



ICIEF'15

Call for Papers

International Conference and Ph.D. Colloquium
on Islamic Economics and Finance 2015

PROCEEDINGS

Strengthening Islamic Economics
and Financial Institution
for the Welfare of Ummah



Lombok Raya Hotel, Mataram, Indonesia, 25-27 of August 2015

BOOK-5: EKONOMI ISLAM

ORGANIZED BY

IN COOPERATION WITH CO-HOST

SPONSOR



PROCEEDINGS

CALL FOR PAPER,
INTERNATIONAL CONFERENCE, AND PH.D. COLLOQUIUM
ON ISLAMIC ECONOMICS AND FINANCE 2015 (ICIEF'15)
*Strengthening Islamic Economics and Financial Institution
for the Welfare of Ummah*



Organized by:

Department of Sharia Economics - Faculty of Economics and Business
Universitas Airlangga, Surabaya, Indonesia
and
Faculty of Economics
Universitas Mataram, Nusa Tenggara Barat, Indonesia

in cooperation with co-host:

Universiti Sains Malaysia (USM), Malaysia
LA-Trobe University, Australia
University of Glasgow, Scotland
STEI Tazkia, Bogor, Indonesia
Universitas Internasional Semen Indonesia (UISI), Gresik, Indonesia
Fakultas Ekonomi UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, Indonesia

PROCEEDINGS

Call for Paper, International Conference, and Ph.D. Colloquium on Islamic Economics and Finance 2015

1000 + xi pages; 29,7 cm x 21 cm

BOOK	TOPICS
Book-1	Islamic Economics
Book-2	Islamic Finance
Book-3	Islamic Financial Institutions
Book-4	Islamic Social Responsibility & Technology Awareness
Book-5	Ekonomi Islam v
Book-6	Keuangan Islam
Book-7	Lembaga Keuangan Syariah
Book-8	Tanggung Jawab Sosial Islam & Implementasi Teknologi
Book-9	Ph.D. Colloquium.

Published by:

CONFERENCE COMMITTEE

*Call for Paper, International Conference, and Ph.D. Colloquium
on Islamic Economics and Finance 2015*

- Department of Sharia Economics,
Faculty of Economics and Business,
Universitas Airlangga, Surabaya, Indonesia
Jl. Airlangga 4-6, Surabaya, Indonesia
Phone: +62 31 5033642 | Facs.: +62 31 5026288
- Faculty of Economics,
Universitas Mataram, Nusa Tenggara Barat, Indonesia

First edition: August 2015

Layout, design & editing: Bahtiar H. Suhesta

All rights reserved.

ISSN: 977-2460-668-01-4

Foreword from the Conference Chair



Praise be to Allah, the Lord of the whole universe. Today is the day I should be grateful deeply, because I have the opportunity to meet all of you in this good meeting in this city. As most of you, I am also a guest in this city, as my house is far from here, namely in Surabaya, about 1000 km away.

We are jointly gathered by Allah in this beautiful city, whose inhabitants are proud to call it the city of a thousand mosques. Given that, the convening of this meeting in this town truly is a gift of Allah, as He is the One who is going to make this conference successful and provides the best results for mankind in general and Muslims in particular.

Any economic system and theory, whether it is capitalism, socialism, fascism, or Islamic economics, of course claimed by their followers respectively as the system or economic theory which aims to create prosperity for mankind. Such a claim is understandable because it is not possible for people to make a living system that is not aimed at making the quality of life better and more prosperous. To achieve these objectives, every economic system has its own way. One prioritizes individual freedom, the other emphasizing common ownership of production factors, while others rely on the power of government as a single economic system controllers, and so on.

Islam, which W.C. Smith referred to as “much more than a religion, it is a complete civilization”, clearly have its own concept about the economy. No doubt, Islam has an economic system that, in contrast to all other economic systems, comes from Allah and carried out by religious moral while pursuing economic prosperity. More clearly, Islam insists that all economic activities, production, consumption, and distribution, are carried out not because one is able to do or because it is profitable, but because it was allowed by the religion. In other words, the choice should be made on the alternatives that are equally permissible or lawful, not on all the alternatives that exist.

Given that this conference, named **Call for Papers, International Conference, and PhD Colloquium on Islamic Economics and Finance 2015 (ICIEF'15)**, was held from 25 to 27 August 2015 at this beautiful city.

This International Conference will address the *Strengthening Islamic Economics and Financial Institution for the Welfare of Ummah*. We do believe that this conference will be a valuable forum for *silaturrahim* among Moslems, scholars, and practitioners, to sharing knowledge and experiences as well as to discuss, the practices, concepts, and thoughts about Islamic economics and finance.

I also thank to Allah *Subhaanahu wata'aala, Alhamdulillah*, that the delegates of this conference come from more than 34 institutions from all over Indonesia and 13 institutions from international representative. There are 161 participants registered to the committee that consist of 135 national participants and 26 international participants. They will join and involve in the Plenary Sessions, Ph.D. Colloquium, and Parallel Sessions where 126 papers will be presented. *In syaa Allaah*. This conference also invites the stakeholders: universities, *pondok pesantren*, government, mass organizations, business practitioners, and Islamic scholars.

In this conference we hope the Help of Allah to explore and assess how, what can, and will be done by the Islamic economic system whose basis of religion is so certain, in advancing human well-being in general and Muslims in particular.

Therefore, it is very timely if, on this occasion I, representing both the organizing committee and the steering committee, thanked the delegates, the speakers, participants, sponsors and the co-hosts: Universiti Sains Malaysia (USM)- Malaysia, LA-Trobe University-Australia, University of Glasgow-Scotland, STEI Tazkia Bogor-Indonesia, Universitas Internasional Semen Indonesia (UISI) Gresik-Indonesia, and Faculty of Economics UIN Maulana Malik Ibrahim Malang-Indonesia. With your help and participation, Allah gives relief and convenience to us in organizing this conference. The same gratitude I convey to the Faculty of Economics, University of Mataram, which has acted as the organizer of this conference.

Finally, I congratulate to follow this conference to complete. May Allah bring maximum results and hopefully this conference would gives the sweet memories to each of us when we return back to our homes later.

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Drs. Ec. H. Suherman Rosyidi, Ec. Dev., M.Com.
Conference Chair

Conference Committee

CONFERENCE CHAIR : Drs. Ec. H. Suherman Rosyidi, Ec.Dev., M.Com.
(Univ. Airlangga)

SCIENTIFIC COMMITTEE

Editor In Chief : Dr. Raditya Sukmana, M.A. (Univ. Airlangga)

Editors : Hj. Nisful Laila, M.Com. (Univ. Airlangga)
Dr. Tika Widiastuti, M.Si. (Univ. Airlangga)
Fatin Fadhillah Hasib, M.Si. (Univ. Airlangga)
Eko Fajar Cahyono, M.E. (Univ. Airlangga)
Sylva Arif Rusmita, CIFP (Univ. Airlangga)

STEERING COMMITTEE

Member : Hj. Nisful Laila, M.Com. (Univ. Airlangga)
Dr. Ririn Tri Ratnasari, M.Si. (Univ. Airlangga)
Dr. Sri Herianingrum, M.Si. (Univ. Airlangga)
Dr. Leo Herlambang, M.M. (Univ. Airlangga)
Dr. Imron Mawardi, M.Si. (Univ. Airlangga)

ORGANIZING COMMITTEE

Chairman : Dr. H. Busaini, M.Si. (Univ. Mataram)

Vice Chairman : Luthfi Nur Rosyidi, M.M. (Univ. Airlangga)

Secretary : Imanuella Andilolo, M.Sc. (Univ. Mataram)

Program Section : Dr. Tika Widiastuti, M.Si. (Univ. Airlangga)
Dr. Lalu Suparman, M.M. (Univ. Mataram)
Drs. Sarifudin Serif, M.M. (Univ. Mataram)
H. Akhmad Saufi, M.Bus., Ph.D. (Univ. Mataram)
Dr. Taufiq Chaidir, M.Si. (Univ. Mataram)
Eko Fajar Cahyono, M.Si. (Univ. Airlangga)
Elin Erlina Sasanti, M.Sc.Ak. (Univ. Mataram)
Dr. Firmansyah, M.Si. (Univ. Mataram)

Accommodation Sect. : Herlina Pusparini, M.Si. (Univ. Mataram)

Documentation Section : Dr. H. Sahri, M.Si. (Univ. Mataram)
Drs. Joko Suprayetno, M.Si. (Univ. Mataram)

**Secretariat &
Infrastructure Section** : Dr. Akhmad Jufri, M.P. (Univ. Mataram)
Dr. H. Zainal Abidin, M.Si. (Univ. Mataram)
Lalu Isnaini (Univ. Mataram)
M. Gufron (Univ. Mataram)

Transportation Section : Dr. H. Ichsan Rois, M.E.P. (Univ. Mataram)
Drs. Abdul Manan, M.Si. (Univ. Mataram)

Program Run-Down

International Conference on Islamic Economics and Finance 2015 (ICIEF '15) and PhD Colloquium

Lombok, 25th-27th August 2015

“Strengthening Islamic Economics and Financial Institution for the Welfare of Ummah”

Day 1 : 25 th August 2015, Lombok raya Hotel, Mataram	
08.00 am – 08.30 am	Registration and Coffee Break
08.30 am – 09.30 am	<p><u>Opening Ceremony</u></p> <p>Islamic Art Performance Recitation of Holy Quran</p> <p><u>Welcoming Speech:</u></p> <p>Chair, ICIEF 2015 (Head of Islamic Economics Department UNAIR)</p> <p><u>Official Opening:</u></p> <p>Dean, Faculty of Economics and Business UNAIR Rector UNRAM Governor Nusa Tenggara Barat</p> <p><u>1st Keynote Speech:</u></p> <p>Prof. Dr.M. Nasir, Ak. Minister of Research, Technology, and Higher Education Republic Indonesia,</p> <p><u>2nd Keynote Speech:</u></p> <p>Dr. Harry Azhar Azis (Chief of Audit Board of The Republic of Indonesia)</p>
09.30 am – 12.15 pm	<p><u>Plenary Session 1</u></p> <p><i>“Enhancing Islamic Economics Policies for welfare of Nation”</i></p> <p>Dr. Hj. Diding Sudirdja Anwar, S.E., M.M. Jaminan Kredit Indonesia Syariah (JAMKRINDO)</p> <p>Prof. Muhammad Syukri Salleh Director of Centre for Islamic Development Management Studies (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM)</p> <p>Prof. Dr. Sri Iswati, Ak. Head of Doctoral Study Program in Islamic Economics, Universitas Airlangga (Islamic Governance)</p> <p>Dr. Sjafie Antonio STEI TAZKIA (Islamic Micro Finance)</p> <p>Prof. Dr. M. Ishaq Bhatthi Director of Islamic Banking and Finance Program, La Trobe University, Australia. (New Emerging Research Method Used in Islamic Finance)</p> <p><u>Moderator Plenary Session 1:</u> Drs. Ec. H. Suherman Rosyidi, Ec.Dev., M.Com.</p>

12.15 pm – 01.30 pm	Dhuhr Prayer and Lunch Break
01.30 pm – 03.50 pm	<p><u>Plenary Session 2</u> <i>“Reform in Islamic Financial Institution for the Financial Growth and Stability”</i></p> <p>Assoc. Prof. Muhammad Hudaib University of Glasgow, UK (Islamic Accounting in Islamic Financial Institutions)</p> <p>Prof. Dr. Hassanuddeen International Islamic University of Malaysia (IIUM)</p> <p>Roszaini Haniffa School of Management languages, WATT University (Islamic Business Ethic)</p> <p>Dr. Dadang Muljawan Senior Economic Researcher at Central Bank of Indonesia (Islamic Macro Prudential)</p> <p><u>Moderator Plenary Session 2:</u> Unram</p>
03.50 pm-04.00 pm	Break Ashar
04.00 pm-06.00 pm	<p><u>PhD Colloquium</u> See Colloquium Schedule</p>
06.18 pm – 07.00 pm	Break Maghrib
07.00 pm –	Gala Dinner
Day 2 : 26th August 2015 : Pascasarjana Building, Universitas Mataram	
09.00 am – 04.00 pm	Parallel Sessions and PhD Colloquium
04.00 pm – 04.30 pm	Closing
Day 3: 27th August 2015 : City Tour	

Colloquium Sessions

Agenda	Time	Colloquium	Panelist Coll
Session Day 1			
Lombok Raya Hotel, Rinjani 2			
04.00 pm-05.30 pm	Moderator	Dr. Murniati	Assoc. Prof. Muhammad Hudaib Dr. Dadang Muljawan Prof. Dr. Hassanuddeen
	16.00-16.30	D186-T05P68QS	
	16.30-17.00	D086-T05P31QS	
	17.00-17.30	D226-T08P71QS	
05.30 pm-05.45			
Session Day 2			
Hall Pascasarjana Building, Universitas Mataram Parallel Sessions			
07.30am-08.00am	Registration		
	Moderator	Dr. Sri Herianingrum	
08.00am - 08.30am		D247-T03P136QS	Prof. Muhammad Syukri Salleh
08.30am-09.00am		D176-T03P59QS	Prof. Suroso
	Moderator	Dr. Ririn	
09.00am-09.30am		D226-T05P76QS	Dr. Raditya Sukmana
09.30am-10.00am		D146-T03P50QS	Dr. Dadang Muljawan
10.00am-10.30am		Coffee Break	
	Moderator	Dr. Imron Mawardi	
10.30am-11.00am		D146-T03P51QS	Prof. Dr. Sri Iswati, Ak
11.00am-11.30am		D135-T05P18QS	Prof. Roszaini Haniffa
	Moderator	Dr. Busaini	
11.30am-12.00am		D146-T05P49QS	Prof. Hasanudeen
12.00am-12.30am		D208-T09P153QS	Dr. Nafik/Dr. Murniati
12.30 pm -13.30pm		Dzuhur and Lunch	
13.30 pm -14.00 pm		Closing PhD Colloquium	

Parallel Sessions

Day 2: 26th August 2015 | Venue: Pascasarjana Building, Universitas Mataram

Agenda	TIME	Class 1 (English)	Class 2 (English)	Class 3 (English&Bahasa)	Class 4 (English&Bahasa)	Class 5 (Bahasa)	Class 6 (Bahasa)	Hall	
Registration	07.30 - 08.00							COLLOQUIUM	
Paralel A	Topic	IE	IF & IFI	ISC	EI	KI & LKS	SI		
08.00 - 10.05	08.00 - 08.25	D266-T01P96	D088-T09P143	D237-T09P107	D146-T03P55S	D237-T05P111	D086-T07P38		
	08.25 - 08.50	D277-T04P130	D297-T05P135S	D237-T09P106	D135-T05P19	D246-T05P78S	D176-T03P66		
	08.50 - 09.15	D146-T09P45	D148-T05P151	D065-T09P12	D176-T01P67	D246-T03P84S	D277-T06P122		
	09.15 - 09.40	D265-T04P28S	D265-T05P139	D176-T09P64	D086-T09P40	D107-T03P105Q	D277-T09P127		
	09.40 - 10.05	D277-T08P128S	D266-T05P93Q	D237-T09P110	D277-T04P124	D277-T04P131S	D086-T09P39		
	Moderator	Dr. Ari	Dr. Leo	Dr. Tika	Suherman Rosyidi	Noven	Sunan Fanani		
10.05 - 10.30		Coffee Break							
Paralel B	Topic	IE	IFI	ISC	EI	LKS	SI		
10.30 - 12.35	10.30 - 10.55	D246-T03P85S	D065-T05P10	D086-T05P33S	D176-T03P61S	D206-T03P69S	D265-T03P24		
	10.55 - 11.20	D065-T01P17	D065-T05P09	D045-T03P02	D277-T08P126	D266-T05P91	D086-T07P37		
	11.20 - 11.45	D146-T05P48	D246-T09P86S	D237-T09P108	D146-T04P57S	D277-T05P125	D138-T09P149		
	11.45 - 12.10	D266-T05P95	D277-T06P129	D226-T09P73	D107-T09P104	D277-T05P121	D086-T05P34		
	12.10 - 12.35	D065-T01P16	D176-T05P60S	D237-T03P115	D138-T03P146	D048-T06P139	D297-T09P133S		
	Moderator	Bambang Tutuko	Fatin Fadilah	Siti Inayah	Qudsi Fauzi	Sulistya	Syifa		
12.35 - 13.35		Dzuhur & Lunch							
Paralel C	Topic	IF	IFI	EI	KI	LKS	IF		IF
13.35-15.40	13.35 - 14.00	D065-T09P13	D246-T03P97S	D077-T08P102	D086-T05P36	D237-T05P116	D114-T01P01Q		D218-T09P155
	14.00 - 14.25	D226-T05P69S	D246-T06P141	D077-T08P103	D277-T05P120	D237-T05P114	D146-T05P56S		D208-T05P154
	14.25 - 14.50	D226-T05P72	D037-T08P99S	D086-T05P35	D237-T05P117	D138-T09P145	D086-T05P41	D188-T09P152	
	14.50 - 15.15	D246-T06P80	D065-T05P08	D146-T08P44	D297-T05P134S	D028-T05P137	D277-T05P118		
	15.15 - 15.40	D108-T01P142	D176-T05P62	D065-T01P15	D266-T05P92	D065-T09P11	D138-T05P144		
	Moderator	Rochania Ayu Y	Miftahus Surur	Nasher Akbar	Prof. Titik	Dr. Surati	Dr. Akhmad Saufi	Imanuella Romaputri Andilolo, M.Sc.	

Table of Contents

Foreword from the Conference Chair	v
Conference Committee	vii
Program Run-Down	viii
Colloquium Sessions	x
Parallel Sessions.....	xi
Table of Contents	xii
EKONOMI ISLAM.....	890
Acuan Ekonomi Islam: Daripada Tasawur Jahiliah Kepada Tasawur Islam	891
<i>Al-Ghayat Al-'Aliyat</i> Ekonomi Islam Berdasarkan Hadith Kitab <i>Jami' Al-Tirmidhiy</i>	910
Analisis dan Evaluasi Aplikasi Sistem Pasar Modal Islam di Indonesia dengan Perspektif Ekonomi Islam <i>Madzhab Hamfara</i>	923
Analisis Penerapan Qawaid Fiqiyah Terhadap Kebijakan Belanja Pegawai Pemerintah Dalam Pelaksanaan APBN Di Indonesia	941
Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik Dalam Metode Penelitian Ekonomi Islam	962
Fungsi Pemerintah (Alokasi, Distribusi, dan Stabilisasi) Islam pada Pemenuhan <i>Maqashid Syariah</i> untuk Mewujudkan Negara Kesejahteraan.....	994
Green Economy Perspektif Maqashid al-Shariah: Sebuah Kajian Pustaka.....	1010
Konsep Perdagangan dalam Tafsir Al-Mishbah (Paradigma Filsafat Ekonomi Qur'ani Ulama Indonesia)	1026
Nilai Ekonomi dan Nilai Politik Dalam Ekonomi Politik Islam	1045
Paradigma Uang Sebagai <i>Flow Concept</i> : Telaah Terhadap Pemikiran Ekonomi Al-Ghazali1063	
Pasar Tenaga Kerja dan Upah: Bagaimana Islam Memandang?	1074
Pengembangan Konsep Ekonomi Islam dengan Pendekatan Maqashid Syariah (Aplikasi pada Teori <i>Private Property Rights</i>).....	1092
Pengendalian Inflasi Dalam Perspektif Al-Qur'an.....	1112
Rumus Tuhan Hahslm Dalam Berpikir Menyeluruh Sebagai Metodologi Ekonomi Islam.....	1125

PROCEEDINGS

CALL FOR PAPER,
INTERNATIONAL CONFERENCE, AND PH.D. COLLOQUIUM
ON ISLAMIC ECONOMICS AND FINANCE 2015 (ICIEF'15)
*Strengthening Islamic Economics and Financial Institution
for the Welfare of Ummah*



EKONOMI ISLAM

Acuan Ekonomi Islam: Daripada Tasawur Jahiliah Kepada Tasawur Islam

Mohd Haidzir Auzir¹

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)

Universiti Sains Malaysia

11800 Pulau Pinang

Tel: 04-6535812 (Pej.) 016-4066399 (HP) Faks: 04-6532124

E-mail: alyhyder@ymail.com

ABSTRAK

Dalam melaksanakan ekonomi Islam, terdapat sesetengah pihak yang mendakwa ekonomi Islam adalah gabungan antara ekonomi konvensional dengan prinsip syariat Islam. Acuan yang digunakan dalam membentuk ekonomi Islam lebih kepada pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Antara hujah mereka ialah terdapat amalan-amalan dalam ekonomi Islam yang diadaptasi daripada amalan ekonomi Arab Jahiliah seperti *al-Tijarah*, *al-Mudharabah (Qirad)*, *al-Syirkah*, *al-Qard*, dan *al-Rahn* dan sebagainya. Persoalannya, adakah acuan amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliah yang diterima pakai dan diamalkan dalam Islam itu benar-benar menyamai acuan amalan ekonomi Arab Jahiliah tanpa sebarang perubahan? Atau adakah ia hanya sekadar menyamai dari segi nama amalan itu sahaja, sedangkan tasawurnya sudah dirombak dan berbeza? Bagi menjawab kedua-dua persoalan ini, kertas kerja ini mempunyai tiga tujuan utama. Pertama, melihat pendapat tokoh-tokoh terhadap pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sebagai acuan ekonomi Islam; kedua, mengenal pasti tasawur Jahiliah dan amalan-amalan ekonomi Jahiliah yang diterima pakai dalam ekonomi Islam; dan ketiga; menganalisis tasawur amalan-amalan ekonomi Jahiliah-Islam tersebut. Kajian kualitatif ini hanya menggunakan data sekunder iaitu kajian-kajian dan karya-karya tentang ekonomi Islam. Semua data ini dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Akhirnya kertas kerja ini mendapati acuan ekonomi Islam mesti terbentuk daripada tasawur Islam tulen tanpa ada sebarang percampuran dengan unsur-unsur tasawur Jahiliah.

Kata Kunci: *acuan, ekonomi Islam, Jahiliah, Jahiliah-Islam*

¹ Mohd Haidzir bin Auzir merupakan calon Ijazah Doktor Falsafah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

I. PENDAHULUAN

Dalam melaksanakan acuan ekonomi Islam terdapat dua bentuk pendekatan yang digunakan. Pertama, pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik iaitu menggabungkan acuan dan teori ekonomi konvensional dengan syariat Islam bagi menghasilkan ekonomi Islam; dan kedua pendekatan pembungkian akar umbi² (Muhammad Syukri Salleh, 2011 & Mohd Shukri Hanapi, 2014).

Antara kedua-dua acuan ekonomi Islam ini yang paling banyak diguna pakai dalam ekonomi Islam adalah pendekatan yang pertama iaitu pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik (Mansor Md Isa, 2009). Ia dipelopori oleh ahli-ahli ekonomi Islam arus perdana (*mainstreams*) (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Antara hujah mereka ialah terdapat amalan-amalan dalam ekonomi Islam yang diadaptasi daripada amalan ekonomi Arab Jahiliah (Asyraf Wajdi Dusuki, 2013) seperti *al-Tijarah*, *al-Mudharabah (Qirad)*, *al-Syirkah*, *al-Qard*, dan *al-Rahn* dan sebagainya. Persoalannya, adakah acuan amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliah yang diterima pakai dan diamalkan dalam Islam itu benar-benar menyamai acuan amalan ekonomi Arab Jahiliah tanpa sebarang perubahan? Atau adakah ia hanya sekadar menyamai dari segi nama amalan itu sahaja, sedangkan tasawurnya sudah dirombak dan berbeza? Berdasarkan analisis kandungan terhadap data sekunder yang diperoleh, perbincangan kertas kerja ini dibahagikan kepada tiga bahagian. Pertama, melihat pendapat tokoh-tokoh terhadap pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sebagai acuan ekonomi Islam; kedua, mengenal pasti tasawur Jahiliah dan amalan-amalan ekonomi Jahiliah yang diterima pakai dalam ekonomi Islam; dan ketiga; menganalisis amalan-amalan ekonomi Jahiliah-Islam tersebut. Akhir sekali merupakan bahagian kesimpulan atau rumusan daripada keseluruhan perbincangan kertas kerja ini.

II. PANDANGAN TOKOH-TOKOH TERHADAP PENDEKATAN AKOMODATIF MODIFIKASI DENGAN SIFAT EKLEKTISME-METODOLOGIK SEBAGAI ACUAN EKONOMI ISLAM

² Pembungkian dari segi bahasa merujuk kepada mengorek atau mengeluarkan. Bagi istilah pula mengeluarkan atau mengorek struktur asas sesuatu. Akar umbi dari segi bahasa adalah asas atau struktur, manakala dari segi istilah merujuk kepada tunjang keseluruhan asas (sesuatu) yang kukuh. Bila digabungkan di antara pembungkian dan akar umbi akan membawa kepada satu maksud iaitu rombakan pada struktur sesuatu dengan menyeluruh bagi memperkukuhkan asas-asas yang membentuk kekuatan baru bertunjangkan tasawur Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Aliran pemikiran pendekatan pembungkian akar umbi juga didefinisikan oleh ahli ekonomi Islam sebagai aliran pemikiran ekonomi Islam total (keseluruhan) yang lahir daripada tasawur Islam, tanpa campur aduk dengan sistem ekonomi lazim (Mohd Shukri Hanapi, 2014 & Zakaria Bahari, 2014).

Seperti yang telah dibincangkan sebelumnya terdapat dua pendekatan yang paling dominan dalam membentuk ekonomi Islam. Pertama, pendekatan ekonomi campuran antara ekonomi konvensional dengan syariat Islam (tasawur Islam) atau lebih dikenali sebagai akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik; dan kedua pendekatan pembungkian akar umbi (tasawur Islam tulen)³. Antara kedua-dua pendekatan ini, yang paling banyak diguna pakai sebagai acuan ekonomi Islam adalah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik. Hal ini juga dapat dilihat daripada pandangan-pandangan para pendukung pendekatan ini sebagai acuan ekonomi Islam.

Pendekatan akomodatif-modifikasi merujuk kepada pendekatan yang bersedia menerima dan memperbaiki pemikiran pembangunan bukan Islam untuk menjadikannya sebagai pembangunan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Eklektisme-metodologik pula merujuk kepada pendekatan yang fleksibel, memilih apa-apa yang dirasakan baik dari pelbagai sumber dan menggunakannya secara kolektif dalam pembangunan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik biasanya memberikan hujah bahawa asumsi, norma gelagat dan objektifnya boleh dimodifikasikan untuk menjadikannya Islam berdasarkan sumbangan dari sumber-sumber disiplin lain misalnya teori neo-klasikal dan radikal (Muhammad Syukri Salleh, 2011).

Aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini dipelopori oleh ahli-ahli ekonomi Islam arus perdana. Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011), ahli-ahli ekonomi Islam arus perdana yang memelopori aliran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik antaranya, seperti Muhammad Abdul Manan (1984), Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989), Monzer Khaf (1987), Jomo K. S. (1992), dan Anuar Abbas (2008).

³ Antara pendukung aliran pemikiran ini ialah Abdul-Hamid Ahmad Abu-Sulayman (1973), Ziaudin Sardar (1988, 1999 & 2011), Muhammad Syukri Salleh (2009, 2011 & 2013), Surtahman Kastin Hassan dan Sanep Ahmad (2010), Mohd Shukri Hanapi (2013 & 2014) dan Zakaria Bahari (2014). Menurut Abdul-Hamid Ahmad Abu-Sulayman (1973) dalam membentuk sesuatu itu (pembangunan ekonomi) berdasarkan Islam, bukan sahaja falsafah mesti melalui proses rombakan akan tetapi teori-teori juga harus melalui proses yang sama ke arah Islam. Hal ini kerana Islam itu relevan dulu dan kini. Manakala menurut Surtahman Kastin Hassan dan Sanep Ahmad (2010) dengan melakukan penggalian kembali pembangunan berteraskan Islam melalui penyuburan kembali epistemologi Islam Tradisional, iaitu menggunakan kaedah pembungkian akar umbi terhadap ilmu pembangunan terdahulu (seperti karya Abu Yusuf, Ibn Khaldun, Ibn Taymiyah dan al-Ghazali yang jauh mendahului pemikiran Adam Smith dan Karl-Marx) dengan pengolahan semula fakta supaya bersesuaian dengan kondisi dan situasi semasa. Justeru penganalisan berhubung pembangunan berteraskan Islam (ekonomi) memerlukan pengetahuan dan kefahaman yang terperinci dalam mendiskusikan ilmu pembangunan berteraskan Islam secara tradisional dan perlaksanaannya jauh lebih kompleks dan memerlukan pembuktian yang saintifik (Zakaria Bahari, 2014). Walaupun penggalian ini jauh ke belakang namun inilah merupakan jalan murni dan terbaik bagi membentuk PBI (Surtahman Kastin Hassan & Sanep Ahmad, 2010:64).

Bagi Muhammad Abdul Mannan (1984), Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989) dan Monzer Khaf (1987), aliran pemikiran mereka menjadi tunjang kepada para sarjana dalam membentuk aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini (dipetik daripada Muhammad Syukri Salleh, 2011).

Muhammad Abdul Manan (1984) menggunakan pendekatan eklektik dengan mengguna pakai pemikiran ekonomi Barat, manakala Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989: 1-11) dan Monzer Khaf (1987) mengabungkan teori ekonomi neo-klasikal dengan fiqh, yakni menjurus kepada satu pendekatan yang dinamakan “neo-klasikal yang berasaskan fiqh” (*fiqh based neo-classical*). Begitu juga bagi Anuar Abbas (2008) percaya bahawa “ekonomi sosialisme Islam” berdasarkan aliran “*sosialisme religius*” oleh Muhammad Hatta (Bung Hatta) boleh dipraktikkan dalam pembangunan Islam. Hal ini samalah juga dengan aliran pemikiran yang cuba diketengahkan oleh Jomo K. S. (1992) iaitu aliran pemikiran yang dianggap *alternatif*. Kesemua ahli ekonomi Islam ini cuba menggunakan kaedah pergabungan antara ekonomi Islam dengan isme-isme lain bagi melahirkan satu aliran pemikiran tersendiri sebagai acuan ekonomi Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2011).

Bagi membenarkan aliran pemikiran pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini, pelbagai hujah logik cuba diketengahkan oleh para pendukungnya. Antaranya Muhammad Umar Chapra (2001), Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002), Mansor Md Isa (2009) dan Asyraf Wajdi Dusuki (2013).

Menurut Muhammad Umar Chapra (2001:38), dalam membentuk ekonomi Islam, boleh mengguna pakai teori-teori ekonomi lazim sekiranya teori-teori ini tidak bertentangan dengan struktur logik pandangan hidup (*worldview*) Islam. Berhubung perkara ini, Muhammad Umar Chapra (2001) berpendapat:

“Islamic economics may also adopt the theories of conventional economics that have become a part of the conventional Wisdom, if these theories are not in conflict with the logical structure of the Islamic worldview”.

Terjemahannya: "Ekonomi Islam juga boleh mengguna pakai teori-teori ekonomi konvensional (lazim) yang telah menjadi sebahagian daripada Kebijaksanaan konvensional, jika teori-teori ini tidak bertentangan dengan struktur logik pandangan hidup (*worldview*) Islam".

Berdasarkan pandangan Muhammad Umar Chapra (2001) ini penggunaan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sebagai acuan ekonomi Islam

adalah dibenarkan. Hal ini dikuatkan dengan alasan bahawa kebijaksanaan ekonomi lazim dalam membangunkan ekonomi sesebuah negara. Persolannya, tidakkah teori ekonomi Islam tulen memiliki kelebihan yang lebih komprehensif daripada ekonomi konvensional? Mengapakah harus menggabungkan antara teori ekonomi Islam dan teori ekonomi konvensional dalam membentuk dan membangunkan sesebuah ekonomi?

Menurut Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002), ekonomi Islam sebagai gabungan unik antara prinsip syariah dengan ekonomi konvensional. Selagi konsep dan prinsip ekonomi konvensional tidak kontradik dengan prinsip Islam, maka ia boleh diaplikasikan dalam ekonomi Islam. Berhubung perkara ini, Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002) berpendapat:

“...we need to explore the relationship of Islamic economics with secular economics and identify the elements that can be adopted from the latter ...Islamic economics and the inter-linkages between it and Islamic legal principles and creed values. Once this is comprehended, a relationship with secular economics can be visualized and established on solid scientific basis.”

Terjemahannya: "... Kita perlu meneroka hubungan ekonomi Islam dengan ekonomi sekular (lazim) dan mengenal pasti elemen-elemen yang boleh digunakan dalam membentuk ekonomi Islam...ekonomi Islam adalah gabungan unik antara prinsip syariah yakni undang-undang Islam dan nilai-nilai agama dengan ekonomi lazim. Apabila perkara ini difahami, maka hubungan ekonomi Islam dengan ekonomi sekular dapat dilihat dan dibina secara saintifik dan kukuh. "

Bagi Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002), pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik merupakan asas dalam membentuk acuan ekonomi Islam. Gabungan antara ekonomi konvensional dengan prinsip syariah Islam merupakan cara membina acuan ekonomi Islam. Gabungan antara ekonomi konvensional dan ekonomi Islam akan menjadikan ekonomi Islam itu lebih kukuh dan lebih bersifat saintifik. Persoalannya, apakah hanya dengan menggabungkan ekonomi konvensional dengan prinsip syariah sahaja dapat melahirkan ekonomi Islam yang bersifat saintifik? Adakah jika hanya menggunakan tasawur Islam tulen dan prinsip syariah tidak membawa ekonomi Islam itu bersifat saintifik?

Begitulah juga dengan pandangan Mansor Md Isa (2009), beliau mengatakan bahawa para ilmuan Islam boleh menggunakan ekonomi konvensional sebagai langkah awal dan membuat penyaringan untuk mengambil perkara-perkara yang dibenarkan Islam, mengubahsuai perkara-perkara yang tidak sesuai dan menolak yang jelas tidak dibenarkan. Berhubung perkara ini, Mansor Md Isa (2009) berpendapat:

“...pendekatan ini lebih mudah dan praktikal memandang kepada kemantapan dari segi teori dan amalan ekonomi konvensional. Para ilmuwan Islam boleh menggunakan ekonomi konvensional sebagai titik tolak dan membuat penyaringan untuk mengambil perkara yang tidak sesuai dan menolak yang jelas tidak dibenarkan”.

