

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Ekonomi syariah identik dengan prinsip-prinsip yang berpegang teguh pada larangan riba dan pendapatan tidak halal¹. Oleh karena itu, merupakan sebuah kontradiksi jika suatu produk keuangan dikategorikan sebagai syariah namun di dalamnya masih terdapat unsur riba atau pendapatan yang tidak sesuai syariah². Hal ini menjadi isu yang nyata dalam konteks saham syariah. Dalam Fatwa DSN-MUI No. 135 Tahun 2020, disebutkan bahwa pada prinsipnya saham syariah harus sepenuhnya bebas dari unsur riba. Namun, dengan mempertimbangkan kondisi umum (*'umum al-balwa*), saham suatu perusahaan dapat dikategorikan sebagai saham syariah apabila perusahaan tersebut bergerak di sektor penjualan barang dan jasa yang sesuai dengan prinsip syariah, serta memenuhi kriteria tertentu. Di antaranya, rasio utang berbasis riba terhadap total aset perusahaan tidak melebihi 45%, dan pendapatan yang berasal dari sumber tidak halal tidak melebihi 10% dari total pendapatan usaha dan pendapatan lainnya³.

Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī memberikan pandangan yang lebih ketat terkait investasi pada saham dibandingkan Fatwa DSN-MUI. Fatwa ini menegaskan bahwa tidak diperbolehkan berinvestasi pada saham perusahaan yang pada dasarnya bergerak di bidang jual beli barang dan jasa yang dibolehkan secara syariah, namun dalam operasionalnya memiliki hutang berbasis akad ribawi atau memperoleh pendapatan dari sumber non-halal. Pendekatan ini dilandasi oleh prinsip bahwa keberadaan unsur riba dan pendapatan tidak halal, meskipun dalam jumlah kecil, tetap merusak kehalalan keseluruhan kegiatan investasi. Oleh karena itu, al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī menolak toleransi atas unsur-unsur tersebut dalam kerangka investasi syariah, sehingga menekankan pentingnya memilih instrumen investasi yang sepenuhnya bersih dari unsur riba dan pendapatan haram untuk menjaga integritas syariah secara

¹ Lis Yulitasari, Mutiara Eka Putri, and Madnasir Madnasir, "Paradigma Ekonomi Islam Dan Perkembangan Ekonomi Umat Di Indonesia," *Perbanas Journal of Islamic Economics and Business* 4, no. 1 (2024), <https://doi.org/https://doi.org/10.56174/pjieb.v4i1.212>.

² H Zainuddin Ali, *Hukum Asuransi Syariah* (Jakarta: Sinar Grafika, 2023). 9.

³ Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 Tentang Saham" (Jakarta, 2020).

mutlak⁴.

Perbedaan antara Fatwa DSN-MUI dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī tersebut menunjukkan bahwa persoalan investasi saham tidak hanya berkaitan dengan perbedaan hasil hukum, tetapi juga dengan perbedaan dalam menempatkan dan membatasi penerapan *takhfīfāt istiṣnā'iyah* terhadap unsur-unsur yang menyimpang dari hukum asal dalam kegiatan investasi saham.⁵ DSN-MUI membangun fatwanya dengan mempertimbangkan realitas pasar modal modern, kebutuhan masyarakat terhadap instrumen investasi syariah, serta mekanisme pembatasan melalui rasio keuangan dan kewajiban pembersihan pendapatan nonhalal⁶. Sementara itu, al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī membangun fatwanya dengan pendekatan yang lebih ketat terhadap unsur riba dan pendapatan haram, sehingga tidak memberikan ruang toleransi terhadap saham perusahaan yang masih memiliki unsur ribawi meskipun kegiatan usaha utamanya halal⁷.

Jika dilihat dalam konteks hukum investasi pada saham perusahaan yang bergerak dalam bidang barang dan jasa yang halal, para ulama pada dasarnya sepakat bahwa investasi tersebut dibolehkan selama perusahaan tidak memiliki utang berbasis bunga dan tidak memperoleh pendapatan dari sumber yang tidak halal⁸. Perbedaan pendapat muncul ketika perusahaan tersebut secara usaha bergerak pada sektor halal, tetapi dalam struktur modal atau pendapatannya masih terdapat unsur utang berbasis bunga dan pendapatan nonhalal dalam kadar tertentu⁹. Pada titik inilah konstruksi *takhfīfāt istiṣnā'iyah* menjadi penting untuk dikaji, terutama untuk menjelaskan kedudukan dan batas toleransi hukum terhadap unsur-unsur tersebut. Fatwa DSN-MUI memberikan ruang toleransi secara bersyarat melalui pertimbangan *'umūm al-balwā*, *ghalabah al-ḥalāl*, pembatasan rasio keuangan, dan mekanisme *taḥhīr*. Sementara itu,

⁴ Sa'd bin Turkī Al-Khaṣlān, *Fiqh Al-Mu'āmalāt Al-Māliyyah Al-Mu'āṣirah*, 2nd ed. (Riyadh: Dār al-Ṣumay'ī, 2012). Hlm. 54-55

⁵ Dwi Novaria Misdawati and Athoillah Islamy, "Idealisme Dan Realisme Dalam Paradigma Fatwa Ekonomi Syariah Di Indonesia," *Jurnal Asy-Syukriyyah* 23, no. 2 (2022), <https://doi.org/https://doi.org/10.36769/asy.v23i2.209>.

⁶ Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, "Fatwa 135/DSN-MUI/V/2020 Tentang Saham" (Jakarta, 2020).

⁷ Al-Khaṣlān, *Fiqh Al-Mu'āmalāt Al-Māliyyah Al-Mu'āṣirah*.

⁸ Muhammad Furqon Almurni, "Aṣar Al-Ḥājah Fī Al-Musāhamah Fī Al-Syarikāt Al-Musāhamah," *SYARIAH: Jurnal Hukum Dan Pemikiran* 22, no. 1 (2022), <https://doi.org/DOI:10.18592/sjhp.v22i1.4761>.

⁹ Firman Muhammad Arif, "Dialektika Nalar Idealitas Dan Nalar Realitas: Aplikasi Konsep Umum Al-Balwa Dalam Dinamika Hukum Islam," *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam Dan Kemanusiaan* 18, no. 1 (2018), <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v18i1.99-118>.

Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī menunjukkan pendekatan yang berbeda dalam menentukan batas kebolehan investasi pada perusahaan yang masih memiliki keterkaitan dengan utang berbasis bunga atau pendapatan nonhalal, dengan memberikan perhatian yang kuat terhadap larangan riba dan kemurnian objek investasi¹⁰.

Al-ḥājah merupakan salah satu konsep penting dalam hukum Islam yang digunakan untuk menilai kebutuhan manusia dan pengaruhnya terhadap kemungkinan pemberian keringanan hukum. Sejumlah persoalan fikih kontemporer, baik yang telah diputuskan oleh lembaga-lembaga fikih maupun yang masih menjadi pembahasan, berkaitan dengan penilaian terhadap tingkat kebutuhan dan akibat hukum yang ditimbulkannya¹¹. *Al-ḥājah* dapat dipahami sebagai kebutuhan penting yang meskipun tidak mencapai tingkat *al-ḍarūrah*, tetap perlu dipertimbangkan untuk menghindari kesulitan atau kerugian yang signifikan, baik bagi individu maupun masyarakat¹². Dalam konteks investasi saham, *al-ḥājah* dapat digunakan sebagai salah satu lensa analisis untuk memahami toleransi hukum terhadap saham perusahaan yang kegiatan utamanya sesuai dengan prinsip syariah, tetapi masih memiliki unsur utang berbasis bunga atau pendapatan nonhalal dalam proporsi tertentu. Toleransi tersebut dapat dianalisis sebagai bagian dari *takhfīfāt istiṣnā'iyah* yang mempertimbangkan kebutuhan masyarakat untuk mengembangkan harta dan memanfaatkan dana secara produktif dengan tetap berpedoman pada ketentuan syariah dan fatwa yang berlaku¹³. Dalam konteks hukum Islam kontemporer, hubungan antara *al-ḥājah* dan *al-ḍarūrah* tetap penting untuk menentukan tingkat kebutuhan serta batas keringanan hukum yang dapat diberikan¹⁴. Oleh karena itu, *al-ḥājah* perlu ditempatkan sebagai salah satu perangkat analisis dalam memahami *takhfīfāt istiṣnā'iyah* pada fatwa investasi

¹⁰ Muhamad R. Rizaldy and Habib Ahmed, "Islamic Legal Methodologies and Shariah Screening Standards: Application in the Indonesian Stock Market," *Thunderbird International Business Review* 61, no. 5 (September 4, 2019), <https://doi.org/10.1002/tie.22042>.

¹¹ Walīd Ṣalāḥuddīn Al-Zairī, "Ḍawābiṭ Al-Ḥājah Allatī Tanzilu Manzilat Al-Ḍarūrah Wa Taṭbīqātuhā 'Alā Al-Ijtihādāt Al-Mu'āṣirah," *Majallah Jāmi'ah Dimashq Lil-'Ulūm Al-Iqtisādiyyah Wa Al-Qānūniyyah* 26, no. 1 (2010).

¹² Jawzā' binti Bādī bin Sa'īd, "Asar Al-Ḥājah Fī Al-Mu'āmalāt Al-Māliyyah" (Wizārah al-Ta'lim al-'Ālī Jāmi'ah al-Malik Sa'ūd, 2012). 24-25

¹³ Muhamad R. Rizaldy and Habib Ahmed, "Islamic Legal Methodologies and Shariah Screening Standards : Application in the Indonesian Stock Market," 2019, <https://doi.org/10.1002/tie.22042>.

¹⁴ Muḥammad Kāmil Syihāb al-Ma'mūrī, "Qā'idah Al-Ḥājah Tunazzal Manzilah Al-Ḍarūrah Al-Ḍawābiṭ Wa Al-Taṭbīqāt," *Majallat Kulliyat Al-'Ulūm Al-Islāmiyyah* 69, no. 1 (2022), <https://doi.org/https://doi.org/10.51930/jcois.21.69.0647>.

saham, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020¹⁵.

Pada era modern, dinamika kehidupan ekonomi mengalami perkembangan yang sangat pesat, termasuk dalam bidang investasi dan pasar modal¹⁶. Pada masa awal kemerdekaan Indonesia, jenis investasi yang dikenal oleh masyarakat umumnya terbatas pada bentuk tradisional seperti emas¹⁷, tanah¹⁸, dan properti¹⁹. Namun, dengan meningkatnya kebutuhan modal akibat pertumbuhan industri yang pesat, perusahaan-perusahaan mulai mencari cara baru untuk mendapatkan pendanaan yang signifikan. Salah satu inovasi dalam penggalangan modal ini adalah penerbitan saham yang memungkinkan masyarakat luas untuk menjadi pemilik sebagian dari perusahaan tersebut²⁰. Menurut penelitian, pasar modal modern mulai berkembang secara signifikan di Indonesia sejak berdirinya Bursa Efek Jakarta (BEJ) pada tahun 1977, yang kemudian berkontribusi pada diversifikasi instrumen investasi. Langkah ini tidak hanya meningkatkan partisipasi masyarakat dalam kegiatan ekonomi, tetapi juga menciptakan peluang investasi yang lebih luas²¹.

Bagi seorang Muslim, aktivitas investasi wajib diarahkan pada bidang-bidang yang dibenarkan oleh syariah. Hal ini karena setiap manusia akan diminta pertanggungjawaban mengenai sumber perolehan harta dan cara penggunaannya. Tidak boleh bagi seorang muslim berinvestasi pada hal-hal yang dilarang syariat²². Saham-saham yang tercatat di Bursa Efek Indonesia bergerak pada berbagai bidang usaha. Jika perusahaan bergerak pada bidang usaha yang haram, maka investasi pada

¹⁵ Imam Mustofa, "Analisis Penggunaan Kaidah Al-Hajah Qad Tunazzalu Manzilah Al-Darurah Dalam Fatwa Dewan Syariah Majelis Ulama Indonesia," *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 18, no. 2 (2019), <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24042/ajsk.v18i2.3425>.

¹⁶ Neni Hardiati and Hasan Bisri, "Tinjauan Hukum Investasi Terhadap Pasar Modal Syariah," *Jurnal Indonesia Sosial Sains* 2, no. 03 (2021).

