- Basyir, Ahmad Azhar, *Asas-asas Hukum Muamalat*, Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1988.
- Bukhari, Imam al-, *Sahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1401/1981, Juz VII.
- Hasyimi, as-Sayyid Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Asâsiyyah li al-Lughah al-'Arabiyyah*, Jakarta: Dinamika Berkah Utama, t.t.
- Hawwa, Sa'id, *al-Asas fi at-Tafsir*, cet. I, Kairo: Dar as-Salam, 1985, Juz II.
- Jaşşâş, Abu Bakr Ahmad bin 'Ali ar-Râzî al-, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., Juz II.
- Jazîrî, 'Abd ar-Rahman al-, *Kitab al-Fiqh 'ala al-Mazâhib al-Arba'ah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1972, Juz II.
- Kasanî, 'Ala ad-Dîn Abu Bakr bin Mas'ûd al-, *Kitab Badâ'î' as-Sanâ'î' fi Tartîb asy-Syarâ'î'*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1996, Juz V.
- Khafif, 'Ali al-, *Mukhtasar Ahkam al-Mu'amalat asy-Syar'iyyah*, cet. 1, Kairo: Maktabah as-Sunnah al-Muhammadiyah, 1371/1952.
- Majah, Ibn, *Sunan Ibn Majah*, cet. II, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., Juz II.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Fiqh al-Kitab wa as-Sunnah: al-Buyû' wa al-Mu'amalat al-Mu'âsirah*, Cet. I, Mesir: Dâr al-Kitab al-'Arabî, 1337/1954.
- Muslim, Imam, *Sahih Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1401/1981, Juz VIII.
- Qasim, Muhammad Hasan, *al-Mûjaz fi 'Aqdal-Bai'*, Iskandariyyah: Dâr al-Jami'ah al-Jadidah, 1996.
- Qurtubi, Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anşârî al-, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Ttp.: T.p., t.t., Juz V.
- Sabîq, As-Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., Juz III.
- Sanhuri, 'Abd ar-Razzâq as-, *Maşâdir al-Haqq fi al-Fiqh al-Islâmî*, Beirut: al-Majma' al-'lmi al-'Arabî al-Islâmî, t.t.
- Shiddieqy, TM. Hasbi ash-, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

- Syâfi`î, Muhammad bin Idris asy-, *al-Umm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.t., Juz III.
- Syaukanî, Muhammad bin `Ali bin Muhammab asy-, *Fath al-Qadîr*, cet. III, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., Juz I.
- Taimiyyah, Ibn (Ibn `Abbas Taqi ad-Din Ahmad bin `Abd al-Halim), *al-Fatawa al-Kubrâ li Ibn Taimiyyah*, Bagdad: Maktabah al-Musanna, t.t., Juz III.
- Zahrah, Muhammad Abu, *al-Milkiyyah wa Nazariyyah al-`Aqd fi asy-Syari`ah al-Islâmiyyah*, Ttp.: Dâr al-Fikr al-`Arabî, t.t.
- Zuhailî, Wahbah az-, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, cet. III, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989, Juz IV.