Berhubung kenyataan daripada Mansor Md Isa (2009) ini, pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik digunakan untuk membentuk teori-teori dan amalan-amalan ekonomi Islam dengan membuat penyaringan ke atas teori-teori dan amalan-amalan ekonomi konvensional. Namun di sini timbul persoalan, adakah pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik ini dibenarkan dalam Islam? Adakah Islam tidak mempunyai amalan ekonominya sendiri sehingga membenarkan penyaringan dibuat terhadap ekonomi konvensional bagi membentuk ekonomi Islam?

Pendapat-pendapat daripada Muhammad Umar Chapra (2001), Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002) dan Mansor Md Isa (2009) disokong dengan hujah bahawa Islam menerima beberapa amalan Jahiliah dan dipraktikkan dalam Islam. Sehubungan dengan itu pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik sebagai acuan ekonomi Islam adalah dibenarkan. Berhubung perkara ini Asyraf Wajdi Dusuki (2013) berpendapat:

“...Sikap akomodatif sarjana dan ilmuwan Islam lampau dalam menerima kemasukan khazanah ilmu asing ini sebenarnya bukanlah suatu yang baru atau sengaja diada-adakan. Ia merupakan penerusan prinsip dan budaya yang diamalkan Rasulullah SAW sendiri dalam upaya Baginda melakukan reformasi dan transformasi ke atas masyarakat Arab Jahiliah hingga terbentuknya tamadun Islam yang unggul berpusat di Madinah...Kedatangan Rasulullah SAW hakikatnya cukup terbuka dengan amalan-amalan tradisi yang tidak bertentangan dengan tuntunan wahyu Ilahi. Prinsip *taghyir* (merubah) dan *takrir* (memperakui) merupakan dua pendekatan yang digunakan dalam membangunkan generasi awal Islam...”

Pandangan Asyraf Wajdi Dusuki (2013), menjadikan penerimaan Rasulullah SAW terhadap beberapa amalan jahiliah sebagai hujah untuk membenarkan pendekatan akomodatif-modifikasi dengan sifat eklektisme-metodologik dalam membentuk acuan ekonomi Islam. Persoalannya, apakah konsep amalan jahiliah yang diterima pakai dan diamalkan dalam Islam itu benar-benar menyamai konsep amalan Islam tanpa sebarang perubahan? Atau, adakah ia hanya sekadar menyamai dari segi nama amalan itu sahaja, sedangkan konsepnya sudah dirombak dan berbeza?

III. DEFINISI JAHILIAH

Istilah Jahiliah berasal daripada bahasa arab jahala. Ia bermaksud tidak mengetahui atau tidak mempunyai ilmu pengetahuan. Penggunaan istilah Jahiliah dalam al-Qur'an (*al-Ma'idah*, 5:50), merujuk kepada masyarakat zaman pra-Islam di Semenanjung Tanah Arab. Mereka ialah sebuah masyarakat yang sentiasa menolak petunjuk Allah SWT, masyarakat yang sentiasa dibelenggu kejahilan, tiada nilai moral, tidak mempunyai peradaban, tidak pandai menulis dan membaca, dan tidak patuh kepada hukum-hukum Allah SWT (Haron Din, 2015:363-365; Malik Bennabi, 2009:65).

Selepas runtuhnya Empangan Ma'arib di Saba' pada tahun 300 M, masyarakat yang hidup pada ketika itu di Semenanjung Tanah Arab adalah masyarakat Arab Jahiliah. Masyarakat ini, digelar sebagai masyarakat Arab Jahiliah kerana mereka tidak mengikuti ajaran para Nabi dan Rasul sebelumnya, seperti Nabi Sulaiman a.h., Nabi Ibrahim a.h., Nabi Ismail a.h., Nabi Musa a.h., Nabi Isa a.h. dan lain-lain (Akashah Ismail, 2003:85). Dari tahun 300 M hinggalah 610 M adalah jangka masa yang disebut sebagai zaman Jahiliah. Zaman jahiliah berlaku selama 310 tahun sebelum penurunan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW pada 610 M.

Zaman Jahiliah dianggap sebagai zaman kegelapan. Pada ketika itu masyarakat Arab Jahiliah tidak menyembah Allah SWT yang Maha Esa, malah kebanyakan mereka menyembah berhala dan mempercayai animisme. Kehidupan masyarakat Arab Jahiliah adalah kucar-kacir kerana pada masa itu tiada Nabi atau Rasul dan kitab suci yang boleh dijadikan petunjuk dalam kehidupan. Akhlak mereka amat rendah, misalnya mereka bersifat kejam, angkuh dan degil (Haron Din, 2015:363-365; Malik Bennabi, 2009:65). Dengan kedatangan Islam pada tahun 610 M, kehidupan masyarakat Arab Jahiliah mulai berubah. Segala aspek kehidupan mereka dicorakkan oleh tasawur Islam yang merangkumi aspek akidah, ibadah dan akhlak.

IV. TASAWUR MASYARAKAT ARAB JAHILIAH

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelum ini, masyarakat Arab Jahiliah ialah masyarakat yang tidak mengabdikan diri kepada Allah SWT, baik dalam aspek akidah, ibadah mahupun akhlak (Malik Bennabi, 2009:60-61). Dalam perkataan lain, hidup mereka tidak bertunjangkan tauhid. Hanya akal dan hawa nafsu sahaja yang menjadi corak tindakan dan amalan mereka. Dengan beracukan tasawur yang sebegini ini, karakteristik kehidupan masyarakat Arab Jahiliah dapat dilihat dari beberapa aspek berikut:

a. Agama dan Kepercayaan

Kesesatan agama berlaku dalam masyarakat Arab Jahiliah adalah disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, mereka tidak beriman dengan Nabi dan Rasul yang diutuskan oleh Allah SWT pada zaman sebelumnya; kedua, mereka mengubah isi kandungan Kitab Taurat yang dibawa oleh Nabi Musa a.h.; ketiga, tiada Nabi atau Rasul dan kitab petunjuk yang diutuskan khusus kepada mereka; keempat, tersebarnya pelbagai agama di Semenanjung Tanah Arab. Misalnya, pihak Parsi menyebarkan agama Majusi, manakala pihak Rom menyebarkan agama Nasrani; dan kelima, ada pihak yang membawa balik agama luar ke Mekah. Misalnya, 'Amru bin Luhay al-Khuza'iy yang pergi ke Syam dan melihat kaum *Balqa* menyembah berhala, lalu beliau membawa balik agama itu ke Mekah (Ibn Kathir, 1989:174).

Kesannya, agama menyembah berhala menjadi keutamaan di Kota Mekah pada ketika itu. Golongan beragama pula boleh dikategorikan kepada lima bahagian, iaitu Wathani, Nasrani, Majusi, Yahudi dan Hanif. Selain itu, sebahagian masyarakat Arab Jahiliah mengamalkan kepercayaan animisme seperti percaya roh, penunggu, kuasa ghaib, pemujaan matahari dan menyembah pokok. Ada juga kepercayaan yang dianggap sebagai unsur karut dan tahyul, seperti menilik nasib dan melihat ke arah burung terbang. Jika burung terbang disebelah kiri menandakan perjalanan tidak selamat begitulah sebaliknya.

b. Sosial

Masyarakat Arab Jahiliah terbahagi kepada dua golongan, iaitu masyarakat Badwi dan masyarakat Hadhari. Masyarakat Badwi tinggal di kawasan gurun dan pendalaman, iaitu di bahagian tengah Semenanjung Tanah Arab. Masyarakat Hadhari pula menetap di kawasan persisir pantai Semenanjung Tanah Arab. Oleh sebab kawasan penempatan mereka berbeza, maka secara tidak langsung cara hidup dan pencapaian masyarakatnya juga berbeza.

Hal ini ditambah pula dengan corak kehidupan masyarakat Arab Jahiliah yang terdiri daripada pelbagai kabilah dan kaum. Sebenarnya, keadaan ini telah mendatangkan pelbagai kesan negatif. Antaranya ialah kemunculan semangat '*asabiyyah* (semangat kesukuan yang melampau) dan tercetusnya berperangan dalam kalangan masyarakat. Kemunculan semangat '*asabiyyah* ini berpunca daripada struktur hidup yang berasaskan kabilah dan keturunan. Setiap puak tinggal dalam kelompok masing-masing dan mereka terikat dengan peraturan yang telah ditetapkan oleh kabilah mereka. Keadaan ini telah menimbulkan perasaan kesukuan yang

menebal dalam kalangan ahli kabilah. Mereka juga sanggup menuntut bela demi mempertahankan maruah diri dan kabilah mereka.

Selain itu, kemunculan sifat sosial yang sebegini juga berkait rapat dengan keadaan geografi dan suasana tempat tinggal mereka yang panas dan kering kontang. Untuk meneruskan kehidupan, sesuatu kelompok kabilah terpaksa mengatasi masalah yang dihadapi secara bersama. Sifat kesukuan yang menebal ini menjadikan kehidupan hidup masyarakat Arab Jahiliah kucar-kacir dan tidak aman. Perkara ini sering kali menjadi punca persengketaan dalam kalangan masyarakat Arab Jahiliah. Perperangan antara satu kabilah dengan satu kabilah yang lain akan berlaku walaupun atas sebab yang kecil. Peperangan al-Basus antara kabilah Bakr dengan Rabi'ah mempamerkan sikap masyarakat Arab Jahiliah yang suka berperang sesama sendiri.

Seterusnya, wanita tidak mendapat kedudukan yang sewajarnya sama ada dalam keluarga atau masyarakat. Mereka beranggapan bahawa anak perempuan apabila besar boleh menimbulkan masalah sosial dan ekonomi. Oleh itu masyarakat Arab sanggup menanam anak perempuan mereka hidup-hidup. Contoh Bani Tamin dan Asad. Mereka juga berkahwin sesuka hati tanpa had dan batas.

c. Ekonomi

Keruntuhan Empangan Ma'arib di Yaman telah membawa kepada kemerosotan ekonomi. Hasil pertanian merosot teruk akibat tiada sistem pengairan yang baik. Di bahagian utara pula, kawasan diliputi padang pasir. Oleh itu, aktiviti perdagangan dijalankan di Kota Mekah, Hirah dan Ghassan. Meskipun begitu, perdagangan kurang menguntungkan di sebabkan pertelagahan sesama kabilah. Puak Quraisy mengeksploitasi perdagangan dengan mengamalkan riba dan penindasan. Mereka mengenakan tekanan kepada kaum Badwi yang tinggal di padang pasir. Sebagai reaksi, puak Badwi bertindak balas dengan melakukan rompakan ke atas kafilah Quraisy. Sebenarnya, kegiatan ekonomi kaum Badwi yang utama ialah menternak secara nomad seperti unta, kambing dan biri-biri. Mereka berpindah-randah untuk mencari kawasan rumput dan air bagi binatang ternakan. Amalan ekonomi mereka melambangkan kehidupan primitif.

d. Politik

Pada zaman Jahiliah tidak terdapat sesebuah kerajaan yang mempunyai struktur pemerintahan yang teratur dan kuat. Politik tergugat akibat penjajahan. Di sebelah utara dikuasai oleh kerajaan Rom dan Parsi, sementara di selatan pula dikuasai oleh kerajaan Habsyah. Kota Mekah

menerima kesan buruk akibat penjajahan. Keadaan politik di kawasan yang dijajah seperti Ghassan, Hirah dan Yaman menjadi kucar-kacir. Masyarakat hidup secara berpuak-puak serta sering berperang sesama sendiri. Walaupun negeri tersebut mempunyai pentadbiran sendiri tetapi tidak boleh dianggap sebagai sebuah pemerintahan yang maju atau bertamadun kerana teletak di bawah kuasa penjajah.

Berdasarkan perbincangan ini didapati tasawur merupakan asas atau acuan kepada segala aspek kehidupan. Jika sesuatu kehidupan ini dicorakkan oleh tasawur yang batil (tidak betul), maka seluruh aspek kehidupan akan menjadi kucar-kacir. Begitulah juga jika sebaliknya.

V. AMALAN-AMALAN EKONOMI ARAB JAHILIAH YANG DITERIMA PAKAI DALAM ISLAM

Penurunan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW pada tahun 610 M menandakan bermulanya zaman Islam. Kedatangan Islam ini telah merobah kehidupan masyarakat Arab Jahiliah. Amat banyak amalan masyarakat Arab Jahiliah yang dihapuskan oleh Islam. Bermula daripada upacara syirik, amalan hidup seharian sehinggalah kepada sekecil-kecil perkara melibatkan cara bergurau dan sebagainya. Namun begitu, tidak semua amalan masyarakat Arab Jahiliah itu dibuang terus, sebaliknya sebahagian daripada amalan masyarakat Arab Jahiliah itu telah diterima pakai dalam Islam. Misalnya tawaf, perkahwinan, zihar, qisas, warisan, konsep karam, perang, hubungan sosial, perhambaan, *'aqilah* dan terutamanya dalam bidang ekonomi iaitu jual beli (*al-Tijarah*) dan *Mudharabah* (Mohd Shukri Hanapi, 2013).

Sepertimana pada awal perbincangan kertas kerja ini, institusi ekonomi yang pertama dibina oleh Rasulullah SAW adalah pasar-pasar baru yang mengkhususkan ekonomi masyarakat Arab Islam menggantikan pasar-pasar masyarakat Yahudi. Penggantian pasar-pasar Yahudi adalah untuk membangunkan syiar ekonomi Islam yang berasaskan tasawur Islam tulen iaitu al-Qur'an dan Hadith (Nur Chamid, MM, 2010:23). Pasar-pasar ini dipantau sendiri oleh Baginda SAW dengan menyerahkan kuasa pemantauan kepada Abdurrahman bin 'Auf ra sebagai penguasa di situ (Nur Chamid, MM, 2010:23). Iaitu membersihkan sistem perekonomian di pasar-pasar masyarakat Islam dari unsur-unsur riba, penipuan, gharar dan rasuah. Maka setiap amalan perekonomian masyarakat Arab sebelum Islam diteruskan tanpa membawa unsur-unsur riba, penipuan, *gharar* dan rasuah (Mohd. Radzi Othman & Ghafarullahuddin Din, 2005:184-193).

Sebagai contoh barang gadaian (*al-Rahn*) yang berlaku pada zaman Arab Jahiliah. Apabila telah tamat tempoh pembayaran hutang dan orang yang menggadaikan barangan itu masih belum dapat melunaskan hutangnya kepada pihak yang berhutang *murtahin* (yang digadaikan barang kepadanya), maka pihak *murtahin* akan menyita barang gadaian tersebut secara langsung tanpa meminta izin orang yang menggadaikannya. Lalu Islam membatalkan cara yang zalim ini dan menjelaskan bahwa barang gadai tersebut adalah sebagai amanat yang diberi kepada *murtahin* dan tidak boleh memaksa orang yang menggadaikan menjualnya. Kecuali dalam keadaan penggadai itu tidak mampu melunaskan hutang tersebut, apabila sampai kepada tamat tempoh perjanjian, maka barang gadai tersebut boleh dijual untuk membayar iaitu melunaskan hutang penghutang. Apabila terdapat lebih dari penjualan barang gadaian itu maka bakinya menjadi hak pemilik barang gadaian (orang yang menggadaikan barang tersebut). Sebaliknya, jika harga barang tersebut belum dapat melunaskan segala hutangnya, maka orang yang menggadaikannya perlu menanggung segala baki hutangnya itu (Abu Hamid al-Ghazali, 1996:520). Amalan-amalan ekonomi masyarakat Arab Jahiliah yang diterima pakai dalam Islam dapat dilihat dalam Jadual 1.

Jadual 1: Amalan-amalan Perekonomian Jahiliah Yang Diterima Pakai Dalam Islam

Bil.	Jenis Amalan	Konsep Amalan Dalam Jahiliah	Konsep Amalan Dalam Islam
1	<i>Al-Tijarah</i> (Jual beli)	Dipenuhi riba dan penipuan dalam sukatan dan timbangan (Muhammad Asrie Sobrie, 2009)	Jual beli diharamkan dan riba diharamkan. Selain itu, Islam menetapkan etika berjual beli seperti sukatan dan timbangan hendaklah tepat dan betul. Allah SWT berfirman maksudnya “mereka berkata sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba...” (al-Baqarah, 2:275)
2	<i>Mudharabah</i> (persamaan, pelaburan atau potongan untuk diberikan kepada pengusaha. Dengan kata lain, <i>mudharabah</i> bermaksud pelabur memberikan modal kepada pihak tertentu untuk diperniagakan dan keuntungannya dibahagi dua atau sebahagiannya menurut perjanjian yang telah dipersetujui bersama)	Pada zaman Jahiliah, perdagangan yang melintasi wilayah yang jauh dan memakan waktu berbulan-bulan dilakukan secara ekstensif. Perdagangan melibatkan produksi atau import barang-barang daripada satu pihak dan kemudiannya dijual atau dieksport kepada pihak lain. Untuk melakukan semua ini, masyarakat Arab Jahiliah memperkenalkan sistem <i>mudharabah</i> . <i>Mudharabah</i> pada zaman jahiliah dilaksanakan secara bercampur aduk dengan riba, <i>maysir</i> (judi), <i>gharar</i> (ketidakjelasan), ketidakadilan dan kezaliman (Muhammad Umer Chapra, 2000:39; Wiroso, S.E.,	Islam mensyariatkan akad kerjasama <i>mudharabah</i> untuk memudahkan orang, kerana sebagian mereka memiliki harta namun tidak mampu mengelolanya. Ada juga orang yang tidak memiliki harta, namun memiliki kemampuan untuk mengelola dan mengembangkannya. Maka syariat membenarkan kerjasama ini agar mereka dapat saling mengambil manfaat antara mereka. <i>Sahib al-Mal</i> (pelabur) memanfaatkan keahlian <i>mudharib</i> (pengelola) dan <i>mudharib</i> pula memanfaatkan

	semasa akad. Manakala kerugian dalam pelaburan tersebut hanya akan ditanggung oleh pihak pelabur dengan syarat-syarat yang telah dipersetujui bersama)	2005:34, Mohd Shukri Hanapi, 2013)	harta dan dengan demikian terwujudlah kerjasama harta dan amal (al-Thayar, 1993:122). Mudharabah dalam Islam dipertujui dan diamalkan berdasarkan sunnah (Hadis Riwayat Ibn Majah, 2289). Namun begitu, Islam telah mengstrukturnya semula dengan menghapuskan amalan <i>mudharabah</i> Arab Jahiliah yang mempunyai unsur riba, <i>maysir</i> , <i>gharar</i> , ketidakadilan dan kezaliman (Muhammad Umer Chapra, 2000:39). Untuk itu, Islam memperkenalkan rukun dan syarat mudharabah (Ibn Qudamah, 1991:172-177 & Mohd Shukri Hanapi, 2013).
3	<i>Musyarakah (al-Syirkah)</i>	Dipenuhi dengan unsur-unsur pengkianatan misalnya mengkhianati rakan kongsi dengan mengambil sesuatu tanpa haknya (FI. Sugit Suyantoro, 2010).	Firman Allah SWT “.dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berhubung (bekerjasama dalam pelbagai urusan hidup), sesetengahnya zalim ke atas sesetengah yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal soleh; sedangkan mereka amatlah sedikit..” (al-Sad , 38:24). Islam melarang unsur-unsur kianat dalam <i>musyarakah</i> iaitu apa yang pernah berlaku dalam <i>musyarakah</i> Jahiliah. Rasulullah SAW bersabda; "Sesungguhnya Allah SWT berfiman, Aku pihak ketiga dari dua orang yang berserikat selama salah satunya tidak mengkhianati lainnya (Abu Dawud: 2936). Berdasarkan hadis ini, jelaslah Allah SWT telah berjanji bersama-sama menjaga dan memelihara pihak-pihak yang berkongsi itu selama mereka saling jujur dan amanah di dalam perniagaan mereka. Berdasarkan nas-nas ini, maka ijma' ulama sepakat mengharuskan kontrak syarikat memandangkan Allah sendiri telah berjanji untuk bersama-sama rakan kongsi yang jujur dan amanah serta berlandaskan hukum-hukum syariah dalam perniagaannya (AS Abdul Aziz, 2002).
4	<i>Al-Qardh</i> (hutang-piutang)	Wujud pemiutang yang meminjamkan wang kepada para saudagar untuk	Islam menyarankan akad yang jelas dalam berhutang dan apabila berhutang harus

		<p>berniaga. Mereka akan menerima pembayaran semula beserta dengan riba dan ada juga yang berhutang tetapi bila membayar hutangnya itu dikurangkan bayarannya (Kamaruzaman Noordin, Fadillah Mansor, Mohd. Rizal Muwazir @ Mukhazir, 2005)</p>	<p>menjelaskan segala nya tanpa mungurangi atau melebihi hutang itu (Kamaruzaman Noordin, Fadillah Mansor, Mohd. Rizal Muwazir @ Mukhazir, 2005).“ Dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikit pun “ daripada hutangnya.” (<i>al-Baqarah</i>, 2:282)</p>
5	<i>Al-Rahn</i> (Gadaian)	<p>Pada zaman jahiliah dahulu apabila telah tamat tempoh pembayaran hutang dan orang yang menggadaikan belum menyelesaikan hutangnya kepada pihak pemiutang, maka pihak yang pemiutang menyita barang gadai tersebut secara langsung menyita tanpa izin orang yang menggadaikannya (Abu Hamid al-Ghazali, 1996:520 dan Achmad Kamal Badri, 2010)</p>	<p>“Jika kalian dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai), sementara kalian tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang pemiutang)”.. (<i>Al-Baqarah</i>, 2:283). Namun Islam membatalkan cara yang zalim, seperti yang ada semasa Jahiliah dan menjelaskan bahwa barang gadai adalah sebagai amanat yang diberi kepada <i>murtahin</i> dan tidak boleh memaksa orang yang menggadaikan menjualnya. Kecuali dalam keadaan penggadai itu tidak mampu melunaskan hutang tersebut, apabila sampai kepada tamat tempoh perjanjian, maka barang gadai tersebut boleh dijual untuk membayar iaitu melunaskan hutang penghutang. Apabila terdapat lebih dari penjualan barang gadaian itu maka bakinya menjadi hak pemilik barang gadaian (orang yang menggadaikan barang tersebut). Sebaliknya, jika harga barang tersebut belum dapat melunaskan segala hutangnya, maka orang yang menggadaikannya perlu menanggung segala baki hutangnya itu (Abu Hamid al-Ghazali, 1996:520)</p>

Jadual 1 ini menunjukkan lima amalan perekonomian masyarakat Arab Jahiliah yang telah diterima pakai dalam Islam, jual beli (*al-Tijarah*), *mudharabah*, *musyarakah* (*al-Syirkah*), *al-Qard* (penghutang dan pemiutang) dan *al-Rahn* (gadaian). Sebenarnya, lima amalan ekonomi yang dikenal pasti dalam kertas kerja ini hanya sebahagian daripada amalan-amalan ekonomi

masyarakat Arab Jahiliah yang diterima pakai dalam Islam. Ia sudah memadai untuk membuktikan berlakunya rombakan pada struktur akar umbi amalan Jahiliah sebelum ia diterima pakai dalam Islam.

VI. ANALISIS TASAWUR AMALAN JAHILIAH- ISLAM

Berdasarkan amalan Jahiliah-Islam yang ditunjukkan dalam Jadual 2 sebelum ini, perbezaan yang ketara dapat dilihat antara konsep amalan jahiliah dengan konsep amalan Islam. Walaupun persamaan amalan itu hanya pada nama tapi konsep keduanya jelas berbeza. Menurut Ibn Kathir (1989:177), amalan Arab Jahiliah adalah beracukan *al-syara'i' al-batilah* (akal dan nafsu) semata-mata, terutamanya pemikiran para pembesar mereka seperti 'Amru bin Luhay al-Khuza'i'y. Manakala menurut Najmuddin Shuhawi (1977) tasawur Arab Jahiliah bukan sahaja berpandukan akal dan nafsu semata-mata malah warisan nenek moyang tentang hal-hal akidah yang salah amat dipelihara. Pada ketika itu (untuk tempoh 310 tahun) tiada Nabi dan Rasul yang diutuskan untuk membawa petunjuk, disebabkan itulah tasawur Arab Jahiliah amat bertentangan dengan tasawur Islam.

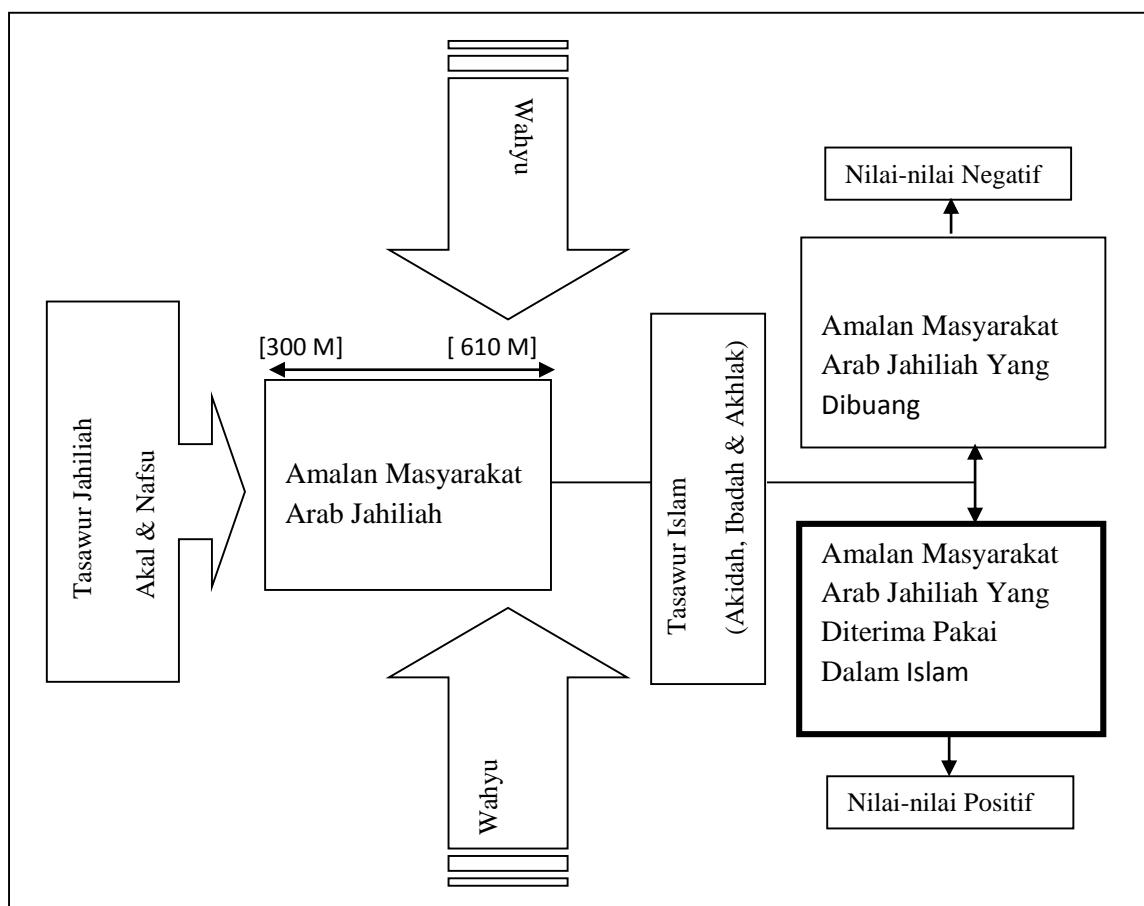
Masyarakat Arab Jahiliah juga dibelenggu kejahilan dan buta huruf (*al-Jum'ah*, 62:2), menolak petunjuk Allah SWT, tiada nilai moral, tidak mempunyai peradaban yang baik, tidak pandai menulis dan membaca, dan tidak patuh kepada hukum-hukum Allah SWT (Mahmud Syakir, 1991:10, Mahayudin Yahya & Ahmad Jelani Halimi, 1993:30-31, Malik Bennabi, 2009:65). Oleh sebab itu tasawur jahiliah adalah tasawur yang bertentangan dengan syariat Islam. Iaitu bertentangan dengan al-Qur'an, Hadith.

Selepas kedatangan Nabi Muhammad SAW perubahan telah dilakukan dengan penstrukturan semula amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliah yang dikatakan telah diterima pakai dalam Islam itu dengan rombakkan struktur akar umbinya daripada tasawur Jahiliah kepada tasawur Islam. Tasawur Islam di sini bermaksud gambaran komprehensif dan hakiki mengenai Islam yang bertujuan memperjelaskan secara keseluruhan prinsip asas Islam secara benar dan menyeluruh sehingga menjadi asas kepada pandangan hidup dan bersehati dalam diri seseorang (Haron Din, 1992:3; Ramli Awang, 1997:6). Semua prinsip asas ini, iaitu akidah, ibadah dan akhlak terkandung dalam wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW mulai tahun 610M itu.

Jelaslah bahawa Islam sama sekali tidak menerima amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliah itu secara bulat-bulat tanpa sebarang rombakan pada struktur akar umbi dan konsepnya.

Meskipun ia nampak ada sedikit persamaan pada aspek nama amalan tersebut, namun struktur akar umbinya telah dirombak dan digantikan dengan tasawur Islam. Rombakan ini sebenarnya telah membawa perubahan kepada aspek konsep dan operasional amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliyah tersebut. Dalam perkataan lain, konsep dan operasionalnya menuruti acuan tasawur Islam. Dengan itu, lahirlah amalan-amalan ekonomi yang beracukan syariat Islam, selari dengan apa yang diturunkan kepada Rasulullah SAW. Amalan-amalan perekonomian ini berbentuk ibadah dan akhlak yang berpaksikan akidah dan syariat Islam tanpa ada percampuran unsur-unsur tasawur jahiliyah dari amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliyah yang telah diguna pakai dalam Islam. Jika diibaratkan sebatang pokok, akar tunjangnya ialah akidah, akar-akar lain ialah ibadah dan batangnya ialah akhlak. Daripada semua inilah lahirnya dahan-dahan dan ranting-ranting, iaitu konsep dan operasionalnya.

Semua perbincangan tentang tasawur amalan Arab Jahiliyah-Islam ini dapat digambarkan dalam Rajah 1.



Rajah 1: Proses Rombakan Struktur Akar Umbi Amalan Arab Jahiliyah-Islam
 Nota: Dipetik daripada Mohd Shukri Hanapi (2013)

Rajah 1 ini menunjukkan Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW itu telah merombak tasawur amalan Arab Jahiliah dan menggantikannya dengan tasawur Islam, iaitu akidah, ibadah dan akhlak. Rombakan tasawur ini telah memberikan kesan yang positif kepada aspek konsep dan operasional amalan-amalan perekonomian Arab Jahiliah yang diterima pakai dalam Islam.

Jelaslah bahawa pendekatan Islam yang bersifat ‘pembungkahan’ ini tidak sama dengan pendekatan akomodatif-modifikasi dan eklektisme-metodologi yang hanya merombak aspek operasional ekonomi Islam sahaja. Sebenarnya, ahli ekonomi Islam arus perdana yang mendukung pendekatan akomodatif-modifikasi dan eklektisme-metodologik ini terkeliru tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional ekonomi Islam itu sendiri. Menurut Muhammad Syukri Salleh (2011), peringkat falsafah ekonomi Islam mencakupi komponen-komponen yang menjadikan terbinanya kerangka acuan ekonomi Islam. Dalamnya terkandung tasawur, dasar falsafah dan definisi konsep-konsep ekonomi Islam. Peringkat operasional ekonomi Islam pula mencakupi nilai-nilai, teori-teori, peralatan, dan kaedah-kaedah pelaksanaan acuan ekonomi Islam. Ia merupakan komponen-komponen yang membolehkan acuan ekonomi Islam itu direalisasikan. Antara kedua-dua peringkat ini, tunjangnya adalah peringkat falsafah atau tasawur, manakala komponen-komponen dalam peringkat operasional akan terbentuk mengikut tunjang falsafahnya. Jika hanya komponen-komponen dalam peringkat operasional yang dipilih-pilih, diakomodasi dan seterusnya dimodifikasi mengikut Islam sedangkan kerangkanya di peringkat falsafah dibiarkan tetap bertunjangkan kepada kerangka pendidikan konvensional, maka komponen-komponen dalam peringkat operasional tersebut tidak akan menjadi Islam secara hakiki.

VII. KESIMPULAN

Berdasarkan keseluruhan perbincangan dalam kertas kerja ini, didapati Islam yang dibawa oleh Rasulullah SAW itu bukan sahaja merombak aspek konsep dan operasional amalan-amalan ekonomi Arab Jahiliah, malah ia juga melibatkan aspek falsafah atau tasawurnya. Dengan ini jelaslah bahawa hujah logik yang sering dikemukakan oleh para pendukung aliran pemikiran akomodatif-modifikasi dan eklektisme-metodologik sebagaimana yang dinyatakan sebelum ini adalah tidak tepat. Mereka sebenarnya terkeliru tentang perbezaan antara peringkat falsafah dengan peringkat operasional.

Pendekatan ‘pembungkahan’ yang dibawa oleh Islam inilah sepatutnya diguna pakai dalam merealisasikan pembentukan acuan ekonomi Islam pada masa kini. Tindakan memilih-

milih perkara yang dirasakan baik dari pelbagai sumber dan menggunakannya secara kolektif dalam mencorakkan acuan ekonomi Islam adalah tidak betul. Tidak mungkin ekonomi Islam tulen dapat dibina dan dilaksanakan selagi acuannya masih bertunjangkan falsafah atau tasawur ekonomi konvensional.