¹⁷ Dheri Febiyani et al., "Program Sosialisasi Investasi Dalam Emas Sebagai Salah Satu Alternatif Menabung Dan Peningkatan Kesejahteraan," *Jurnal Pengabdian Kolaborasi Dan Inovasi IPTEKS* 2, no. 3 (2024).

¹⁸ Imam Sururi and Hammam Rofiqi Agustapraja, "Studi Kelayakan Investasi Perumahan Menggunakan Metode Benefit Cost Ratio," *Jurnal Teknik* 18, no. 1 (2020).

¹⁹ Syarioto Budiman et al., "Analisis Hukum Perpajakan Terhadap Investasi Properti Terkait Dengan Penerimaan Pajak Di Kota Medan," *ARBITER: Jurnal Ilmiah Magister Hukum* 2, no. 1 (2020): 13–22.

²⁰ Dedi Darwis, Meylinda Meylinda, and Suaidah Suaidah, "Pengukuran Kinerja Laporan Keuangan Menggunakan Analisis Rasio Profitabilitas Pada Perusahaan Go Public," *Jurnal Ilmiah Sistem Informasi Akuntansi* 2, no. 1 (2022).

²¹ Citra Puspa Permata and Muhammad Abdul Ghoni, "Peranan Pasar Modal Dalam Perekonomian Negara Indonesia," *Jurnal AkunStie (JAS)* 5, no. 2 (2019).

²² Muhammad bin Isa Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Kabir*, 1st ed. (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996).

saham tersebut tidak dapat dibenarkan. Sebaliknya, jika perusahaan bergerak pada bidang usaha yang halal, maka kepemilikan saham dan dividen yang diperoleh pada dasarnya dapat diterima selama tidak terdapat unsur riba dan pendapatan tidak halal²³.

Pertumbuhan investasi syariah secara global telah menunjukkan perkembangan yang signifikan²⁴ dalam beberapa dekade terakhir²⁵, seiring dengan meningkatnya permintaan masyarakat akan produk keuangan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah²⁶. Menurut Islamic Finance Development Indicator (IFDI), sektor keuangan Islam, yang mencakup perbankan Islam, sukuk, asuransi Islam (*Takaful*), dan dana investasi syariah, terus berkembang di berbagai negara, baik di dunia Muslim maupun non-Muslim²⁷. Negara-negara seperti Malaysia, Arab Saudi, Indonesia, Bahrain dan Kuwait menunjukkan peran penting dalam perkembangan ini, mencerminkan peran strategis keuangan Islam dalam mendorong inklusi keuangan dan pertumbuhan ekonomi²⁸.

Indonesia, sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia, memiliki potensi besar dalam pengembangan pasar modal syariah²⁹. Kehadiran saham syariah di Indonesia menjadi salah satu inovasi penting dalam upaya menciptakan instrumen investasi yang tidak hanya menguntungkan, tetapi juga sesuai dengan nilai-nilai Islam³⁰. Namun, meskipun pasar modal syariah telah tumbuh, tantangan utama yang dihadapi adalah menjaga integritas syariah di tengah dinamika pasar yang

²³ Syamsul Bahri, Muslimin H Kara, and Nasrullah Bin Sapa, "Perdagangan Saham Di Bursa Efek Di Indonesia Menurut Fatwa DSN-MUI," *Islamic Economic and Business Journal* 4, no. 2 (2022): 81–95.

²⁴ Nurrohman Syarif and Ponsen Sindu Prawito, "Pertumbuhan Ekonomi Islam Di Indonesia: Studi Kasus Perkembangan Keuangan Komersial Syariah Dan Keuangan Sosial Syariah," *Economica, Jurnal Ekonomi Islam*, 2020.

²⁵ Hajer Zarrouk, Teheni El Ghak, and Elias Abu Al Haija, "Financial Development, Islamic Finance and Economic Growth: Evidence of the UAE," *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 8, no. 1 (2017).

²⁶ Md Siddique E Azam and Moha Asri Abdullah, "Global Halal Industry: Realities and Opportunities," *IJIBE (International Journal of Islamic Business Ethics)* 5, no. 1 (2020), <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30659/ijibe.5.1.47-59>.

²⁷ А Баторшина et al., "The Interplay between the Global Islamic Finance and Economic Growth of Muslim Countries," *Financial and Credit Activity Problems of Theory and Practice* 3, no. 38 (2021).

²⁸ Islamic Corporation for the Development of the Private Sector (ICD) and Refinitiv, "Islamic Finance Development Indicator Report 2022," 2022, [https://icd-ps.org/uploads/files/ICD Refinitiv ifdi-report-20221669878247_1582.pdf](https://icd-ps.org/uploads/files/ICD%20Refinitiv%20ifdi-report-20221669878247_1582.pdf).

²⁹ Azwar Azwar, "Islamic Capital Market Support in the Indonesian Halal Industry Development: SWOT Analysis," *Review of Islamic Social Finance and Entrepreneurship* 3, no. 1 (2024), <https://doi.org/https://doi.org/10.20885/RISFE.vol3.iss1.art6>.

³⁰ Tag el-Din and Seif El-Din, "Towards an Islamic Model of Stock Market," *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 14, no. 1 (2002).

kompleks, terutama ketika instrumen saham syariah masih berhadapan dengan persoalan utang ribawi dan pendapatan nonhalal dalam struktur perusahaan³¹.

Perkembangan saham syariah di Indonesia telah menunjukkan tren yang positif seiring dengan meningkatnya minat masyarakat terhadap investasi berbasis nilai-nilai Islam. Data kapitalisasi pasar menunjukkan pertumbuhan yang konsisten dari tahun ke tahun, mencerminkan kepercayaan investor terhadap instrumen ini sebagai bagian penting dari pasar modal Indonesia. Dengan adanya berbagai indeks syariah seperti Jakarta Islamic Index (JII) dan Indeks Saham Syariah Indonesia (ISSI), saham syariah tidak hanya memberikan peluang investasi yang kompetitif, tetapi juga berperan dalam memperkuat ekosistem ekonomi syariah di Indonesia. Perkembangan ini sekaligus menuntut kejelasan konstruksi dan batas penerapan *takhfīfāt istiṣnā'iyah* dalam fatwa investasi saham³².

Secara praktis, dinamika implementasi kelonggaran hukum (*takhfīfāt istiṣnā'iyah*) tersebut mewujudkan nyata dalam perluasan dan diferensiasi indeks saham syariah di Bursa Efek Indonesia (BEI)³³. Setelah diawali oleh kehadiran Jakarta Islamic Index (JII) dan Indeks Saham Syariah Indonesia (ISSI), otoritas pasar modal bersama DSN-MUI memperluas segmentasi pasar melalui peluncuran indeks tematik seperti JII70, IDX-MES BUMN 17, serta IDX Sharia Growth guna mengakomodasi ekspansi modal investor muslim. Diferensiasi instrumen ini berkontribusi langsung terhadap eskalasi nilai kapitalisasi pasar saham syariah secara signifikan, sekaligus memperlihatkan ketergantungan industri pada standardisasi penapisan syariah (*sharia screening*)³⁴. Pertumbuhan tersebut menegaskan bahwa saham syariah kini telah menjadi instrumen utama yang menopang likuiditas dan integrasi ekonomi umat di pasar modal nasional. Untuk memetakan laju akumulasi kapitalisasi pasar saham syariah tersebut dari fase awal pengembangannya hingga awal tahun 2026, data perkembangannya disajikan pada Tabel 1.1 berikut:

³¹ Septiani Monasari, Slamet Riyanto, and Novekawati Novekawati, "Penerapan Prinsip Ekonomi Syariah Pada Investasi Saham Syariah Di Bursa Efek Indonesia," *Jurnal Kepastian Hukum Dan Keadilan* 6, no. 2 (2024).

³² Muhammad Sofwan Jauhari, "Analisis Syariah Sebagai Katalisator Terhadap Pertumbuhan Kapitalisasi Pasar Indeks Syariah Di BEI," *An Nawawi* 4, no. 2 (2024), <https://doi.org/https://doi.org/10.55252/annawawi.v4i2.54>.

³³ Rizaldy and Ahmed, "Islamic Legal Methodologies and Shariah Screening Standards: Application in the Indonesian Stock Market."

³⁴ PT. Bursa Efek Indonesia, "Indeks Saham Syariah," PT. Bursa Efek Indonesia, accessed September 18, 2026, <https://www.idx.co.id/id/idx-syariah/indeks-saham-syariah>.

Tabel 1.1
Tabel Grafik Perkembangan Kapitalisasi Saham Syariah di Indonesia
(Rp Miliar) Tahun 2026

TAHUN	JAKARTA ISLAMIC INDEX	INDEKS SAHAM SYARIAH INDONESIA	JAKARTA ISLAMIC INDEX 70	IDX-MES BUMN 17	IDX SHARIA GROWTH
2001	87.731,59	-	-	-	-
2002	92.070,49	-	-	-	-
2003	177.781,89	-	-	-	-
2004	263.863,34	-	-	-	-
2005	395.649,84	-	-	-	-
2006	620.165,31	-	-	-	-
2007	1.105.897,25	-	-	-	-
2008	428.525,74	-	-	-	-
2009	937.919,08	-	-	-	-
2010	1.134.632,00	-	-	-	-
2011	1.414.983,81	1.968.091,37	-	-	-
2012	1.671.004,23	2.451.334,37	-	-	-
2013	1.672.099,91	2.557.846,77	-	-	-
2014	1.944.531,70	2.946.892,79	-	-	-
2015	1.737.290,98	2.600.850,72	-	-	-
2016	2.035.189,92	3.170.056,08	-	-	-
2017	2.288.015,67	3.704.543,09	-	-	-
2018	2.239.507,78	3.666.688,31	2.715.851,74	-	-
2019	2.318.565,69	3.744.816,32	2.800.001,49	-	-
2020	2.058.772,65	3.344.926,49	2.527.421,72	-	-
2021	2.015.192,24	3.983.652,80	2.539.123,39	692.735,15	-
2022	2.155.449,41	4.786.015,74	2.668.041,87	647.031,25	1.121.661,17
2023	2.501.485,69	6.145.957,92	3.306.081,03	741.881,37	1.366.188,47
2024	3.340.604,23	6.825.306,13	4.121.996,89	645.402,39	1.386.164,48
2025	4.178.974,20	8.971.683,58	5.085.784,16	773.354,76	2.162.347,20
2026 Januari	3.948.503,23	8.546.907,14	4.880.611,57	805.961,56	2.017.841,55
Februari	3.908.214,95	8.340.752,04	4.882.865,95	819.024,62	2.115.120,48
Maret	3.306.428,96	7.152.477,01	4.196.279,99	721.613,57	1.822.574,41
April	3.171.342,80	7.225.772,70	4.058.006,32	678.348,54	1.898.894,36

Kapitalisasi pasar indeks syariah di Bursa Efek Indonesia (BEI) menunjukkan perkembangan yang dinamis dalam beberapa tahun terakhir, khususnya pada Jakarta Islamic Index (JII) dan Indeks Saham Syariah Indonesia (ISSI). Berdasarkan Statistik Pasar Modal Syariah OJK per April 2026, kapitalisasi JII tercatat sebesar Rp3.171,34 triliun, sedangkan ISSI mencapai Rp7.225,77 triliun. Pada tahun 2025, kapitalisasi JII sempat mencapai Rp4.178,97 triliun dan ISSI sebesar Rp8.971,68 triliun, sebelum mengalami penyesuaian pada awal tahun 2026. Data ini menunjukkan bahwa saham syariah tetap menjadi instrumen penting dalam pasar modal Indonesia, meskipun nilainya bergerak mengikuti dinamika pasar. Selain itu, indeks syariah lainnya juga

menunjukkan nilai kapitalisasi yang signifikan per April 2026, yaitu Jakarta Islamic Index 70 sebesar Rp4.058,01 triliun, IDX-MES BUMN 17 sebesar Rp678,35 triliun, dan IDX Sharia Growth sebesar Rp1.898,89 triliun. Perkembangan ini mencerminkan kuatnya posisi saham syariah dalam ekosistem pasar modal Indonesia sekaligus menegaskan pentingnya konstruksi dan batas penerapan *takhfīfāt istiṣnā'iyah* dalam fatwa investasi saham³⁵.