RUJUKKAN

- Al-Thayar, Abdullah bin Muhammad. (1993). *Al-Bunuk al-Islamiyyah Bayn an Nazariyyah wa Tatbiq*. Riyad: Muassasah al-Jurays.
- Ibn Qudamah, Wawaffaq ad-Din Abdullah Ibn Ahmad al-Maqdisi. (1991). *Mughni al-Muhtaj Ila Ma'rifah Ma'aniy al-Faz dan al-Minhaj*, Jld. 7. Beirut, Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Abdel Rahman Yousri Ahmed (2002). "A Methodological Approach to Islamic Economics: Its Philosophy, Theoretical, Construction, and Applicability", in Habib Ahmed, ed., Theoretical Foundations of Islamic Economics, Book of Readings No. 3, Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Achmad Kamal Badri (2010). Hutang Piutang, ar-Rahn, Hiwalah dan kafalah. Diekses pada 6 Julai 2015 daripada: <http://uin-jkt.blogspot.com/2010/12/googlef80e854ba6498f40html.html>
- Abdul Rahim Hj Abdullah (2010). "Wacana Falsafah Sains Sejarah dan Pemikiran". Pulau Pinang: Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia.
- Ahmad Shukri Mohd Naim & Rosman Yousoff (2003). "Konsep Teori, Dimensi dan Isu Pembangunan". Shah Alam, Selangor: Pusat Penerbitan UITM Anggota/Persatuan Penerbit Buku/ Malaysia Book Publisher Association Dengan No. Keahlian 9101.
- Anuar Abbas (2008). "Bung Hatta & Ekonomi Islam – Pergulatan Menangkap Makna Keadilan dan Kesejahteraan", Jakarta, Indonesia: LP3M STIE Ahmad Dahlan Jakarta & Fakulti Hukum Universitas Muhammadiyah Jakarta.
- Ahmad Shamsul Abdul Aziz (2002). Konsep Syarikat dalam Islam: Satu Tinjauan. Diekses pada 6 Julai 2015 daripada: file:///D:/USM.PHD/ICIEF/Ahmad_Shamsul_Dato%2527_Abd_Aziz.pdf
- Asyraf Wajdi Dusuki (2013). "Kedinamikan Islam Terima Perubahan". 14 Ogos 2013: Sinar Harian.
- Fadzila Azni Ahmad (2010). "Kaedah Pengurusan Institusi-Institusi Pembangunan berteraskan Islam di Malaysia" – Pemenang Anugerah Tesis Doktor Falsafah Terbaik Tan Sri Muhyiddin Mohd Yassin 2009. Shah Alam, Selangor: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA), Universiti Teknologi MARA
- FI. Sugit Suyantoro (2008). Muhammad Business Strategy and Ethics. Yogyakarta: C.V ANDI OFFSET.
- Habib Ahmed (2002). "Analytical Tools of Islamic Economic: A Modified Marginalist Approach". In Habib Ahmed (ed.) Theoretical Foundation of Islamic Economics. Books of Reading, No.3, Jeddah Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.

- Haron Din (1992). *Tasawwur Islam*. Shah Alam, Selangor: Pustaka Hizbi.
- Haron Din (2015). *Manusia dan Islam*. Selangor: PTS Publishing Sdn. Bhd.
- Ibn Kathir, Abi al-Fida' al-Hafiz al-Dimasyqiy. (1999). "*Tafsir al-Qur'an al-Azim*", Jilid 2. Beirut, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Jomo. K. S (1992). "*Islamic Economic Alternative: Critical Perspective & New Direction*", Macmillan, London (196pp.tx)
- Mahayudin Yahya & Ahmad Jelani Halimi (1993). *Sejarah Islam*. Kuala Lumpur: Fajar Bakti Sdn. Bhd
- Mahmud Syakir (1991). *Al-Tarikh al-Islamiy Qabl al-Bi'thah*, Jld. 1. Beirut: Al-Maktab al-Islamiy.
- Malik Bennabi (2009). *Asal Usul Masyarakat Manusia Rangkaian Hubungan Sosial (On The Origins of Human Society)*, terj. Muhammad Uthman El-Muhammady. Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad.
- Mansor Md Isa (2009). "*Ekonomi Islam: Perspektif dan Cabaran*". Islamic Banking Encyclopedia. Diakses pada 4 April 2014 <http://www.iefpedia.com/malay/?p=35>
- Moh. E. Ayub, Muhsin MK & Ramlan Mardjoned (1996). *Manajemen Masjid*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Mohd. Radzi Othman & Ghafarullahuddin Din, (2005). *Ekonomi Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Al-Sunnah*. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.
- Mohd Shukri Hanapi (2013). "*Tasawur Islam dan Pembangunan*". Kuala Lumpur: Penerbitan Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Shukri Hanapi (2013). "*From Jahiliyyah To Islamic Worldview: In Search Of An Islamic Educational Philosophy*". Pulau Pinang: Penerbitan Universiti Sains Malaysia.
- Mohd Shukri Hanapi (2014). "*Tasawur Ekonomi Islam*", (ed.) Bagus Sigit Sunarko & Zakaria Bahari, Kertas Kerja di Konferansi Internasional Pembangunan Islam 1 (KIPI 1), Universitas Jember, Jawa Timur, Republik Indonesia.
- Mohd Zulkifli Muhammad (2014). "*Mekanisme Pengawalan Nafsu dalam Andaian Ketidak Terhadan Kehendak Manusia Dalam Ekonomi Islam Arus Perdana: Analisis Berdasarkan Tasawur al-Qur'an (ed.)*"- Bagus Sigit Sunarko & Zakaria Bahari, Kertas Kerja di Konferansi Internasional Pembangunan Islam 1 (KIPI 1), Universitas Jember, Jawa Timur, Republik Indonesia.
- Mozer Khaf. (1987). "*Islamic Economics: Note on Definition & Methodology. Kertas Kerja yang dibentangkan di International Workshop on the Methodology of Islamic Economics*", Bayero University Kano, Nigeria. Julai.
- Muhammad Abdul Manan (1984). "*The Making of an Islamic Economic Society*". Cairo, Egypt: International Association of Islamic Bank.
- Muhammad Asrie Sobri (2009). *Mengenal Riba*. Diakses pada 11 Oktober 2012 daripada <http://mashoori.wordpress.com/tag/riba/>
- Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989). "*Pemikiran Ekonomi Islam: Satu Tinjauan Penulisan Semasa*" (terj. Mohd Amin Abdullah). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhammad Syukri Salleh (2003a). "*Tujuh Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*". Kuala Lumpur: Zebra Edition Sdn. Bhd. dan Pulau Pinang: Projek Pengurusan Pembangunan Islam, Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia.

- Muhammad Syukri Salleh (2008). *“Pengurusan Pembangunan Berteraskan Islam Konsep dan Perkaedahan”* - Syarahan Umum Perlantikan Profesor pada 28 Julai 2001 di Dewan Kuliah A, Universiti Sains Malaysia. Pulau Pinang: Universiti Sains Malaysia.
- Muhammad Syukri Salleh (2011). *“Islamic Economics Revisited: Re-contemplating Unresolved Structure and Assumptions”*, 8th International Conference on Islamic Economics and Finance, Center for Economics and Finance, Qatar Faculty of Islamic Studies, Qatar Foundation.
- Muhammad Syukri Salleh (2011). *“Pemikiran Ekonomi Islam Melayu”*, kertas kerja yang dibentangkan di Konferensi Internasional Islam di Alam Melayu, anjuran Program Pasca Sarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung (PPS UIN SGD) dengan kerjasama Akademi Siswazah Universiti Malaya, Malaysia (APIUM), di Gedung Merdeka Bandung, Indonesia, 20-22 November.
- Muhammad Umar Chapra (2001). *“What is Islamic Economics”*, IDB Prize Winners’ Lecture Series No, 9, Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Research and Training Institute, Islamic Development Bank.
- Najmuddin Shuhawi (1977). *Rusum Jahiliyyah*. Lahore: Urdu Bazar.
- Nur Chamid MM (2010). *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Celeban Timur.
- Rahimah Abdul Aziz (2001). *“Pengantar Sosiologi Pembangunan”*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rahimah Sabran & Rahim Syam (1985). *“Kaedah Pengajaran Bahasa Malaysia”*. Petaling jaya: Fajar Bakti.
- Ramli Awang (1997). *Tasawwur Rabbani Menurut Al-Qur’an dan Al-Sunnah*. Kuala Lumpur: Al-Hidayah Publication.
- Wiroso, S.E. (2005). *Penghimpunan Dana dan Distribusi Hasil Usaha Bank Syariah*. Jakarta: Penerbit PT Grasindo.

Al-Ghayat Al-'Aliyat* Ekonomi Islam Berdasarkan Hadith Kitab *Jami' Al-Tirmidhiy

Kamarul Ariffin Ithnan⁴

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV),
Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang.

E-mel: al_irshad1996@hotmail.com

Tel: +6043991119, +60174999074

ABSTRAK

Kertas kerja ini bertujuan meneliti dan mengkaji *al-Ghayat al-'Aliyat* (matlamat akhir) ekonomi Islam berdasarkan hadith-hadith dalam kitab *Jami' al-Tirmidhiy*. Terdapat pelbagai perbincangan tentang matlamat akhir ekonomi Islam dalam kalangan tokoh pemikir ekonomi Islam. Ada yang mengatakan matlamat akhir ekonomi Islam ialah *al-falah* (kejayaan dunia dan akhirat), dan ada pula yang mengatakan matlamat akhirnya *mardat Allah* (keredaan Allah). Persoalannya, apakah matlamat akhir ekonomi Islam yang sebenar? Untuk menjawab persoalan ini, kertas kerja ini menfokuskan perbincangan kepada dua perkara utama. Pertama, mengenal pasti hadith-hadith tentang matlamat akhir ekonomi Islam dalam kitab *Jami' al-Tirmidhiy*, dan kedua, menganalisis dan merumuskan matlamat akhir ekonomi Islam berdasarkan hadith-hadith dalam kitab *Jami' al-Tirmidhiy*. Kajian kualitatif ini hanya menggunakan data sekunder. Semua data ini dianalisis menggunakan kaedah analisis kandungan. Akhirnya kertas kerja ini mendapati matlamat akhir ekonomi Islam adalah untuk mencapai *mardat Allah*, bukannya *al-falah*.

Kata kunci: *al-Ghayat al-'Aliyat, ekonomi Islam, hadith, al-Falah*

⁴ Kamarul Ariffin bin Ithnan merupakan calon Ijazah Doktor Falsafah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang.

I. PENDAHULUAN

Dalam melaksanakan ekonomi Islam, aspek matlamat akhirnya perlu diambil kira. Hal ini kerana, ukuran sebenar kejayaan ekonomi Islam menurut Islam adalah di akhirat. Bukannya di dunia semata. Berjaya di dunia, tidak semestinya berjaya di akhirat. Oleh itu, matlamat akhir ekonomi Islam adalah salah satu perkara utama yang perlu dibincangkan dalam melaksanakan ekonomi Islam. Kertas Kerja ini secara umumnya bertujuan mengkaji matlamat akhir ekonomi Islam berdasarkan hadith-hadith dalam kitab *Jami' al-Tirmidhiy*. Hal ini kerana matlamat akhir ekonomi Islam berbeza dengan matlamat akhir ekonomi lazim. Matlamat akhir ekonomi lazim seperti Kapitalis dan Marxis hanya mementingkan keuntungan di dunia semata-mata (Muhammad Syukri Salleh, 2003:7). Hal ini dilihat tidak jauh bezanya dengan matlamat akhir falsafah ekonomi aliran kepercayaan humanisme dan modernisme (Barat dan Jepun). Humanisme adalah konsep yang mengagungkan kemampuan dan kewibawaan manusia, tanpa memerlukan panduan daripada Ilahi. Modernisme⁵ pula dilihat sebagai penentang hebat kepada agama (Nik Mustafa Nik Hassan, 2014:14). Dalam pada itu, Matlamat akhir ekonomi lazim juga dilihat mengetepikan nilai-nilai agama kerana teori ekonomi lazim menganggap agama sebagai alat kepada ekonomi dan bukannya ekonomi menjadi alat kepada agama (Todaro, 1977:62).

Dari sudut yang lain pula, kajian mengenai matlamat akhir ekonomi Islam perlu dijalankan kerana terdapat pelbagai perbincangan tentang matlamat akhir ekonomi Islam sebagaimana yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh pemikir ekonomi Islam. Menurut sesetengah pihak, mereka mengatakan *al-falah* (kejayaan dunia dan akhirat) adalah matlamat akhir ekonomi Islam. Sebahagian lain pula mengatakan *maradat Allah* (keredaan Allah) sebagai matlamat akhir ekonomi Islam. Tidak kurang juga ada yang mendakwa *al-fawz* (kemenangan) dan *al-najah* (kejayaan) juga sebagai matlamat akhir ekonomi Islam. Apakah matlamat akhir yang sebenar dalam pelaksanaan ekonomi Islam? Bagi menjawab persoalan tersebut, kertas kerja ini mempunyai dua tujuan penting. Pertama, mengenal pasti hadith-hadith matlamat akhir ekonomi Islam berdasarkan hadith-hadith dalam kitab *Jami' al-Tirmidhiy*. Kedua, menganalisis dan merumuskan matlamat akhir ekonomi Islam berdasarkan kitab *Jami' al-Tirmidhiy*. Berdasarkan dua objektif ini, perbincangan dalam kertas kerja ini terbahagi kepada tiga

⁵ Ia bermula pada zaman European Renaissance dan berkembang maju dalam abad ke-19 oleh Darwin, Marx dan Freud. Modernisme wujud dalam beberapa rupa sistem yang berasingkan seperti dalam Komunisme, Sosialisme, Kapitalisme, Pragmatisme dan Zionisme. Rukun terpenting modernism ialah penolakan terhadap wujudnya hari akhirat. Penolakan ini diasaskan kepada peri pentingnya kejayaan dunia dalam pengumpulan harta dan kekayaan (Nik Mustafa Nik Hassan, 2014:14).

bahagian. Pertama, matlamat akhir ekonomi Islam; kedua, pandangan pemikir; dan ketiga, analisis berdasarkan hadith terhadap kedua-dua subjek tersebut.

II. MAKSUD AL-GHAYAT AL-'ALIYYAT⁶ EKONOMI ISLAM

Dalam bahasa Arab, terdapat satu konsep yang dikenali sebagai *al-ghayat al-'aliyyat*. *Al-ghayat* bermaksud bendera, manakala *al-'aliyyat* pula membawa maksud ketinggian (Ahmad Warson Munawwar, 1984:968 & 1028). Maksud *al-ghayat al-'aliyyat* di sini adalah matlamat akhir. Matlamat pula diertikan dalam Kamus Komprehensif Bahasa Melayu sebagai sasaran (Arbak Othman, 2005:505). Dalam Kamus Arab-Melayu pula, *al-ghayat* memberi maksud tujuan, matlamat dan sasaran (Abd Raof Hasan, 2011:399).

Terdapat pelbagai definisi matlamat akhir telah dibuat oleh pemikir-pemikir Ekonomi Islam. Menurut Abdul Rashid Ahmad (2008:73), peranan dan matlamat hidup seorang Muslim sepanjang hayat di dunia ini ialah pengabdian diri berupa peribadatan yang tidak berbelah bagi kepada Allah SWT. Dalam 15 rencana yang ditulis oleh Pendeta Za'ba pula (Mohd. Redza Zainal Abidin (1989: vii-113), beliau mengatakan bahawa matlamat akhir manusia sebagai hamba Allah SWT adalah untuk mencari kejayaan. Beliau mengatakan kehidupan di dunia adalah kehidupan beramal dan bekerja. Kehidupan berjuang dan persaingan seperti dalam perlumbaan. Seseorang itu mestilah berusaha tanpa mengharapkan bantuan orang lain untuk berjaya. Dalam pada itu matlamat akhir pertubuhan Zionis sedunia adalah untuk mewujudkan Pemerintahan Dunia Baru (*New World Order*) yang berpusat pada satu sistem kerajaan sedunia (*One World Government*) (Jerry D. Gray: 2013: xiii). Namun begitu, matlamat akhir dalam kajian ini bermaksud matlamat akhir ekonomi dalam pelaksanaan ekonomi Islam.

⁶ Bagi seorang materialis, kehidupannya adalah berdasarkan kepada fahaman kebendaan, dan bagi seorang sosialis pula akan cuba menekankan konsep kesamarataan di dalam masyarakat. Manakala seorang kapitalis pula akan cuba memungut keuntungan semaksimal mungkin hasil daripada sistem yang diciptanya sendiri. Setiap manusia atau masyarakat itu mempunyai matlamat dan tujuannya yang tertentu. Malangnya, matlamat dan tujuan itu telah diseleweng dan disalah-tafsirkan mengikut hawa nafsu dan demi mementingkan kehidupan duniawi semata-mata. Mereka beranggapan ilmu yang dimiliki mampu untuk menguasai manusia dan dunia serta apa-apa sahaja yang mereka hajati. Dari aspek yang lain pula, pendokong sekularisme berpandangan, bahawa agama dan kehidupan duniawi adalah sesuatu yang perlu dipisahkan. Bagi mereka, segala bentuk kepercayaan agama yang membawa kepada ketaatan kepada Allah SWT serta memelihara batasan-batasan syariah adalah terhad kepada amalan-amalan peribadi sahaja, sementara perkara-perkara umum yang melibatkan kehidupan manusia secara keseluruhan perlulah diatasi dengan kekuatan kebendaan semata-mata (Khairul Azhar Idris, 1996:13).

III. *AI-GHAYAT AL-‘ALIYAT* MENURUT PANDANGAN TOKOH-TOKOH PEMIKIR EKONOMI ISLAM

Dalam usaha melaksanakan pembangunan ekonomi Islam, aspek matlamat yang ingin dicapai perlu dititik-beratkan. Hal ini kerana hakikat kejayaan dalam ekonomi Islam sama ada bersifat material atau pun spritual, adalah sangat berbeza dengan ekonomi lazim. Contohnya, ekonomi lazim menghubungkan ekonomi dengan ukuran kuantitatif dan peningkatan taraf ekonomi merupakan faktor penentu, manakala ekonomi Islam tidaklah seperti yang demikian kerana ekonomi Islam tidak mengukur pembangunan berdasarkan ukuran kuantitatif dan peningkatan ekonomi bukanlah penentu segala-galanya. Matlamat ekonomi Islam adalah sangat berbeza yang meliputi duniawi dan ukhrawi (Muhammad Syukri Salleh, 2009: 1 & 2008a:13-14). Hakikat ini telah pun diterangkan dalam sebuah hadith:

“Dari Zaid bin Thabit r.a berkata: Saya telah mendengar Rasulullah SAW bersabda: Jika matlamat seseorang itu adalah dunia maka Allah SWT akan memporak perandakan urusannya. Yakni Allah SWT akan menyusahkannya di dalam segala urusan dengan rasa kekhuatiran dan kemiskinan terbayang-bayang di hadapan matanya, dan dia akan mendapat dunia hanya sekadar apa yang telah ditakdirkan untuknya, dan sesiapa yang niatnya adalah akhirat, maka Allah SWT akan memudahkan urusannya dan Allah SWT akan menjadikan hatinya kaya dan dunia akan datang dalam keadaan hina kepadanya.” (Riwayat Imam al-Thirmidhiy, No. Hadith 2583).

Daripada hadith di atas, dapat difahami bahawa matlamat akhir daripada suatu usaha ekonomi itu mestilah yang akan dapat memberikan kejayaan dan kebahagiaan yang hakiki sama ada di dunia mahu pun di akhirat. Perkara ini hanya akan dapat dicapai sekiranya *al-ghayat* (matlamat) ekonomi Islam itu dapat dihayati dan dilaksanakan dengan betul.

Dalam pada itu, berbagai pihak telah membincangkan matlamat akhir ekonomi Islam. Perbincangan tentang matlamat akhir ekonomi Islam yang paling dominan dapat dibahagikan kepada dua kelompok pemikiran. Kelompok yang pertama mengatakan matlamat akhir ekonomi Islam adalah *al-falah* manakala kelompok kedua berpendapat *mardat Allah* sebagai matlamat akhir ekonomi Islam. Perbincangan mengenai perbezaan dua aliran pemikiran ini diterangkan dalam sub topik (a) dan (b).

(a) **Kelompok yang Mengatakan *al-Falah***

Antara pemikir ekonomi Islam yang mengatakan *al-falah* sebagai matlamat akhir ekonomi Islam ialah Khurshid Ahmad (1994:20), Hussin Salamon (2009:2), Nik Mustapha Nik Hassan (2014), Muhd. Murray Hunter (2012)⁷ dan M. Umer Chapra (1995).

Menurut Khurshid Ahmad (1994:20), matlamat akhir bagi ekonomi Islam adalah *al-falah*. Hal ini diperjelas dengan kata beliau:

“The Islamic concept of development follows from its concept of tazkiyah, as it addresses itself to the problem of human development in all its dimensions: development is concerned with growth towards perfection through purification of attitudes and relationships. The result of tazkiyah is falah – prosperity in this world and the hereafter.”

Maksudnya: "Konsep Islam dalam pembangunan adalah mengikut konsep Tazkiyah, kerana ia menangani sendiri kepada masalah pembangunan manusia dalam semua dimensi: pembangunan adalah berkenaan dengan pertumbuhan ke arah kesempurnaan melalui penyucian sikap dan hubungan. Hasil Tazkiyah adalah *falah* - kesejahteraan di dunia dan akhirat."

Perkara ini kemudiannya diperkuatkan lagi oleh pandangan Hussin Salamon (2009:2). Beliau mengatakan:

*“Manusia diharapkan agar dapat melaksanakan tanggungjawab sebagai khalifah Allah di muka bumi ini dengan baik kerana tanggungjawab ini akan ditanya di akhirat kelak. Atas tuntutan inilah maka kejayaan yang ingin dicapai oleh setiap individu muslim dalam melaksanakan tuntutan hidup berekonomi ialah untuk mencapai *al-falah*, iaitu kejayaan sebenar di dunia dan akhirat.”*

Menurut Nik Mustapha Nik Hassan (2014), prinsip-prinsip umum untuk melaksanakan ekonomi Islam antara lain adalah keadilan sosial, prinsip bekerja dan ganjaran, prinsip menjauhkan daripada melakukan kerosakan dan penghayatan keimanan melalui pengamalan nilai agama yang mana semua perkara ini dilihat bertujuan untuk mencapai kejayaan dunia dan akhirat (*al-falah*). Hal ini dikuatkan lagi dengan pendapat Muhd. Murray Hunter (2012). Beliau mengatakan:

“In Islam, the individual’s vision, mission and objektif is to achieve both succes in the world and hereafter. This is al-falah.”

Maksudnya: “Dalam Islam, matlamat individu, misi dan objektif adalah untuk mencapai kedua-dua kejayaan di dunia dan akhirat. Ini adalah *al-falah*.”

Sependapat dengan Muhd. Murray Hunter (2012), M. Umer Capra (1995) berpandangan:

⁷ Muhd. Murray Hunter, School of Business Innovation and Technopreneurship, Universiti Malaya Perlis (UniMAP), Perlis.

‘The fulfillment of all these needs would make all members of both the present and the future generations tranquil, comfortable, healthy and efficient, and able to contribute richly towards the realization and perpetuation of falah and hayat tayyibah.’

Maksudnya: “Memenuhi semua keperluan ini akan membuat semua ahli-ahli kedua-dua masa kini dan generasi akan datang tenang, selesa, sihat dan cekap, dan mampu menyumbang dalam kekayaan-Nya ke arah merealisasikan dan pengekalannya *falah* dan *hayat tayyibah*.”

Berdasarkan perbincangan ini, beberapa orang pemikir ekonomi Islam mengatakan bahawa *al-falah* adalah sebagai matlamat akhir ekonomi Islam.

(b) Kelompok yang Mengatakan *Mardat Allah*

Kelompok yang mengatakan *mardat Allah* sebagai matlamat akhir ekonomi Islam ialah Muhammad Syukri Salleh (2003:81), Haji Abd Malik (1999:3035)⁸, Yusuf Qaradawi (1996), Asyraf Wajdi Dusuki (2013) dan Mahathir Mohamad (2011:37).

Menurut Muhammad Syukri Salleh (2003:81), matlamat akhir ekonomi Islam adalah untuk mencapai *mardat Allah* SWT. Dalam tulisan beliau, Tujuh Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam, beliau mengatakan:

“Pembangunan adalah alat untuk mencapai *mardat Allah*. Apabila tercapai keredaan Allah SWT, maka akan dikurniakan *al-falah*, yakni kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Ertinya, kebahagiaan di dunia dan di akhirat hanya boleh dicapai kalau Allah SWT reda. Atas sebab itu, matlamat akhir pembangunan ialah keredaan Allah SWT, bukan kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat.”

Pendapat beliau ini dikuatkan lagi oleh Haji Abdul Malik (1999:3035).⁹ Beliau mengatakan nikmat *ma‘nawiyah* berupa reda Allah SWT itu cukup besar. Buktinya ialah semua nikmat yang berbentuk *mahsusah* (syurga dan keindahannya) itu tidak mempunyai sebarang erti jika reda Allah itu tidak ada. Untuk membuktikan perkara ini, beliau memetik kata-kata Rabi‘ah al-‘Adawiyyah yang berbunyi:

“Bagiku reda Allah itulah yang aku harapkan. Adapun di mana aku hendak ditempatkan, asal reda Allah ada, aku tidak memilih.”

Yusuf Qaradawiy (1996) pula menekankan bahawa setiap individu Islam, dasar bagi seluruh kegiatan adalah Allah. Oleh itu, menurut beliau, matlamat seluruh kegiatannya itu

⁸ HAMKA: Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (Mohd Shukri Hanapi, 2013:181).

⁹ Dipetik dari karya Mohd Shukri Hanapi (2013:181).

seharusnya menuju kepada Allah dan mendapat *mardat Allah* di samping memastikan kaedah pelaksanaannya tidak bertentangan dengan apa yang disyariatkan oleh Allah SWT.¹⁰

Dalam pada itu Asyraf Wajdi Dusuki (2013) juga mengatakan *Mardat Allah* sebagai matlamat akhir dalam ekonomi Islam. Hal ini juga dilihat selari dengan pendapat Aidit Ghazali (1990). Beliau mengatakan:

“Keperluan, kemudahan dan kesejahteraan hidup pula hanya merupakan alat bagi mencapai matlamat akhir yang sebenarnya dalam Islam iaitu *mardat Allah*.”

Bertepatan dengan itu, Mahathir Mohamad (2011:37) berpendapat dengan perkara yang sama. Beliau mengatakan:

“Pembangunan Islam adalah pembangunan yang berasaskan kepada keesaan Allah dan matlamatnya ialah keredaan Allah.”

Rajah 1 menunjukkan perbezaan pendapat pemikir-pemikir ekonomi Islam tentang matlamat akhir sebenar ekonomi Islam:

Jadual 1: Perbezaan Pendapat Dua Kelompok Pemikir Ekonomi Islam

<i>Al-falah</i>	<i>Mardat Allah</i>
“Manusia diharapkan agar dapat melaksanakan tanggungjawab sebagai khalifah Allah di muka bumi ini dengan baik kerana tanggungjawab ini akan ditanya di akhirat kelak. Atas tuntutan inilah maka kejayaan yang ingin dicapai oleh setiap individu muslim dalam melaksanakan tuntutan hidup berekonomi ialah untuk mencapai <i>al-falah</i> , iaitu kejayaan sebenar di dunia dan akhirat” (Hussin Salamon, 2009:2)	“Ekonomi Islam adalah ekonomi yang berasaskan kepada keesaan Allah dan matlamatnya ialah keredaan Allah (Mahathir Mohamad, 2011:37)
“Dalam Islam, matlamat individu, misi dan objektif adalah untuk mencapai kedua-dua kejayaan di dunia dan akhirat. Ini adalah <i>al-falah</i> ” (Muhd. Murray Hunter, 2012)	Yusuf Qaradawi (1996) pula menekankan bahawa setiap individu Islam, dasar bagi seluruh kegiatan adalah Allah. Oleh itu, menurut beliau, matlamat seluruh kegiatannya itu seharusnya menuju kepada Allah dan mendapat <i>mardat Allah</i> di samping memastikan kaedah pelaksanaannya tidak bertentangan dengan apa yang disyariatkan oleh Allah SWT (dipetik daripada Fadzila Azni Ahmad, 2010:288)

¹⁰ Dipetik dari karya Fadzila Azni Ahmad (2010:288).

<p>“Memenuhi semua keperluan ini akan membuat semua ahli-ahli kedua-dua masa kini dan generasi akan datang tenang, selesa, sihat dan cekap, dan mampu menyumbang dalam kekayaan-Nya ke arah merealisasikan dan pengekalannya dan hayat tayyibah” (M. Umer Capra, 1995)</p>	<p>“Pembangunan adalah alat untuk mencapai <i>mardat Allah</i>. Apabila tercapai keredhaan Allah SWT, maka akan dikurniakan <i>al-falah</i>, yakni kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Ertinya, kebahagiaan di dunia dan di akhirat hanya boleh dicapai kalau Allah SWT reda. Atas sebab itu, matlamat akhir pembangunan ialah keredaan Allah SWT, bukan kebahagiaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat” (Muhammad Syukri Salleh, 2003:81)</p>
--	--

Berdasarkan Jadual 1 ini, didapati ada kelompok yang mengatakan matlamat akhir ekonomi Islam itu adalah *al-falah*, manakala satu kelompok yang lain mengatakan matlamat akhir ekonomi Islam itu adalah *mardat Allah*. Setiap kelompok mempunyai hujah yang tersendiri. Oleh itu, bagi memastikan matlamat akhir ekonomi Islam yang lebih tepat, maka kertas kerja ini akan meneliti dan mengkaji matlamat akhir ekonomi Islam berdasarkan hadith dalam Kitab *Jami' al-Tirmidhiy*.

IV. HADITH-HADITH BERKAITAN AL-GHA YAT AL-‘ALIYAT DALAM KITAB JAMI‘ AL-TIRMIDHIY

Hadith-hadith Nabi SAW yang dianalisis dalam perbincangan ini adalah hadith-hadith berkenaan *al-ghayat al-‘aliyyat* ekonomi Islam yang terdapat dalam Kitab *Jami' al-Tirmidhiy*.¹¹ Kitab ini dipilih kerana ia tergolong dalam kitab yang paling muktabar dikenali sebagai *Sunan al-Sittah*. Kitab *Jami' al-Tirmidhiy* juga memberi faedah yang amat berguna kepada masyarakat Islam

¹¹Imam al-Tirmidhiy, nama lengkap beliau ialah Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Saurah bin Musa al-Sulaimi al-Dhahir al-Bughiy al-Tirmidhiy, lahir pada tanggal 11 Muharram tahun 209 Hijrah di Tirmiz atau Termez, kota tua di pinggir Sungai Jihon (Amorderia), sekarang masuk perbatasan wilayah Uzbekistan dan Afganistan. Imam al-Tirmidhiy merupakan seorang yang cerdas, tangkas, mahir memanah, cepat hafal, digelar al-Hafiz kerana dapat menghafal lebih 100,000 hadith beserta sanad dan matannya, zuhud serta wara’. Guru Imam al-Tirmidhiy antara lain ialah Syekh Ziyad bin Yahya al-Hasani (w 254H), Syekh ‘Abbas bin ‘Abdul al-‘Azim al-Anbari (w 246H), Syekh Abu Said al-Ashyaj ‘Abdullah bin Sa‘id al-Kindi (w 257H), Abu Hafs Amr bin ‘Ali al-Fallas (w 249H), Syekh Ya‘qub bin Ibrahim al-Dauraqi (w 252H), Syekh Muhammad bin Ma‘mar Al-Qoisi Al-Bahraniy (w 256H), Syekh Nashr bin ‘Ali al-Jahdamiy (w 250H). Para imam hadith di atas juga merupakan guru dari Imam al-Bukhariy, Imam Muslim, Imam Abu Dawud, Imam al-Nasa’iy, dan Imam Ibnu Majah. Imam al-Tirmidhiy juga pernah belajar daripada Imam al-Bukhariy, Imam Muslim dan Imam Abu Dawud. Ketika Imam al-Bukhariy meninggal dunia, tidak ada seorang pun ulama yang layak menggantikannya di Khurasan kecuali Imam al-Tirmidhiy, yang dalam pengetahuan agamanya, wara’ dan zuhud. Ia sering kali menangis hingga buta matanya pada usia tua, kerana itu ia juga digelar sebagai *al-Darir* (yang buta). Karya Imam al-Tirmidhiy antara lain ialah *al-Syama’il al-Nabawiyyah*, *al-‘Ilal*, *al-Tarikh*, *al-Zuhd*, *al-Asma’ wa al-Kuna*, namun yang paling monumental adalah *al-Jami’ al-Sahih* atau *Jami’ al-Tirmidhiy* atau *Sunan al-Tirmidhiy*. Murid-murid beliau antara lain ialah Syekh Makhul bin al-Afdhal, Syekh Muhammad bin Mahmud Anbar, Syekh Ahmad bin Syakir, Syekh ‘Abdul bin Muhammad al-Nafsiyyun, Syekh al-Haisam bin Qulaib al-Syasyi, Syekh Ahmad bin Yusuf al-Nasafiyy, dan Syekh ‘Abul ‘Abbas al-Mahbubi Muhammad bin Ahmad bin Mahbub al-Marwadhiy, ialah yang banyak meriwayatkan *al-Jami’ al-Sahih*. Imam al-Tirmidhiy wafat pada malam Isnin 13 Rajab 279 Hijrah, bersamaan 8 Oktober 892 Masihi ketika ber usia 70 tahun di kota Tirmiz (Ibn Hajar al-‘Asqalani:9:387).

terutama dalam disiplin *fiqh* dan hadith. Oleh yang demikian, Kitab *Jami' al-Tirmidhiy* menjadi pegangan ulamak dan umat Islam peringkat antarabangsa dalam semua disiplin pengajian Islam seperti akidah, *fiqh*, sejarah, dakwah dan lainnya. Ia adalah sumber nas yang kedua selepas al-Quran (Rosmawati Ali @ Mat Zin, 2005:303).

Allah SWT berfirman yang bermaksud:

“Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah), dan menjadikan kamu sebagai pemakmurnya” (Surah Hud, 11:61)

Ayat ini jelas menunjukkan bahawa Allah SWT mewartakan yang manusia adalah sebagai pemakmur (pelaku ekonomi) di atas muka bumi-Nya. Oleh itu, usaha ekonomi Islam perlu dilakukan. Dalam pada itu, perbincangan matlamat akhir ekonomi Islam perlu dijalankan dengan menganalisis hadith Nabi SAW kerana ia adalah nas yang kedua selepas al-Qur'an. Justeru, usaha ekonomi Islam hendaklah dijalankan berlandaskan al-Qur'an dan al-Hadith. Hal ini dijelaskan dalam Jadual 2 berdasarkan 7 hadith Nabi SAW yang dipetik daripada Kitab *Jami' al-Tirmidhiy*:

Jadual 2: Hadith-hadith daripada Kitab *Jami' al-Tirmidhiy*

Bil.	Hadith	Profil Hadith
1.	“Sesungguhnya dunia itu adalah hijau serta manis dan sesungguhnya Allah menjadikan kamu sebagai khalifah padanya. Lalu dia memandang bagaimana kamu beramal dengannya. Ingatlah, peliharalah diri kalian dari dunia dan peliharalah diri kalian dari wanita.”	Riwayat al-Tirmidhiy, No Hadith 2286.
2.	“Sesungguhnya harta itu adalah indah dan manis. Sesiapa memperolehnya dengan menunaikan kewajibannya, maka diberi keberkatan baginya dan ramai orang menyelami harta benda Allah dan Rasulnya dengan mengikuti kehendak hawa nafsunya maka tidak ada baginya kelak di hari <i>Qiyamah</i> (kebangkitan) kecuali <i>al-Nar</i> (neraka).”	Riwayat al-Tirmidhiy, No Hadith 2480.
3.	“Seorang lelaki dari Madinah memberitahu bahawa Mu'awiyah r.a telah menulis surat kepada A'isyah r.ha: “Utuskanlah surat kepada ku dan berilah kepada ku nasihat yang ringkas. Maka selepas menulis salam kesejahteraan, memuji-muji Allah SWT dan berselawat ke atas Nabi, A'isyah r.ha pun menulis: Aku telah dengar Rasulullah SAW bersabda: Siapa yang sentiasa mencari reda Allah SWT tanpa memikirkan rasa tidak senang hati manusia, maka Allah SWT akan mencukupinya dari mudharatnya rasa tidak senang orang ramai itu; dan sesiapa yang tidak menghiraukan murka Allah SWT dan terus-menerus menyukakan orang ramai, maka Allah SWT akan menyerahkan diri orang itu kepada orang ramai. Wassalamu'alaika (kesejahteraan ke atas mu).”	Riwayat al-Tirmidhiy, No. Hadith 2414.

4.	“ <i>Al-Tajir</i> (pedagang) yang amanah lagi jujur akan bersama dengan <i>al-Nabiyyin</i> (Nabi-nabi), <i>al-Siddiqin</i> (orang-orang yang benar) dan <i>al-Syuhada’</i> (orang-orang yang mati syahid).”	Riwayat al-Tirmidhiy, No Hadith 1226.
5.	“Hai para pedagang (<i>al-Tujjar</i>), sesungguhnya syaitan dan dosa (<i>al-Isim</i>) selalu mendatangi pada jual beli (<i>al-Bay’</i>). Maka campurkanlah jual belimu dengan sedekah.”	Riwayat al-Tirmidhiy, No Hadith 1224.
6.	“Sesungguhnya Allah SWT dan Rasul-Nya mengharamkan menjual khamr (arak), bangkai (haiwan yang disembelih dengan selain nama Allah), babi dan patung. Baginda SAW ditanya: ‘Wahai Rasulullah, bagaimana tentang hukumnya lemak bangkai? Ia dapat digunakan untuk mengecat perahu dan meminyaki kulit-kulit serta dapat digunakan untuk penerangan lampu.’ Maka Baginda SAW menjawab: ‘Tidak boleh, itu adalah haram. Allah SWT telah melaknat orang-orang yahudi lantaran sesungguhnya Allah tatkala mengharamkan lemaknya bagi mereka, mereka cairkan lemak itu kemudian menjulkannya dan mereka memakan harganya.’”	Riwayat al-Tirmidhiy, No Hadith 1314.
7.	“Barangsiapa yang memberi kelonggaran waktu pada hutangnya orang fakir dan miskin atau membebaskannya, maka Allah memberi kepadanya naungan pada hari <i>Qiyamah</i> (kebangkitan) di bawah naungan arasy-Nya, ketika tidak ada naungan kecuali naungan-Nya.”	Riwayat al-Tirmidhiy, No Hadith 1323.

Berdasarkan Jadual 2, ketujuh-tujuh hadith tersebut dipilih kerana semuanya berkaitan dengan ekonomi Islam dan pelaksanaannya. Hadith-hadith tersebut dikaitkan dengan matlamat akhir ekonomi Islam.

V. MERUMUSKAN *AL-GHAYAT AL-‘ALIYAT* BERDASARKAN HADITH DALAM KITAB *JAMI‘ AL-TIRMIDHIY*

Berdasarkan Jadual 2 sebelum ini, Hadith 1 menunjukkan Allah SWT mencipta harta semata-mata untuk tujuan manusia memenuhi keperluan supaya seseorang itu akan berupaya beribadat kepada Allah SWT kerana sekiranya manusia tidak mempunyai kerehatan yang cukup misalnya, makan dan minum yang sempurna, seseorang itu tidak akan berupaya untuk melaksanakan ibadat. Lantaran ini, kita dapat katakan bahawa perolehan harta itu bukanlah matlamat sebenarnya, tetapi hanya berupa *wasilah* (perantaraan) kepada matlamat yang sebenar (Muhammad Zakariyya al-Kandahlawiy, 2000). Menurut Yusuf al-Qaradawiy¹² pula, beliau mengatakan:

¹² Dipetik dari karya Mohd. Radzi Othman, Ghafarullahuddin Din (2005:126).

“Salah satu nilai Rabbani paling utama dalam ekonomi Islam adalah nilai agung yang menetapkan bahawa manusia bukanlah pemilik harta tetapi dia hanya diberi kuasa untuk memanfaatkan harta Allah SWT. Nilai inilah yang memastikan adanya unsur *Rabbaniyyah* (ketuhanan) dalam sistem ekonomi Islam.”

Berkenaan Hadith 2 pula, Sayyidina Umar al-Khattab r.a. berkata:

“Sesungguhnya aku memelihara harta Allah seumpama harta anak yatim. Dalam keadaan kecuaihan, aku menjauhkan diriku darinya dan sekiranya aku memerlukannya, aku akan menggunakan harta tersebut dengan cara yang baik.”

Hadith 3 pula menerangkan bahawa matlamat melakukan segala sesuatu adalah hanya untuk menyukakan Allah SWT, bukan kerana manusia. Menurut Muhammad Idris *al-Marbawiy* (2009:325) dalam menjelaskan hadith ini, beliau mengatakan:

“Contoh seseorang yang mencari reda manusia dengan murka Allah adalah seperti seorang yang terus bermesyuarat sedangkan azan sedang berkumandang. Sikap tidak endah terhadap perintah untuk menunaikan solat itu akan menyebabkan kemurkaan Allah SWT.”

Hadith 4 dan 5 menjelaskan perlunya bersikap amanah dalam melaksanakan ekonomi Islam. Pelaku ekonomi Islam yang amanah akan mendapat balasan baik daripada Allah SWT. Dalam hal ini, Imam Malik r.a. telah meriwayatkan daripada Sahabat r.a.:

“Apabila kamu berkunjung di sebuah daerah yang penduduknya amanah dalam perniagaan, lamakanlah kamu tinggal di daerah itu. Namun jika kamu dapati mereka tidak beramanah dalam perniagaan, maka segeralah tinggalkan tempat itu.”

Sementara Hadith 6 dan 7 pula, masing-masing memberi makna supaya ekonomi Islam hendaklah dilaksanakan berlandaskan syariat Islam dan diterjemahkan dengan akhlak Islam seperti membantu dan mempermudah urusan sesama Islam. Semua hadith tersebut adalah berkaitan dengan jual-beli dan ekonomi Islam serta lebih menjurus kepada untuk menyukakan Allah SWT dan sesama pelaku ekonomi Islam. Dengan melaksanakan segala tuntutan hubungan dengan Allah dan sesama manusia dalam berekonomi, pelaku ekonomi Islam akan mendapat *al-falah* (kejayaan dunia dan akhirat) sebagai kesan daripada mendapat reda Allah SWT. Hal ini diterangkan dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhiy:

“Diriwayatkan daripada Abu Sa‘id al-Khudri r.a. bahawa Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud: Allah berfirman kepada penghuni syurga: ‘Wahai penghuni syurga!’. Penghuni syurga menjawab: ‘Baik, kami penuhi panggilan-Mu’. Allah berfirman: ‘Telah puaskah kalian?’. Mereka menjawab: ‘Bagaimana mungkin kami tidak puas, sedangkan Engkau telah memberi kepada kami sesuatu yang belum pernah Engkau berikan kepada seorang pun daripada makhluk-Mu’. Maka Allah berfirman: ‘Sekarang Aku berikan kepada kamu segala sesuatu yang lebih utama daripada itu’. Kemudian penghuni syurga bertanya: ‘Ya Allah! Apa yang lebih utama daripada semua itu?’. Allah berfirman: ‘Aku halalkan keredaan-

Ku untuk kamu semua dan Aku tidak memurkai kamu semua buat selama-lamanya'.” (Riwayat al-Tirmidhiy, no. hadith 31)

VI. KESIMPULAN

Daripada keseluruhan perbincangan di atas, ia menunjukkan keuntungan duniawi berupa keuntungan dan pengumpulan harta yang banyak bukanlah matlamat utama ekonomi Islam. Namun dalam usaha membangunkan ekonomi Islam, matlamat utamanya ialah untuk mencapai keredaan Allah SWT. Hal ini adalah berdasarkan semua 7 hadith yang dianalisis menunjukkan adanya perintah supaya ekonomi Islam itu dilakukan berlandaskan syariat Islam, untuk menyukakan Allah SWT dan Rasul-Nya SAW serta berakhlak sesama manusia. Manakala menyukakan Allah pula adalah bertujuan untuk mendapatkan reda-Nya. Dalam kata lain, keuntungan dan harta yang diperolehi dalam usaha ekonomi Islam itu bukanlah matlamat yang sebenar, tetapi hanya berupa *wasilah* kepada *al-ghayat al-'aliyyat* (matlamat akhir yang hakiki) iaitu untuk mencapai keredaan Allah (*Mardat Allah*). Ada pun keberadaan seseorang di dalam syurga Allah itu bukanlah bermakna dia telah mendapat matlamat akhir ekonomi Islam. Jika kejayaan berupa memasuki syurga itu menjadi matlamat akhir yang hakiki dalam ekonomi Islam, mengapa perlu Allah SWT menganugerahkan pula dengan keredaan-Nya setelah berada dalam syurga dengan mendapat kesenangan berupa makanan yang lazat-lazat, sungai-sungai yang mengalir, pohon-pohon yang rindang dan segala macam nikmat yang belum pernah dilihat oleh mata dan belum pernah didengar oleh telinga sebelumnya. Ini menunjukkan keberadaan dalam syurga itu pun belum boleh lagi dikatakan sebagai anugerah yang tertinggi dan hakiki di sisi Allah SWT. Oleh itu, kertas kerja ini menyimpulkan bahawa matlamat akhir ekonomi Islam adalah untuk mendapatkan *al-ghayat al-'aliyyat* (matlamat akhir yang hakiki) iaitu *Mardat Allah* SWT. Manakala *al-falah* adalah kesan daripada mendapat *Mardat Allah* SWT.

BIBLIOGRAFI

Al-Quran al-Karim

Abd Raof Hasan (2011). *Kamus: Bahasa Arab- Melayu. Bahasa Melayu- Arab*. Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd.

Abd Rashid Ahmad (2008). *Kulliyah Tafsir Surah Loqman Mendidik Anak Cemerlang*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn. Bhd.

Ahmad Warson Munawwar (1984). *Al Munawwar Kamus Arab – Indonesia*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif PO. Box 1322, Surabaya 6000.

Al-Kandahlawi (1996). *Fadail Tijarah*. Yogyakarta: Penerbit Ash-Shaff.

- Arbak Othman (2005). *Kamus Komprehensif Bahasa Melayu*. Selangor: Oxford Fajar Sdn. Bhd.
- Asyraf Wajdi Dusuki (2013). *Fleksibiliti Uslub dakwah*. Diakses daripada <http://kronika.pemuda.blogspot.com/2013/08/syarahan-prof-dr-asyraf-wajdi-di-uiaam>. html. Pada 20 Mei 2015.
- Haji Abdul Malik Abdul Karim Amrullah (HAMKA) (1999). *Tafsir Al-Azhar, Jil. 4*. Singapura : Pustaka Nasional Pte. Ptd.
- Hussin Salamon (2009). *Perkembangan Pasaran modal Insan Dalam Pembangunan Ekonomi Negara*. Jurnal Teknologi, 50 (E) Jun 2009: 1-9 @ Universiti Teknologi Malaysia.
- Jerry D. Gray (2013). *Deadly MIST*. Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd.
- Khairul Azhar Idris (1996). *Kontemporari Islam*. Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM).
- Khurshid Ahmad, Prof. (1994). *Islamic Approach to Development – Some Policy Implications, Islamabad*, Pakistan: Institute of Policy Studies.
- M. Umar Chapra (1996). *Islam dan Pembangunan Ekonomi (Islam and Economic Development)*. Terjemahan Adi Setia Mohd Dom. Selangor: The International Institute of Islamic Thought (ISTAC), Malaysia dan Thinker's Library Sdn. Bhd.
- Mohd Rumaizuddin Ghazali (2011). *Pembangunan Islam di Malaysia dalam Era Mahathir*. Negeri Sembilan: Universiti Sains Islam Malaysia.
- Mohd. Redza Zainal Abidin (1989). *Mencari Ketinggian Dunia Akhirat, Pendeta Za'ba*. Selangor: Percetakan Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Muhammad 'Abdul al-Rahman Ibnu 'Abdul al-Rahim al-Mubarakfuriy, 1283M. *Tuhfah al-Ahwazi*. Jil. 1-Jil. 11, Lubnan: Dar al-Kutub al-'Alamiyyah.
- Muhammad Syukri Salleh (2003). *Tujuh prinsip Pembangunan Berteraskan Islam: Pulau Pinang*: Pusat Pengajian Pengurusan Pembangunan Islam, USM.
- Muhd. Murray Hunter (2012). *International Journal of Business and Technopreneurship*, Vol. 2, No. 1, February 2012 (121-135).
- Nanang Ishak (2000). *Kitab Fadhail 'Amal*. Bandung: Pustaka Ramadhan.
- Nik Mustapha Nik Hassan (2014). *Pandangan Alam Islam dalam Peradaban Ekonomi*. Selangor: IKIM
- Nik Mustapha Nik Hassan (2014). *Pandangan Alam Islam dalam Peradaban Ekonomi*. Selangor: IKIM
- Noraine Abu (2009). *Bahru al-Madzi, Syarah Mukhtashar Shahih At-Tirmidzi (Juzu' 6)*. Kuala Lumpur. Al-Hidayah Publications.
- Rosmawali Ali @ Mat Zain (2005). *Teks Pengajian Islam Pengantar Ulum Hadis: Edisi 2*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaysia.
- Todaro, Michael P. (1977). *Economic Development in The Third world*. London: longman Group Limited.
- Yusuf Qaradawi (1996). *Memahami Keutamaan Berasaskan al-Qur'an dan-Sunnah*. Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia.

Analisis dan Evaluasi Aplikasi Sistem Pasar Modal Islam di Indonesia dengan Perspektif Ekonomi Islam *Madzhab Hamfara*

Siti Murdiyani
Hery Sasono
Dwi Condro Triono

Sekolah Tinggi Ekonomi Islam Hamfara Yogyakarta
Jl. Batok, Kenalan, Bangunjiwo, Kasihan, Bantul, Yogyakarta
smurdiyani@yahoo.com, +6281804371292

ABSTRACT

Islamic Capital Market System in Indonesia is part of the capital market in general, so that the mechanisms, procedures and transactions in the capital market is not much different between the two; neither the mechanisms stocks, Islamic bonds and other instruments in the Islamic Capital Market System. This study aimed to analyze and evaluate the application of the system of Islamic Capital Market in Indonesia with the perspective of Islamic Economic System Madzhab Hamfara. In this research explains in a descriptive and qualitative content analysis of the implementation of Islamic Capital Market in Indonesia. The data used in this study are primary data and secondary data obtained from the results of observations and data retrieval literature, journals, and information relating to Islamic capital market system. Data collection techniques used were interviews, observation, and then perform a critical analysis of the implementation of the system application of Islamic Capital Market in Indonesia. The results showed that the application of the system of Islamic Capital Market in Indonesia has not been reflected as Islamic Capital Market System in Islamic Economic System Madzhab Hamfara, both in terms of the shape of the company is a Limited Liability Company, from the mechanism of transactions and products in Islamic Capital Markets. Therefore, Islamic Economics Madzhab Hamfara providing solutions for the implementation of Islamic Capital Market System that right, so that it can be realized Maqasid Al-Sharia in the State Indonesia.

Keywords: *Applications, Islamic Capital Markets, Islamic Economic System, Madzhab Hamfara, Maqasid al Shari'ah.*

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Perkembangan Pasar Modal Islam (*Islamic Capital Market*) di Indonesia semakin pesat, berbagai transaksi telah dilaksanakan oleh para pemilik modal dengan mekanisme yang telah disediakan. Pasar Modal Islam merupakan sarana bagi para pemilik modal untuk melakukan transaksi dengan pihak pengelola perusahaan. *Islamic Capital Market* mendasarkan pada transaksi yang utama yaitu kepada pembiayaan berbasis penyertaan (*equity financing*) dan pembiayaan berbasis hutang (*debt financing*) dengan menerapkan prinsip-prinsip syariah dalam aplikasinya.

Pembiayaan yang berbasis penyertaan ini dalam transaksinya melibatkan pemilik modal (*shahibul maal*) dan perusahaan emiten sebagai pengelola dana (*musyarik*), namun demikian dalam aplikasinya perusahaan sebagai pengelola merupakan bentuk badan Perseroan Terbatas (PT) yang terdiri dari para pemilik modal yang membentuk Dewan Komisaris untuk selanjutnya Dewan Komisaris menunjuk Dewan Direksi beserta stafnya sebagai pegawai yang ditunjuk untuk melaksanakan operasional perusahaan dan diberikan imbalan (*Ujroh*) atas tanggungjawabnya sebagai pegawai. Dalam hal ini mekanisme transaksi ada beberapa pihak yang terlibat yaitu *pertama* pihak pemilik modal utama yang pada awalnya mendirikan perusahaan dalam bentuk Perseroan Terbatas (PT), *kedua* adalah Dewan komisaris yang personilnya sebagian besar para pemilik modal tersebut, *ketiga* adalah Dewan Direksi beserta stafnya yang menjalankan operasional perusahaan, *keempat* adalah para pemilik modal (pihak ketiga) yang membeli saham di *Islamic Capital Market*.

Mekanisme ini kemudian memunculkan pertanyaan, apakah ada aqad transaksi antara pihak Dewan komisaris dengan pihak Dewan Direksi beserta staf yang menjalankan usahanya? Dengan aqad transaksi apakah dilaksanakan? dengan siapakah pemilik modal (pihak ketiga) ini beraqad menjalin kerjasama? Transaksi apa saja yang dilaksanakan antara pihak-pihak yang terlibat tersebut? Bagaimanakah mekanisme transaksi di *Islamic Capital Market*? Serangkaian pertanyaan ini muncul dengan sendirinya karena mekanisme Pasar Modal Islam sudah terbentuk sejak awal pada transaksi di Pasar Modal melalui Bappepam (Badan Pengawas Pasar Modal).

Berdasarkan dari mekanisme Pasar Modal yang ada tersebut akan berdampak pada mekanisme transaksi yang lainnya dalam Pasar Modal Islam, yaitu mekanisme transaksi berbasis penyertaan modal (*equity financing*) yaitu saham serta transaksi derivatifnya dan mekanisme yang berbasis pada utang (*debt financing*) yaitu Sukuk. Transaksi-transaksi ini juga berkembang dengan pesat tanpa mempertimbangkan transaksi-transaksi lainnya yang sudah berjalan,

sehingga aspek kepatuhan pada prinsip-prinsip syariah cenderung meragukan dan belum diterapkan secara lengkap dalam transaksi di *Islamic Capital Market*.

Berdasarkan pengamatan pada mekanisme Pasar Modal Islam inilah penelitian dilakukan untuk memperjelas sistem Pasar Modal Islam yang seharusnya dilaksanakan di Pasar Modal Islam, sehingga akan membentuk mekanisme transaksi yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah dan membawa kepada kebarokahan dalam transaksi yang dilakukan oleh para pemilik modal maupun pihak pengelola perusahaan.

Dari penjelasan tersebut di atas perlu dikaji lebih luas, bagaimana perlunya mengkaji kembali dan melakukan analisis untuk memberikan penjelasan akan kekeliruan dan dampak yang ditimbulkan dari kesalahan dalam mekanisme dan Sistem Pasar Modal Islam di Indonesia. Oleh karena itu tujuan dari penelitian ini adalah melakukan analisis aplikasi Sistem Pasar Modal Islam, memberikan kritik, serta rekomendasi-rekomendasi yang diperlukan untuk melakukan perubahan yang mendasar dalam aplikasi Sistem Pasar Modal secara syariah. Dalam penelitian ini berbasis pada system ekonomi Islam *Madzhab Hamfara* “*Hadza min Fadli Rabbi*”. Metode yang digunakan adalah metode *induktif* dalam menarik hukum syara” yaitu dengan memahami fakta (*fahmul waqi*) problematika yang terjadi dalam masyarakat, kemudian dilakukan pemahaman terhadap *nash* (*fahmun nushus*) bagaimana problematika dalam masyarakat terhadap aplikasi Sistem Pasar Modal Islam dan dampak yang ditimbulkan dari transaksi di *Islamic Capital Market*. Selanjutnya dilakukan penarikan hukum (*istinbathul ahkam*) yaitu proses penarikan kesimpulan hukum syari”at terhadap status perbuatan manusia yang hendak dihukumi dalam aplikasi Sistem Pasar Modal Islam di Indonesia. Apakah penarikan status hukum syari”atnya wajib, sunnah, mubah, makruh atau haram.

B. MEKANISME PASAR MODAL DI INDONESIA

Konsep umum pasar modal yang dikembangkan di Indonesia memunculkan komponen utama dalam mekanisme pasar modal yaitu Sumber pendanaan perusahaan dan sarana investasi. Sumber pendanaan perusahaan meliputi sumber pendanaan konvensional dan sumber pendanaan syariah. Demikian juga komponen sarana investasi meliputi sarana investasi konvensional dan sarana investasi syariah. Dalam mekanisme sarana investasi syariah meliputi: Saham, Obligasi, Efek beragun aset dan Reksadana. Konsep pasar modal merupakan perkembangan dari mekanisme pasar keuangan. Sedangkan pasar keuangan merupakan Konsep mendasar dalam mekanisme pasar bebas bisa dilihat pada gambar.1 berikut:

Gambar 1.
Diagram Alir Mekanisme Pasar Bebas



Sumber: Data diolah, 2015

Dalam mekanisme pasar bebas menunjukkan bahwa faktor-faktor produksi (lahan, tenaga kerja, uang) yang digunakan dalam transaksi antara sektor rumah tangga dengan perusahaan akan menghasilkan sewa, upah dan bunga yang ketiganya dianggap sama sebagai bagian dari laba usaha. Oleh karena itu pada faktor produksi uang yang menghasilkan bunga akan berkembang dengan sendirinya menjadi pasar keuangan. Pasar keuangan yang berkembang inilah yang selanjutnya akan memunculkan tahap-tahap perkembangan pasar keuangan tahap pertama sebagai berikut (lihat gambar 2):

Gambar 2.
Perkembangan Pasar Keuangan Tahap I



Sumber: Data diolah, 2015

Perkembangan pasar keuangan tahap I ini sebagai wadah faktor produksi Uang yang menghasilkan bunga, akan mendorong munculnya lembaga perbankan, yang sampai saat ini berkembang sangat pesat dan melahirkan sistem perbankan konvensional yang berbasis pada bunga yang merupakan tambahan (*ziyadah*) atas pemanfaatan uang dalam transaksi pasar uang, dan ini termasuk dalam transaksi ribawi dalam mekanisme pasar keuangan. Bagaimana perkembangan selanjutnya terkait dengan pasar modal yang berkembang dalam mekanisme pasar uang. Perhatikan perkembangan pasar keuangan tahap II berikut ini lihat gambar 3 berikut:

Gambar 3.
Perkembangan Mekanisme Pasar Keuangan Tahap II



Sumber: Data diolah, 2015

Mekanisme perkembangan pasar uang selain berkembang dalam mekanisme perbankan konvensional selama ini, juga muncul dan berkembang lembaga pasar modal yang mengakomodir kepentingan perusahaan dengan para pemilik modal untuk menginvestasikan dananya pada lembaga tersebut, dengan harapan memperoleh laba/ keuntungan dari investasi di pasar modal yaitu deviden yang dibagikan dari keuntungan perusahaan. Aliran perputaran dana dari sektor rumah tangga ke perusahaan masih dalam mekanisme keuangan seperti ini akan semakin memberikan keuntungan yang maksimal bagi perusahaan, dan pada akhirnya akan memberikan keuntungan bagi para pemilik modal, karena semua keuntungan diberikan kepada para pemilik modal melalui deviden. Sedangkan pengelola sudah memperoleh pendapatan dari gaji yang dibayarkan sebagai biaya yang dibebankan dalam laporan laba rugi perusahaan. Dan bukan “bagi hasil” karena bukan merupakan konsep bagi hasil seperti dalam konsep ekonomi Islam.

Selanjutnya perkembangan mekanisme pasar keuangan muncul transaksi yang memindahkan modalnya kepada pihak lain karena kebutuhan dana jangka pendek, sehingga memberikan keuntungan pihak lain yang mengeluarkan dananya. Lihat perkembangan pasar keuangan tahap ke III, pada gambar 4 berikut ini:

Gambar 4.
Perkembangan Pasar Keuangan Tahap III



Sumber: Data diolah , 2015

Perkembangan pasar keuangan yang muncul dari mekanisme pasar modal adalah pasar sekunder yang membentuk *capital gain*. Pasar sekunder ini terbentuk dengan aliran dana antara para pemilik modal pada sektor rumah tangga, dan akan semakin besar karena memberikan keuntungan antara pihak-pihak yang bertransaksi di pasar sekunder, selain dana bersifat jangka pendek, juga memberikan keuntungan yang besar walaupun ini bersifat tidak pasti atau lebih dikenal dengan spekulasi, karena kenaikan dan penurunan harga saham ditentukan oleh mekanisme pasar yang terbentuk. Dengan demikian apabila mekanisme ini dibiarkan berlangsung secara terus menerus akan berakibat dana modal tidak berputar dan digunakan untuk operasional perusahaan, tetapi berputar dilingkaran spekulasi dalam pasar sekunder. Bagaimana kelanjutan perkembangan mekanisme pasar keuangan ini akan berlanjut. Berikut gambar 5.

Gambar 5.
Perkembangan Pasar Keuangan Tahap IV



Sumber: Data diolah, 2015

Dari perkembangan pasar keuangan yang lebih menguatkan pada spekulasi dan tidak pada sektor bisnis riil dalam perusahaan, maka peningkatan transaksi derivatif yang bersifat spekulatif ini akan berdampak pada ketidakseimbangan antara nilai uang yang beredar, dampak penurunan nilai mata uang dan inflasi yang pada akhirnya akan meledak dan menyebabkan krisis ekonomi berkepanjangan di hampir seluruh dunia. Inilah fakta sistem keuangan yang berkembang saat ini, sistem kapitalis yang lebih menguntungkan para pemilik modal yang memainkan dananya pada pasar sekunder dan pasar derivatif. Akibat langsung dari aplikasi pasar sekunder dan pasar derivatif adalah munculnya Riba, yaitu *Riba Nashi'ah* dan *Riba Fadhl*, muncul *Gharar* dan *Maysir*/ judi yang bersifat spekulatif.

C. SOLUSI EKONOMI ISLAM BERSIFAT “PARSIAL”

Dalam sistem keuangan yang bersifat spekulatif pada pasar sekunder dan pasar derivatif akan menyebabkan munculnya *Riba Nashi'ah*, *Riba Fadhl*, *Gharar*, *Maysir*/ Judi, yang itu jelas dilarang dalam Islam karena melanggar prinsip-prinsip syariah dalam konsep muamalah. Oleh karena itu kemudian muncul solusi ekonomi Islam yang mencoba memberikan alternatif solusi bagi sistem keuangan yang ada saat ini. Pada bagian ini menggambarkan bagaimana ekonomi Islam berusaha menghilangkan *Riba Nashi'ah*, *Riba Fadhl*, *Gharar* dan *Maysir*/ judi yang muncul dari transaksi pada pasar sekunder dan pasar derivatif, yaitu dengan menjalankan konsep

kerjasama/ kemitraan antara pemilik modal (*Shahibul maal*) dengan pengelola perusahaan (*Mudharib/Musyarik*), dengan konsep bagi hasil yang dijalankan baik pada lembaga Perbankan maupun pada lembaga Pasar Modal yang selanjutnya disebut dengan Perbankan Islam dan Pasar Modal Islam. Dalam hal ini pasar sekunder dan pasar derivatif tidak dijalankan karena tidak sesuai dengan konsep kemitraan antara pemilik modal dengan pengelola perusahaan. Berikut ini gambar 6. Menjelaskan mekanisme solusi ekonomi Islam “Parsial” dalam perekonomian.

Gambar 6.
Solusi Ekonomi Islam “Parsial”



Sumber: Data diolah, 2015

Pada gambaran sebelumnya bahwa dampak dari pasar sekunder dan pasar derivatif akan menyebabkan munculnya *Riba Nashi'ah*, *Riba Fadhl*, *Gharar* dan *Maysir/ Judi*, yang secara tegas dilarang dalam Islam. Karena itu dalam solusi ekonomi Islam “parsial” ini adalah sekedar menghilangkan pasar sekunder dan pasar derivatif dalam mekanisme pasar keuangan, dengan demikian praktik *Riba Nashi'ah*, *Riba Fadhl*, *Gharar* dan *Maysir/ Judi* diharapkan akan bisa dihilangkan dalam mekanisme pasar keuangan. Lembaga Perbankan Syariah dan Pasar modal Islam kemudian dimunculkan sebagai alternatif penyelamat untuk mengatasi praktik *Riba*, *Gharar* dan *Maysir*. Apakah benar ini merupakan solusi bagi mekanisme pasar keuangan yang diharapkan? Benarkah Riba, Gharar dan Maysir/ judi benar-benar telah bisa dihilangkan dalam konsep pasar keuangan di Indonesia? Berikut ini penjelasan mengenai bagan alir ekonomi Islam “Parsial” yang saat ini dikembangkan di Indonesia dengan menerapkan Perbankan Syariah dan Pasar Modal Syariah. Lihat Gambar .7 berikut:

Gambar 7.
Bagan Alir Ekonomi Islam “Parsial”



Sumber: Data diolah, 2015

Dari mekanisme pasar keuangan pada gambar 7 menunjukkan bahwa aliran pasar faktor-faktor produksi antara sektor rumah tangga dan perusahaan menunjukkan bahwa perbankan syariah dan pasar modal syariah dengan sistem bagi hasil dalam mekanisme transaksinya telah menunjukkan bahwa mekanisme ini telah mampu memberikan solusi bagi pasar keuangan di Indonesia khususnya dan pasar keuangan Internasional pada umumnya. Tetapi mengapa hegemoni sistem ekonomi kapitalis di Indonesia semakin berkembang dan maju, pemilik modal pada perusahaan besar semakin besar modalnya, perusahaan kecil semakin tidak berdaya, upah tenaga kerja sangat murah, kesejahteraan buruh belum bisa terpenuhi, perusahaan-perusahaan besar dan memiliki jaminan asset bisa mengakses modal pada perbankan syariah, sedangkan perusahaan kecil tidak bias mengakses modal karena tidak memiliki jaminan aset, perusahaan besar bisa mengambil proyek-proyek besar para penguasa dan memperoleh keuntungan sebesar-besarnya karena mampu menguasai birokrasi dalam pemerintahan, penguasaan bahan baku dari hulu ke hilir dengan konglomerasi perusahaan dari hulu ke hilir, privatisasi BUMN dengan membeli saham-saham perusahaan milik negara.

Bagaimana hegemoni sistem kapitalis pada tataran Internasional? Mengapa terjadi penguasaan pasar dunia melalui WTO dan GATT, penguasaan bahan baku lokal melalui intervensi UU dan Penanaman Modal Asing, bahan baku lokal menjadi lebih murah dengan menjatuhkan nilai mata uang lokal, penguasaan tenaga kerja lokal yang murah dengan liberalisasi pendidikan, menempatkan penguasa dalam pemerintahan dengan memberikan bantuan dana yang diperlukan untuk suksesi. Fakta inilah yang mencerminkan bahwa ekonomi Islam yang berkembang saat ini belum memberikan solusi yang mendasar, karena belum

menyentuh pada persoalan utama yaitu kepada sistem ekonomi Islam yang seharusnya dikembangkan.

D. PENDEKATAN TEORI EKONOMI ISLAM MADZHAB HAMFARA

Sistem ekonomi Islam *Madzhab Hamfara* merupakan sistem ekonomi yang dibangun dan dikembangkan berdasarkan pada ketentuan-ketentuan yang ditunjukkan dalam kitab Al-Qur'an dan Al-haditz. Kata *Hamfara* kependekkan dari *Hadza Min Fadli Rabbi* yang artinya Ini adalah Karunia dari Tuhanku. Jadi berdasarkan petunjuk dari kitab-kitab itulah teori ekonomi Islam dibangun dan dikembangkan, untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif tentang sistem ekonomi Islam yang Rahmatan lil 'alamin, serta memberikan solusi alternatif dalam perekonomian di Indonesia khususnya dan dunia Internasional pada umumnya.

Pada mekanisme pasar keuangan sebelumnya menunjukkan bahwa pada masa kini masih banyak masyarakat yang berani dan terang-terangan mengambil dan memakan riba, berlaku *gharar* dan *Maysir*/ judi, mengapa bisa terjadi, kita lihat potongan ayat berikut:

ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا...