Jumlah saham syariah dalam Daftar Efek Syariah (DES) menunjukkan tren peningkatan dalam beberapa tahun terakhir. Berdasarkan Statistik Pasar Modal Syariah OJK per April 2026, jumlah saham syariah pada DES Periode I tahun 2020 tercatat sebanyak 457 saham dan pada DES Periode II tahun 2020 sebanyak 436 saham. Jumlah tersebut terus meningkat hingga tahun 2025, yaitu 665 saham pada DES Periode I dan 689 saham pada DES Periode II. DES Periode II tahun 2025 ditetapkan melalui Surat Keputusan Dewan Komisiner OJK Nomor Kep-59/D.04/2025 tentang Daftar Efek Syariah pada tanggal 24 November 2025 dan efektif per 1 Desember 2025. DES Periode II tahun 2025 terdiri dari 688 saham berdasarkan Kep-59/D.04/2025 dan 1 saham DES insidentil. Pertumbuhan jumlah saham syariah ini menunjukkan bahwa pasar modal syariah di Indonesia terus berkembang dan semakin mampu menyediakan instrumen investasi yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah bagi investor Muslim³⁶.

Peningkatan jumlah konstituen DES yang konsisten tersebut pada hakikatnya merupakan implikasi langsung dari efektivitas mekanisme penapisan (*sharia screening*) yang dijalankan secara berkala oleh Otoritas Jasa Keuangan (OJK) bersama Dewan Syariah Nasional (DSN-MUI). Melalui Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor 35/POJK.04/2017 tentang Kriteria dan Penerbitan Daftar Efek Syariah, proses seleksi tidak hanya bertumpu pada filter kualitatif terhadap lini usaha emiten, melainkan juga menerapkan penapisan kuantitatif berbasis rasio keuangan yang berakar pada konstruksi *takhfīfāt istiṣnā'iyah*³⁷. Keberadaan mekanisme peninjauan berkala dua kali dalam setahun (Periode I dan Periode II) serta penetapan efek syariah insidentil membuktikan bahwa kelonggaran hukum yang diberikan tidak bersifat

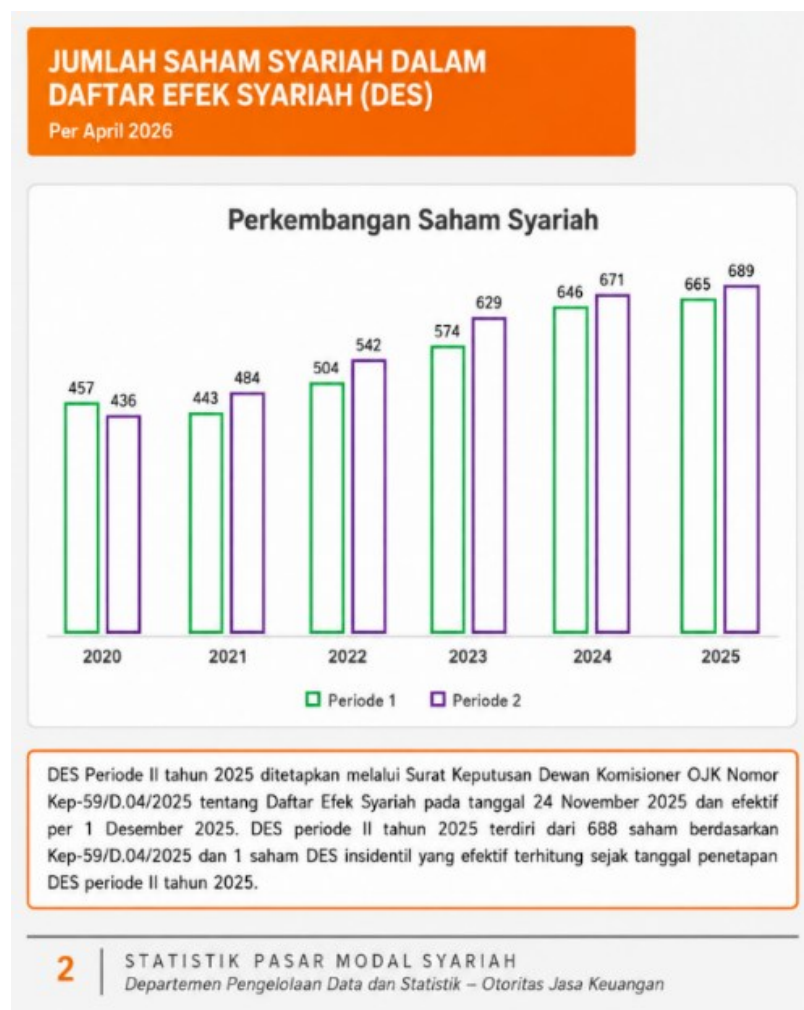
³⁵ Otoritas Jasa Keuangan (OJK), "Statistik Saham Syariah - April 2026," OJK, 2026.

³⁶ Otoritas Jasa Keuangan (OJK).

³⁷ Frizka Oktaviani, "Analysis of Islamic Law on the Requirements of a Maximum of 10% of Non-Halal Income in the Issuance of the Sharia Securities List in Indonesia," *JIL : Journal of Indonesian Law* 2, no. 1 (2021): 25–47, <https://doi.org/10.18326/jil.v2i1.25-47>.

mutlak, melainkan senantiasa diuji secara dinamis guna menjaga kepatuhan syariah (*sharia compliance*) di tengah ekspansi industri pasar modal. Guna memberikan gambaran visual yang komprehensif mengenai lintasan pertumbuhan jumlah saham syariah yang tercatat dalam DES sepanjang periode 2020 hingga 2025, tren perkembangannya disajikan pada Gambar 1.1 berikut:

Gambar 1.1:
Gambaran Perkembangan Jumlah Saham Syariah dalam Daftar Efek Syariah (DES) Periode 2020–2025



Investasi saham berbasis syariah semakin mendapatkan perhatian seiring meningkatnya kesadaran investor Muslim terhadap pentingnya kepatuhan syariah dalam kegiatan ekonomi dan keuangan³⁸. Kepatuhan ini tidak hanya meliputi sumber dana investasi yang harus diperoleh dari sumber halal, tetapi juga pemilihan instrumen

³⁸ Anur Hikmah and Dini Selasi, "Saham Syariah Di Pasar Modal Indonesia," *Wawasan: Jurnal Ilmu Manajemen, Ekonomi Dan Kewirausahaan* 3, no. 1 (2025).

investasi yang bebas dari praktik yang dilarang oleh syariah, seperti riba, judi, dan kegiatan bisnis yang tidak etis menurut Islam³⁹. Oleh karena itu, investasi saham syariah muncul sebagai alternatif investasi yang tidak hanya berorientasi pada keuntungan ekonomi, tetapi juga menjaga integritas moral dan spiritual investor⁴⁰.

Secara praktis, investor Muslim dituntut untuk melakukan seleksi terhadap saham-saham yang hendak dibeli, terutama untuk memastikan bahwa perusahaan pemberbit saham tidak bergerak dalam bidang usaha haram, transaksi riba, maupun aktivitas spekulatif yang dilarang syariah⁴¹. Di samping itu, transparansi laporan keuangan menjadi faktor penting untuk menilai sejauh mana struktur modal dan sumber pendapatan perusahaan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, terutama dalam mengidentifikasi unsur utang ribawi dan pendapatan nonhalal⁴².

Selain aspek pemilihan instrumen, investasi syariah juga menekankan pentingnya pertanggungjawabannya terhadap pemanfaatan keuntungan investasi. Investor Muslim diharapkan tidak hanya mencari keuntungan semata, namun juga memastikan bahwa hasil investasi tersebut digunakan untuk tujuan-tujuan yang bermanfaat secara sosial dan sejalan dengan nilai-nilai keislaman⁴³. Dengan demikian, investasi saham syariah mencerminkan integrasi antara aspek ekonomi dengan dimensi moral dan spiritual yang menjadi karakteristik utama ekonomi Islam⁴⁴.

Berasamaan dengan perkembangan dan kemajuan zaman, muncul berbagai jenis muamalah modern yang wajib dipahami oleh seorang Muslim, khususnya bagi mereka yang terlibat dalam investasi, termasuk investasi saham syariah. Masyarakat yang terlibat dalam aktivitas investasi memiliki kebutuhan terhadap pemahaman mengenai instrumen keuangan modern seperti saham. Sebagai contoh, banyak investor saat ini bertransaksi melalui platform digital dan menggunakan berbagai fasilitas

³⁹ Yosaphat Diaz et al., "Perbandingan Reksa Dana dan Reksadan Syariah," *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 2, no. 1 (2024).

⁴⁰ Mutia Pamikatsih et al., *Investasi Dan Pasar Modal Syariah*, ed. Paput Tri Cahyono, 1st ed. (Batam: CV Rey Media Grafika, 2025). 46.

⁴¹ Nur Kaidah, "Pengaruh Persepsi Mahasiswa Tentang Investasi Terhadap Minat Investasi Saham Di Pasar Modal Syariah (Studi Kasus Pada Mahasiswa Angkatan 2015 Fakultas Ekonomi Dan Bisnis Islam Dan Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung)" (Bandar Lampung: UIN Raden Intan Lampung, 2019).

⁴² Adhy Firdaus, Siti Pratiwi Husain, and Djoko Soelistya, "Etika Bisnis Syariah" (Solok: PT. Mafy Media Literasi Indonesia, 2024).

⁴³ Toha Andiko, "Prinsip-Prinsip Dasar Ekonomi Islam Dalam Bisnis," *Ar-Ribh: Jurnal Ekonomi Islam* 3, no. 1 (2020).

⁴⁴ Ahmad Mukhtamar, *Pengantar Manajemen Syariah*, ed. Muhammad Ikhlas Al Kutsi, 1st ed. (Padang: Azzia Karya Bersama, 2024).

keuangan, seperti rekening investasi atau aplikasi perdagangan saham. Oleh karena itu, mereka membutuhkan pemahaman yang memadai tentang ketentuan syariah terkait investasi saham. Kebutuhan tersebut menjadi lebih mendesak bagi mereka yang secara aktif berinvestasi dalam saham, karena kelalaian atau ketidaktahuan dapat menyebabkan mereka terjerumus dalam riba atau praktik yang tidak sesuai dengan syariah⁴⁵. Dalam sejarah peradaban Islam, para pemimpin umat memberikan perhatian besar terhadap pentingnya pemahaman fikih dalam aktivitas ekonomi. Hal ini menunjukkan bahwa sejak masa awal Islam, integrasi antara pengetahuan agama dan praktik bisnis telah menjadi fondasi utama dalam membangun sistem ekonomi yang adil dan beretika⁴⁶.

Pemahaman fikih muamalah diperlukan agar pelaku ekonomi tidak terjerumus dalam riba dan tidak menyebabkan orang lain terlibat di dalamnya. Prinsip ini relevan pula dalam konteks investasi saham syariah, karena pemahaman terhadap prinsip-prinsip syariah menjadi keharusan agar aktivitas investasi tetap berada dalam koridor yang halal⁴⁷.

Ahmad Rasyid termasuk salah satu peneliti kontemporer yang memberikan perhatian terhadap konsep *hājah* dan pengaruhnya dalam penetapan hukum Islam. Menurutnya, *hājah* merupakan kebutuhan yang tidak mencapai tingkat darurat, tetapi tetap perlu diperhatikan karena dapat menimbulkan kesulitan apabila tidak terpenuhi. Dalam konteks muamalah kontemporer, konsep ini menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki ruang pertimbangan terhadap kebutuhan manusia, selama tetap berada dalam batas kaidah-kaidah syariah. Oleh karena itu, *al-hājah* tidak dapat dipahami sebagai alasan yang secara bebas dapat digunakan untuk memberikan keringanan hukum, tetapi harus ditempatkan dalam kerangka *ta'līl*, *maṣlaḥah*, dan pengendalian hukum agar tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar syariah. Pandangan ini penting sebagai salah satu perangkat analisis dalam kajian *takhfīfāt istiṣnā'īyyah* pada fatwa investasi saham, karena realitas pasar modal modern menghadirkan persoalan yang kompleks, terutama ketika perusahaan memiliki kegiatan usaha halal, tetapi masih

⁴⁵ Sa'd bin Turkī Al-Khaṣlān, *Fiqh Al-Mu'āmalāh Al-Māliyah Al-Mu'āṣirah*, 2nd ed. (Riyadh: Dār aṣ-Ṣumai'ī, 2012).