Yang artinya: keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka Berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba. (Al-Baqarah 275)

Penggambaran dari ayat tersebut menunjukkan bahwa masyarakat sekarang ini masih banyak yang menganggap bahwa jual beli itu sama dengan riba, sehingga menyebabkan perilaku masyarakat yang melakukan transaksi seolah-olah mereka melakukan transaksi jual beli, padahal sesungguhnya telah melakukan transaksi riba. Dalam praktik perbankan syariah pada aplikasi pembiayaan murabahah banyak terdapat perbedaan aplikasi antara bank syariah satu dengan yang lainnya. Beberapa hasil penelitian tentang pembiayaan murabahah yang belum sesuai dengan prinsip syariah (Murtiyani, 2010), dalam aplikasi pembiayaan murabahah muncul *Riba Nashi'ah* dan *Riba Fadhl* apabila tidak teliti dalam mencermati prosedur dan mekanisme pembiayaan *murabahah*. Oleh karena itu perlu mendesain sistem perbankan syariah yang ideal yang benar-benar bebas dari Riba, dan tidak terjadi perbedaan dalam praktik pembiayaan *murabahah*.

Dalam aplikasi Pasar Modal Islam masih banyak pertanyaan bagi para praktisi Pasar Modal Islam, para akademisi, para peneliti, bahwa dalam aplikasi Pasar Modal Islam belum

memenuhi prinsip-prinsip syariah dalam aplikasinya. Akan tetapi belum banyak yang membahas terkait aplikasi *Islamic Capital Market System*.

Konsep Perseroan Terbatas (PT) yang diterapkan di Indonesia bagi perusahaan-perusahaan yang listing di Bursa Efek merupakan peraturan pemerintah yang telah ditetapkan. Berawal dari konsep Perseroan Terbatas inilah

- Inilah hukum syara“ yang berkaitan dengan sistem perseroan terbatas dari segi pemberian tanggung jawab terbatas kepada perusahaan.
- Adapun mengenai perseroan terbatas itu sendiri, sesungguhnya ia telah menyalahi hukum Islam mengenai perusahaan (*syarikah*). Ini karena perseroan terbatas mempunyai definisi:

عَقْدٌ بِمُقْتَضَاهُ يَلْتَزِمُ شَخْصَانِ أَوْ أَكْثَرَ بِأَنْ يُسَاهِمَ كُلُّ مِنْهُمُ قِيَّ مَشْرُوعٍ مَالِيٍّ ، بِتَقْدِيمِ حَصَّةٍ مِنْ مَالٍ لِإِقْتِسَامِ مَا قَدْ يَنْشَأُ مِنْ هَذَا الْمَشْرُوعِ مِنْ رِبْحٍ أَوْ خَسَارَةٍ .

“Akad (transaksi) di antara dua orang atau lebih di mana mereka terikat untuk ikut andil pada suatu kegiatan usaha (bisnis) dengan cara menyertakan sejumlah dana, dengan tujuan berbagi hasil dari kegiatan usaha tersebut, baik berupa laba maupun kerugian.”

- Fakta perseroan ini menyalahi fakta perusahaan (*syarikah*) dalam Islam, sebab definisi perusahaan dalam Islam adalah:

عَقْدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ يَتَّفِقَانِ فِيهِ عَلَى الْقِيَامِ بِعَمَلٍ مَالِيٍّ بِقَصْدِ الرِّبْحِ

“Akad antara dua pihak atau lebih, yang bersepakat untuk menjalankan suatu kegiatan usaha (bisnis) dengan tujuan memperoleh keuntungan.”

- Perusahaan dalam Islam merupakan akad antara dua pihak atau lebih, sehingga tidak sah bila dilakukan secara sepihak. Jadi harus ada kesepakatan antara kedua belah pihak. Dalam hal ini akad wajib ditujukan untuk melakukan suatu kegiatan usaha dengan tujuan memperoleh laba, sehingga tidaklah sah bila akad ditujukan hanya untuk menyetorkan modal saja. Begitu pula tidak dibenarkan bila tujuannya hanya sekedar andil dengan menjadi rekanan, sebab melakukan kegiatan usaha adalah asas akad perusahaan dalam Islam

- Dikarenakan kekejian riba inilah, Allah SWT menyifati para pemakan/pengambil riba sebagai orang-orang yang kerasukan syaitan lantaran tekanan penyakit gila. Allah SWT berfirman:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Orang-orang yang memakan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang-orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat) sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhan-nya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datangnya larangan) dan urusanya (terserah) kepada Allah. Orang-orang yang mengulangi (mengambil riba) maka mereka itu adalah penghuni-penghuni neraka. Mereka kekal di dalam-nya.” (QS. Al Baqarah : 275)

- Dan karena dahsyatnya keharaman riba inilah, maka Allah SWT mengumumkan perang terhadap para pemakan riba. Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ . فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتِغُوا فَلَئِمَّ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلَمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kalian (memang) orang-orang yang beriman. Maka jika kalian tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangi kalian. Dan jika kalian bertaubat (dari pengambilan riba) maka bagi kalian pokok harta kalian. Kalian tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya.” (QS. Al Baqarah : 278-279)

- Taqiyuddin an-Nabhani (2004), Yusuf as-Sabatin (Ibid., hlm. 109) dan Ali as-Salus (Mawsûah al-Qadhaya al-Fiqhiyah al-Muâshirah, hlm.465). Ketiganya sama-sama menyoroti bentuk badan usaha Perseroan Terbatas (PT) yang sesungguhnya tidak islami. Jadi, sebelum melihat bidang usaha perusahaannya, seharusnya yang dilihat lebih dulu adalah bentuk badan usahanya, apakah ia memenuhi syarat sebagai perusahaan islami (*syirkah islâmiyah*) atau tidak.

Berbeda dengan aplikasi aplikasi Pasar Modal Islam (*Islamic Capital Market*) dimana telah terjadi proses penyaringan (*Screening*) terhadap produk-produk yang ditawarkan ketika akan *listing* di bursa efek, bahwa hanya perusahaan yang memiliki produk-produk yang halal dan baik yang boleh *listing* di bursa efek. Dalam fatwa Dewan Syariah Nasional No: 40/DSN-MUI/X/ 2003, Pasal 3 Kriteria Emiten atau Perusahaan Publik meliputi: Jenis usaha, produk barang, jasa yang diberikan dan akad serta cara pengelolaan perusahaan Emiten atau Perusahaan Publik yang menerbitkan Efek Syariah tidak boleh bertentangan dengan Prinsip-prinsip Syariah. Jenis kegiatan usaha yang bertentangan dengan Prinsip-prinsip Syariah sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 angka 1 di atas, antara lain:

- Perjudian dan permainan yang tergolong judi atau perdagangan yang dilarang;
- Lembaga keuangan konvensional (ribawi), termasuk perbankan dan asuransi konvensional;
- Produsen, distributor, serta pedagang makanan dan minuman yang haram; dan
- Produsen, distributor, dan/atau penyedia barang-barang ataupun jasa yang merusak moral dan bersifat mudarat.
- Melakukan investasi pada Emiten (perusahaan) yang pada saat transaksi tingkat (nisbah) hutang perusahaan kepada lembaga keuangan ribawi lebih dominan dari modalnya. Syahatah dan Fayyadh; Perusahaan yang bergerak di bidang produksi minuman keras, bisnis babi dan apa saja yang terkait dengan babi; jasa keuangan konvensional seperti bank dan asuransi; industri hiburan, seperti kasino, perjudian, prostitusi, media porno; dan sebagainya. Dalil yang mengharamkan jual-beli saham perusahaan seperti ini adalah semua dalil yang mengharamkan segala aktivitas tersebut
- Namun, jika saham yang diperdagangkan di pasar modal itu adalah dari perusahaan yang bergerak di bidang usaha halal (misalnya di bidang transportasi, telekomunikasi, produksi tekstil, dan sebagainya) Syahatah dan Fayyadh berkata, menanam saham dalam perusahaan seperti ini adalah boleh secara syar'ii dan dalil yang menunjukkan kebolehannya adalah semua dalil yang menunjukkan bolehnya aktivitas tersebut (Syahatah dan Fayyadh, *Ibid.*, hlm. 17)
- Dari uraian di atas ada 2 hal yang perlu dianalisis lebih lanjut yaitu: 1) berkaitan dengan konsep Perseroan Terbatas (PT) yang belum mencerminkan konsep syariah yang sesuai dengan syariah Islam. 2) berkaitan dengan mekanisme transaksi produk-produk pasar modal (Saham, Sukuk, Reksa Dana Syariah) yang diaplikasikan dalam pasar modal Syariah di Indonesia.

E. ANALISIS DAN PEMBAHASAN

Dari beberapa pendapat para ulama mengenai bentuk badan usaha Perseroan Terbatas (PT) belum sesuai dengan syariah Islam. Dari definisi Perseroan Terbatas merupakan akad (transaksi) di antara dua orang atau lebih di mana mereka terikat untuk ikut andil pada suatu kegiatan usaha (bisnis) dengan cara menyertakan sejumlah dana, dengan tujuan berbagi hasil dari kegiatan usaha tersebut, baik berupa laba maupun kerugian. Namun dalam kenyataannya bahwa badan usaha PT merupakan kumpulan modal dari orang-orang yang berkepentingan dalam badan usaha tersebut, yang selanjutnya para pemilik modal ini mengangkat Dewan komisaris dan Dewan Direksi beserta jajarannya yang akan melaksanakan operasional perusahaan. Dalam hal ini Dewan Direksi merupakan pegawai yang diangkat dan diberikan gaji (*Ujroh*) sesuai dengan jenjang jabatannya. Bukan sebagai mitra bisnis yang ber-shirkah tenaga dan keahlian yang dimilikinya.

Dewan Direksi bertanggungjawab menjalankan perusahaan dengan berorientasi pada laba. Karena Direksi diberikan gaji maka biaya gaji dibebankan dalam kelompok biaya, yang mengurangi Pendapatan. Sehingga pendapatan dikurangi dengan biaya maka akan diperoleh laba bersih. Dalam konsep PT maka laba bersih menjadi hak bagi para pemilik modal dalam bentuk deviden yang dibagikan sesuai dengan proporsi modal yang diserahkan. Sedangkan dalam konsep *shirkah*, laba bersih dibagikan kepada para pengelola dan pemilik modal sesuai dengan komposisi kontribusi masing-masing pihak yang ber-shirkah. Dengan demikian terdapat ketidakseimbangan dalam distribusi pendapatan pada para pengelola dan para pemilik modal.

Pada aspek pencatatan akuntansi kapitalis menunjukkan bahwa dalam pengelolaan sumber daya manusia menunjukkan ketidakadilan sistemik yang mengakar dalam struktur biaya pada laporan keuangan Perusahaan, dimana Tenaga kerja yang merupakan tulang punggung keberhasilan suatu perusahaan tidak memperoleh gaji yang layak dibandingkan dengan tingkat laba yang diperoleh para pemilik modal. Biaya tenaga kerja yang sangat murah khususnya merupakan bentuk perbudakan sistemik atas investasi besar-besaran dari para kaum kapitalis. Metode privatisasi dengan penguasaan modal pada perusahaan-perusahaan berbentuk PT (Perseroan Terbatas) akan mampu menguasai sumber-sumber daya yang ada, baik sumber daya alam, sumber daya manusia dan sumber-sumber lainnya.

Para pemilik Aset akan leluasa mengakses dana pada perbankan karena memiliki jaminan yang bisa menjadi agunan, kemudian dana tersebut diinvestasikan pada saham-saham perusahaan yang berbentuk perseroan terbatas, maka pada akhirnya mereka akan memperoleh

pengembalian dari investasi tersebut. Sementara para pekerja selamanya akan tetap menjadi pekerja karena kemampuan tidak berkembang, dan tidak memiliki modal untuk bisa membangun sebuah perusahaan, atau sekedar membeli saham untuk turut andil dalam kepemilikan modal dalam perusahaan. Banyak kasus Dewan direksi biasanya merangkap sebagai pemilik modal, hal ini karena mereka pemilik modal mayoritas dan bisa melakukan pengendalian terhadap operasional perusahaan. Dalam hal ini mereka mendapatkan gaji dan juga memperoleh pembagian dari deviden yang dibagikannya, karena mereka merangkap sebagai pegawai sekaligus sebagai pemilik modal.

Deviden merupakan bentuk realisasi pemberian hasil usaha berupa laba yang diperoleh oleh perusahaan selama satu periode akuntansi. Dan semua laba akan diberikan kepada para pemilik modal (Pemegang saham). Sedangkan pengelola telah memperoleh hasil melalui biaya gaji yang telah diberikan dan biaya gaji gaji merupakan salah satu faktor produksi dalam penghitungan harga pokok produksi barang yang dihasilkan. Konsep kapitalis menggunakan prinsip “biaya-biaya faktor-faktor produksi dengan harga semurah-murahnya untuk memperoleh laba sebesar-besarnya”. Dengan demikian komposisi pendapatan yang diperoleh oleh para pegawai (pengelola) tidak sebanding dengan tingkat laba (keuntungan) yang diperoleh oleh para pemilik modal. Distribusi pendapatan yang tidak seimbang inilah yang mencerminkan hegemoni sistem kapitalis. Oleh karena itu akan berakibat pada ketimpangan perekonomian karena ketidakseimbangan distribusi pendapatan tersebut.

Dalam konsep ekonomi Islam faktor-faktor produksi merupakan penentu harga pokok produksi, dalam menentukan biaya-biaya produksi dan operasional perusahaan berdasarkan pada konsep efisiensi dan efektifitas. Tenaga kerja yang digunakan juga berhak memperoleh pendapatan yang mampu memberikan kesejahteraan bagi para pegawainya. Namun yang lebih penting bahwa konsep ekonomi Islam lebih mengedepankan aspek keadilan dalam distribusi pendapatan, dimana pengelola (*mudhorib/ musyarik*) dan pemilik modal (*shahibul maal*) memperoleh bagi hasil yang proporsional sesuai dengan kontribusi yang diberikan, yang berdasarkan pada kesepakatan-kesepakatan yang telah dibahas dan ditentukan sebelum memulai suatu usaha, yaitu dengan menentukan nisbah bagi hasil sesuai dengan proporsi kontribusi yang diberikan. Dari sini pengelola dan pemilik modal memperoleh distribusi pendapatan yang proporsional sesuai dengan kontribusi masing-masing pihak.

Dengan demikian konsep pasar modal syariah yang dikembangkan saat ini perlu dilakukan perubahan yang mendasar dalam sistem perjanjian/ aqad dalam Perseroan Terbatas (PT), mekanisme dan prosedur kerjasama bagi hasil, mekanisme jual beli saham pada perusahaan

yang cenderung dikuasai oleh para pemilik modal, mekanisme penentuan biaya gaji, biaya operasional dan penentuan harga saham apabila modal dialihkan kepada pihak lain.

Pengalihan modal dengan melakukan penjualan saham kepada pihak lain dalam waktu yang tidak ditentukan merupakan tindakan pelanggaran hukum syara², karena dalam konsep ekonomi Islam perjanjian penyertaan modal sudah ada kesepakatan-kesepakatan mengenai jangka waktu investasi, nisbah bagi hasil dan jumlah modal yang diserahkan. Dalam kasus pasar modal konvensional memang tidak ada kesepakatan mengenai jangka waktu investasi dan nisbah bagi hasil usaha, oleh karena hal tersebut menyebabkan tindakan jual beli saham sesuai dengan keinginan para pemilik dana melalui para broker dengan tujuan untuk memperoleh selisih harga beli dan harga jual saham. Hal inilah yang disebut dengan tindakan spekulasi, karena tidak ada kejelasan jangka waktu investasi, dan nisbah bagi hasil antara pengelola perusahaan dengan pemilik modal.

F. KESIMPULAN

Perseroan Terbatas (PT) belum sesuai dengan syariah Islam. Perseroan Terbatas merupakan akad (transaksi) di antara dua orang atau lebih di mana mereka terikat untuk ikut andil pada suatu kegiatan usaha (bisnis) dengan cara menyertakan sejumlah dana, dengan tujuan berbagi hasil dari kegiatan usaha tersebut, baik berupa laba maupun kerugian. Namun dalam kenyataannya bahwa badan usaha PT merupakan kumpulan modal dari orang-orang yang berkepentingan dalam badan usaha tersebut, yang selanjutnya para pemilik modal ini mengangkat Dewan komisaris dan Dewan Direksi beserta jajarannya yang akan melaksanakan operasional perusahaan. Dalam hal ini Dewan Direksi merupakan pegawai yang diangkat dan diberikan gaji (*Ujroh*) sesuai dengan jenjang jabatannya. Bukan sebagai mitra bisnis yang ber-shirkah tenaga dan keahlian yang dimilikinya.

Dalam Perseroan Terbatas laba bersih menjadi hak bagi para pemilik modal dalam bentuk deviden yang dibagikan sesuai dengan proporsi modal yang diserahkan. Sedangkan dalam konsep *shirkah*, laba bersih dibagikan kepada para pengelola dan pemilik modal sesuai dengan komposisi kontribusi masing-masing pihak yang ber-shirkah. Dengan demikian terdapat ketidakseimbangan dalam distribusi pendapatan pada para pengelola dan para pemilik modal.

Jual beli saham pada pasar sekunder merupakan jual beli modal, dalam akad transaksi modal memiliki jangka waktu tertentu, oleh karena itu jual beli saham dalam modal dengan waktu yang tidak ditentukan merupakan bentuk spekulasi dan ketidakpastian dalam modal itu

sendiri. Ketidakjelasan dalam transaksi inilah yang tidak diperbolehkan dalam ekonomi Islam karena menimbulkan ketidakjelasan dalam bagi hasil, dalam pengelolaan dan dalam menentukan bagi hasil usaha perusahaan.

G. REKOMENDASI

Berdasarkan pada kesimpulan di atas maka hal-hal yang sangat urgen dilakukan adalah:

1. Mendesain sistem pasar modal yang Islami dengan mengedepankan konsep shirkah antara para pengelola (*Mudharib/ Musyarik*) dengan pemilik modal (*Shahibul Maal*), dengan memperjelas konsep kerjasama antara para pemilik modal, pengelola, jangka waktu investasi dan konsep nisbah bagi hasil. Dengan demikian jual beli saham (pengalihan kepemilikan modal) pada pasar sekunder akan lebih teratur dan bisa melakukan prediksi dengan baik, apakah saham akan dialihkan kepada pihak, atau akan diperpanjang masa investasinya pada perusahaan.
2. Melakukan perubahan-perubahan terhadap peraturan-peraturan pasar modal syariah sesuai dengan desain sistem pasar modal yang sesuai dengan hukum Islam yang dikembangkan, mekanisme dan prosedur pengalihan modal kepada pihak lain dan ketentuan-ketentuan lain yang mendukung penerapan Pasar Modal Syariah.

REFERENSI

- Al- Quran and translation, 2005. Ministry of Religious Affairs: CV Penerbit Diponegoro, Semarang.
- AAOIFI 2005, *Accounting and Auditing Standarts for Islamic Financial Institutions*, AAOIFI, Manama, Bahrain.
- Abdul ghafar, b Ismail & Ismail Ahmad, 2004. *Islamic Financial System design*, Ch.4
- Abdurrahman, AM, *Politik Ekonomi Islam*, Al azhar Press, 2009
- An-Nabhani, Taqiyuddin. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perpektif Islam*. Al-Azhar Press. 2009.
- *Sistem Ekonomi Islam*, Al-Azhar Press, 2009
- Condro T, Dwi, *Ekonomi Islam Madzhab Hamfara, Falsafah Ekonomi Islam*, Jilid 1, Irtikaz, 2011
- Murtiyani, S. 2006a. *Factors affecting the compliance of sharia in Islamic banks in Indonesia*. Third price winner of research proposal in Educational Colloquium of International Centre for Education in Islamic Finance (INCEIF), Kuala Lumpur Convention Centre (KLCC), Kuala Lumpur, Malaysia.

- Murtiyani, S. 2006b. *The Historical fact and development concept of shariah accounting*, Third price winner and Presentation of Essay competition in Islamic Finance 2006, Kuala Lumpur International Islamic Finance Expo 2006, International Centre for Research and Training (IRTI), Islamic Development Bank.
- Murtiyani, S. 2005a. *Shariah Compliance in Islamic Accounting Examination perspective*, the National Seminar Presentations, University Cokroaminoto Yogyakarta, Indonesia.

Analisis Penerapan Qawaid Fiqiyah Terhadap Kebijakan Belanja Pegawai Pemerintah Dalam Pelaksanaan APBN Di Indonesia

Wahyuningsih

Ida Wijayanti

S1 Ekonomi Islam

Departemen Ekonomi Islam, Fakultas Ekonomi dan Bisnis

Universitas Airlangga

Surabaya, Indonesia

Wahyuningsihayu75@gmail.com

Dama.madiun@gmail.com

ABSTRACT

Belanja pegawai dalam pemerintahan di Indonesia menempati belanja yang sifatnya rutin yang terdiri atas gaji dan berbagai macam tunjangan. Penetapan kebijakan belanja pegawai ini harus melalui pertimbangan yang baik dan sesuai dengan kaidah kemaslahatan karena menyangkut hajat hidup para Pegawai Negeri Sipil. Di dalam Islam, belanja pegawai termasuk dalam pengeluaran primer yakni dana atau kas yang masuk pada Baitul Maal sebagiannya akan digunakan untuk membayar gaji para pejabat atau pegawai negara yang tujuannya adalah memberikan jaminan pemenuhan kebutuhan hidup oleh negara sehingga proses pemerintahan serta administrasi diharapkan dapat berjalan dengan baik dan optimal dengan fokusnya para pejabat negara dalam melaksanakan tugasnya dan tidak diusik oleh kebutuhan hidup. Paper ini bertujuan untuk menganalisis penerapan kaidah-kaidah fikih dalam kebijakan belanja pegawai pemerintah dalam pelaksanaan APBN di Indonesia yang nantinya dapat dilihat sejauh mana pemerintah menerapkan kaidah-kaidah tersebut yang di dalam syariat tak lain bertujuan untuk menjaga kemaslahatan umat.

Kata Kunci: *Belanja pegawai, APBN di Indonesia, Kaidah belanja negara di dalam Islam, kemaslahatan.*

I. PENDAHULUAN

Kebijakan pengeluaran atau belanja suatu negara adalah unsur kebijakan fiskal di mana pemerintah atau negara membelanjakan pendapatan yang telah dikumpulkan. Dengan kebijakan pengeluaran inilah negara dapat melakukan proses distribusi pendapatan kepada masyarakat dan dengan kebijakan ini pula negara bisa menggerakkan perekonomian yang ada di masyarakat. Kebijakan pengeluaran harus bisa menjamin pemenuhan kebutuhan pokok yang ditujukan kepada seluruh warga negara tanpa memandang agama, warna kulit, suku bangsa, dan status sosial. Keberhasilan negara untuk melakukan kebijakan pengeluaran sesuai tujuan yang disyaratkan syariah akan menciptakan kesejahteraan masyarakat. Ini karena kebijakan pengeluaran tersebut adalah suatu proses distribusi pendapatan kepada masyarakat.¹³

Kebijakan pengeluaran atau belanja negara dalam APBN di Indonesia terdiri atas Belanja Pemerintah Pusat serta Transfer ke Daerah. Sedangkan menurut jenisnya, Belanja Pemerintah Pusat terdiri atas 8 jenis yaitu: 1) belanja pegawai; 2) belanja barang; 3) belanja modal; 4) pembayaran bunga utang; 5) subsidi; 6) belanja hibah; 7) bantuan sosial; dan 8) belanja lain-lain.

Dalam undang-undang No. 17 tahun 2003 tentang Keuangan Negara, presiden selaku kepala pemerintahan memegang kekuasaan pengelolaan keuangan Negara sebagai bagian dari kekuasaan pemerintah. Pada setiap awal tahun anggaran, dalam pidatonya presiden menyampaikan Nota Keuangan dan Rencana Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (RAPBN) untuk satu tahun yang akan datang di depan sidang MPR/DPR. Salah satu materi penting yang disampaikan adalah besaran belanja pegawai pemerintah dalam RAPBN, karena menyangkut hajat hidup para Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Indonesia.¹⁴ Menurut Okezone.com¹⁵ belanja pemerintah pusat dan pemerintah daerah yang memiliki nilai alokasi sebesar 50 persen hingga 54 persen dari total penerimaan diberikan untuk kebutuhan dana rutin atau belanja pegawai.

Belanja pegawai menampung seluruh pengeluaran negara yang digunakan untuk membayar gaji pegawai, termasuk berbagai tunjangan yang menjadi haknya, dan membayar honorarium, lembur, vakasi, tunjangan khusus dan belanja pegawai transito, serta membayar pensiun dan asuransi kesehatan (kontribusi sosial). Dalam klasifikasi tersebut termasuk pula belanja gaji/upah proyek yang selama ini diklasifikasikan sebagai pengeluaran pembangunan.

¹³ Nurul Huda, dkk., *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah*, (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 188.

¹⁴ Saptaningsih Sumarmi, *Analisis Kebijakan Makro di Indonesia*, hlm. 278.

¹⁵ <http://economy.okezone.com/read/2014/03/10/20/952629/mayoritas-duit-pajak-digunakan-untuk-gaji-pns>

Di dalam Islam pada masa Rasulullah shalallahu ‘alaihi wa sallam, belanja pegawai termasuk dalam pengeluaran primer yakni dana atau kas yang masuk pada Baitul Maal sebagiannya akan digunakan untuk membayar gaji para wali, qadhi’, guru, imam, muadzin, dan pejabat negara lainnya serta membayar upah pensiunan mereka. Ini membuktikan bahwasanya sejak masa pemerintahan Islam pertama kali, pegawai pemerintah dijamin kebutuhannya oleh negara sehingga proses pemerintahan serta administrasinya diharapkan dapat berjalan dengan baik dan optimal dengan fokusnya para pejabat negara dalam melaksanakan tugasnya dan tidak diusik oleh kebutuhan hidup.

Namun demikian, alokasi belanja negara untuk pegawai pemerintahan tidak dianggarkan begitu saja karena dana yang digunakan adalah dana umat. Alokasi dana-dana tersebut ditetapkan sesuai dengan kaidah-kaidah dalam Islam yang mengutamakan kemaslahatan umum dalam prinsip dan penerapannya. Sehingga tidak tercipa kedzaliman baik bagi pejabat pemerintahan maupun rakyat yang merupakan sasaran atau objek pemerintahan.

Dari paparan di atas, penulis merasa tertarik untuk menganalisis penerapan *qawaid fihiyyah* (kaidah-kaidah fikih) dalam Islam terhadap kebijakan belanja pegawai pemerintah dalam pelaksanaan APBN di Indonesia.

II. LITERATUR REVIEW

2.1. Struktur Belanja Negara dalam Islam

Prinsip dasar pengelolaan belanja menurut Ibnu Taimiyah adalah pendapatan yang berada di tangan pemerintah atau negara merupakan milik masyarakat sehingga harus dibelanjakan untuk kebutuhan masyarakat sesuai dengan pedoman Allah Subhanahuwata’alaa.¹⁶ Beliau sangat tegas menolak pembelanjaan yang bertentangan dengan syariah. Saat membelanjakan dana umat, maka harus diprioritaskan untuk hal-hal yang penting dan utama, antara lain:¹⁷

1. kaum miskin dan yang membutuhkan
2. pemeliharaan ketertiban dan hukum internal
3. pemeliharaan tentara untuk jihad dan pertahanan
4. pensiun dan gaji pegawai
5. pendidikan

¹⁶ Nurul Huda, dkk., *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah*, op. cit., hlm. 191.

¹⁷*Ibid.*

6. infrastruktur
7. kesejahteraan umum

Biaya pengeluaran lainnya menurut Ibnu Taimiyah¹⁸ meliputi:

1. biaya pejabat pemerintah seperti gubernur dan menteri
2. menggaji qadi', hakim sebagai petugas yang menjaga keadilan
3. fasilitas pendidikan dan tenaga guru untuk menciptakan masyarakat yang baik dan terdidik
4. fasilitas publik, infrastruktur, dan kebutuhan yang tidak dapat disediakan secara individu

Menurut Sakti, dalam Islam semua jenis pendapatan dimasukkan ke dalam baitul maal, lalu digunakan pada dua jenis penyaluran, anggaran untuk kesejahteraan dan anggaran untuk umum. Adapun anggaran untuk umum berasal dari pendapatan lainnya, seperti pajak dan non-pajak. Didapatkan bahwa Islam lebih terfokus pada kesejahteraan masyarakatnya daripada pertumbuhan ekonomi semata. Dalam pengelolaan agama Islam pemerintah sebaiknya mendahulukan kepentingan syariah daripada pertimbangan negara yang bersifat keduniaan. Berikut ini tabel alokasi pengeluaran dari sumber penerimaan negara:¹⁹

Tabel 2.1.1
Alokasi Pengeluaran dari Sumber Penerimaan Negara

Penerimaan	Pengeluaran
Jenis Regulasi	
Zakat	Kebutuhan dasar
Kharaj	Kesejahteraan sosial
Jizyah	Pendidikan dan penelitian
Jenis Sukarela	
Ushur	Infrastruktur (fasilitas publik)
Infaq-Sedekah	Dakwah dan popaganda Islam
Wakaf	Administrasi negara
Jenis Kondisional	
Khums	
Pajak	
Keuntungan BUMN	
Lain-lain	

Sumber: www.scribd.com/doc/46103747/sumber-pendapatan-negara-islam

¹⁸ Abul Hasan M. Sadeq, Reading in Islamic Thought, Long man Malaysia SDN, BHD. (1992)

¹⁹ Nurul Huda, dkk., *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah*, op.cit hlm. 192-193

2.1.1. Kebijakan Belanja Negara Zaman Rasulullah

Pada masa pemerintahan Rasulullah memang tidak tersedia, namun tidak berarti menimbulkan kesimpulan bahwa sistem keuangan negara yang ada waktu itu tidak berjalan dengan baik dan benar.²⁰ Secara garis besar pengeluaran negara pada zaman Rasulullah sebagai berikut:²¹

- 1) Pengeluaran primer
 - a) Biaya pertahanan, seperti persenjataan, unta, kuda, dan persediaan.
 - b) Penyaluran zakat dan usyr kepada yang berhak menerimanya sesuai ketentuan Al-Qur'an.
 - c) Pembayaran gaji untuk wali, qadi, guru, imam, muazin, pejabat negara lainnya.
 - d) Pembayaran upah para sukarelawan.
 - e) Pembayaran utang negara
 - f) Bantuan untuk musafir (dari daerah Fadak).
- 2) Pengeluaran sekunder
 - a) Bantuan untuk orang yang belajar agama di Madinah.
 - b) Hiburan untuk para delegasi keagamaan.
 - c) Hiburan untuk para utusan suku dan negara serta biaya perjalanan mereka.
 - d) Hadiah untuk pemerintahan negara lain.
 - e) Pembayaran denda atas mereka yang terbunuh secara tidak sengaja oleh pasukan muslim.
 - f) Pembayaran utang orang yang meninggal dalam keadaan miskin.
 - g) Pembayaran tunjangan untuk orang miskin.
 - h) Tunjangan untuk sanak saudara Rasulullah.
 - i) Pengeluaran rumah tangga Rasulullah (hanya jumlah kecil, yakni 80 butir kurma dan 80 butir gandum untuk setiap isterinya).
 - j) Persediaan darurat (sebagian dari pendapatan pada perang Khaibar).

Dari Kebijakan yang dilakukan Rasulullah, kebijakan beliau dalam menggunakan harta negara lebih memprioritaskan kepada masyarakat dan persediaan dana untuk perang, tujuannya tidak lain demi kemaslahatan umat.

2.1.2. Sistem Belanja Negara pada Zaman Khalifatur rasyidin

²⁰ Gus Fahmi, Pajak Menurut Syariah, Jakarta, PT Raja Grafindo Persada, hlm. 66

²¹ Nurul Huda, dkk., Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis Dan Sejarah, op.cit., hlm. 193-194.

a) Abu Bakar ash-shiddiq

Pada masa kekhalifahan Abu Bakar, kebijakan pengelolaan anggaran yang dilakukan yaitu dengan langsung membagi habis harta baitul maal yang pada saat itu baitul maal menerima uang sebesar 80.000 dirham²² dari Bahrain pada masa itu. Sistem pendistribusian seperti ini melanjutkan sistem pendistribusian pada masa Rasulullah, sehingga pada saat beliau wafat hanya ada 1 (satu) dirham²³ yang tersisa dalam perbendaharaan keuangan.²⁴

b) Umar bin al-Khaththab

Pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab, beliau mengambil kebijakan yang berbeda dengan para pendahulunya dalam mengelola baitul maal. Kebijakan yang diambil adalah tidak menghabiskan seluruh pendapatan negara secara sekaligus, melainkan secara bertahap sesuai dengan kebutuhan, sebagian di antaranya digunakan untuk dana cadangan, baik untuk keperluan darurat, pembayaran gaji para tentara maupun berbagai kebutuhan umat lainnya.²⁵

Dalam melaksanakan anggaran pengeluaran negara, Khalifah Umar bin Khattab menekankan prinsip keutamaan dalam mendistribusikan kekayaan yang berhasil dikumpulkan dalam baitul maal. Dana pada baitul maal adalah milik kaum muslimin, sehingga menjadi tanggung jawab negara menjamin kesejahteraan rakyatnya.²⁶

Khalifah Umar juga membuat ketentuan bahwa pihak eksekutif tidak boleh turut campur dalam mengelola harta baitul maal. Bahkan Umar sendiri menyatakan bahwa khalifah sendiri tidak boleh menggunakan harta baitul maal untuk kepentingan pribadi. Dalam hal ini, tunjangan Umar sebagai Khalifah untuk setiap tahunnya adalah tetap yakni sebesar 5000 dirham, dua stel pakaian yang masing-masing untuk musim panas dan musim dingin serta seekor binatang tunggangan untuk menunaikan ibadah haji.

Khalifah Umar bin al-khaththab juga membentuk Diwan untuk melakukan sensus penduduk. Setelah semua penduduk terdata, Umar mengklasifikasikan beberapa golongan yang berbeda-beda untuk diberikan tunjangan melalui harta baitul maal sebagai berikut:²⁷

²²Jika 1 dirham = Rp 62.667, maka 80.000 dirham = Rp 62.667 X 80.000 = Rp 5.013.360.000. Sumber: <http://geraidinar.com/>. Diakses 02 Juni Pukul 18:50 WIB

²³ 1 dirham = Rp 62.667. Sumber: <http://geraidinar.com/>. Diakses 02 Juni Pukul 19:10 WIB

²⁴ Nurul Huda, dkk., *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis Dan Sejarah*, op.cit., hlm. 194-195.

²⁵ M.A. Sabzwari, *Economic and Fiscal System During Khilafat E-Rashida*, dalam *Journal of Islamic Banking and Finance*, Karachi, Vol. 2, No. 4, 1985, hlm. 51

²⁶ Ibid., hlm. 196.

²⁷ Adiwarmarman Azwan Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2008), hlm. 63.

No	Penerima	Jumlah
1.	Aisyah dan Abbas bin Abdul Muthallib	@12.000 dirham
2.	Para istri Nabi selain Aisyah	@10.000 dirham
3.	Ali, Hasan, Husain, dan para pejuang Badr	@ 5.000 dirham
4.	Para pejuang Uhud dan migran ke Abyssinia	@ 4.000 dirham
5.	Kaum muhajirin sebelum peristiwa Fathul Mekah	@ 3.000 dirham
6.	Putra-putra para pejuang Badr, orang-orang yang memeluk Islam ketika terjadi peristiwa Fathu Mekah, anak-anak kaum muhajirin dan anshar, para pejuang perang Qadisiyyah, Uballa, dan orang-orang yang menghadiri perjanjian Hudaibiyah.	@ 2.000 dirham

Orang-orang Mekah yang bukan termasuk kaum muhajirin mendapat tunjangan 800 dirham, warga Madinah 25 dinar, kaum muslimin yang tinggal di Yaman, Syria dan Irak memperoleh tunjangan sebesar 200 dirham hingga 300 dirham , serta anak-anak yang baru lahir dan yang tidak diakui masing-masing memperoleh 100 dirham. Di samping itu, kaum muslimin memperoleh tunjangan pensiun berupa gandum, minyak, madu, dan cuka dalam jumlah yang tetap. Kualitas dan jenis barang berbeda-beda di setiap wilayah. Peran negara yang turut bertanggungjawab terhadap pemenuhan kebutuhan makanan dan pakaian bagi setiap warga negaranya ini merupakan hal yang pertama kali terjadi dalam sejarah dunia.²⁸

Dari kebijakan yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khattab, terlihat bahwa Ia sangat berhati-hati dalam menggunakan dana yang dimiliki negara dan menyimpan sebagian untuk cadangan. Dan dengan adanya kebijakan bahwa anak-anak yang baru lahir memiliki hak atas harta negara membuktikan bahwa harta negara sangat melimpah. Keseriusan khalifah Umar dalam mengelola harta negara juga dapat dilihat dari dibentuknya panitia khusus untuk mengurus masalah tersebut.

c) Usman bin Affan (23-35 H/644-656 M)

Ada beberapa kebijakan pengeluaran kontroversial yang dilakukan Khalifah yang menimbulkan kericuhan di kalangan umat Islam, yaitu:²⁹

1. Kebijakan untuk memberikan kepada kerabatnya harta dari baitul maal. Dalam hal ini Usman mengatakan dalam pidatonya: “Sesungguhnya Abu Bakar dan Umar tidak mengambil hak mereka. Namun saya mengambil apa yang menjadi hak saya dan saya

²⁸ M.A. Sabzawari, *Loc. Cit*

²⁹ Nurul Huda, dkk., *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis Dan Sejarah, op.cit.*, hlm. 207.

bagikan kepada saudara-saudara dekatku.” Ini berbeda dengan apa yang dilakukan para khalifah sebelumnya.

2. Menggunakan dana zakat untuk pembiayaan perang atau pembiayaan lainnya. Kebijakan ini dianggap kurang tepat oleh sahabat karena menyalahi aturan Allah dalam distribusi zakat sebagaimana yang diperintahkan dalam Al-Qur'an. Kebijakan ini menimbulkan kesulitan bagi pemerintahannya sendiri karena jatah zakat yang seharusnya diberikan kepada fakir miskin dialihkan untuk pembiayaan lain, maka terjadi kesenjangan antara kaya dan miskin.
3. Kebijakan Usman ra untuk memberikan tambahan gaji bagi para pejabat negara, beberapa di antaranya memiliki hubungan dengan kekerabatan dengannya.

Dari kebijakan yang dilakukan oleh Khalifah Usman memang sebagian besar ada yang kontroversial karena berbeda dengan yang dilakukan khalifah-khalifah pada masa sebelumnya. Mungkin salah satunya terjadi karena sebagian besar pejabat negara adalah kerabatnya, hal ini menyebabkan banyak harta negara mengalir kepada keluarga serta kerabatnya dan masalah harta zakat yang tidak digunakan atau disalurkan kepada orang-orang yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an. Hal tersebut menyebabkan sebagian sahabat kurang setuju dengan kebijakan khalifah Utsman bin Affan.

d) Ali bin Abi Talib

Khalifah Ali bin Abi Talib hidup sangat sederhana dan sangat ketat dalam melaksanakan keuangan negara. Ali tidak sepaham dengan Umar dalam masalah pendistribusian harta baitul maal. Keputusan Umar dalam pertemuan dengan Majelis Syura yang menetapkan bahwa sebagian dari harta baitul maal dijadikan cadangan, tidak sejalan dengan pendapat Ali, sehingga pada saat Ali diangkat menjadi khalifah, kebijakan yang dilakukan berubah. Ali mendistribusikan seluruh pendapatan baitul maal yang ada di Madinah, Kufah, dan Busra.³⁰

Pada masa beliau dalam alokasi pengeluaran, yang dilakukan hampir sama dengan yang dilakukan Khalifah Umar. Pengeluaran untuk angkatan laut yang ditambah jumlahnya pada masa Usman, oleh Ali dihilangkan karena daerah sepanjang garis pantai Syria, Palestina dan Mesir berada di bawah kekuasaan Muawiyah, sementara Muawiyah memberontak kepada Ali dengan

³⁰*Ibid.*, Hlm.. 209.

memproklamkan dirinya sebagai penguasa independen di Syria. Adapun fungsi baitul maal masih tetap seperti sebelumnya. Pada masa ini tidak ada perubahan yang berarti.³¹

Dari kebijakan yang dilakukan oleh Khalifah Ali, jika dilihat dari segi pengeluaran harta negara maka kebijakan tersebut sama seperti kebijakan yang dilakukan atau dijalankan pada masa Khalifah Umar. Akan tetapi jika dilihat dari segi dana cadangan negara, maka kebijakan yang dijalankannya berbeda dengan kebijakan Umar. Hal ini dapat disimpulkan bahwa Khalifah Ali menggunakan seluruh dana negara untuk kepentingan masyarakat. Dengan kata lain ia tidak mengalokasikan dana tersebut untuk cadangan negara, akan tetapi seluruhnya untuk kemaslahatan umat di masa pemerintahannya.

2.2. Kaidah Belanja Negara dalam Islam

Belanja negara adalah semua pengeluaran negara untuk membiayai belanja pemerintah pusat dan dana perimbangan (Pasal 1 Angka 7 UU Nomor 35 Tahun 2000 Tentang APBN Tahun 2001).³²

Dalam konsep ekonomi Islam, belanja negara harus sesuai dengan syari'iyah dan penentuan skala prioritas. Para ulama terdahulu telah memberikan kaidah umum yang disyariatkan dalam Al-Qur'an dan as-sunah dalam memandu kebijakan belanja pemerintah. Kaidah-kaidah tersebut sebagai berikut:³³

- a. Bahwa timbangan kebijakan pengeluaran dan belanja pemerintahan harus senantiasa mengikuti kaidah masalah.
- b. Menghindari masyaqqah, (al-masyaqqah), menurut arti bahasa adalah *atta'ab*, yaitu kelelahan, kepayahan, kesulitan dan kesukaran.
- c. Mudarat individu dapat dijadikan alasan demi menghindari mudarat skala besar.
- d. Pengorbanan individu atau kerugian individu dapat dikorbankan demi menghindari kerugian dan pengorbanan dalam skala umum.
- e. Kaidah "*al-giurmu bil gunmi*", yaitu kaidah yang menyatakan bahwa yang mendapatkan manfaat harus siap menanggung beban.
- f. Kaidah "*maa laa yatimmu al-waajibu illaa bihi fahuwa waajib*", yaitu kaidah yang menyatakan bahwa; "sesuatu hal yang wajib ditegakkan, dan tanpa ditunjang oleh

³¹*Ibid.*

³²Handa S. Abidin, Belanja Negara, <http://penelutihukum.org/tag/definisi-belanja-negara/> Diakses 20 Mei 2015 Pukul 09:50 WIB.

³³ Nurul Huda, dkk., Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah, op.cit., hlm. 188

faktor penunjang lainnya tidak dapat dibangun, maka menegakkan faktor penunjang tersebut menjadi wajib hukumnya.

Kaidah-kaidah tersebut dapat membantu dalam merealisasikan efektivitas dan efisiensi dalam pola pembelanjaan pemerintah dalam Islam sehingga tujuantujuan dari pembelanjaan pemerintah dapat tercapai. Tujuan pembelanjaan pemerintah dalam Islam, sebagai berikut:³⁴

- a. Pengeluaran demi memenuhi kebutuhan hajat masyarakat.
- b. Pengeluaran sebagai alat retribusi³⁵ kekayaan.
- c. Pengeluaran yang mengarah pada semakin bertambahnya permintaan efektif.
- d. Penegeluaran yang berkaitan dengan investasi dan produksi.
- e. Pengeluaran yang bertujuan menekan tingkat inflasi dengan kebijakan intervensi pasar.³⁶

Kebijakan belanja umum pemerintah dalam sistem ekonomi syariah dapat dibagi menjadi tiga bagian, sebagai berikut:³⁷

- a. Belanja kebutuhan operasional pemerintah yang rutin.
- b. Belanja umum yang dapat dilakukan pemerintah apabila sumber dananya tersedia.
- c. Belanja umum yang berkaitan dengan proyek yang disepakati oleh masyarakat berikut sistem pendanaannya.

Adapun kaidah syariah yang berkaitan dengan belanja kebutuhan operasional pemerintah yang rutin mengacu pada kaidah-kaidah yang telah disebutkan di atas, secara lebih perinci pembelanjaan negara harus didasarkan pada hal-hal berikut ini:³⁸

- a. Bahwa kebijakan belanja rutin harus sesuai dengan asas maslahat umum, tidak boleh dikaitkan dengan kemaslahatan seseorang atau kelompok masyarakat tertentu, apalagi kemaslahatan pemerintah.
- b. Kaidah atau prinsip efisiensi dalam belanja rutin, yaitu mendapatkan sebanyak mungkin manfaat dalam biaya semurah-murahnya, dengan sendirinya jauh dari sifat mubadzir dan kikir di samping alokasinya pada sektor-sektor yang tidak bertentangan dengan syariah.

³⁴ Ibid., hlm. 189.

³⁵ Retribusi yaitu pemungutan uang oleh pemerintah (kotapraja dan sebagainya) sebagai balas jasa. Sumber: W.J.S. Poerwadarminta, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 2006)., hlm. 975.

³⁶ Intervensi pasar yaitu campur tangan dalam perselisihan antara dua pihak (orang, golongan, negara). Sumber: Ibid, hlm. 450.

³⁷ Nurul Huda, dkk., Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah, op. cit., hlm. 189.

³⁸ Ibid., hlm. 189-190.

- c. Kaidah selanjutnya adalah tidak berpihak pada kelompok kaya dalam pembelanjannya, walaupun dibolehkan berpihak pada kelompok miskin. Kaidah tersebut cukup berlandaskan pada nas-nas yang sahih seperti pada kasus “al-hima” yaitu tanah yang diblokir oleh pemerintah yang khusus diperuntukkan bagi kepentingan umum. Ketika Rasulullah mengkhususkan tanah untuk pengembalaan ternak kaum duafa, Rasulullah melarang ternak-ternak milik para agniya atau orang kaya yang mengembala di sana. Bahkan Umar berkata: “Hati-hati jangan sampai ternak Abdurrahman bin Auf mendekati lahan pengembalaan kaum duafa.”
- d. Kaidah atau prinsip komitmen dengan aturan syariah, maka alokasi belanja negara hanya hanya boleh pada hal-hal yang mubah dan menjauhi yang haram.
- e. Kaidah atau prinsip komitmen dengan skala prioritas syariah, di mulai dari yang wajib, sunah, dan mubah.

Adapun belanja umum yang dapat dilakukan pemerintah apabila sumber dananya tersedia, mencakup pengadaan infrastruktur³⁹ air, listrik, kesehatan, pendidikan, dan sejenisnya. Selanjutnya adalah belanja umum yang berkaitan dengan proyek yang disepakati oleh masyarakat berikut sistem pendanaannya. Bentuk belanja seperti ini biasanya melalui mekanisme produksi barang-barang yang disubsidi. Subsidi sendiri sesuai dengan konsep syariah yang memihak kepada kaum fuqara dalam hal kebijakan keuangan, yaitu bagaimana meningkatkan taraf hidup mereka. Tetapi konsep subsidi harus dibenahi sehingga mekanisme tersebut mencapai tujuannya. Konsep tersebut di antaranya adalah dengan penentuan subsidi itu sendiri, yaitu bagi yang membutuhkan bukan dinikmati oleh orang kaya, atau subsidi dalam bentuk bantuan langsung.⁴⁰

2.3. Tinjauan dan Kebijakan Belanja Pegawai dalam APBN di Indonesia⁴¹

Belanja pegawai adalah belanja yang digunakan untuk membiayai kompensasi dalam bentuk uang atau barang yang diberikan kepada pegawai pemerintah pusat, pensiunan, anggota Tentara Nasional Indonesia/Kepolisian Negara Republik Indonesia, dan pejabat negara, baik yang bertugas di dalam negeri maupun di luar negeri, sebagai imbalan atas pekerjaan yang telah dilaksanakan, kecuali pekerjaan yang berkaitan dengan pembentukan modal. Secara garis besar belanja pegawai terbagi atas 3 (tiga) pos belanja, yaitu: (1) Gaji dan Tunjangan (kelompok

³⁹ Infrastruktur yaitu prasarana atau segala sesuatu yang merupakan penunjang terselenggaranya suatu proses (usaha, pembangunan, proyek, dan sebagainya). Sumber: Tim Penyusun Kamus, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), h. 554.

⁴⁰ Nurul Huda, dkk., *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah*, op. cit., h. 191

⁴¹

akun 511); (2) Honorarium, Vakasi, dll (kelompok akun 512); (3) Kontribusi Sosial(kelompok 513).

Tabel 2.3.1 Belanja Pegawai

Tabel 5.5 Belanja Pegawai

Gaji dan Tunjangan	Honorarium, Vakasi, dll	Kontribusi Sosial
i. Gaji & Tunjangan ii. Tunjangan Beras iii. Uang Makan/Lauk Pauk iv. Belanja Pegawai Luar Negeri v. Gaji untuk tambahan pegawai baru	i. Honorarium, vakasi, lembur, dll ii. Belanja Tunjangan Khusus dan Belanja Pegawai Transito	i. Pensiun dan THT ii. Jaminan Pelayanan Kesehatan

Gaji dan tunjangan adalah pengeluaran untuk kompensasi yang harus dibayarkan kepada pegawai pemerintah berupa gaji pokok dan berbagai tunjangan yang diterima berkaitan dengan jenis dan sifat pekerjaan yang dilakukan seperti tunjangan keluarga, tunjangan beras, tunjangan struktural dan fungsional, serta tunjangan lainnya bagi aparatur negara (baik di dalam maupun luar negeri) serta alokasi untuk pembayaran gaji pegawai negeri baru. Faktor-faktor yang mempengaruhi dalam perhitungan proyeksi alokasi gaji dan tunjangan antara lain kebijakan gaji dan tunjangan, tingkat inflasi, nilai tukar rupiah, dan proyeksi jumlah tambahan pegawai baru.

Gaji pokok adalah landasan dasar dalam menghitung besarnya gaji seseorang pegawai negeri sipil. Hal ini disebabkan sebagian komponen perhitungan gaji seperti tunjangan isteri, tunjangan anak, dan tunjangan perbaikan penghasilan dihitung atas dasar persentase tertentu atau terkait dengan gaji pokok. Besarnya gaji pokok seorang pegawai negeri sipil tergantung atas golongan ruang penggajian yang ditetapkan untuk pangkat yang dimilikinya. Oleh karena itu pangkat berfungsi pula sebagai dasar penggajian.

Tunjangan-tunjangan yang melekat pada gaji antara lain terdiri atas tunjangan keluarga (tunjangan istri/suami dan tunjangan anak), tunjangan jabatan struktural/fungsional, tunjangan yang dipersamakan dengan tunjangan jabatan, tunjangan kompensasi kerja, tunjangan beras, tunjangan khusus PPh.

Yang dimaksud dengan tunjangan istri/suami adalah tunjangan yang diberikan kepada pegawai negeri yang beristeri/suami. Besarnya tunjangan isteri/suami adalah 10 % dari gaji

pokok. Yang dimaksud dengan tunjangan anak adalah tunjangan yang diberikan kepada pegawai negeri yang mempunyai anak (anak kandung, anak tiri dan anak angkat). Maksimal anak yang ditanggung adalah 2 (dua) orang dengan besarnya tunjangan adalah 2% dari gaji pokok.

Tunjangan beras adalah tunjangan yang diberikan kepada pegawai negeri dan anggotakeluarganya dalam bentuk natura (beras) atau dalam bentuk inatura (uang). Besaran tunjangan beras diberikan sebanyak 10 kg/orang/bulan, atau setara itu yang diberikan dalam bentuk uang dengan besaran harga beras per kg nya ditetapkan oleh Menteri Keuangan. Banyaknya jumlah orang yang dapat diberikan tunjangan beras adalah pegawai yang bersangkutan ditambah jumlah anggota keluarga yang tercantum dalam daftar gaji.

Sementara itu, yang dimaksud dengan Uang Makan adalah uang yang diberikan kepada Pegawai Negeri Sipil berdasarkan tarif dan dihitung secara harian untuk keperluan makan Pegawai Negeri Sipil sedangkan Uang Lauk/Pauk adalah uang yang diberikan kepada anggota TNI/Polri berdasarkan tarif dan dihitung secara harian untuk keperluan makan anggota TNI/Polri tersebut. Uang makan diberikan maksimal 22 (dua puluh dua) hari kerja dalam sebulan, sementara uang lauk/pauk diberikan sesuai dengan jumlah hari dalam bulan berkenaan.

Belanja pegawai luar negeri adalah alokasi anggaran yang digunakan untuk pembayaran gaji pegawai negeri sipil yang ditempatkan di kantor perwakilan pemerintah di luar negeri.

Selanjutnya, pos honorarium, vakasi, dan lain-lain dialokasikan untuk pembayaran kompensasi yang harus dibayarkan kepada pegawai pemerintah berupa honorarium tim dan sebagainya, lembur, vakasi, tunjangan khusus, dan berbagai pembiayaan kepegawaian lainnya sesuai dengan peraturan yang berlaku, termasuk pegawai di lingkungan kementerian negara/lembaga yang dialihkan ke daerah dan kantor-kantor di lingkungan kementerian negara/lembaga yang dilikuidasi. Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi dalam perhitungan proyeksi alokasi gaji dan tunjangan antara lain kebijakan terkait honorarium, tarif lembur, kebijakan tunjangan khusus dan remunerasi, tingkat inflasi.

Sementara itu, kontribusi sosial dialokasikan untuk pembayaran pensiun aparatur negara serta kontribusi pemerintah dalam rangka pelaksanaan jaminan sosial termasuk jaminan kesehatan bagi pegawai yang masih aktif maupun pensiunan. Faktor-faktor yang mempengaruhi dalam perhitungan proyeksi alokasi kontribusi sosial antara lain kebijakan terkait jaminan sosial aparatur negara, jumlah peserta jaminan sosial, tingkat inflasi.

Dalam proses perencanaan belanja pegawai, kementerian keuangan berkoordinasi dengan instansi-instansi pemerintah lainnya seperti Kementerian Pendayagunaan Aparatur Negara Dan Reformasi Birokrasi, Kementerian Dalam Negeri dan Badan Kepegawaian Negara, serta instansi non pemerintah yang terkait seperti PT Taspen (Persero), PT Askes (Persero), PT Asabri (Persero), dan PT KAI (Persero).

III. METODE PENULISAN

3.1. Jenis Penulisan dan Pendekatan Penulisan

Penulisan makalah ini dengan metode studi literatur yang mendalam, yakni menggunakan data yang bersifat kualitatif dan penjabaran data secara deskriptif yang artinya “hasil penulisan ini berusaha memberikan gambaran secara menyeluruh, mendalam tentang suatu keadaan atau gejala yang diteliti” (Soerjono Soekanto 1985: 10). Penulis memilih ini karena metode ini dapat mendeskripsikan realitas yang ada di masyarakat untuk dituntaskan dengan teori hukum yang ada, metode deskriptif analitis juga bermanfaat untuk menggambarkan penulisan dengan jelas dan terstruktur permasalahan –permasalahan pokok tanpa melakukan kajian hipotesa maupun perhitungan menggunakan statistik. Dan pada penelitian ini penulis akan menggambarkan bagaimana penerapan kaidah-kaidah (*Qawaid*) Fiqiyah terhadap belanja pegawai pemerintah dalam pelaksanaan APBN di Indonesia.

Pendekatan kualitatif adalah pendekatan yang menghasilkan data-data yang meliputi kata-kata tertulis atas objek penulisan yang didukung oleh studi literatur berdasarkan pengalaman kajian pustaka, baik berupa data penulisan maupun angka yang dapat dipahami dengan baik.

Metode deskriptif adalah suatu metode dalam meneliti status sekelompok manusia, suatu objek, suatu sistem pemikiran, ataupun suatu kelas peristiwa pada masa sekarang. Tujuan dari penulisan deskriptif ini adalah untuk membuat deskripsi, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat serta hubungan antar fenomena yang diselidiki.

3.2. Jenis Data dan Metode Pengumpulan Data

Data yang dikumpulkan dalam penulisan ini adalah data sekunder, yaitu sumber data penulisan yang diperoleh secara tidak langsung melalui media perantara. Data sekunder umumnya berupa

bukti, catatan, atau laporan historis yang telah tersusun dalam arsip (data dokumenter), baik yang dipublikasikan maupun tidak dipublikasikan.

Metode pengumpulan data yang digunakan didalam penulisan ini adalah dengan metode:

a. Kepustakaan

Studi kepustakaan dilakukan dengan menelaah data-data dari sumber-sumber tertulis (buku) yang terkait pembahasan baik dari media cetak dan elektronik (internet).

b. Dokumenter

Studi dokumentasi dilakukan dengan menelaah dan mengumpulkan tulisan-tulisan penelitian sebelumnya seperti jurnal, publikasi dan artikel untuk kemudian diambil intisari yang sesuai dengan objek pembahasan pada makalah ini.

c. Intuitif Subjektif

Intuitif subjektif merupakan perlibatan pendapat penulis atas masalah yang sedang dibahas.

3.3. Metode Analisis Data

Analisa yang digunakan dalam makalah ini adalah analisa deskriptif kualitatif, yakni dilakukan penyusunan data agar memudahkan pembahasan masalah-masalah yang ada dalam rumusan masalah. Karena titik fokus penulisan ini adalah penulisan berbasis literatur (pustaka), maka data yang dikumpulkan merupakan data kualitatif.

Proses analisis data yang dilakukan dalam penulisan ini terjadi secara bolak-balik dan berinteraktif, yang terdiri dari:

- Pengumpulan data (*data collection*)
- Reduksi data (*data reduction*)
- Penyajian data (*data display*)
- Pemaparan dan penegasan kesimpulan (*conclusion drawing and verification*)

IV. PEMBAHASAN

4.1. Penerapan Qawaid Fiqhiyyah dalam Penyusunan Belanja Pegawai dalam APBN

Pada pembahasan kali ini penulis akan mencoba mengaitkan beberapa hal terkait implementasi belanja pegawai dalam APBN RI dan dikaitkan dengan kaidah fikih yang diakui ulama sebagai berikut:

- a. Belanja pegawai didefinisikan sebagai bentuk kompensasi berupa uang atau barang yang diberikan kepada pegawai pemerintah pusat, pensiunan, anggota TNI/Polri, dan pejabat negara, baik yang bertugas di dalam dan luar negeri sebagai imbalan atas pekerjaan yang telah dilaksanakan kecuali pekerjaan yang terkait pembentukan modal. Dalam definisi ini, pemerintah memposisikan belanja pegawai sebagai kompensasi atas kinerja para abdi negara dalam bentuk uang atau barang. Dalam perspektif *maqashid syariah*, kompensasi ini merupakan bentuk penjagaan atas harta (*hifzhul maal*) yang merupakan pokok kehidupan para abdi negara serta juga merupakan bagian dari kebijakan fiskal untuk mendorong perekonomian melalui belanja negara, salah satunya belanja pegawai
- b. Besarnya gaji pokok seorang pegawai negeri sipil tergantung atas golongan ruang penggajian yang ditetapkan pangkat yang dimilikinya. Oleh karena itu, pangkat berfungsi sebagai dasar penggajian. Pada dasarnya konsep ini sesuai dengan kaidah fikih *Al-Kharaju bi Adh-Dhaman* yang bermakna hasil yang didapat sesuai beban atau tanggung jawab. Dalam sistem pekerjaan pegawai negeri sipil, pangkat menunjukkan kapasitas dan kapabilitas untuk memegang amanah. Semakin tinggi pangkat maka jabatan yang didapat semakin tinggi yang berkonsekuensi besarnya tanggung jawab yang harus diemban sehingga sangat tepat bila kompensasi yang diberikan sesuai beban tanggun jawab tersebut
- c. Kontribusi sosial dialokasikan untuk pembayaran pensiun aparatur serta kontribusi pemerintah dalam rangka pelaksanaan jaminan sosial termasuk jaminan kesehatan bagi pegawai yang masih aktif maupun pensiunan. Kontribusi sosial ini bersesuaian setidaknya dengan dua kaidah fikih, yakni: (1) “Tindakan pemimpin pada rakyat harus atas dasar kemaslahatan”; dan (2) “Hasil yang didapat sepadan dengan beban atau tanggung jawab”. Pemberian kontribusi sosial ini dapat dipandang sebagai tindakan untuk memberikan kemaslahatan berupa jaminan kesehatan dan pensiun bagi para pegawai sehingga mereka bisa tenang selama bekerja serta sebagai kompensasi atas pengabdianya selama aktif mengabdikan kepada negara

- d. Adanya penganggaran ganda (*dual budgeting*) pada penerapan belanja pegawai yakni adanya pemisahan belanja rutin dan belanja pembangunan yang memiliki kelemahan yakni: (1) "Duplikasi belanja akibat adanya pos pengeluaran yang beririsan"; dan (2) "Belanja menjadi tidak efisien karena adanya akun yang sama yang muncul baik di belanja rutin maupun belanja pembangunan". Hal ini menyebabkan di masa kini konsep penganggaran ganda dihapuskan. Konsep penganggaran ganda sendiri bertentangan dengan kaidah fikih "Apabila dua perkara dari satu jenis berkumpul dengan niat yang tidak berbeda, maka salah satunya akan masuk pada yang lain". Penerapan kaidah ini melalui penghapusan penganggaran ganda akan memberikan ruang fiskal yang lebih luas untuk pengeluaran dan proyek yang lebih produktif sehingga belanja pegawai dapat dikeluarkan dengan lebih efisien
- e. Selain gaji, pegawai negeri sipil dan aparatur negara lainnya juga mendapatkan tunjangan seperti tunjangan anak/istri, tunjangan makan, tunjangan lauk pauk, tunjangan beras, honorarium, vakasi, dan lain sebagainya. Pemberian tunjangan di luar gaji pokok bagi PNS dan aparatur negara lainnya dapat ditinjau dari beberapa kaidah fikih, yakni: (1) "Tindakan penguasa atas rakyat harus didasarkan pada kemaslahatan"; (2) "*Al Kharaju bi Adh Dhaman*" atau "*Al Ghunmu bil Ghurmi*" yakni adanya kompensasi sesuai dengan risiko yang ditanggung; dan (3) "Apabila dua perkara dari satu jenis berkumpul dengan niat yang tidak berbeda, maka salah satunya akan masuk pada yang lain". Kaidah pertama merupakan dasar bagi dua kaidah selanjutnya. Maksudnya ialah dalam penentuan tunjangan bagi pegawai negeri haruslah memperhatikan kemaslahatan sang pegawai (kaidah kedua) dan kemaslahatan anggaran negara (kaidah ketiga). Hal ini dimaksudkan agar tercipta pemberian tunjangan yang efisien bagi penganggaran namun berkeadilan dan mencukupi bagi pegawai

Rangkuman dari penjelasan poin-poin di atas dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 4.1.
Rangkuman Perbandingan Konsep Belanja Pegawai dan Kaidah Fikihnya

Konsep Belanja Pegawai	Kaidah Fikih
Belanja pegawai adalah bentuk kompensasi berupa uang atau barang yang diberikan kepada pegawai pemerintah pusat, pensiunan, anggota TNI/Polri, dan pejabat negara, baik yang bertugas di dalam dan luar negeri sebagai imbalan atas pekerjaan yang telah dilaksanakan kecuali pekerjaan yang terkait pembentukan modal	<i>Hifzhul Maal</i> (Penjagaan Harta) merupakan salah satu komponen dalam <i>maqashid syariah</i> (tujuan-tujuan syariah)

Konsep Belanja Pegawai	Kaidah Fikih
Besarnya gaji pokok seorang pegawai negeri sipil tergantung atas golongan ruang penggajian yang ditetapkan pangkat yang dimilikinya. Oleh karena itu, pangkat berfungsi sebagai dasar penggajian	"Al Kharaju bi Adh Dhaman" (hasil yang didapat sesuai dengan beban tanggung jawab)
Kontribusi sosial dialokasikan untuk pembayaran pensiun aparatur serta kontribusi pemerintah dalam rangka pelaksanaan jaminan sosial termasuk jaminan kesehatan bagi pegawai yang masih aktif maupun pensiunan.	Beberapa kaidah yang tercakup dalam konsep ini: 1. Tindakan pemimpin pada rakyat harus atas dasar kemaslahatan 2. Hasil yang didapat sesuai dengan beban atau tanggung jawab
Beberapa kelemahan dalam penerapan belanja pegawai adalah adanya "dual budgeting" yakni adanya pemisahan belanja rutin dan belanja pembangunan yang berakibat pada: a. Duplikasi belanja akibat adanya pos pengeluaran yang beririsan b. Belanja menjadi tidak efisien karena adanya akun yang sama yang muncul baik di belanja rutin maupun belanja pembangunan	"Apabila dua perkara dari satu jenis berkumpul dengan niat yang tidak berbeda, maka salah satunya akan masuk pada yang lain."
Selain gaji, pegawai negeri sipil dan aparatur negara lainnya juga mendapatkan tunjangan seperti tunjangan anak/istri, tunjangan makan, tunjangan lauk pauk, tunjangan beras, honorarium, vakasi, dan lain sebagainya	Dalam pemberian tunjangan kepada aparatur negara harus diperhatikan beberapa kaidah: 1. Tindakan penguasa atas rakyat harus didasarkan pada kemaslahatan 2. "Al Kharaju bi Adh Dhaman" atau "Al Ghunmu bil Ghurmi" yakni adanya kompensasi sesuai dengan risiko yang ditanggung 3. "Apabila dua perkara dari satu jenis berkumpul dengan niat yang tidak berbeda, maka salah satunya akan masuk pada yang lain." Kaidah pertama adalah dasar bagi dua kaidah berikutnya, bahwa pada kasus ini terdapat dua kemaslahatan yang harus diperhatikan pemerintah: 1. Kemaslahatan aparatur negara yang ditunjukkan kaidah kedua. 2. Kemaslahatan anggaran khususnya efisiensi anggaran yang ditunjukkan kaidah ketiga.

Berdasarkan pemaparan di atas, terlihat bahwa pada dasarnya penyusunan anggaran negara untuk belanja pegawai secara konseptual telah memenuhi kaidah-kaidah fikih yang berkaitan. Dan pada dasarnya urusan penyusunan anggaran ini bermuara pada kaidah "Tindakan penguasa kepada rakyat didasarkan kepada asas kemaslahatan". Mengingat kemaslahatan ruang lingkupnya sangat luas maka pengaturannya dalam teknis anggaran menjadi lahan yang sangat luas untuk diatur oleh pemerintah, termasuk dalam penentuan belanja pegawai.

V. PENUTUP

5.1. Kesimpulan

Secara umum, belanja pegawai yang diatur dalam APBN RI telah memenuhi kaidah fikih khususnya dalam hal penerapan maslahat bagi aparatur negara. Namun, masih terdapat sejumlah kelemahan berupa “dual budgeting” yang mengakibatkan inefisiensi anggaran yang sejak beberapa tahun terakhir mulai ditinggalkan. Penyusunan anggaran negara merupakan bagian dari kebijakan pemerintah sehingga asas penyusunan anggaran menurut Islam adalah kemaslahatan. Oleh karena kemaslahatan sangat luas cakupannya, maka penyusunan anggaran negara termasuk belanja pegawai harus memperhatikan aspek kemaslahatan dan berpegang pada kaidah fikih yang sesuai

5.2. Saran

Untuk Pemerintah:

1. Agar dalam menetapkan porsi belanja negara, hendaknya kepentingan masyarakat atau rakyat didahulukan namun juga tidak mengabaikan kepentingan aparatur negara.
2. Dalam penetapan kebijakan belanja negara harus diterapkan kaidah-kaidah belanja sesuai syariah agar yang tercipta kemaslahatan bukan kemudharatan, karena syariah bertujuan keadilan bukan kezaliman.
3. Jika terdapat kebijakan belanja negara yang merugikan rakyat karena tidak mengutamakan kepentingan rakyat hendaknya ditinjau ulang dalam peraturan maupun pelaksanaannya.

Untuk Akademisi atau ulama:

1. Para akademisi maupun ulama dapat meneliti atau mengkaji sejauh mana kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemerintah serta kesesuaiannya dengan kaidah-kaidah belanja sesuai syariah.
2. Peran akademisi maupun ulama sangatlah penting pengaruhnya bagi penetapan kebijakan belanja negara, akademisi dan ulama dapat menyumbangkan pemikiran atau ide-ide mereka yang menjadikan pemerintah mendapat banyak masukan sehingga dalam menetapkan kebijakan khususnya belanja negara akan lebih terarah dan dapat dipertanggung jawabkan.
3. Para akademisi dan ulama dapat pula mengkritik kebijakan-kebijakan pemerintah jika kurang sesuai dengan tujuan awalnya menyejahterakan rakyatnya sehingga

pemerintah akan mudah mengevaluasi kebijakan-kebijakan yang ada dan untuk perbaikan kedepannya.