⁴⁶ Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Kabir*.

⁴⁷ Mukhtamar, *Pengantar Manajemen Syariah*.

bersinggungan dengan unsur utang ribawi atau pendapatan nonhalal dalam kadar tertentu⁴⁸.

Kajian terhadap Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 dan Keputusan al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī menjadi penting karena kedua lembaga tersebut berada dalam konteks kelembagaan dan cakupan otoritas yang berbeda. DSN-MUI merupakan lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia untuk merumuskan fatwa di bidang ekonomi dan keuangan syariah dalam konteks sistem hukum nasional Indonesia. Meskipun bukan lembaga negara, fatwa-fatwa DSN-MUI berfungsi sebagai sumber materiil dan rujukan dalam pembentukan regulasi ekonomi syariah. Dalam bidang pasar modal, penyerapan fatwa DSN-MUI ke dalam peraturan OJK dilakukan melalui pengalihan ketentuan fatwa yang bersifat normatif menjadi ketentuan operasional dan mengikat setelah dituangkan dalam peraturan negara⁴⁹. Adapun al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī merupakan salah satu organ penting Rābiṭah al-ʿĀlam al-Islāmī yang menjalankan fungsi keilmuan dan hukum, khususnya dalam merumuskan pandangan serta keputusan fikih terhadap persoalan umat Islam. Keanggotaannya melibatkan para ahli fikih dari berbagai negara sehingga cakupan keputusan-keputusannya bersifat internasional dan tidak dibentuk secara khusus untuk memenuhi kebutuhan regulasi satu negara tertentu⁵⁰.

Kajian terhadap Fatwa DSN-MUI yang notabennya berada Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī menjadi penting karena keduanya menunjukkan perbedaan dalam menempatkan dan membatasi penerapan *takhfīfāt istiṣnā'īyyah* ketika merespons persoalan investasi saham. DSN-MUI memberikan ruang toleransi bersyarat melalui kriteria dan batasan tertentu, sedangkan al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī menunjukkan pendekatan yang lebih ketat dalam menilai investasi pada saham perusahaan yang masih memiliki unsur ribawi atau pendapatan nonhalal. Perbedaan ini tidak hanya menunjukkan perbedaan hasil hukum, tetapi juga memperlihatkan perbedaan dalam menentukan kedudukan, dasar, dan batas toleransi terhadap unsur yang tidak sesuai dengan prinsip syariah, dengan mempertimbangkan

⁴⁸ Ahmad bin Abdurrahman Ar-Rasyid, *Al-Ḥājah Wa Aṣaruhā Fī Al-Aḥkām*, 1st ed. (Riyadh: Dar Kunuz Isbaliya, 2008).

⁴⁹ Nur Cahyo Hadi Utomo and Fakhruddin Fakhruddin, "Penyerapan Fatwa Dewan Syariah Nasional Dalam Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Tentang Pasar Modal Syariah," *Journal of Islamic Business Law* 1, no. 3 (2017): 1–9.

⁵⁰

dalil, kaidah fikih, realitas pasar modal, dan kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, kebaruan penelitian ini terletak pada analisis konstruksi *takhfifāt istiṣnā'īyyah* dalam fatwa investasi saham, dengan menempatkan *al-ḥājah* sebagai salah satu perangkat analisis, serta *'umūm al-balwā*, *ghalabat al-ḥalāl*, pembatasan rasio, *taṭhīr*, dan prinsip kehati-hatian terhadap riba sebagai unsur untuk memahami perbedaan pendekatan kedua lembaga fatwa tersebut⁵¹.

Penelitian ini mengangkat persoalan penting dalam ekonomi syariah modern, yaitu konstruksi dan batas penerapan *takhfifāt istiṣnā'īyyah* dalam fatwa investasi saham. Persoalan ini menjadi relevan karena investasi saham syariah tidak hanya berkaitan dengan aspek keuntungan ekonomi, tetapi juga menyangkut kepatuhan terhadap prinsip-prinsip syariah, khususnya dalam menghadapi perusahaan yang kegiatan usahanya halal, namun masih memiliki unsur utang ribawi atau pendapatan nonhalal. Dalam konteks ini, Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī menunjukkan perbedaan pendekatan dalam menentukan batas kebolehan investasi saham. DSN-MUI memberikan ruang toleransi bersyarat melalui batasan rasio tertentu, sedangkan al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī mengambil pendekatan yang lebih ketat dengan menolak investasi pada saham perusahaan yang masih mengandung unsur ribawi atau pendapatan nonhalal. Perbedaan tersebut menunjukkan bahwa persoalan utama tidak hanya terletak pada hasil fatwa, tetapi juga pada kedudukan, dasar, dan batas penerapan *takhfifāt istiṣnā'īyyah* yang digunakan oleh masing-masing lembaga fatwa dalam menghadapi realitas pasar modal⁵².

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini penting dilakukan untuk memahami kedudukan dan batas penerapan *takhfifāt istiṣnā'īyyah* dalam Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī mengenai investasi saham. Kajian ini tidak hanya menjelaskan perbedaan hukum antara kedua fatwa tersebut, tetapi juga menganalisis dasar dan batas toleransi hukum yang melatarbelakanginya, seperti *'umūm al-balwā*, *ghalabat al-ḥalāl*, pembatasan rasio, *taṭhīr*, *al-ḥājah* sebagai perangkat analisis, serta prinsip kehati-hatian terhadap riba dan pendapatan nonhalal. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat

⁵¹ Ahmad Kāfi, *Al-Ḥājah Al-Syar'īyyah Hudūdihā Wa-Qawāiduhā*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004).

⁵² Almurni, "Aṣar Al-Ḥājah Fī Al-Musāhamah Fī Al-Syarikāt Al-Musāhamah."

memberikan kontribusi akademik dalam pengembangan fikih muamalah kontemporer, khususnya dalam menjelaskan hubungan antara hukum asal, kebutuhan toleransi hukum, dan batas penerapan *takhfifāt istiṣnā'iyah* dalam realitas pasar modal modern. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan manfaat praktis bagi investor Muslim, lembaga fatwa, regulator, dan pelaku pasar modal syariah dalam memahami batas-batas kepatuhan syariah, integrasi fatwa ke dalam regulasi pasar modal Indonesia, serta mekanisme *taṭhīr* atas pendapatan dividen yang mengandung unsur nonhalal.

Penelitian terdahulu telah membahas hukum saham perusahaan campuran, *al-ḥājah*, penyaringan saham syariah, dan pembersihan pendapatan nonhalal, tetapi pembahasannya masih dilakukan secara terpisah. Belum ditemukan penelitian yang menggunakan *takhfifāt istiṣnā'iyah* sebagai kerangka teoretis untuk membandingkan Fatwa DSN-MUI No. 135/2020 dengan Keputusan al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī tahun 1995 serta menghubungkannya dengan metode *istinbāt*, kedudukan direksi berdasarkan analisis para ahli, integrasi fatwa ke dalam regulasi pasar modal Indonesia, dan formulasi *taṭhīr* dividen. Celah teoretis dan komparatif inilah yang diisi oleh penelitian ini.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana konstruksi *takhfifāt istiṣnā'iyah* dalam penetapan hukum investasi saham menurut Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 tentang Saham dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī?
2. Bagaimana metode *istinbāt al-aḥkām* yang digunakan DSN-MUI dan al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī dalam penetapan hukum investasi saham syariah?
3. Bagaimana dinamika integrasi fatwa DSN-MUI ke dalam regulasi pasar modal Indonesia sebagai bentuk positivisasi hukum Islam?
4. Bagaimana cara membersihkan pendapatan dividen dari saham yang mendapatkan pendapatan non halal?

C. Tujuan Penelitian

1. Menganalisis kedudukan *takhfifāt istiṣnā'iyah* dalam penetapan hukum investasi saham menurut Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī.

2. Untuk mengetahui dan menganalisis metode *istinbath al-ahkam* yang digunakan oleh DSN-MUI dan al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī dalam penetapan hukum investasi saham syariah.
3. Menganalisis dinamika integrasi Fatwa DSN-MUI ke dalam regulasi pasar modal Indonesia sebagai bentuk positivisasi hukum Islam.
4. Merumuskan mekanisme pembersihan pendapatan dividen dari unsur pendapatan nonhalal pada investasi saham syariah

D. Manfaat Penelitian

Berdasarkan masalah yang menjadi fokus penelitian serta tujuan yang ingin dicapai, penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dan kegunaan sebagai berikut:

1. Secara Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan hukum Islam, khususnya dalam kajian fikih muamalah kontemporer dan fatwa ekonomi syariah. Secara teoretis, penelitian ini memberikan kontribusi dalam memahami konstruksi *takhfifāt istiṣnā'iyah* dalam fatwa investasi saham, terutama berkaitan dengan kedudukan, dasar, dan batas penerapan keringanan hukum terhadap perusahaan yang kegiatan utamanya halal, tetapi masih memiliki unsur utang ribawi atau pendapatan nonhalal dalam kadar tertentu.

Sebagai bagian dari pengembangan kajian fikih perbandingan (*fiqh muqāran*), penelitian ini menyajikan telaah terhadap perbedaan pendekatan antara otoritas fatwa nasional, yaitu DSN-MUI, dan otoritas fatwa internasional, yaitu al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī. Perbedaan tersebut penting dikaji karena menunjukkan adanya perbedaan dalam menentukan hukum asal, menilai realitas perusahaan campuran, serta menetapkan batas toleransi terhadap unsur-unsur yang tidak sesuai dengan prinsip syariah dalam investasi saham.

Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan sumbangan teoretis dalam pengembangan kajian *takhfifāt istiṣnā'iyah* pada bidang ekonomi syariah. Melalui analisis terhadap Fatwa DSN-MUI Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 dan Fatwa al-Majma' al-Fiqhī al-Islāmī, penelitian ini menjelaskan penggunaan berbagai perangkat hukum, seperti *'umūm al-balwā*, *ghalabat al-ḥalāl*, *al-ḥājah* sebagai perangkat analisis, *maṣlahah*, *qawā'id al-taysīr*, pembatasan rasio keuangan, dan prinsip kehati-

hatian terhadap riba. Analisis tersebut diharapkan dapat memperjelas bahwa pemberian keringanan dalam hukum investasi saham tidak bersifat mutlak, tetapi terikat pada sebab, syarat, ukuran, dan batas tertentu.

Selain itu, penelitian ini berkontribusi dalam menjelaskan hubungan antara fatwa dan regulasi negara melalui proses integrasi Fatwa DSN-MUI ke dalam regulasi pasar modal Indonesia. Kajian ini diharapkan dapat memperkuat pemahaman mengenai positivisasi hukum Islam, khususnya mengenai bagaimana norma yang dirumuskan dalam fatwa diadopsi, diterjemahkan, dan diterapkan dalam ketentuan operasional pasar modal syariah.

Penelitian ini juga memberikan kontribusi dalam menjelaskan hubungan antara norma fikih dan penerapan teknis dalam praktik investasi modern. Pembahasan mengenai *tathīr* atau pembersihan pendapatan dividen menunjukkan bahwa ketentuan fikih tidak berhenti pada tataran normatif, tetapi dapat dirumuskan menjadi mekanisme aplikatif yang terukur berdasarkan proporsi pendapatan nonhalal dan data dalam laporan keuangan perusahaan.

2. Secara Praktis

Bagi otoritas dan pembuat kebijakan, khususnya Otoritas Jasa Keuangan dan DSN-MUI, penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan akademik dalam mengawal integrasi fatwa ke dalam regulasi pasar modal syariah. Penelitian ini juga dapat memberikan masukan dalam memperkuat hubungan antara fatwa ekonomi syariah dan regulasi negara, terutama dalam konteks positivisasi hukum Islam di bidang pasar modal.

Bagi lembaga fatwa, penelitian ini diharapkan dapat memberikan bahan evaluasi mengenai kedudukan dan batas penerapan *takhfifāt istisnā'iyah* dalam merespons perkembangan instrumen investasi modern. Hal ini penting agar pemberian toleransi hukum tetap didasarkan pada pertimbangan syar'i yang dapat dipertanggungjawabkan dan tidak mengaburkan hukum asal larangan riba serta kewajiban menjaga kehalalan pendapatan.