Untuk masyarakat pada umumnya:

1. Masyarakat dapat membantu pemerintah dengan memberi masukan, saran, maupun kritikan terhadap kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemerintah baik dari aspek kemaslahatan secara umum maupun dari aspek-aspek syariah yang lainnya.
2. Masyarakat dapat memberi dukungan secara moril kepada pemerintah agar bersikap tegas dan konsisten terhadap kebijakan-kebijakannya secara umum dan kebijakan belanja negara secara khusus yang sedang atau telah berjalan dengan baik.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Adiwarman Azwan Karim. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islamedisi ke-3*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2008.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *7 Kaidah Utama Fikih Muamalat*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2014.
- Gusfahmi. *Pajak Menurut Syariah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2007.
- Huda, Nurul., dkk. *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah*. Jakarta: Kencana. 2012.
- Tim Penyusun Kamus, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 2005.
- Poerwadarminta, W.J.S., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. 2006.
- Soekanto, Soerjono. *Pengantar Penulisan Hukum*. Jakarta: UI Press. 1981.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajiz: 100 Kaidah Fikih dalam Kehidupan Sehari-hari*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2008.

Jurnal-jurnal Ilmiah

Saptaningsih Sumarmi, Analisis Kebijakan Makro di Indonesia

Website

<http://economy.okezone.com/read/2014/03/10/20/952629/mayoritas-duit-pajak-digunakan-untuk-gaji-pns>

http://id.wikipedia.org/wiki/Anggaran_Pendapatan_dan_Belanja_Negara

Abdul Gafur, *Kebijakan Ekonomi di Masa Pemerintahan Khalifah Umar*, <http://gavouer.wordpress.com/2011/03/02/kebijakan-ekonomi-di-masa-pemerintahan-khalifah-umar-bin-khattab/>

Bani Pamungkas, *Kebijakan Moneter Masa Awal Islam*,
<http://khanaqwa.blogspot.com/2011/06/kebijakan-moneter-fiskal-masa-awal.html>
Handa S. Abidin, *Belanja Negara*, <http://penelutihukum.org/tag/definisi-belanja-negara/>
<http://geraidinar.com/>

Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik Dalam Metode Penelitian Ekonomi Islam

Shahir Akram Hassan⁴²

E-mail: shahirakram@usm.my / shahir_isdev@yahoo.com

ABSTRAK

Menurut tasawur dan epistemologi Islam, umat Islam wajib beriman kepada perkara-perkara yang zahir dan ghaib. Tidak semua perlu ditanggapi oleh akal atau berdasarkan kiraan matematik. Disiplin Ekonomi pula berlandaskan dan meletakkan kiraan matematik sebagai asas kepada pembuktian. Persoalannya, dalam menjalankan penelitian berkaitan Ekonomi Islam, kaedah penaakulan apakah yang digunakan untuk menanggapi perkara-perkara zahir dan ghaib ini? Berdasarkan persoalan tersebut, kertas kerja ini bertujuan untuk meneliti kaedah penaakulan mantik untuk diaplikasi dalam metode penelitian Islam. Kertas kerja ini mempunyai dua objektif utama. Pertama, mengenal pasti kaedah penaakulan dalam ilmu mantik. Kedua, menganalisis aplikasi penggunaan kaedah penaakulan mantik sebagai kaedah penaakulan dalam penyelidikan berkaitan Islam. Bagi mencapai objektif-objektif tersebut, kajian kualitatif ini mengguna pakai kaedah kepustakaan bagi memperoleh data sekunder berhubung kaedah penaakulan mantik menerusi penelitian terhadap karya-karya ilmu mantik. Kemudian, kaedah penaakulan mantik dianalisis sebagai kaedah penaakulan untuk diaplikasi dalam metode penelitian Ekonomi Islam menggunakan analisis tekstual dan kaedah perbezaan. Kertas kerja ini mendapati sekurang-kurangnya terdapat lapan kaedah penaakulan dalam ilmu mantik. Lapan kaedah tersebut ialah pertama, kaedah pengenalan ilmu. Kedua, tiga peringkat kaedah penaakulan. Ketiga, kaedah menggambarkan sesuatu melalui *'alfaz*, *mafahum* dan *masadaq*. Keempat, kaedah mendapatkan gambaran menyeluruh melalui *nisbah*. Kelima, kaedah pendefinisian menurut ilmu mantik. Keenam, kaedah membina kenyataan dan proposisi yang benar melalui *tasdiq*. Ketujuh, kaedah menilai kenyataan dan proposisi yang benar atau salah melalui *taqabal* dan *'akas*. Kelapan, kaedah *yaqin*, *zann*, *shakk* dan *batil* sebagai kaedah mengukur dalam penyelidikan dan ilmu Islam. Daripada lapan kaedah tersebut, kajian ini mendapati sekurang-kurangnya kaedah-kaedah tersebut boleh diaplikasi dalam metode penelitian Ekonomi Islam dalam dua aspek. Dua aspek tersebut ialah pertama, aspek tasawur dan epistemologi dan kedua, aspek teknikal.

Kata Kunci: *metode penelitian, ekonomi Islam, penaakulan, mantik, aplikasi*

⁴² Shahir Akram Hassan ialah Pensyarah Kanan di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia (USM), Pulau Pinang. Tel: 04-6532661 Faks: 04-6532124

I. PENDAHULUAN

Menurut Abdul Hadi al-Fadhli (t.t), Ahmad Damanhuri (2006), Al-Habannakah (1993), Al-Quasini (t.t), Al-Shanqiti (2007), Mahdi Fadhlullah (1998), Murtadha Mutahhari (2011), dan H.Syukriadi Sambas (2003), kesemuanya bersetuju bahawa ilmu mantik ini terdiri daripada tiga bahagian utama. Pertama *tasawwur*; kedua, *tasdiq* dan ketiga, *al-istidlal*.

Ketiga-tiga kaedah ini ibarat satu kitaran yang lengkap. *Tasawwur* ialah kaedah untuk menggambarkan apakah objek dan konsep yang hendak dikaji. Selepas itu, *tasdiq* menyediakan kaedah untuk mengkaji apa yang telah digambarkan dalam *tasawwur* tadi, sama ada ia benar atau pun tidak. Untuk menyokong kebenaran atau meletakkan hujah sesuatu itu tidak benar pula, *dilalah* memainkan peranan sebagai kaedah dalam pembuktian. Kesemua perkara yang disebutkan di atas menunjukkan keluasan kemampuan akal untuk berfikir tanpa had tentang apa yang dapat dilihat oleh panca indera yang lima sahaja.

Menurut tasawur dan epistemologi Islam, umat Islam wajib beriman kepada perkara-perkara yang zahir dan ghaib. Tidak semua perlu ditanggapi oleh akal atau berdasarkan kiraan matematik. Disiplin Ekonomi pula berlandaskan dan meletakkan kiraan matematik sebagai asas kepada pembuktian. Persoalannya, dalam menjalankan penelitian berkaitan Ekonomi Islam, kaedah penaakulan apakah yang digunakan untuk menanggapi perkara-perkara zahir dan ghaib ini?

Berdasarkan persoalan tersebut, kertas kerja ini bertujuan meneliti kaedah penaakulan mantik yang boleh diaplikasi dalam metode penelitian Ekonomi Islam. Kertas kerja ini mempunyai dua objektif utama. Pertama, mengenal pasti kaedah penaakulan dalam ilmu mantik. Kedua, menganalisis aplikasi penggunaan kaedah penaakulan mantik sebagai kaedah penaakulan dalam metode penelitian Ekonomi Islam. Bagi mencapai objektif yang ditetapkan, kertas kerja ini akan dibahagikan kepada empat bahagian perbincangan. Pertama, perbincangan tentang ilmu mantik. Kedua, kaedah-kaedah penaakulan mantik. Ketiga, analisis aplikasi kaedah penaakulan mantik dalam metode penelitian Ekonomi Islam. Keempat, kesimpulan.

II. ILMU MANTIK

Perbincangan ilmu mantik terdiri daripada tiga kaedah utama. Pertama *tasawwur*; kedua, *tasdiq* dan ketiga *al-istidlal*. Perbincangan *tasawwur* melibatkan lima kaedah. Pertama *dilalah*; kedua, *'alfaz*; ketiga, *kulliyyat al-khams*; keempat, *al-ta'rif* dan kelima, *nisbah*. Perbincangan

tasdiq pula tertumpu pada *qadiyyah* iaitu pernyataan. *Qadiyyah* terdiri daripada *qadiyyat hamliyyah* dan *qadiyyath shartiyah*. Kaedah yang terakhir ialah *al-istidlal*. *Al-Istidlal* terdiri daripada kaedah pendalilan secara langsung dan pendalilan secara tidak langsung. Pendalilan secara langsung ialah melalui *taqabal* dan ‘*akas*. Pendalilan secara tidak langsung pula ialah *qiyas*, *istiqra*’ dan *tamthil*. Dalam kaedah pendalilan juga terdapat perbincangan berkenaan pembahagian hujjah menurut ilmu mantik. Menurut ilmu mantik, sekurang-kurangnya terdapat dua hujjah iaitu dalil Naqli dan dalil ‘Aqli. Perbincangan mengenai ilmu mantik secara lebih mendalam adalah seperti berikut.

Pertama, *tasawwur*. Secara umumnya *tasawwur* ialah perbahasan berkenaan konsep. Konsep ialah peralatan intelektual untuk mengetahui objek-objek individu yang membentuk alam. Konsep sesuatu objek hanyalah pernyataan mental tentang objek itu. Dengan kata lain, konsep ialah apa yang dapat difahami oleh akal daripada objek tersebut. Pemahaman terhadap sesuatu objek, atau konseptualnya bererti bahawa seseorang itu harus mampu mengetahui komponen-komponen yang membentuk objek tersebut. Bagi mendapatkan konsep sesuatu objek dengan betul, sekurang-kurangnya seseorang itu boleh melihatnya melalui lima kaedah. Pertama, *dilalah*; kedua, *alfazh*; ketiga, *kulliyat al-khams*; keempat, *al-ta’rif* dan kelima, *nisbah* (Ahmad Damanhuri, 2006; Al-Shanqiti, 2007 & Murtadha Mutahhari, 2011).

Kedua, *tasdiq*. *Tasdiq* merupakan proses berfikir dalam menghubungkan antara dua objek (*variabel*) secara positif (*ithbat*) atau pun negatif (*nafi*) (Ahmad Damanhuri 2006; Al-Habannakah, 1993; Al-Shanqiti, 2007). Selain itu *tasdiq* juga merupakan proses pembentukan keputusan dalam memikirkan objek fikir yang difikirkan. Objek fikir yang dimaksudkan dikenali sebagai *qadiyyah*. *Qadiyyah* ialah pernyataan sempurna yang isinya mengandungi kemungkinan yang benar atau salah (‘Abd al-Hadi al-Fadli, t.t; Al-Quwasini, t.t; Mahdi Fadlullah, 1998; Al-’Akhdari, 2007 & Murtada Muttahhari, 2011). Dalam perkataan lain, *qadiyyah* merupakan pernyataan yang memberikan penjelasan terhadap sesuatu. Namun setiap pernyataan tidak semestinya mempunyai nilai benar atau salah. Terdapat pernyataan yang sekadar memberi penjelasan atau pertanyaan. Sebaliknya, jika dua perkataan digabungkan dalam bentuk *maudu’* (subjek) dan *mahmul* (predikat), pada masa inilah ia akan memberi maksud sama ada benar atau salah. Apabila berlakunya perkara ini, pernyataan tersebut akan membentuk sama ada pernyataan *hamliyyah* atau *shartiyah*. Pernyataan *hamliyyah* ialah sesuatu pernyataan yang dihukum atau ditentukan pada zat dan dirinya dengan sesuatu objek lain. Misalnya guru itu rajin. Sifat rajin dihubungkan kepada guru. Pernyataan *hamliyyah* adalah pernyataan yang benar antara pernyataan dan realiti. Jika sesuatu pernyataan tidak selari dengan realiti, pernyataan itu dikira salah. Oleh sebab mempunyai kemungkinan betul atau salah ia dikenali sebagai *hamliyyah*.

Pernyataan *shartiyyah* pula ialah pernyataan yang tertakluk kepada keputusan satu pernyataan lain bagi menentukan betul atau salahnya. Misalnya pernyataan jika matahari terbit, maka siang akan wujud. Pernyataan *shartiyyah* menerangkan tentang sesuatu kenyataan atau hukum yang tergantung atau khabar yang tidak lengkap. Pernyataan *shartiyyah* juga dikenali sebagai keputusan bersyarat atau keputusan hipotesis (H. Syukriadi Sambas, 2003). Selain daripada perbincangan berkenaan konsep dan kesahihan, ilmu mantik dilengkapi dengan kaedah pembuktian. Kaedah pembuktian ini dinamakan *al-istidlal*.

Ketiga, *al-Istidlal* (pendalilan). *Al-Istidlal* ialah lanjutan daripada perbincangan *tasdiq*. *Al-Istidlal* merupakan perbincangan untuk mencari dalil secara *istinbat* (Al-Quwasini, t.t; Mahdi Fadlullah, 1998 & Al-'Akhdari, 2007). Bagi mencari dalil, ia boleh dilakukan sama ada secara langsung atau secara tidak langsung. Pendalilan secara langsung boleh dilakukan melalui *taqabal* (Perlawanan) dan '*akas* (Penukaran). Bagi pendalilan secara tidak langsung pula ialah dengan menggunakan *qiyas* (Deduktif), *istiqra'* (Induktif) dan *tamthil* (Analogi) (al-Habannakah, 1993 & Ahmad Damanhuri (2006).

Selain itu, dalam ilmu mantik juga diperbincangkan berkenaan pembahagian penghujahan. Menurut ilmu mantik hujah boleh dibahagikan kepada dua iaitu *Naqli* dan '*Aqli*. Hujah *Naqli* ialah hujah yang diambil daripada al-Qur'an dan al-Sunnah (Ahmad Damanhuri, 2006). Manakala hujah '*Aqli* ialah hujah yang diambil daripada pemikiran akal. Pembahagian ini merupakan pembahagian yang jelas. Ia membezakan antara hujah yang diambil daripada wahyu dan hujah yang didapati daripada akal dan pancaindera.

Hujah *Naqli* kemudiannya dibahagikan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah iaitu sumber utama wahyu itu sendiri. Namun begitu ada juga yang memasukkan *ijma'* dan *qiyas* sebagai dalil *naqli* kerana syarat *ijma'* dan *qiyas* tersebut merujuk terus kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Hujah '*Aqli* pula merupakan perbincangan yang sedikit panjang (Ahmad Damanhuri, 2006). Menurut Al-Quwasini (t.t) dan Al-Akhdari (2007), di bawah hujah *aqli* terdapat lima sumber iaitu hujah *burhan* (Kebenaran), hujah *jadal* (Perbahasan), hujah *khitabah* (Ceramah), hujah *sha'r* (Perasaan) dan hujah *sufastah* (Khayalan) (al-Shanqiti, 2007).

Daripada perbincangan tentang ilmu mantik ini, ilmu mantik dilihat daripada konteks metode penelitian Ekonomi Islam bagi mengenal pasti kaedah penaakulan mantik untuk diaplikasi dalam metode penelitian Ekonomi Islam. Kaedah-kaedah penaakulan Ekonomi Islam adalah seperti perbincangan berikut.

III. KAEDAH-KAEDAH PENAAKULAN MANTIK

Pengenalan ilmu mantik yang telah dibincangkan sebelum ini menunjukkan terdapat banyak kaedah penaakulan yang dapat dimanfaatkan dalam menjalankan penelitian Ekonomi Islam. *Tasawwur*, *tasdiq*, dan *al-istidlal* umumnya telah disusun dengan baik oleh ulama terdahulu bagi memastikan pemikiran dan penaakulan dapat disusun dengan sistematik sekali gus meminimumkan kesalahan dalam membuat penaakulan. Daripada perbincangan sebelum ini, sekurang-kurangnya terdapat lapan kaedah yang didapati dapat membantu dalam membuat penaakulan ketika menjalankan penyelidikan berkaitan Islam.

Lapan kaedah tersebut ialah pertama, kaedah pengenalan ilmu. Kedua, tiga peringkat kaedah penaakulan. Ketiga, kaedah menggambarkan sesuatu melalui *'alfaz*, *mafahum* dan *masadaq*. Keempat, kaedah mendapatkan gambaran menyeluruh melalui *nisbah*. Kelima, kaedah pendefinisian menurut ilmu mantik. Keenam, kaedah membina kenyataan dan proposisi yang benar melalui *tasdiq*. Ketujuh, kaedah menilai kenyataan dan proposisi yang benar atau salah melalui *taqabal* dan *'akas*. Kelapan, kaedah *yaqin*, *zann*, *shakk* dan *batil* sebagai kaedah mengukur dalam penyelidikan dan ilmu Islam. Perbincangan secara lebih mendalam kesemua lapan kaedah tersebut adalah seperti berikut.

Pertama, kaedah pengenalan ilmu. Ilmu mantik amat menitikberatkan ketetapan dalam menyatakan sesuatu ketika menaakulkan sesuatu. Ia mestilah tidak berlebihan, tidak pula kurang atau tergantung sehingga mengurangkan hak sesuatu perkara sebagaimana sepatutnya. Begitu juga mantik cuba menerangkan dan pada yang sama membuat batasan dalam menerangkan sesuatu perkara. Hal ini dapat dilihat dengan jelas pada permulaan dalam menerangkan ilmu mantik itu sendiri.

Ilmu mantik menetapkan setiap disiplin ilmu harus menyatakan dengan jelas 10 perkara (al-Quwasini, t.t). 10 perkara tersebut ialah dasar (*mabda'*), pengertian (*hadd*), objek (*maudu'*), kegunaan (*thamarah*), keutamaan (*fadl*), nisbah (hubungannya dengan ilmu lain), peletak dasar/ yang pertama menyusunnya (*wadi'*), namanya (*Ism*), pengambilannya (*istimdad*), hukum mempelajarinya (*hukm al-shar'i*), dan permasalahannya (*masa'il*) (Ahmad Damanhuri, 2006). Semua 10 perkara ini digunakan untuk memberi penerangan kerangka bagi sesuatu ilmu. Contohnya sebelum perbincangan yang lebih mendalam terhadap sesuatu ilmu, dibincangkan terlebih dahulu apakah pengertian ilmu tersebut, objek perbincangan, kegunaannya, sumber pengambilan bagi ilmu tersebut serta permasalahan yang dibincangkan dan yang diselesaikan melalui ilmu tersebut.

Kedua, tiga peringkat kaedah penaakulan. Seperti yang telah dibincangkan dalam pengenalan ilmu mantik sebelum ini, terdapat tiga kaedah yang besar dalam ilmu mantik. Pertama, kaedah penaakulan *tasawwur* (Konsep). Kedua, Kaedah Penaakulan *tasdiq* (Kesahihan) Ketiga, kaedah pembuktian kebenaran penaakulan (*al-istidlal*) ('Abd al-Hadi al-Fadli,t,t; Ahmad Damanhuri, 2006; Al-Habannakah, 1993; Al-Quwasini, t,t; Al-Shanqiti 2007; Mahdi Fadlullah, 1998 & Murtada Muttahhari, 2011). Ketiga-tiga kaedah ini ibarat satu kitaran yang lengkap. *Tasawwur* ialah kaedah untuk menggambarkan apakah objek dan konsep yang hendak dikaji ('Abd al-Hadi al-Fadli,t,t & Ahmad Damanhuri, 2006). Selepas itu, *tasdiq* menyediakan kaedah untuk mengkaji apa yang telah digambarkan dalam *tasawwur* tadi, sama ada ia benar atau pun tidak (Al-Quwasini, t,t & Al-Shanqiti 2007). Untuk menyokong kebenaran atau meletakkan hujah sesuatu itu tidak benar pula, *al-istidlal* memainkan peranan sebagai kaedah dalam pembuktian (Al-Habannakah, 1993).

Ketiga, kaedah menggambarkan sesuatu melalui '*alfaz*, *mafhum* dan *masadaq*. Pada bahagian sebelum ini, telah dinyatakan bahawa salah satu daripada peringkat penaakulan ialah *tasawwur*. *Tasawwur* yang dimaksudkan di sini ialah proses menaakul sesuatu daripada realiti kepada gambaran melalui perkataan. Ia umpama proses menterjemahkan daripada sesuatu yang boleh dilihat atau boleh dikhayalkan kepada perkataan ('Abd al-Hadi al-Fadli,t,t & Ahmad Damanhuri, 2006). *Tasawwur* ini sebenarnya mempunyai kaedah yang tersendiri dalam menggambarkan sesuatu. Menurut ilmu mantik, bagi menghasilkan gambaran (*tasawwur*) yang tepat, seseorang itu sekurang-kurangnya perlu memahami dan menguasai apakah dia '*alfaz*, *mafhum* dan *masadaq*.

Dalam perbincangan '*alfaz*, setiap perkataan yang digunakan untuk proses penaakulan dirungkaikan ('Abd al-Hadi al-Fadli,t,t; Ahmad Damanhuri, 2006; Al-Habannakah, 1993 & Al-Quwasini, t,t;). Tugas '*alfaz* ialah mengungkapkan realiti konkrit dan abstrak (*maujudat*) kepada bentuk perkataan yang boleh dilafazkan. Sebab itulah mantik membahagikan lafaz itu kepada dua bahagian iaitu lafaz *mufrad* dan lafaz *murakkab* (Al-Shanqiti, 2007; Mahdi Fadlullah, 1998; Murtada Muttahhari, 2011 & Al-Habannakah, 1993). Sama ada sesuatu lafaz itu *mufrad* atau *murakkab* akan memberikan gambaran kepada realiti sebenar bagi sesuatu perkara. Penaakulan boleh dilakukan sama ada melalui lafaz yang tunggal atau lafaz dibina daripada beberapa perkataan. Lafaz *mufrad* dibincangkan daripada sudut bentuk dan jenis.

Daripada segi bentuknya perbincangan dalam ilmu mantik menghuraikan yang proses menggambarkan (*tasawwur*) boleh berlaku melalui perkataan *mufrad*. Ada perkataan yang boleh terdiri daripada satu suku kata atau pun sebaliknya. Ada lafaz *mufrad* yang mempunyai bahagian yang dapat menunjukkan sesuatu erti, tetapi erti itu bukanlah yang dimaksudkan oleh kata-kata itu (H. Syukriadi Sambas, 2003 & Ab. Latif Muda & Rosmawati Ali @ Mat Zin, 2009). Contohnya, Abdullah. '*Abdun* mempunyai satu nama, iaitu hamba dan Allah SWT mempunyai satu makna iaitu nama khas bagi tuhan. Namun Abdullah yang dimaksudkan di sini bukanlah hamba Allah SWT, namun ia adalah nama khas bagi seorang manusia. Dalam lain perkataan, Abdullah itu bermaksud seseorang yang bernama Abdullah. Ada juga lafaz *mufrad* yang mempunyai bahagian yang dapat menunjukkan sesuatu erti, tetapi ertinya bukan yang dimaksudkan. Contohnya ialah *hayawan al-natiq*. *Hayawan* bermaksud haiwan-haiwan. *Al-natiq* pula bermaksud yang berkata-kata. Lafaz tadi bukanlah bermaksud terdapat haiwan yang pandai berkata-kata, namun ia merupakan satu lafaz yang diberikan bagi menggambarkan keadaan manusia yang merupakan objek hidup seperti haiwan-haiwan lain. Namun apa yang istimewanya manusia ialah manusia mempunyai kebolehan untuk bercakap dan berkata-kata. Maka gelaran *hayawan al-natiq* ialah ditujukan kepada manusia kerana hanya manusia yang boleh bercakap dan berfikir bukannya bermaksud haiwan lain (Al-Shanqiti, 2007; Mahdi Fadlullah, 1998; Murtada Muttahhari, 2011 & Al-Habannakah, 1993).

Perbincangan dan pembahagian seperti ini dilihat dapat meminimumkan kesalahan dalam membuat gambaran. Proses penaakulan dikenal pasti daripada proses yang melibatkan sepatah perkataan lagi. Selepas itulah baru dikenal pasti perkataan yang dikeluarkan secara berturutan atau dikenali sebagai lafaz *murakkab*.

Menurut ilmu mantik lafaz *murakkab* ini boleh terjadi dalam dua bentuk. Pertama ialah yang boleh difahami dan kedua ialah yang tidak difahami. Lafaz *murakkab* yang boleh difahami dipanggil lafaz yang *tam* (sempurna). Ia sempurna maknanya dan boleh difahami. Lafaz yang *murakkab*, namun tidak boleh difahami dipanggil lafaz *naqis* (tidak sempurna). Maknanya tidak sempurna dan tidak boleh difahami maknanya. Walaupun banyak perkataan digunakan namun maknanya tidak sempurna sehingga pendengar tidak faham maksudnya (Ahmad Damanhuri, 2006 & al-Shanqiti, 2007).

Walaupun *Murakkab tam* boleh difahami, namun bukan semuanya boleh terlibat dalam proses penaakulan. *Murakkab tam* pula terbahagi kepada dua. *Murakkab khabari* iaitu kalimat berita atau *qadiyyah*. Setiap kalimat yang isi maknanya mengandungi kemungkinan benar dan salah. Satu lagi ialah *Murakkab 'insha'i*. *Murakkab 'insha'i* ialah setiap kalimat yang isinya

tidak mengandungi kemungkinan yang benar atau salah. *Murakkab 'insha'i* ini seperti kata perintah, kata larangan, kata tanya, dan kata seru. *Murakkab 'insha'i* ini tidak boleh dijadikan objek dalam penaakulan kerana tidak mengandungi benar atau salah (Al-Akhdari, 2007 & H. Syukriadi Sambas, 2003).

Jika dianalisis daripada pembahagian *'alfaz mufrad* dan *murakkab* seperti yang dibincangkan sebelum ini, dapat dibuktikan yang proses penaakulan dan *tasawwur* bermula dengan memilih perkataan untuk menggambarkan sesuatu. Bukan semua perkataan sesuai menggambarkan sesuatu. Malah walaupun ia terdiri daripada beberapa patah perkataan, ia belum tentu dapat digunakan untuk proses *tasawwur* kerana kata-kata seperti kata larangan, kata perintah dan sebagainya tidak memerlukan benar atau salah sekali gus tidak perlu ditaakul (Al-Shanqiti, 2007; Mahdi Fadlullah, 1998 & Murtada Muttahhari, 2011).

Namun apa yang perlu di ambil kira dalam kaedah penyelidikan Islam ialah lafaz *mufrad kulli* ini terdiri dari *musta'mal* dan *ghair musta'mal* (Al-Quwasini, t.t). Lafaz *mufrad kulli musta'mal* ialah lafaz yang boleh digunakan dalam mantik dan dalam membuat penaakulan. Menurut ulama mantik *mutaqaddimin* (terdahulu), *mufrad kulli musta'mal* ini terdiri daripada tiga bahagian. Pertama, lafaz yang wujudnya tidak dapat dilihat oleh indera mata seperti malaikat, jin dan syaitan. Kedua, lafaz yang wujudnya boleh dilihat oleh indera mata tetapi hanya satu, iaitu matahari. Ketiga, lafaz yang buktinya terlihat oleh indera mata seperti manusia (Al-Akhdari, 2007 & H. Syukriadi Sambas, 2003).

Menurut ulama *muta'akhkhirin* (terkemudian) pula, lafaz *mufrad kulli musta'mal* terbahagi kepada enam. Pertama, lafaz *mufrad kulli* yang tidak terlihat (abstrak) dan mustahil adanya seperti berkumpulnya Barat dan Timur. Kedua, lafaz *mufrad kulli* yang abstrak tetapi menurut rasional boleh ada seperti air laut daripada perak. Ketiga, lafaz *mufrad kulli* yang hanya ada satu-satunya, tidak ada kata yang lain seperti Allah SWT. Keempat, lafaz *mufrad kulli* yang buktinya hanya terlihat sebahagian, tetapi boleh ada yang lainnya seperti matahari. Kelima, lafaz *mufrad kulli* yang buktinya ada dan ada pula tempatnya seperti makan. Keenam, lafaz *mufrad kulli* yang buktinya ada, tetapi tempatnya abstrak seperti nikmat Allah SWT (H. Syukriadi Sambas, 2003).

Walau pun terdapat perbezaan antara *mutaqaddimin* dan *muta'akhkhirin*, namun perbezaannya bukanlah bertentangan. Pendapat *mutaqaddimin* hanya mengelaskan tiga perkara, namun *muta'akhkhirin* lebih mendalam dengan mengelaskan enam. Namun kedua-dua *mutaqaddimin* dan *muta'akhkhirin* ini mempunyai satu persamaan iaitu menerima apa yang tidak

dapat dilihat dengan panca indera sebagai objek untuk ditaakul. Sama ada yang buktinya ada untuk dilihat atau pun yang hanya dapat dipelajari melalui al-Qur'an dan hadith seperti perkara-perkara *sam'iyat* (perkara-perkara ghaib).

Keempat, kaedah mendapatkan gambaran menyeluruh melalui *nisbah*. *Nisbah* ialah merujuk kepada sebahagian. Dalam menggambarkan sesuatu perkara menggunakan perkataan, *nisbah* boleh digunakan untuk memberi gambaran yang lebih jelas dan lebih tepat tentang sesuatu perkara. Menurut ilmu mantik, terdapat 15 perkataan yang boleh digunakan di bawah nisbah ini. Pertama, *tabayun*. Kedua, *tasawi*. Ketiga, umum dan khusus secara mutlak. Keempat, umum dan khusus pada satu wajah. Kelima, *tawatu'*. Keenam, *tashkik*. Ketujuh, *taraduf*. Kelapan, *al-Ishtrak*. Kesembilan, *al-Takhaluf*. Kesepuluh, *al-Tadad*. Kesebelas, *tanaqud*. Kedua belas, *tamathul*. Ketiga belas, *al-Kulliyyat wa al-juz'iyah* Keempat belas, *al-Kulli wa al-Juz'i*. Kelima belas, *al-Idafah*.

Kesemua perkara berkenaan nisbah ini merupakan aspek yang boleh dilihat kepada sesuatu perkara bagi mendapatkan gambaran yang menyeluruh. Sebagai contoh, dalam membincangkan muslim dan mukmin. Muslim ialah mereka yang menerima apa yang dibawa oleh Nabi SAW. Mukmin pula ialah mereka yang membenarkan apa yang dibawa oleh Nabi SAW. Muslim dan mukmin sama (*tasawi*) pada beriman kepada apa yang dibawa oleh Nabi SAW. Namun yang lebih jelas (*tabayun*) muslim hanya menerima, mukmin membenarkan. Hal ini berbeza (*takhaluf*) dengan *munafiq* iaitu orang yang berpura-pura menerima apa yang dibawa oleh Nabi SAW. Berlawanan (*al-tadad*) dengan muslim dan mukmin ialah golongan kafir. Begitulah seterusnya, perbincangan akan menjadi lebih jelas dan menyeluruh menggunakan nisbah. Walaupun *nisbah* dapat menggambarkan isu secara menyeluruh, namun ia mengambil masa perbincangan yang panjang. Ada kalanya, gambaran diperlukan secara ringkas. Untuk memenuhi keperluan ini, pendefinisian diperlukan bagi menggambarkan sesuatu perkataan dengan jelas, namun ringkas dan padat.

Kelima, kaedah pendefinisian menurut ilmu mantik. Menurut ilmu mantik, bagi membuat pendefinisian sesuatu perkara sekurang-kurangnya perlu difahami daripada lima perkara iaitu *nau'*, *jins*, *fasl*, *'arad khas* dan *'arad 'am* (Al-Habannakah, 1993; Mahdi Fadlullah, 1998; Al-Shanqiti, 2007 & Murtada Muttahhari, 2011). Semua ini dikenali sebagai *kulliyat al-khams*. *Kulliyyat al-khams* merupakan bahan pembentukan takrif atau pengertian.

Nau' ialah lafaz *kulli* yang mencakup banyak individu yang sama dalam hakikatnya atau lafaz *kulli* yang berada di bawah lafaz *kulli* yang lain yang mempunyai cakupan bukti individu yang lebih luas. Contohnya ialah manusia. *Afradnya* banyak seperti Usman, Ahmad, Abdullah dan lain-lain (Ahmad Damanhuri, 2006).

Jins pula ialah lafaz *kulli* yang mencakup individu-individu yang hakikatnya berbeza-beza, atau lafaz *kulli* yang di bawahnya terdapat lafaz *kulli* lain yang lebih khusus. Contohnya seperti haiwan di bawahnya ada rusa, kuda, kucing dan lain-lain (Al-Shanqiti, 2007).

Fasl ialah sesuatu sifat atau kumpulan substansial yang dapat membezakan satu individu dengan individu yang lainnya yang hakikatnya bersekutu dalam satu jenis. Contohnya berfikir (*al-Natiq*) bagi manusia dapat membezakannya daripada bukan manusia (al-Quwasini, t.t).

'Aradh Khas pula ialah satu sifat atau kumpulan sifat-sifat di luar hakikat yang terdapat dalam satu hakikat individu manakala *'arad 'Am* ialah satu sifat atau beberapa sifat di luar hakikat yang terdapat pada individu yang hakikatnya berbeza (H. Syukriadi Sambas, 2003).

Setelah sesuatu perkara dikenal pasti daripada lima sudut di atas, barulah pendefinisian (*al-ta'rif*) dapat dibina. Sekurang-kurangnya terdapat empat syarat dalam membuat pendefinisian menurut ilmu mantik. Pertama ialah mencakup seluruh aspek yang didefinisikan dan mencegah aspek lain di luar sesuatu yang didefinisikan. Kedua, harus lebih jelas daripada sesuatu yang didefinisikan. Ketiga, tidak berputar-putar. Keempat, bebas daripada penggunaan perkataan *majazi* dan kata-kata yang mengandungi banyak makna (H. Syukriadi Sambas, 2003).