Bagi investor Muslim, penelitian ini diharapkan dapat memberikan pemahaman yang lebih jelas mengenai batas-batas kepatuhan syariah dalam investasi saham. Penelitian ini juga memberikan penjelasan praktis mengenai pentingnya *tathīr* terhadap pendapatan dividen yang mengandung unsur nonhalal, sehingga investor

tidak hanya memperhatikan status saham syariah secara administratif, tetapi juga memahami tanggung jawab syar'ī dalam menjaga kebersihan harta.

Bagi pelaku industri pasar modal syariah, seperti Pihak Penerbit Daftar Efek Syariah, manajer investasi, perusahaan sekuritas, dan emiten, penelitian ini dapat menjadi rujukan dalam memahami dasar toleransi syariah, batas rasio keuangan, serta urgensi mekanisme pembersihan pendapatan nonhalal. Pemahaman ini penting untuk membangun ekosistem pasar modal syariah yang inklusif dan kompetitif dengan tetap menjaga kepatuhan terhadap prinsip-prinsip syariah.

Bagi akademisi dan peneliti selanjutnya, penelitian ini diharapkan dapat menjadi dasar bagi pengembangan kajian lanjutan mengenai *takhfīfāt istiṣnā'īyyah* dalam fatwa ekonomi syariah, perbandingan fatwa investasi saham, positivisasi fatwa, dan mekanisme *taṭhīr* dalam instrumen keuangan modern. Penelitian lanjutan dapat diarahkan pada kajian pembersihan *capital gain*, pengembangan standar teknis *cleansing*, pengukuran proporsi pendapatan nonhalal, atau perumusan instrumen digital untuk membantu investor menghitung kewajiban *taṭhīr* secara lebih akurat.

E. Kerangka Pemikiran

1. *Grand Theory*: Teori Kredo

Teori Kredo atau Syahadat yang dikemukakan oleh Juhaya S. Praja menyatakan bahwa seorang Muslim yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat memiliki konsekuensi logis untuk melaksanakan hukum Islam. Teori ini menegaskan bahwa keberislaman seseorang tidak hanya berdimensi teologis, tetapi juga melahirkan keterikatan normatif terhadap hukum Islam⁵³.

Substansi teori kredo atau teori syahadat dapat ditelusuri akarnya dalam penafsiran ulama klasik terhadap Surah al-Nisā' [4]: 60–65, terutama pada hubungan antara klaim iman, penerimaan terhadap hukum Rasul, dan kepatuhan lahir-batin terhadap keputusan wahyu. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa ayat ini membantah klaim orang-orang yang mengaku beriman, tetapi masih ingin berhukum kepada selain Rasul. Menurutnya, keimanan tidak terbukti sampai seseorang menjadikan Rasul

⁵³ Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Antar Madzhab-Madzhab Barat Dan Islam*, 1st ed. (Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah, 2015). h.80

sebagai hakim dalam perkara yang diperselisihkan, menerima keputusannya, dan meyakini bahwa keputusan tersebut adalah kebenaran yang tidak boleh diselisih⁵⁴.

Penjelasan yang lebih sistematis ditemukan dalam tafsir al-Rāzī terhadap Surah al-Nisā' [4]: 65. Ia menyatakan bahwa seseorang tidak dapat disifati sebagai orang beriman kecuali setelah terpenuhi beberapa unsur: menjadikan Rasul sebagai hakim, tidak merasa sempit terhadap keputusan beliau, meyakini bahwa keputusan beliau adalah kebenaran, dan menerima keputusan itu secara lahir. Tafsir ini menunjukkan bahwa iman tidak hanya bermakna membenaran batin, tetapi juga mengandung penerimaan hukum dan ketundukan praktis⁵⁵.

Sejalan dengan itu, Ibn Kaṣīr menegaskan bahwa seseorang belum beriman sampai menjadikan Rasul sebagai hakim dalam seluruh urusannya. Keputusan Rasul merupakan kebenaran yang wajib diikuti secara lahir dan batin, serta harus diterima secara penuh tanpa penolakan, keberatan, atau perlawanan. Penafsiran ini menjadi dasar kuat bahwa pengakuan iman melahirkan konsekuensi normatif berupa kewajiban menerima dan menaati hukum yang dibawa oleh Rasul⁵⁶.

Al-Bagawī dapat ditempatkan sebagai penguat tambahan. Dalam tafsir Surah al-Nisā' [4]: 61–64, ia menjelaskan bahwa orang-orang munafik berpaling ketika diajak kepada apa yang Allah turunkan dan kepada Rasul. Ia juga menegaskan bahwa Rasul diutus untuk ditaati berdasarkan perintah Allah. Dengan demikian, klaim keimanan yang tidak disertai ketaatan kepada hukum Allah dan Rasul dipandang bermasalah dalam penafsiran para ulama klasik⁵⁷.

Berdasarkan penafsiran tersebut, teori kredo atau teori syahadat dapat dipahami sebagai formulasi teoritis modern atas prinsip klasik yang telah dijelaskan para mufassir, yaitu bahwa pengakuan iman dan syahadat melahirkan konsekuensi normatif berupa kewajiban menerima hukum Allah dan Rasul, menjadikan wahyu sebagai rujukan, serta tunduk kepada ketentuan hukum Islam secara lahir dan batin. Dalam konteks investasi saham syariah, prinsip ini dapat dijadikan dasar bahwa investor Muslim tidak cukup hanya mengidentifikasi diri sebagai Muslim, tetapi juga berkewajiban

⁵⁴ Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī*, 1st ed. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994). Juz.7, h.200

⁵⁵ Muḥammad Al-Raazi, *Mafatih Al-Ghaib* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). Juz 10, h. 127–128.

⁵⁶ Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, 2nd ed. (Riyadh, 1999). Juz 2, h. 349.

⁵⁷ Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ūd Al-Bagawī, *Ma'ālim Al-Tanzīl Fī Tafsīr Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāṡ al-'Arabī, 1999). Juz 1, h. 654–656.

memastikan aktivitas investasinya sesuai dengan hukum Islam, termasuk menghindari riba, pendapatan nonhalal, dan melakukan pembersihan harta apabila terdapat unsur pendapatan yang tidak sesuai syariah.

Kajian struktural terhadap teori kredo menuntut pembedahan atas unsur-unsur pembentuknya. Unsur pertama adalah unsur substantif-dogmatik yang bersumber langsung dari dua klausul persaksian (*syahādatain*). Klausul pertama, syahadat tauhid (*asyhadu an lā ilāha illallāh*), mengandung dua rukun esensial: *al-naḥy* (negasi) pada kalimat *lā ilāha* yang menolak segala bentuk penghambaan dan otoritas hukum tandingan, serta *al-itsbāt* (afirmasi) pada kalimat *illallāh* yang menetapkan Allah sebagai satu-satunya otoritas mutlak pembuat hukum (*al-Syāri'*). Penegasan ontologis ini mencakup pengakuan tauhid *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah*, serta *asmā' wa ash-shifāt*. Klausul kedua, syahadat rasul (*wa asyhadu anna Muḥammadan Rasūlullāh*), memuat dua rukun, yaitu penegasan Muhammad sebagai hamba Allah (*'abdullāh*) dan sebagai utusan-Nya (*rasūlullāh*). Pengakuan kenabian ini menempatkan Sunnah Nabi SAW sebagai landasan epistemologis kedua yang menjabarkan aturan wahyu menjadi panduan hukum aplikatif dalam kehidupan umat Islam⁵⁸.

Unsur kedua dalam konstruksi teori kredo adalah dimensi operasional-verifikatif yang mewujud dalam trilogi keimanan, yaitu ikrar lisan (*iqrār bi al-lisān*), membenaran hati (*tashdīq bi al-qalb*), dan pembuktian melalui perbuatan (*'amal bi al-arkān*). Pernyataan lisan merupakan tindakan hukum formal yang menandai masuknya seseorang ke dalam yurisdiksi Islam, sementara membenaran batin melahirkan komitmen moral personal. Kredo keimanan tidak memiliki daya ikat yang utuh apabila tidak disertai pembuktian konkret berupa ketundukan praktis menjalankan aturan syariat. Keabsahan kredo tersebut ditopang oleh syarat-syarat fundamental (*syurūṭ al-syahādah*), antara lain pengetahuan yang benar terhadap makna kredo (*al-'ilm*), keyakinan tanpa keraguan (*al-yaqīn*), penerimaan menyeluruh (*al-qabūl*), ketundukan mutlak pada hukum syariat (*al-inqiyād*), keselarasan antara lahir dan batin (*al-shidq*), kemurnian motivasi (*al-ikhhlās*), serta kecintaan terhadap syariat Allah dan Rasul-Nya (*al-maḥabbah*)⁵⁹.

⁵⁸ Wa Ulil Amri, Reski Baskoro, dan Hudallah, "The Syahadain and the Conception of Obedience in Islamic Law," *Lentera Peradaban: Journal on Islamic Studies* 1, no. 3 (2025): h. 141.

⁵⁹ Wiwi Dwi Daniyarti, "Konsep Syadahatain Dan Konsekuensinya Dalam Kehidupan," *Tamaddun Journal of Islamic Studies* 1, no. 2 (2022): h. 202–204

Unsur ketiga berkaitan dengan ruang lingkup ketaatan hukum (*nithāq al-in-qiyyād*) yang terbagi secara harmonis ke dalam ranah ibadah (*maḥḍah*) dan muamalah (*ghairu maḥḍah*). Internalisasi kredo tidak terbatas pada ritual vertikal antara hamba dan Pencipta, melainkan merambah secara imperatif ke dalam interaksi sosial-ekonomi horizontal (*ḥabl min al-nās*). Komitmen kredo mewajibkan setiap Muslim memegang teguh prinsip keadilan (*al-‘adl*), kejujuran, transparansi, serta amanah dalam pengelolaan harta dan aktivitas usaha. Pelanggaran muamalah seperti praktik riba, kecurangan (*tadlis*), manipulasi pasar, transaksi spekulatif (*maysir*), dan ketidakjelasan (*gharar*) dipandang sebagai inkonsistensi terhadap tuntutan kredo yang diikrarkan. Ketaatan muamalah merupakan tolok ukur integritas sosial-ekonomi yang lahir dari kesadaran tauhid⁶⁰.

Latar belakang pencetusan Teori Kredo dalam khazanah pemikiran hukum Islam di Indonesia lahir sebagai respons kritis terhadap dominasi *Teori Receptie* warisan kolonial Belanda yang dipelopori Christian Snouck Hurgronje. Pemerintahan kolonial menundukkan hukum Islam di bawah hegemoni hukum adat dengan dalih bahwa syariat Islam baru berlaku jika telah diterima oleh adat setempat. Para pakar hukum Islam Indonesia berupaya mematahkan teori kolonial tersebut melalui serangkaian rekonseptualisasi, dimulai dari penegasan *Receptio in Complexu* (L.W.C. van den Berg), gagasan *Receptie Exit* (Hazairin), hingga *Receptio a Contrario* (Sayuti Thalib). Formulasi Teori Kredo yang ditegaskan para akademisi hukum Islam, termasuk Juhaya S. Praja dan Mohammad Daud Ali, menjadi penyempurna atas diskursus tersebut dengan menegaskan bahwa legitimasi pemberlakuan hukum Islam tidak memerlukan pengesahan hukum adat maupun kekuasaan sekuler, melainkan bersumber langsung dari kredo keimanan setiap Muslim yang dijamin haknya oleh konstitusi negara⁶¹.

Dinamika Teori Kredo memperlihatkan perkembangan signifikan seiring proses transformasi hukum Islam ke dalam hukum positif nasional (*taqnīn*). Perkembangan awal teori ini terwujud dalam pengakuan hukum perkawinan Islam melalui Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, khususnya Pasal 2 ayat (1) yang menyatakan bahwa perkawinan sah apabila dilakukan menurut hukum

⁶⁰ Amri, Baskoro, dan Hudallah, “The Syahadatain and the Conception of Obedience in Islamic Law,” h. 141–142

⁶¹ Nurhikma Amir dan Abd Rahman R, “Teori Pemberlakuan Hukum Islam Di Indonesia Hasil Dan Pembahasan Teori Kredo Atau Syahadat,” *Madani: Jurnal Ilmiah Multidisiplin* 2, no. 11 (2024): h. 346–347

masing-masing agamanya. Penguatan posisi yuridis berlanjut dengan diundangkannya Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang secara mandiri menegakkan supremasi peradilan Islam sejajar dengan badan peradilan lainnya. Puncak kodifikasi tertulis tercermin dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI). Rangkaian produk perundang-undangan ini membuktikan bahwa Teori Kredo berhasil bertransformasi dari sekadar doktrin teologis-personal menjadi bagian integral dari sistem hukum nasional⁶².

Perkembangan mutakhir Teori Kredo menembus batas-batas hukum keluarga dan bertransformasi menjadi fondasi kepatuhan syariah (*sharia compliance*) dalam ranah hukum ekonomi syariah modern. Globalisasi industri keuangan syariah dan pasar modal menuntut perluasan makna kredo, di mana pengakuan iman harus terejawantahkan dalam perilaku berinvestasi. Pelaku pasar modal syariah, khususnya investor institusi dan individu, terikat secara normatif untuk mematuhi regulasi serta fatwa otoritas keagamaan, seperti Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI). Keterikatan kredo ini membebankan tanggung jawab moral-yuridis kepada investor untuk melakukan penapisan aset (*screening*), menjauhi emiten yang menjalankan bisnis nonhalal, dan melakukan pembersihan harta (*purifikasi dividen*) atas pendapatan bunga atau komponen nonhalal lainnya. Purifikasi dividen dalam konteks ini bukan sekadar pemenuhan kepatuhan administratif, melainkan wujud ketiaan substansial yang berakar langsung pada kredo syahadatain⁶³.

2. *Middle Range Theory* : Teori *Maṣlaḥah*

Landasan Perkembangan ekonomi dan transaksi keuangan modern telah menghadirkan berbagai bentuk muamalah yang belum pernah dikenal dalam sumber-sumber fikih klasik. Seiring dengan perubahan zaman dan kemajuan teknologi, permasalahan ekonomi yang dihadapi umat Islam semakin kompleks dan beragam. Hal ini menuntut adanya solusi yang tidak hanya berpijak pada teks-teks hukum yang telah mapan, tetapi juga mempertimbangkan prinsip-prinsip umum dalam syariat Islam,

⁶² Aan Pratama, Abd. Rahman R, dan Rahmatiah HL, "Teori Pemberlakuan Hukum Islam Dan Implikasinya Terhadap Pembentukan Hukum Positif Di Indonesia," *Media Hukum Indonesia* 4, no. 1 (2026): h. 1049–1052.

DSN MUI, "Fatwa Nomor 135/DSN-MUI/V/2020 Tentang Saham," DSN-MUI Dewan Syariah Nasional – Majelis Ulama Indonesia, 2020, <https://dsnmu.or.id/kategori/fatwa/page/3/>.

salah satunya adalah *maṣlahah* (kemaslahatan)⁶⁴.

Dalam konteks ini, penggunaan konsep *maṣlahah* menjadi sangat relevan dalam menetapkan hukum bagi transaksi ekonomi kontemporer⁶⁵. *Maṣlahah* tidak hanya berfungsi sebagai dasar untuk menemukan solusi hukum yang sesuai dengan kebutuhan zaman, tetapi juga sebagai alat untuk menjaga keseimbangan antara keteguhan terhadap prinsip-prinsip syariah dan fleksibilitas dalam menghadapi realitas baru. Namun, penggunaan *maṣlahah* sebagai sumber hukum sering kali menjadi perdebatan, terutama ketika ia dijadikan dalil utama dalam pembuatan fatwa dan regulasi keuangan Islam⁶⁶.

Sebagian ulama dan peneliti menilai bahwa penggunaan *maṣlahah* dalam ijtihad hukum terkadang terlalu longgar sehingga membuka peluang bagi keputusan hukum yang menyimpang dari prinsip syariah yang telah mapan. Salah satu kekhawatiran terbesar adalah kemungkinan masuknya kepentingan subjektif yang mengatasnamakan *maṣlahah*, tanpa adanya standar dan kaidah yang jelas dalam penggunaannya. Oleh karena itu, penting untuk memahami batasan-batasan dalam penerapan *maṣlahah* agar tidak digunakan secara serampangan dan tetap sesuai dengan maqāṣid asy-syarī'ah (tujuan-tujuan syariat)⁶⁷.

Secara bahasa, kata *maṣlahah* berasal dari kata *ṣalāḥ*, yang merupakan lawan dari *fasād* (kerusakan)⁶⁸. *Maṣlahah* berarti kebaikan, manfaat, dan sesuatu yang benar⁶⁹. Secara istilah, banyak ulama yang memberikan definisi tentang *maṣlahah*. Di antaranya, Imam al-Ghazālī mendefinisikannya sebagai pemeliharaan terhadap tujuan syariat, di mana tujuan syariat terhadap manusia mencakup lima hal, yaitu menjaga agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*ʿaql*), harta (*māl*), dan keturunan (*nasl*). Segala sesuatu yang mencakup pemeliharaan terhadap lima hal ini disebut sebagai *maṣlahah*,

⁶⁴ Sri Reski Wahyuni Nur, Mohammad Abdul Kholiq Hasan, and Imron Rosyadi, "The Theory of Interest and Its Applications in Contemporary Economic Fatwa in the National Shariah Board of the Indonesian Ulema Council," *AL-WIJDĀN Journal of Islamic Education Studies* 7, no. 2 (2022).

⁶⁵ Sri Astuti, Muhammad Rehan, and Muhammad Afriza, "Penerapan Maslahah Mursalah Dalam Transaksi Ekonomi Dan Keuangan Kontemporer," *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 2, no. 3 (2024): 102–7.

⁶⁶ Nur, Hasan, and Rosyadi, "The Theory of Interest and Its Applications in Contemporary Economic Fatwa in the National Shariah Board of the Indonesian Ulema Council."

⁶⁷ Muḥḍī bin Masyūḥ Al-ʿAnzī, "Al-Maṣlahah Fī Al-Fiqh Al-Islāmī," Alūkah asy-Syarʿiyyah, 2017, <https://www.alukah.net/sharia/0/118623/المصلحة-في-الفقه-الإسلامي>.

⁶⁸ Al-Imām Ibn Manẓūr, *Lisān Al-ʿArab* (Arab Saudi: Wizārah al-Syuʿūn al-Islāmiyyah, n.d.).

⁶⁹ Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakarīyāʾ al-Qazwīnī ar-Rāzī, *Muʿjam Maqāyīs Al-Lughah*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

sedangkan segala sesuatu yang merusaknya disebut sebagai *mafsadah*, dan mencegahnya merupakan suatu bentuk *maṣlahah*⁷⁰.

Sementara itu, Ibnu Taimiyyah mendefinisikan *maṣlahah* sebagai suatu tindakan yang menurut pandangan seorang mujtahid dapat mendatangkan manfaat yang lebih besar, selama tidak ada dalil dalam syariat yang menolaknya⁷¹. Ibnu Qudamah mendefinisikan *maṣlahah* sebagai mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratannya⁷². Dan definisi terbaik dari *maṣlahah* kemanfaatan yang dikehendaki oleh *Syari'* bagi hamba-hamba-Nya, baik dalam urusan agama maupun dunia mereka, selama tidak ada dalil dalam syariat yang menolaknya⁷³.

Operasionalisasi *maṣlahah*, terutama untuk menimbang prioritas hukum ketika terjadi benturan kepentingan, menuntut para ulama ushul untuk mengklasifikasikannya berdasarkan tingkat pengakuan syariat⁷⁴. Terdapat kemaslahatan yang secara tegas dilegitimasi oleh nas (*maṣlahah mu'tabarah*), seperti pensyariaan jihad, penegakan hukum potong tangan demi melindungi harta, hingga kebolehan melihat calon pasangan dalam proses ta'aruf sebelum pernikahan. Tanpa adanya aturan dan pedoman yang jelas, konsep masalah rawan disalahgunakan sekadar untuk mengejar kemudahan atau keuntungan praktis. Keadaan ini dikhawatirkan dapat menggeser aturan pokok agama, terutama jika dalil Al-Qur'an dan hadis yang sudah tegas justru dikesampingkan demi kepentingan sesaat. Oleh karena itu, penting untuk memahami batasan-batasan dalam penerapan *maṣlahah* agar tidak digunakan secara serampangan dan tetap sesuai dengan *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan-tujuan syariat).⁷⁵

Sebaliknya, syariat juga secara tegas membatalkan manfaat semu yang secara lahiriah tampak menguntungkan namun pada hakikatnya bertentangan dengan prinsip dasar Islam (*maṣlahah mulghāh*). Contoh paling konkret adalah akumulasi kekayaan

⁷⁰ Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfa Min 'Ilm Al-Usul* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.). j.1, hlm. 286-287

⁷¹ Ahmad Ibn Taymiyyah, *Majmū' Al-Fatāwā*, 1st ed. (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣṣhaf al-Syarīf, 2004).

⁷² 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rawḍat Al-Nāẓir Wa-Jannat Al-Manāẓir Fī Uṣūl Al-Fiqh 'alā Maẓhab Al-Imām Aḥmad Ibn Hanbal*, 2nd ed. (Mu'assasah Al-Rayyān, 2002).

⁷³ Al-'Anzī, "Al-Maṣlahah Fī Al-Fiqh Al-Islāmī."

⁷⁴ Iyād bin Namī Al-Salām, *Uṣūl Al-Fiqh Allazī Lā Yasā'u Al-Faqīh Jahlahu*, 1st ed. (Riyadh: Dar al-Tadmuriyyah, 2005).

⁷⁵ Syarif Hidayatullah, "Maslahah Mursalah Menurut Al-Ghazali," *Al-Mizan: Jurnal Hukum Dan Ekonomi Islam* 2, no. 1 (2018).

melalui praktik riba; meskipun kreditor mendapatkan keuntungan finansial secara kasatmata, syariat secara mutlak menganulir manfaat tersebut melalui⁷⁶ sebagaimana firman Allah ﷻ:

﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۗ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝﴾

Orang-orang yang memakan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat) bahwa sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba. Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Barangsiapa mendapat peringatan dari Tuhannya, lalu dia berhenti (dari mengambil riba), maka apa yang telah diperolehnya dahulu (sebelum datang larangan) menjadi miliknya dan urusannya (terserah) kepada Allah. Barangsiapa mengulangi (mengambil riba), maka mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya *Filsafat Hukum Antar Madzhab-Madzhab Barat Dan Islam*⁷⁷. (QS. Al-Baqarah: 275)

Begitu pula dengan *maṣlaḥah* yang tampak dalam khamr dan judi, yang meskipun memiliki sisi manfaat, tetapi diharamkan karena dampak negatifnya lebih besar, sebagaimana firman Allah ﷻ:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ لَكَبِيرٌ مِّن نَّفْعِهِمَا...﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamr dan judi. Katakanlah: 'Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya'⁷⁸." (QS. Al-Baqarah: 219)

Antara kedua kutub kepastian nas tersebut, muncullah ruang ijtihadi yang disebut *maṣlaḥah mursalah*, yakni nilai kemanfaatan yang tidak diatur secara eksplisit oleh nas—baik persetujuan maupun penolakannya—namun sejalan dengan ruh dan tujuan syariat. Upaya pengumpulan dan kodifikasi mushaf Al-Qur'an pada masa sahabat merupakan preseden historis dari konsep ini; meskipun ketiadaan perintah spesifik pada masa kenabian, langkah tersebut diterima secara aklamasi demi menjaga eksistensi agama. Imam asy-Syinqīṭī menjelaskan bahwa *maṣlaḥah mursalah* adalah suatu bentuk kemaslahatan yang tidak memiliki dalil khusus yang menetapkannya atau

⁷⁶ Luqmanul Hakiem Ajuna, "Maslahah Mursalah Implementasinya Pada Transaksi Ekonomi," *Asy Syar'iyah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Perbankan Islam* 4, no. 2 (2019).

⁷⁷ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*

⁷⁸ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*

membatalkannya. Namun, *maṣlaḥah* ini harus tetap berlandaskan kepada dalil yang diakui dalam syariat meskipun tidak ada dalil khusus yang mengaturnya secara langsung⁷⁹.

Keabsahan mayoritas ulama ushul dalam menerima *maṣlaḥah mursalah* sebagai pijakan pembentukan hukum Islam tidak lantas menjadikannya instrumen tanpa batas. Terdapat sejumlah kaidah dan parameter epistemologis yang ketat agar ia tidak menjelma menjadi justifikasi hawa nafsu. Syarat paling fundamental adalah kesesuaiannya dengan tujuan syariat, di mana sebuah *maṣlaḥah* harus terintegrasi dalam skema pemeliharaan lima tujuan pokok (*al-kullīyyāt al-khams*) secara hierarkis, mulai dari pemenuhan kebutuhan primer (*darūriyyāt*), sekunder (*ḥājiyyāt*), hingga tersier (*taḥsīniyyāt*)⁸⁰.

Selain itu, ia harus difungsikan untuk menyelesaikan persoalan yang bersifat mendesak sekaligus mengurai kesulitan yang memberatkan (*masyaqqah*) dalam pengamalan agama. Kemanfaatan yang diusung juga harus bersifat riil, faktual, dan rasional, bukan sekadar ilusi atau dugaan belaka (*wahm*) yang pada akhirnya justru merugikan⁸¹. Lebih jauh lagi, kemaslahatan tersebut diharamkan membentur ketetapan Al-Qur'an, hadits sahih, maupun ijmak ulama⁸². Dalam tataran aplikatif, jika sebuah kemaslahatan baru meniscayakan hilangnya kemaslahatan lain yang berbobot setara atau lebih besar, maka ia gugur dengan sendirinya. Hal ini berarti pelarangan secara mutlak terhadap pengorbanan aspek primer demi kepentingan sekunder, atau pengebirian hak dan kemaslahatan publik demi keuntungan sekelompok kecil individu⁸³.

Ketika prinsip-prinsip teoretis tersebut dihadapkan pada realitas empiris yang kompleks, tidak jarang terjadi persinggungan antara manfaat dan bahaya dalam satu lokus permasalahan. Dalam konteks ini, teori pertimbangan yang digagas oleh 'Izz ibn 'Abd al-Salām dalam karya monumentalnya, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, memberikan kerangka analitis yang krusial. Beliau merumuskan bahwa apabila

⁷⁹ Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad Al-Mukhtār Al-Syanqīfī, *Muzakkirah Uṣūl Al-Fiqh 'Alā Rawḍah Al-Nāẓir*, 1st ed. (Mekah: Dār 'Ilm al-Fawā'id, 2005).

⁸⁰ Akbar Sarif and Ridzwan Ahmad, "Konsep Maslahat Dan Mafsadah Menurut Imam Al-Ghazali," *Tsaqafah* 13, no. 2 (January 25, 2018): 353, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i2.1183>.

⁸¹ Muksana Pasaribu, "Maslahat Dan Perkembangannya Sebagai Dasar Penetapan Hukum Islam," *Jurnal Justitia* I, no. 4 (2014).

⁸² Sarif and Ahmad, "Konsep Maslahat Dan Mafsadah Menurut Imam Al-Ghazali."

⁸³ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būtī, *Ḍawabiṭ Al-Maṣlaḥah Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyah* (Damaskus: Muassasah al-Risalah, 1973).

maṣlahah dan *mafsadah* berhimpun secara bersamaan, langkah idealnya adalah mengupayakan perolehan manfaat sekaligus meminimalisasi bahaya secara simultan. Namun, apabila upaya ganda tersebut mustahil direalisasikan, kalkulasi bobot dan dampak menjadi instrumen penentu. Jika kemudaratannya dinilai lebih destruktif dibandingkan manfaatnya, maka *mafsadah* tersebut wajib ditolak meskipun harus merelakan lepasnya suatu kemaslahatan. Sebaliknya, apabila nilai *maṣlahah* terbukti jauh melampaui *mafsadah*, kemaslahatan tersebut dapat dieksekusi dengan syarat esensial bahwa kemudaratannya bersifat parsial dan dapat dibatasi serta dikendalikan secara ketat⁸⁴.

3. *Applied Theory: Teori Dinamisasi Fatwa*

Landasan filosofis dari teori ini berakar pada kaidah fundamental yang berbunyi:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

Perubahan fatwa dan perbedaannya bergantung pada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan⁸⁵.

Teori ini digagas dan diartikulasikan secara komprehensif oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H / 1350 M), seorang pemikir dan yuris Islam terkemuka, dalam bukunya yang berjudul *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Teori ini menegaskan bahwa hukum Islam (syariat) bukanlah sekadar kumpulan aturan yang kaku. Sebaliknya, tujuan utama diturunkannya syariat adalah untuk mewujudkan empat hal dasar: keadilan, kasih sayang (rahmat), kepentingan publik (maslahat), dan kebijaksanaan (hikmah). Syariat hadir sebagai solusi yang membawa ketenangan dan keteraturan bagi masyarakat, bukan sebagai beban yang menyulitkan.

Sebuah fatwa atau keputusan hukum tidak boleh ditetapkan secara buta tanpa melihat kenyataan di lapangan. Penerapan hukum harus peka dan dapat menyesuaikan diri dengan lima hal: perubahan waktu, letak geografis (tempat), kondisi sosial masyarakat, niat di balik suatu tindakan, serta adat kebiasaan yang berlaku. Jika seorang ahli hukum (mufti) mengabaikan perubahan kelima hal ini, ia akan membuat kesalahan besar yang berujung pada munculnya aturan yang memberatkan masyarakat dan tidak masuk akal.

⁸⁴ Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām Al-Dimasyqī, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1991).

⁸⁵ Ibn al-Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb Al-'Ālamīn*, 1st ed. (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2019). Jld. 3, hlm. 429

Teori ini juga memberikan standar yang sangat tegas untuk menilai apakah suatu produk hukum benar-benar sesuai dengan Islam atau tidak. Jika ada sebuah aturan atau fatwa yang praktiknya justru melahirkan kezaliman, memicu kerusakan, dan merampas hak-hak dasar manusia, maka aturan tersebut otomatis gugur dan tidak bisa disebut sebagai syariat Islam. Aturan semacam itu tetap tidak sah, meskipun si pembuat aturan berusaha mencari-cari pembenaran (dalil) dari teks agama⁸⁶.

Penyesuaian suatu hukum atau fatwa dengan mempertimbangkan kondisi waktu, tempat, dan keadaan bukanlah sebuah langkah tanpa preseden, melainkan berakar kuat pada praktik kenabian dan metodologi ijtihad para ulama otoritatif. Fleksibilitas ini membuktikan bahwa orientasi utama syariat adalah mewujudkan keadilan dan kemaslahatan nyata di tengah dinamika masyarakat. Salah satu bentuk nyata perubahan hukum akibat pergeseran keadaan (*taghayyur al-ahwal*) tampak dalam kebijakan penangguhan penindakan terhadap kemungkaran penguasa demi menghindari instabilitas sosial yang lebih besar. Ketika para sahabat meminta izin kepada Rasulullah ﷺ untuk mengangkat senjata menghadapi pemimpin yang zalim, beliau secara tegas melarangnya dengan bersabda:

لا، ما أقاموا الصلاة

Artinya: "Tidak, selama mereka masih mendirikan shalat. (HR, Muslim)⁸⁷"

Kebijakan preventif ini diperkuat oleh penegasan dalam riwayat lain agar umat tetap bersabar dan tidak melepaskan tangan dari ketaatan:

من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر، ولا ينزع يداً من طاعته

Artinya: "Barangsiapa melihat dari pemimpinnya sesuatu yang ia benci, maka bersabarlah, dan janganlah melepaskan tangan dari ketaatan kepadanya (HR. Al-Bukhari)⁸⁸."

Secara teoretis, memberantas kemungkaran adalah kewajiban, namun kalkulasi sosiopolitik menunjukkan bahwa pemberontakan bersenjata justru akan melahirkan pertumpahan darah dan kekacauan masif. Pergeseran status hukum dari kewajiban menindak menjadi keharusan menahan diri ini menunjukkan bagaimana kemaslahatan pemeliharaan jiwa umat diutamakan di atas penindakan kemungkaran yang bersifat

⁸⁶ Al-Jauziyah. Jld. 3, Hlm. 429

⁸⁷ Muslim ibn Al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1st ed., vol. 2 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2006).

⁸⁸ Muhammad bin Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Beirut: Dar Ibn Kaṣīr, 1987).

partikular⁸⁹.

Pendekatan metodologis serupa juga tercermin dalam langkah monumental Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah. Ketika mendapati sekelompok tentara Tatar meminum khamar di tengah situasi konflik, beliau justru melarang muridnya untuk melakukan *inkar al-munkar* dengan memberikan rasionalisasi hukum:

إنما حَرَّمَ اللهُ الخمرَ لأنها تصدُّ عن ذكرِ الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدُّهم الخمر عن قتل
النفوس وسبِّي الذرية وأخذ الأموال، فدَعَهُم

"Sesungguhnya Allah mengharamkan khamar karena ia menghalangi (manusia) dari mengingat Allah dan dari shalat, sedangkan bagi mereka ini, khamar justru menghalangi mereka dari membunuh nyawa, menawan keturunan, dan merampas harta. Maka, biarkanlah mereka⁹⁰."

Selain aspek sosiopolitik, pergeseran keadaan juga berimplikasi langsung pada penundaan eksekusi sanksi pidana (*hudud*) dalam situasi darurat militer maupun krisis ekonomi. Secara tekstual, sanksi pencurian adalah pemotongan tangan, namun dalam kondisi pasukan berada di wilayah musuh (*dar al-harb*), Rasulullah ﷺ melarang penegakannya. Hal ini terekam dalam riwayat:

وقد أُتِيَ بِسُرِّ بْنِ أَرْطَاةَ بَرَجَلٍ فِي الْغَزَاةِ قَدْ سَرَقَ بُخْتِيَّةً فَقَالَ: لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ
ﷺ يَقُولُ: «لَا تُقَطَّعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزَاةِ» لَقَطَعْتُكَ، رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ.

Dan sungguh Busr bin Arthah pernah dihadapkan dengan seorang laki-laki di dalam peperangan yang telah mencuri seekor *bukhtiyyah* (jenis unta dari Khurasan), lalu ia (Busr) berkata: 'Seandainya aku tidak mendengar Rasulullah ﷺ bersabda: "Tangan-tangan tidak dipotong di dalam peperangan", niscaya aku telah memotong (tangan)mu.(HR. Abu Daun)⁹¹.

Sikap preventif ini diperkuat oleh instruksi Khalifah Umar bin Khattab kepada para panglima militernya: Pelarangan penerapan sanksi pidana ini murni diakibatkan oleh perubahan keadaan (*ahwal*). Para ulama terkemuka—seperti Umar, Abu Darda, Hudzaifah, Ahmad, Ishaq, dan Al-Auza'i—sepakat bahwa *hudud* tidak boleh ditegakkan di wilayah musuh. Alasannya sangat rasional: menegakkan hukum secara kaku

⁸⁹ Naufal Ali Syari'ati and Alim Amanah, "Urgensi Pemahaman Dan Pengamalan Hadits Amar Ma'ruf Nahi Munkar Dan Hubungannya Dengan Stabilitas Keamanan Negara," in *Istiqrār Al-Waṭan 'Alā Ḍaw' Al-Ḥadīth an-Nabawīyy* (Jember: Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i, 2023).

⁹⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmū' Al-Fatāwā*.hlm. 472

⁹¹ Abū Dāwūd Sulaimān bin Asy'ats bin Ishāq bin Baysir Al-Azdī, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb Ḥadīth*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Risālah al-'Ilmiyyah, 2009).

dalam kondisi perang berisiko memicu sentimen dan amarah dari pelaku (*hamiyyah*), yang dapat mendorongnya untuk berkhianat dan bergabung dengan pihak musuh. Hal ini diinstruksikan secara formal oleh Khalifah Umar bin Khattab kepada para panglima perangnya:

أَنْ لَا يَجْلِدَنَّ أَمِيرُ جَيْشٍ وَلَا سَرِيَّةٍ وَلَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَدًّا وَهُوَ غَازٍ حَتَّى يَقْطَعَ الدَّرَبَ قَافِلًا، لئَلَّا تَلْحَقَهُ حَمِيَّةُ الشَّيْطَانِ فَيُلْحَقَ بِالْكَفَّارِ

: "Janganlah seorang panglima pasukan, komandan detasemen, atau siapa pun dari umat Islam mencambuk seseorang sebagai hukuman *hadd* saat ia sedang berperang, hingga ia melintasi batas wilayah (kembali pulang), agar ia tidak dihindangi kesombongan setan yang menyebabkannya bergabung dengan orang-orang kafir⁹²."

Penangguhan sanksi *hudud* dalam keadaan krisis pangan ini dilandaskan pada riwayat-riwayat yang secara eksplisit menunjukkan pergeseran keputusan hukum akibat perubahan keadaan. Ibnu Hudair menceritakan dari Umar bin Al-Khattab bahwa beliau menetapkan kaidah pengecualian dengan lafaz:

لَا تُقَطَّعُ الْيَدُ فِي عَذَقٍ وَلَا عَامَ سَنَةٍ

Artinya: "Tangan tidak dipotong karena (mencuri) setandan kurma, tidak pula pada tahun *sanah* (tahun paceklik/kelaparan)⁹³."

Sebagai manifestasi dari kebijakan umum tersebut, riwayat lain merekam secara spesifik proses peradilan Umar ketika mengadili para budak milik Hatib bin Abi Balta'ah yang mencuri unta karena dibiarkan kelaparan oleh majikannya:

إِنْ غُلَّامَانِ حَاطَبٍ سَرَقُوا نَاقَةَ رَجُلٍ مِنْ مُزَيْنَةَ وَأَقْرَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ، فَقَالَ عُمَرُ: يَا كَثِيرُ بْنُ الصَّلْتِ، اذْهَبْ فَاقْطَعْ أَيْدِيهِمْ. فَلَمَّا قَفَى بِهِمْ رَدَّهُمْ عُمَرُ ثُمَّ قَالَ: أَمَا وَاللَّهِ لَوْلَا أَنِّي أَعْلَمُ أَنَّكُمْ تَسْتَعْمِلُونَهُمْ وَتُجْبِعُونَهُمْ حَتَّى إِنْ أَحَدَهُمْ لَوْ أَكَلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَلًّا لَهُ لَقَطَعْتُ أَيْدِيَهُمْ، وَإِنَّمَا اللَّهُ إِذْ لَمْ أَفْعَلْ لِأَعْرَمَنَّكَ غَرَامَةً تُوجِعُكَ

Artinya: Sesungguhnya para budak Hatib mencuri seekor unta milik seorang pria dari kabilah Muzainah dan mereka telah mengakui perbuatannya. Maka Umar berkata: 'Wahai Katsir bin ash-Shalt, pergilah dan potong tangan mereka.' Namun tat-kala mereka dibawa pergi, Umar memanggil mereka kembali, lalu berkata (kepada majikan budak): 'Adapun demi Allah, seandainya aku tidak mengetahui bahwa kalian mempekerjakan mereka dan membiarkan mereka kelaparan—hingga seandainya salah

⁹² Sa'īd ibn Manṣūr, *Sunan Sa'īd ibn Manṣūr*, Kitāb al-Jihād, Bāb Karāhiyyah Iqāmat al-Ḥudūd, no. 2499.

⁹³ Sirājuddīn Abū Ḥafṣ 'Umar bin 'Alī bin Aḥmad Ibn al-Mulaqqin, *Al-Badr Al-Munīr Fī Takhrīj Al-Aḥādīth Wa Al-Ātsār Al-Wāqī'ah Fī Asy-Syarḥ Al-Kabīr*, 1st ed. (Riyadh: Dār al-Hijrah, 2004).

seorang dari mereka memakan apa yang diharamkan Allah niscaya hal itu halal baginya—pastilah aku telah memotong tangan mereka. Dan demi Allah, karena aku tidak melakukannya (memotong tangan mereka), niscaya aku benar-benar akan mendendammu dengan denda yang menyakitkanmu⁹⁴.

Paradigma hukum pidana Islam, sanksi *hudud* harus digugurkan apabila terdapat keraguan atau syubhat (*idra'u al-hududa bi al-syubhat*). riwayat ini menunjukkan bahwa Umar bin al-Khattab memposisikan "kelaparan" (*al-maja'ah* atau *al-ju'*) bukan sekadar alasan pemaaf, melainkan sebagai sebuah *syubhah* yang sangat kuat (*syubhah qawiyah*). Ketika seseorang berada dalam kondisi kelaparan yang mengancam eksistensi nyawanya, motif pencurian bergeser dari "tindakan kriminal" menjadi "upaya mempertahankan hidup" (*hifzh al-nafs*). Kebutuhan mendesak ini menciptakan keraguan fundamental terhadap niat jahat (*mens rea*) sang pelaku, sehingga sanksi potong tangan secara epistemologis batal untuk diterapkan.

Pergeseran tempat (*al-amkinah*) dan dinamika adat kebiasaan masyarakat (*al-'awā'id* atau *'urf*) turut menjadi faktor fundamental yang mendorong penyesuaian hukum, sebagaimana ditegaskan dalam diskursus otoritatif mazhab Islam. Fleksibilitas ini terilustrasi secara terang dalam persoalan penentuan jenis komoditas zakat fitrah. Secara historis, Nabi ﷺ mewajibkan zakat fitrah sebanyak satu *sha'* kurma, gandum, kismis, atau *aqith* (susu/keju kering), yang merupakan komoditas makanan pokok mayoritas masyarakat Madinah pada masa itu. Namun, ketika hukum ini dihadapkan pada realitas geografis yang beragam, para ulama mayoritas merumuskan kontekstualisasi bahwa penduduk suatu negeri yang memiliki makanan pokok berbeda diwajibkan mengeluarkan satu *sha'* dari makanan pokok yang berlaku di daerah mereka masing-masing, seperti jagung, beras, buah tin, atau jenis biji-bijian lainnya.

Jika komoditas pangan utama suatu masyarakat tidak bersumber dari biji-bijian seperti susu, daging, atau ikan, maka zakat fitrah tetap wajib ditunaikan dari bahan pangan lokal tersebut apa pun bentuknya. Kebijakan ijtihadi ini dinilai oleh para ulama sebagai pandangan yang paling akurat dan tidak tergantikan, sebab esensi dan *'illah* utama dari pensyariatan zakat fitrah adalah upaya menutupi kebutuhan serta mengentaskan kemiskinan (*sadd khallah*) kaum fakir pada hari raya Id, sekaligus menyantuni mereka melalui jenis makanan yang secara kultural dikonsumsi oleh masyarakat setempat. Berdasarkan kerangka masalah ini pula, kebolehan

⁹⁴ 'Abdullāh bin Aḥmad ibn Qudāmah, *Al-Mughnī*, ed. 'Abd al-Fattāḥ al-Turkī, 'Abdullāh bin 'Abd al-Muḥsin al-Ḥulwū, 2nd ed. (Riyadh: ār 'Ālam al-Kutub, 1997).

mengeluarkan zakat dalam bentuk tepung tetap dinyatakan sah meskipun jalur periwayatan hadis tekstualnya tidak sepenuhnya sahih ⁹⁵.

Pendekatan kontekstualisasi berbasis tempat dan adat kebiasaan ini juga berlaku konsisten dalam ketentuan alat ganti rugi (*badal*) serta media penyucian (*thaharah*). Ketika merespons ketetapan Nabi ﷺ terkait kasus hewan *al-musharrah* (sapi atau kambing yang susunya sengaja dibiarkan menumpuk untuk mengecoh pembeli), di mana ditetapkan keharusan mengembalikan satu *sha'* kurma sebagai kompensasi atas susu yang telah diperah, kelompok tekstualis cenderung memberlakukannya secara kaku di seluruh penjuru dunia bahkan di wilayah yang penduduknya sama sekali tidak mengenal pohon atau buah kurma, sehingga mereka mewajibkan konversi harga kurma di tempat asal. Sebaliknya, kelompok ulama penasihat kemaslahatan menolak rigiditas tersebut dengan menegaskan bahwa di setiap wilayah harus dikeluarkan satu *sha'* dari makanan pokok mayoritas yang berlaku di negeri tersebut; jika makanan pokoknya gandum, maka dibayar dengan gandum, dan jika beras, maka dibayar dengan beras.

Pendekatan kedua dinilai jauh lebih mendekati maksud utama (*maqṣad*) dari Sang Pembuat Syariat (*Asy-Syāri'*) serta lebih menjamin keadilan serta kemaslahatan hakiki bagi pihak-pihak yang bertransaksi, alih-alih memaksakan kewajiban pembayaran dengan komoditas kurma yang asing bagi realitas lokal. Logika hukum serupa dapat ditarik pada seluruh benda yang secara tekstual disebutkan oleh *Asy-Syāri'*, di mana eksistensi benda alternatif terbukti mampu menempati posisi hukum tersebut secara setara atau bahkan mendatangkan kemaslahatan yang lebih utama. Sebagai contoh, penegasan tekstual penggunaan batu dalam ritual *istijmar* (membersihkan najis setelah buang air) tidak menutup kenyataan bahwa kain perca (*lap*), kapas, dan wol justru jauh lebih utama serta efektif kebolehanannya dibandingkan batu dalam konteks higienitas modern. Demikian pula penegasan tekstual penggunaan tanah dalam prosedur mencuci wadah yang dijilat anjing, padahal penggunaan *usynan* (sejenis tumbuhan pembersih atau sabun modern) terbukti memiliki daya disinfeksi yang lebih utama. Prinsip dasarnya adalah bahwa setiap perkara yang diketahui maksud substantifnya oleh *Asy-Syāri'*, maka perwujudan tujuan tersebut dapat dicapai

⁹⁵ Al-Jauziyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*. Jld. 3, h. 445

secara lebih sempurna melalui penggunaan instrumen yang sepadan atau bahkan lebih superior kualitasnya⁹⁶.

Kerangka teoretis penelitian ini dibangun melalui integrasi hierarkis tiga tingkatan teori yang terhubung: Teori Kredo sebagai *grand theory*, Teori Masalah Mursalah sebagai *middle range theory*, dan Teori Perubahan Fatwa sebagai *applied theory*. Ketiga teori ini membentuk kesatuan epistemologis yang proporsional: Teori Kredo meletakkan fondasi teologis bahwa kepatuhan syariat merupakan tuntutan iman yang mengikat; Teori Masalah Mursalah menyediakan jembatan metodologis merespons dinamika transaksi ekonomi modern demi kemaslahatan umat; sedangkan Teori Perubahan Fatwa menjadi pisau analisis praktis mendedah bagaimana fatwa institusional beradaptasi dinamis terhadap realitas empiris pasar modal.

Kedudukan Teori Kredo sebagai *grand theory* menegaskan bahwa ketaatan muslim terhadap hukum Islam berhulu pada kesadaran tauhid (syahadat/kredo), bukan semata kepatuhan yuridis-formal ataupun kalkulasi ekonomi instrumental. Dalam lanskap pasar modal kontemporer, kredo mendudukan investasi saham sebagai aktivitas muamalah yang menuntut komitmen etis dan pertanggungjawaban ilahiah, di mana orientasi keuntungan material wajib tunduk pada koridor kepatuhan syariah. Fondasi kredo ini memayungi Teori Masalah Mursalah sebagai *middle range theory* untuk menyaring dinamika instrumen investasi modern. Dengan panduan teori ini, keikutsertaan umat dalam aktivitas pasar modal diarahkan mewujudkan kemaslahatan ekonomi yang luas (*jalb al-maṣāliḥ*) serta mengeliminasi bahaya (*dar' al-mafāsid*) tanpa keluar dari batasan nilai transendental kredo.

Selanjutnya, dialektika antara idealisme kredo dan fleksibilitas masalah dioperasionalkan melalui Teori Perubahan Fatwa sebagai *applied theory*. Teori ini menyediakan kerangka analisis tajam mengenai elastisitas ijtihad muamalah yang bertransformasi seiring pergeseran dimensi waktu, tempat, dan kondisi sosial-ekonomi (*taghayyur al-fatwā bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-aḥwāl*). Dalam konteks investasi saham pada emiten yang kegiatannya halal namun bersinggungan dengan pendapatan nonhalal, teori ini menguraikan rasionalitas penetapan batas toleransi serta kewajiban purifikasi dividen dalam fatwa DSN-MUI. Keterpaduan ketiga teori ini disajikan pada Gambar 1.2 berikut:

⁹⁶ Al-Jauziyah. *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*, Jld. 3, h. 447

Gambar 1.2:
Gambar Kerangka Pemikiran