Keenam, kaedah membina kenyataan dan proposisi yang benar melalui *tasdiq*. *Tasdiq* merupakan proses berfikir dalam menghubungkan antara dua objek (*variabel*) secara positif (*ithbat*) atau pun negatif (*nafi*). Selain itu *tasdiq* juga merupakan proses pembentukan keputusan dalam memikirkan objek fikir yang difikirkan. Objek fikir yang dimaksudkan dikenali sebagai *qadiyyah*. *Qadiyyah* ialah pernyataan yang sempurna yang isinya mengandungi kemungkinan yang benar atau salah ('Abd al-Hadi al-Fadli,t.t; Ahmad Damanhuri, 2006; Al-Habannakah, 1993 & Al-Quwasini, t.t;).

Pernyataan akan menjadi benar jika selaras antara pernyataan dengan kenyataan (realiti/bukti fakta). Sebaliknya jika tidak selaras dengan kenyataan, pernyataan itu salah. Pernyataan dilihat dari segi isinya bukan dari segi siapa yang membuat pernyataan. *Qadiyyah* terdiri daripada *qadiyyat hamliyyah* dan *qadiyyat shartiyyah* ('Abd al-Hadi al-Fadli,t.t; Al-

Habannakah, 1993; Al-Quwasini, t.t; Ahmad Damanhuri, 2006; Al-Shanqiti 2007 & Murtada Muttahhari, 2011)

Qadiyyat hamliyyah ialah sesuatu keputusan berfikir dengan cara menghubungkan satu angkubah dengan angkubah yang lainnya. Contohnya alam itu baru (*hadith*) dan solat itu wajib. *Qadiyyat shartiyyah* pula ialah sesuatu keputusan berfikir dengan cara menghubungkan sesuatu keputusan dengan keputusan yang lainnya. Contohnya ialah jika matahari terbit, siang hari ada. Untuk melihat *qadiyyah* ini *qadiyyat hamliyyah* dan *qadiyyat shartiyyah* mempunyai beberapa pembahagiannya seperti yang telah dibincangkan.

Kedua-dua kaedah ini berbeza dari segi pembinaannya mengikut keperluan. Apabila kenyataan yang menghubungkan dua angkubah secara terus, ia harus mengikut kaedah yang telah ditetapkan secara *qadiyyat hamliyyah*. Namun apabila angkubah yang ditetapkan mempunyai syarat tertentu, maka kaedahnya haruslah mengikut kaedah *qadiyyat shartiyyah*. Jika tidak mengikut kaedah yang telah ditetapkan, kemungkinan untuk terdedah kepada kesalahan adalah besar. Keputusan yang didapati juga berkemungkinan membawa kepada ralat. Untuk itu, harus diperhatikan hubungan antara *muqaddam* dan *taliy*. *Muqaddam* ialah angkubah yang pertama dalam proposisi. *Taliy* pula ialah angkubah yang kedua dalam proposisi yang cuba dihubungkan dengan angkubah yang pertama tadi.

Dilihat dari segi tabiat hubungan antara *muqaddam* dan *taliy* atau kemestian terjadinya hubungan antara keduanya, terdapat dua macam. Pertama, *luzumiyah*. Dengan adanya *muqaddam*, maka menjadi kemestian adanya *taliy*. Hubungan antara keduanya mewajibkan terjadinya hal itu seperti *muqaddam* menjadi alasan yang rasional adanya *taliy*. *Luzumiyah* itu tadi terdapat tiga jenis. Pertama, rasional ('*Aqli*). Contohnya, jika alam ini baru, ia mesti ada pembuatnya. Kedua, *Shar'iyah*. Umpamanya seseorang itu berakal dan baligh, maka wajib solat baginya. Ketiga, hukum alam/hukum adat. Contohnya jika air itu tidak ada, maka tumbuh-tumbuhan pun tidak akan ada (al-Quwasini, t.t). Bagi hubungan yang kedua pula, ia dinamakan '*ittifaqiyyah*. Hubungan '*ittifaqiyyah* berlaku apabila adanya *muqaddam* tidak merupakan sebab mesti adanya *taliy*. Hubungan di antara keduanya itu terjadi kerana kebersamaan. Contohnya, ketika Mustafa keluar, anaknya menyertainya (al-Shanqiti, 2007).

Ketujuh, kaedah menilai kenyataan dan proposisi yang benar atau salah melalui *taqabal* dan '*akas*. *Taqabal* dan '*akas* termasuk dalam pengkajian terhadap pembuktian kebenaran penaakulan (*Dilalah*). *Dilalah* merupakan proses pemahaman sesuatu daripada sesuatu yang lain. Sesuatu yang pertama disebut *madlul* (yang ditunjuki) dan sesuatu yang kedua disebut *dal*

(yang menunjukkan) ('Abd al-Hadi al-Fadli,t.t; Al-Quwasini, t.t; Ahmad Damanhuri, 2006 & Al-Shanqiti 2007). *Dilalah* boleh dibahagikan kepada dua, pendalilan secara langsung dan pendalilan secara tidak langsung. *Taqabal* dan 'akas termasuk dalam pendalilan secara langsung kerana digunakan ke atas proposisi secara langsung.

Misalnya dalam setiap *qadiyyah* sama ada *mujabah* atau *salibah* masih ada kemungkinan untuk difikirkan dan difahami seperti satu *qadiyyah* yang lain sama ada dari sudut kuantiti atau situasi. Sekiranya *qadiyyat mujabah*, ada kemungkinan ia boleh ditemukan (*taqabal*) dengan *qadiyyat salibah*. Begitu juga *qadiyyat salibah*, ia boleh ditemukan *qadiyyat mujabah*. *Qadiyyat kulliyyah* juga boleh ditemukan *qadiyyat juz'iyah*. Begitu juga sebaliknya *qadiyyat juz'iyah* boleh ditemukan dengan *qadiyyat kulliyyah* (H.Syukriadi Sambas, 2003).

Sebagai contoh, iblis itu wujud ialah *qadiyyat mujabah*. Contoh tadi juga boleh dibina *qadiyyat salibah*, iaitu iblis itu tidak wujud. Bagaimanakah sekiranya didatangkan kedua-dua *qadiyyah* seperti di atas? Yang manakah yang benar, yang manakah yang tidak benar? Di sinilah gunanya pembuktian secara langsung iaitu *taqabal*. *Taqabal* digunakan untuk menilai *qadiyyah* yang benar dan *qadiyyah* tidak benar melalui empat cara. Pertama *Tanaqud*. Kedua, *Tadad*. Ketiga *al-Dukhul taht al-Tadad* dan keempat, *al-tadakhul* ('Abd al-Hadi al-Fadli,t.t; Al-Quwasini, t.t; Mahdi Fadlullah, 1998; Ahmad Damanhuri, 2006 & Al-Shanqiti 2007).

Kaedah kedua dalam menilai kenyataan benar ialah melalui 'akas. 'Akas adalah menggantikan posisi *maudu'* dan *mahmul* antara satu dengan yang lain dengan mengekalkan kebenaran dan aspek *mujabah* dan *salibah*. Kadang-kadang, untuk menguji kebenaran sesuatu *qadiyyah*, *maudu'* dan *mahmul* boleh ditukar. *Maudu'* digantikan menjadi *mahmul*. Manakala *mahmul* ditukarkan menjadi *maudu'* dengan mengekalkan kebenaran dan aspek *mujabah* dan *salibah* (al-Habannakah, 1993). Contohnya *qadiyyah* (Q) *mujabat kulliyyah* di'akaskan menjadi *mujabat juz'iyah* seperti di bawah:

Qadiyyah 1: Semua tumbuh-tumbuhan berkembang biak.

Qadiyyah 2: Sebahagian yang bertumbuh biak itu adalah tumbuh-tumbuhan.

Qadiyyah 1 ialah *mujabat kulliyyah* maka ditukarkan menjadi *qadiyyah* 2 iaitu *mujabat juz'iyah*. Daripada *qadiyyah* tadi, semua tumbuhan berkembang biak adalah benar. Untuk menguji kebenaran pernyataan itu, *qadiyyah* 1 tadi ditukarkan menjadi *qadiyyah* 2. Setelah ditukar, didapati *qadiyyah* itu masih mendatangkan *qadiyyah* yang benar iaitu sebahagian daripada yang bertumbuh biak itu adalah tumbuhan. Hasilnya, daripada proses penukaran tadi, dapat disahkan bahawa *qadiyyah* 1 adalah benar.

Kedua-dua kaedah ini merupakan kaedah yang boleh digunakan secara langsung ke atas mana-mana hujah atau kenyataan. Walaupun ia sangat bersifat teknikal, namun ia sangat membantu sekurang-kurangnya dalam membuat semakan awal ke atas sesuatu pernyataan atau proposisi.

Kelapan, kaedah *yaqin*, *zann*, *shakk* dan *batil* sebagai kaedah mengukur dalam penyelidikan dan ilmu Islam. Dalam ilmu mantik, sekurang-kurangnya terdapat empat kayu ukur ke atas sesuatu perkara. Pertama, *yaqin*. Kedua, *zann*. Ketiga, *shakk*. Keempat, *batil* ('Abd al-Hadi al-Fadli,t.t; Al-Akhdari, 2007; H. Syukriadi Sambas, 2003; Ahmad Damanhuri, 2006; Al-Habannakah, 1993; Al-Quwasini, t.t; Al-Shanqiti 2007; Mahdi Fadlullah, 1998 & Murtada Muttahhari, 2011). *Yaqin* ialah apabila pengkaji pasti apa yang diketahuinya adalah sama dengan apa yang nyata. Ia pula disandarkan pada bukti yang kuat (Al-Akhdari, 2007). *Zann* pula ialah apa yang menghampiri yakin sehingga hampir-hampir tiada yang mungkin dapat menyanggah perkara tersebut (Ahmad Damanhuri, 2006). Misalnya perkara-perkara yang melibatkan keadilan atau kelebihan. *Shakk* ialah tahap di mana kemungkinan untuk benar atau salah berada pada tahap yang sama. Benar tidak dapat mengatasi yang salah. Salah pula tidak dapat mengurangkan yang benar (Al-Shanqiti 2007). *Batil* ialah apa yang tidak sampai kepada tahap *yaqin*, *zann* dan *shakk* ('Abd al-Hadi al-Fadli,t.t; Al-Akhdari, 2007).

Keempat-empat kayu ukur ini juga digunakan secara praktikal dalam fiqh. Misalnya dalam soal menentukan waktu solat. Dalam Islam, waktu solat telah ditetapkan. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Sesungguhnya sembahyang itu adalah satu ketetapan yang diwajibkan atas orang-orang yang beriman, pada waktunya yang tertentu” (Surah al-Nisa', 4:103)

Secara praktikalnya, jika pada pengamatan seseorang itu *yaqin* yang waktu solat sudah masuk berdasarkan petanda yang ada, dia sudah boleh solat. Begitu juga jika dia *zann* atau cenderung kepada *yakin*. Dia juga boleh solat. Sebaliknya jika dia ragu-ragu (*shakk*) yang waktu solat telah masuk, dia perlu melihat kepada petunjuk lain sebelum dia boleh bersolat.

Begitu juga menurut ilmu mantik. Setiap perkara boleh dibahagikan kepada empat kayu ukur ini, sama ada *yaqin*, *zann*, *shakk*, atau *batil*. Cuma menurut al-Habannakah (1993), *zann* ada dua iaitu *zann al-rajih* dan *zann al-marjuh*. *Zann al-rajih* ialah *zann* yang dekat dengan *yaqin*. *Zann al-marjuh* ialah *zann* yang telah ditolak oleh *zann* yang *al-rajih*. Kedudukannya jatuh di bawah *syak*.

Keempat-empat kayu ukur ini menunjukkan yang setiap kenyataan atau ilmu dalam Islam, dikelaskan terlebih dahulu tahapnya. Jelasnya kedudukan mereka dalam sesuatu tahap, dapat menyusun kekuatan dan kedudukan sesuatu kenyataan atau ilmu. Hasilnya jelas bagaimanakah untuk menerima atau menolak sesuatu kenyataan atau ilmu itu.

IV. ANALISIS APLIKASI KAEDAH *PENAAKULAN MANTIK* DALAM METODE PENELITIAN EKONOMI ISLAM

Daripada perbincangan kaedah penaakulan daripada ilmu mantik dan aplikasinya dalam metode penelitian Ekonomi Islam, dapat dirumuskan sekurang-kurangnya kaedah penaakulan mantik memberi implikasi dan boleh diaplikasi dalam penyelidikan. Pertama, kaedah penaakulan mantik memberi implikasi kepada tasawur dan epistemologi metode penelitian Ekonomi Islam. Kedua, kaedah penaakulan mantik boleh diaplikasi dari sudut teknikalnya dalam menjalankan penelitian Ekonomi Islam. Perbincangan dan analisis berkenaan kedua-dua aplikasi tersebut adalah seperti berikut.

Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik kepada Tasawur dan Epistemologi Metode Penelitian Ekonomi Islam

Dari sudut tasawur dan epistemologi, setiap metode penelitian Ekonomi Islam perlu sentiasa menitikberatkan tasawur Islam dalam setiap perkara yang dikaji, sama ada pada peringkat definisi istilah atau konsep, hipotesis, inferens, teori ataupun kesimpulan kajian. Setiap peringkat penelitian berkenaan Ekonomi Islam dan orang Islam perlulah sentiasa konsisten dengan acuan Islam itu sendiri, bukan mengikut acuan selain daripada Islam. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“(Katakanlah wahai orang-orang yang beriman: “Agama Islam yang kami telah sehati dengannya ialah): celupan Allah yang mencorakkan seluruh kehidupan Kami dengan corak Islam; dan siapakah yang lebih baik celupannya daripada Allah? (Kami tetap percayakan Allah) dan kepada-Nyalah kami beribadat.” (al-Baqarah, 2:138).

Bagi memastikan metode penelitian Ekonomi Islam sentiasa berada dalam acuan tasawur dan epistemologi Islam, kaedah penaakulan mantik konsisten dalam menaakul sesuatu perkara. Daripada permulaan setiap kajian iaitu dengan penetapan konsep, hipotesis, teori dan model,

kesemuanya adalah dari sudut pandang Islam. Sudut pandang Islam yang dimaksudkan adalah berdasarkan epistemologi Islam, iaitu al-Qur'an, al-Sunnah, ijmak dan qiyas.

Konsistensi dalam tasawur dan epistemologi Islam dalam metode penelitian Ekonomi Islam ini sekurang-kurangnya dapat dilihat pada tiga perkara. Pertama, objektiviti dalam metode penelitian Ekonomi Islam. Kedua, prinsip sebab dan akibat dalam penelitian Ekonomi Islam. Ketiga, mengambil kira perkara pada alam semulajadi dan perkara ghaib. Penerangan dan perbincangan yang lebih mendalam adalah seperti berikut.

Pertama, berkenaan objektiviti dalam penelitian Ekonomi Islam, sebagaimana yang telah dibincangkan sebelum ini, penyelidikan lazim amat menekankan objektiviti dalam setiap kajian. Malah Myrdal (1969) menyatakan tiga perkara yang akan menghilangkan objektiviti dalam penyelidikan. Pertama, sekiranya sesuatu perkara itu didapati daripada satu warisan kebudayaan kuat yang terkandung dalam penulisan terdahulu dan diwarisi turun-temurun. Kedua, pengaruh budaya, sosial, ekonomi dan politik dalam masyarakat di mana penyelidik tinggal, bekerja dan kedudukan status dalam masyarakat. Ketiga, pengaruh personaliti penyelidik sendiri. Hal ini menjadikan mana-mana penyelidikan berkenaan Islam dan orang Islam, perlulah membuang dogma-dogma dalam kepercayaan terhadap agama dan perlu bebas nilai untuk memastikan objektiviti sesuatu kajian (Neuman, 2011; Weathington, Cunningham & Pittenger, 2010).

Perkara ini telah dibangkitkan oleh Muhammad Syukri Salleh (2008) dengan menyatakan bahawa penelitian lazim adalah anti-dogmatis. Persoalannya setakat manakah perlunya objektiviti untuk diterima dalam penyelidikan lazim yang menolak dogma-dogma dalam Islam? Dan setakat manakah seseorang penyelidik Muslim boleh membebaskan dirinya daripada nilai Islam? Ini merupakan hal yang penting kerana ia melibatkan akidah. Dalam Islam, sekiranya seseorang itu berpaling daripada Islam, walaupun untuk seketika, syahadahnya iaitu keIslamannya akan terbatal. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Demikianlah Kami ceritakan kepadamu (wahai Muhammad), sebahagian daripada kisah-kisah umat manusia yang telah lalu dan sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu, dari sisi Kami (sebuah Kitab al-Qur'an yang menjadi) peringatan. Sesiapa yang berpaling ingkar daripada peringatan al-Qur'an itu, maka sesungguhnya dia pada hari kiamat menanggung beban (dosa) yang berat. Mereka kekal dalam (azab) dosa itu dan amatlah buruk tanggungan itu bagi mereka pada hari kiamat, (iaitu) hari ditiup sangkakala dan Kami akan himpulkan pada hari itu orang-orang yang bersalah dalam keadaan kelabu”, (Taha, 20:99-101).

Namun pada masa yang sama, memang tidak dinafikan, objektiviti dalam penyelidikan adalah perlu. Ia perlu untuk memberikan proses penghujahan yang boleh diterima oleh orang lain yang berlainan pendapat daripada perkara yang hendak diperkatakan. Selain itu, dalam Islam ia boleh dikira berada di bawah konsep berlaku adil. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Hendaklah kamu berlaku adil (kepada sesiapa jua) kerana sikap adil itu lebih hampir kepada taqwa. dan bertaqwalah kepada Allah”, (al-Maidah, 5:8).

Maka sekiranya objektiviti itu tidak memerlukan seseorang Muslim itu menjadi neutral dan bebas nilai secara mutlak ia akan membawa kepada hukum yang berbeza. Jika objektiviti yang dimaksudkan itu hanya sekadar merupakan aspek sosial dalam penyelidikan, iaitu bagi memastikan seseorang penyelidik itu mendengar dan memberi perhatian terhadap pendapat orang lain secara adil (Kelley, 1998), ia boleh dipertimbangkan. Ini kerana konsep tersebut memang ada dalam al-Qur’an yang menggalakkan perbincangan yang adil dan kondusif serta tidak berprasangka. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Sesungguhnya (tiap-tiap satu golongan), sama ada golongan Kami ahli Tauhid atau golongan kamu ahli syirik (tidak sunyi daripada salah satu daripada dua keadaan): keadaan tetapnya di atas hidayah petunjuk atau tenggelamnya dalam kesesatan yang jelas nyata ", (Saba', 34:25).

Kedua, berkenaan prinsip sebab dan akibat. Prinsip sebab dan akibat ini pada dasarnya memang tidak menyalahi Islam sekiranya hanya melihat setiap sesuatu pemerhatian yang dibuat membolehkan penyelidik mengetahui apa-apa akibat bagi sesuatu sebab dan dijadikan ramalan untuk akan datang. Namun, sebagai seorang ahli teologi yang berfikir lebih jauh setapak ke hadapan, al-Ghazaliy (2003) menentang arus pada zamannya. Sekiranya seseorang Muslim mempercayai prinsip sebab dan akibat dengan sepenuh hati (mutlak) sehingga akhirnya dibimbangi tanpa disedari akan menafikan kekuasaan Allah SWT yang berkuasa melakukan setiap sesuatu sama ada sesuai dengan sebab dan akibat atau menyalahi prinsip sebab dan akibat (Mat Rofa Ismail, 2013). Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Allah adalah Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu.” (al-Fath 48:21).

Oleh kerana Allah SWT Maha Berkuasa ke atas setiap sesuatu, dalam akidah Islam terdapat konsep *irhas*, *mu'jizah*, *karamah* dan *ma'unah* di mana kesemuanya adalah perkara yang menyalahi adat atau menyalahi sebab dan akibat yang dikurniakan oleh Allah SWT kepada sesiapa yang dia kehendaki (al-Sa'diy, 2007).

Ketiga, berkenaan alat yang cukup untuk menganalisis pengetahuan semula jadi dan perkara ghaib. Berbanding kaedah penaakulan lazim yang hanya menganalisis dan menghadkan pengetahuan semulajadi yang dapat dirasa melalui pancaindera yang lima sahaja. Berbeza dengan kaedah penaakulan mantik, Islam mempercayai adanya perkara-perkara metafizik dan alam ghaib. Malah umat Islam perlu beriman dengan perkara ghaib untuk menjadikan dirinya seorang yang bertaqwa (al-Baqarah, 2:1-5). Namun hanya Allah SWT yang mengetahui perkara ghaib. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Dan pada sisi Allah jualah anak kunci perbendaharaan segala yang ghaib, tiada sesiapa yang mengetahuinya melainkan Dia-lah sahaja; dan ia mengetahui apa yang ada di darat dan di laut; dan tidak gugur sehelai daun pun melainkan ia mengetahuinya, dan tidak gugur sebutir bijipun dalam kegelapan bumi dan tidak gugur yang basah atau yang kering, melainkan (semuanya) ada tertulis dalam Kitab (Luh Mahfuz) yang terang nyata”, (al-‘An‘am, 6:59).

Jika begitu, bagaimanakah umat Islam mengetahui perkara-perkara yang ghaib sekiranya manusia tidak dapat menganalisis perkara yang ghaib? Jawabnya adalah melalui al-Qur’an dan Hadith dibantu dengan kaedah penaakulan mantik. Umat Islam mengetahui perkara-perkara metafizik dan ghaib melalui firman Allah SWT dan sabdaan Nabi Muhammad SAW. Allah SWT telah menurunkan al-Qur’an kepada manusia melalui Nabi Muhammad SAW dan mengajarkan hal berkenaan metafizik dan perkara ghaib kepada umat Islam. Sebab itulah dalam penyelidikan berkenaan Islam dan orang Islam, penyelidikannya tidak akan lengkap sekiranya hanya berpandukan akal semata-mata dan tidak berpandukan al-Qur’an dan Hadith (Mohd Kamal Hassan, 2011). Sekiranya berlaku, ia hanya akan menganalisis perkara-perkara fizikal sahaja dan tidak mengambil kira perkara-perkara metafizik.

Aplikasi Kaedah Penaakulan Mantik dalam Metode Penelitian Ekonomi Islam secara Teknikal

Selain itu, kaedah penaakulan mantik juga boleh diaplikasi secara teknikal. Daripada aspek teknikal, umumnya terdapat tiga peringkat penaakulan menurut ilmu mantik. Pertama ialah peringkat menggambarkan iaitu *tasawwur*. Kedua, peringkat menyatakan benar atau salah iaitu *tasdiq*. Ketiga, peringkat pembuktian dan penghujahan iaitu *al-istidilal*. Ketiga-tiga peringkat ini perlu dilakukan dalam menghasilkan satu hasil kaedah penaakulan yang sempurna. Tidak kiralah dalam menaakul sekecil-kecil perkara ataupun dalam menjalankan penyelidikan berkaitan Islam, ketiga-tiga peringkat ini tidak boleh ditinggalkan.

Ketiga-tiga peringkat ini amat diperlukan dalam membuat penaakulan. Sebab itu al-Qur'an sentiasa menasihatkan supaya tidak memberi pendapat terhadap perkara yang tidak diketahui. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“Dan janganlah kamu mengatakan apa yang tidak kamu ketahui...” (al-Isra', 17:36).

Oleh sebab itulah, amat penting bagi setiap penyelidik, terutamanya berkenaan Islam dan orang Islam menggunakan tiga peringkat kaedah penaakulan dalam setiap perkara yang hendak dikatakan.

Tasawwur itu penting kerana *tasawwur* lah yang akan menentukan cara seseorang memandang dan memahami sesuatu. Terdapat satu kaedah dalam *qawa'id fiqhiyyah* yang berbunyi “Pernyataan hukum terhadap sesuatu perkara/permasalahan adalah hasil daripada gambaran (yang lengkap/menyeluruh) terhadap perkara/permasalahan (yang dihukumkan tersebut). Maka apabila ingin mengkaji sesuatu perkara, paling kurang terdapat dua perkara yang perlu dibina dalam minda seseorang pengkaji. Pertama, membina *tasawwur*, iaitu maklumat penting berkenaan sesuatu perkara tersebut sama ada dari sudut syarie, atau akhlak atau emosi. Selepas itu, peringkat kedua ialah membuat proses *tasdiq*, iaitu menentukan sama ada maklumat tersebut benar atau salah. Selain itu juga, perlu ditentukan apakah bentuk hukum yang diperlukan, adakah hukum akal, atau hukum syarie, atau hukum adat.

Sekiranya yang dikehendaki ialah hukum akal, maka dilihat daripada sudut kaedah penaakulan itu, sama ada tidak benar atau *tanaqud* dalam *al-istidlal* dan sebagainya. Jika yang dikehendaki adalah hukum syarie, maka perlulah untuk merujuk kepada dalil syarie atau pun fatwa-fatwa yang telah difatwakan. Namun, sekiranya yang berkenaan itu adalah merupakan perkara yang melibatkan adat, maka perlulah dirujuk kepada adat kebiasaan dan perkara yang telah berlaku secara berulang-ulang. Hal-hal sebegini boleh dirujuk kepada para saintis sama ada sains tulen atau pun sains kemasyarakatan.

Dengan *tasdiq* pula, sekurang-kurangnya terdapat dua perkara yang perlu diberi perhatian dan boleh dipertimbangkan untuk metode penelitian Ekonomi Islam. Pertama, kaedah dalam menyusun kenyataan. Terdapat kaedah yang teliti dalam ilmu mantik dalam menyusun hujah, kenyataan dan menghubungkan antara dua angkubah supaya ia menjadi rasional, kukuh dan benar. Kedua, hujah dalam ilmu mantik, tidak semestinya hanya bersandarkan akal. Ada yang bersandarkan akal, ada yang bersandarkan syariah dan ada yang bersandarkan hukum alam atau hukum adat.

Hal ini berbeza dengan pemikiran logik dan metode penelitian Ekonomi Lazim yang hanya bersandarkan logik akal. Dalam kata lain, kaedah penaakulan menurut ilmu mantik lebih sesuai dengan metode penelitian Ekonomi Islam kerana terdapat kaedah untuk menerima hujah yang bersandar kepada syariah bukan berdasarkan akal atau rasional semata-mata. Malah mantik juga tidak menolak hukum alam atau pun hukum adat. Walaupun begitu, susunan proposisi dan kenyataan yang kuat akan membawa kepada pernyataan yang benar. Namun tidak semestinya semua yang mengikut kaedah *tasdiq* itu tepat. Jika timbul kekeliruan, masih terdapat cara untuk menilai kenyataan dan proposisi yang benar atau salah. Ia adalah melalui *taqabal* dan *'akas* sebagaimana yang dibincangkan di bawah.

Dalam ilmu mantik juga, terdapat kaedah secara langsung bagi membina kenyataan dan proposisi yang benar melalui *tasdiq*. *Tasdiq* menyediakan teknik-teknik menghubungkan satu angkubah dengan angkubah yang lain dan menghasilkan satu kesimpulan yang benar daripada proses penaakulan tersebut. Selain daripada digunakan sebagai teknik untuk membina, teknik-teknik ini juga boleh dijadikan asas atau landasan untuk menganalisis kenyataan atau kesimpulan yang dibina oleh pengkaji lain yang menjalankan kajian menggunakan pernyataan yang mantik.

Tasdiq juga telah disusun begitu rupa untuk menentukan dan mencari kebenaran terhadap sesuatu kenyataan atau untuk memastikan kebenaran sesuatu teori (Ab. Latif Muda & Rosmawati Ali @ Mat Zin, 2009). Caranya adalah dengan menyemak bentuk pernyataan dan proposisi yang juga dikenali sebagai *qadiyyah*. *Qadiyyah* bermaksud sesuatu susunan kata atau ungkapan yang berfaedah dan boleh difahami. Sesuatu kenyataan boleh dijangka atau dianggap benar atau salah dengan melihat kepada pernyataan yang dibuat, tanpa melihat kepada siapa yang mengatakannya. Kenyataan ini berkemungkinan benar atau salah. Untuk memastikan kenyataan itu benar atau salah, maka penyelidikan dan penelitian hendaklah dijalankan. Jika didapati ia betul dengan kenyataan, ia adalah benar. Begitulah juga jika sebaliknya.

Sebagai mana yang telah dibincangkan sebelum ini, *tasdiq* mempunyai kaedah membuat pernyataannya yang tersendiri. *Tasdiq* datang dengan kaedah yang menyeluruh, sama ada melibatkan pernyataan yang dihukum atau ditentukan dengan zatnya yang tersendiri (*qadiyyat hamliyyah*), atau pun melalui pernyataan yang tergantung kepada syarat atau pernyataan yang mengikat sesuatu hukum dengan sesuatu syarat yang lain (*qadiyyat shartiyyah*).

Dengan adanya kaedah penaakulan melalui *tasdiq*, pernyataan itu sendiri dapat dinilai dan dianalisis sejak daripada sesuatu pernyataan dinyatakan lagi. Ia umpama satu kaedah untuk membuat tanggapan awal terhadap sesuatu perkara, sebelum meneruskan penyelidikan dan

penelitian. Namun sekiranya kenyataan itu benar dan mengikut kaedah *tasdiq*, maka barulah ada asas untuk dilakukan penyelidikan ke atas sesuatu perkara tersebut.

Selain itu, dalam menilai sesuatu kenyataan, ilmu mantik sedikit berbeza daripada ilmu logik. Ilmu mantik meletakkan kebenaran tidak hanya pada rasional akal semata-mata, namun ilmu mantik menerima kebenaran sama ada melalui rasional, *shar'iyah*, atau pun hukum alam/hukum adat (al-Quwasini, t.t). *Shar'iyah* di sini bermaksud perkara yang ditetapkan oleh syariah melalui al-Qur'an dan Hadith adalah merupakan kebenaran, walaupun kadangkala dilihat tidak rasional atau tidak logik. Penekanan ilmu mantik ini selaras dengan Islam yang bukan hanya mengambil kira perkara yang rasional dan boleh dilihat, namun menerima syariah yang didatangkan melalui al-Qur'an dan Hadith. Perkara ini amat sesuai dijadikan asas dalam menjalankan kajian berkenaan Islam dan orang Islam.

Al-istidlal pula akan menyokong kebenaran sesuatu perkara dan salahnya perkara yang bertentangan sekiranya perkara itu hanya melibatkan dua pilihan. Namun, sekiranya perkara tersebut boleh jadi lebih daripada dua pihak, maka dengan benarnya satu pernyataan tidak akan dapat menafikan kebenaran pihak yang kedua atau ketiga. Boleh jadi, pihak kedua dan ketiga juga ada kebenarannya. Misalnya, apabila melihat seseorang duduk di kedai makan. Daripada pemerhatian, boleh jadi orang tersebut adalah pelanggan. Namun itu tidak dapat menafikan kemungkinan orang yang duduk itu adalah pekerja kedai, atau pun tuan kedai tersebut. Malah ada juga kemungkinan orang yang duduk itu bukanlah pelanggan, pekerja atau tuan kedai makan tersebut.

Dalam aspek aplikasi kaedah penaakulan mantik dalam metode penelitian Ekonomi Islam, ketiga-tiga kaedah tadi dapat membantu penyelidik dalam meminimumkan kesalahan dalam menaakul sesuatu perkara. Selain itu, kaedah-kaedah tersebut dapat menyediakan kaedah berhujah dan kaedah pendalilan yang boleh diyakini dapatannya. Jika satu peringkat tidak digunakan dalam mencari atau menerangkan sesuatu kebenaran, maka pembuktian itu akan pincang terutamanya jika sesuatu perkara boleh dilihat dalam paradigma yang berbeza.

Sebagai contoh, dalam penyelidikan berkaitan Islam dan orang Islam, proses *tasawwur* memainkan peranan yang penting. Muhammad Syukri Salleh (2011b) menyatakan kaedah penyelidikan lazim tidak sesuai diguna pakai kerana mempunyai *tasawwur* yang berbeza. Beliau mempunyai bukti yang kukuh dengan menjadikan pembangunan, kemiskinan, pemasaran dan pengurusan kekayaan dalam Islam mempunyai paradigma dan *tasawwur* yang berbeza

berbanding paradigma Barat. Hal ini selanjutnya membawa kesan yang besar dalam membuat penyelidikan secara keseluruhannya.

Dalam perbincangan *tasawwur* juga, kaedah *kuliyat al-khams* dan pendefinisian merupakan satu kaedah umum yang boleh dijadikan panduan dalam melakukan pendefinisian. Namun antara yang perlu diberi perhatian dalam menjalankan penyelidikan berkenaan Islam dan orang Islam ialah meneliti pendefinisian yang dibina oleh orang yang bukan Islam terhadap konsep atau sesuatu yang melibatkan Islam. Adakah pendefinisian itu menepati dan memberi gambaran yang betul mengenai apa yang Islam maksudkan? Begitu juga adakah pendefinisian itu mewakili Islam sebagai agama yang syumul?

Sebagai contoh Muhammad Syukri Salleh (2010 & 2012) telah menulis tentang usaha memikirkan semula pengurusan kekayaan (*wealth management*) dan pencarian makna pemasaran Islam. Dalam mendapatkan gambaran bagi pengurusan kekayaan, Muhammad Syukri Salleh (2010) melihat dari manakah asal usul pengurusan kekayaan itu? Adakah daripada Islam sendiri atau daripada pengurusan lazim? Namun menariknya, daripada mengguna pakai definisi yang sedia ada, beliau membincangkan terlebih dahulu, apakah pandangan Islam terhadap kekayaan? Siapakah yang perlu kaya? Kemudian dibincangkan apakah objek yang diletakkan di bawah pengurusan kekayaan. Memahami dengan mendalam konsep kaya dan miskin dalam Islam, selepas itu barulah beliau membuat keputusan yang perlu mencari satu definisi kaya dan miskin menurut Islam.

Dalam kata lain, pendefinisian yang dibuat haruslah selaras dengan Islam dan konsep-konsep Islam itu sendiri. Setelah perkara ini dilakukan, barulah definisi ini boleh diguna pakai dalam menggambarkan sesuatu perkara berkenaan Islam dan orang Islam. Setelah itu, barulah kajian yang dilakukan berkenaan Islam dan orang Islam akan mendatangkan hasil yang sesuai dengan Islam dan orang Islam.

Misalnya seperti apa yang telah dilakukan oleh Muhammad Syukri Salleh (2013b). Beliau telah menilai semula pendefinisian kemiskinan supaya lebih menyeluruh dan mengikut tasawur dan epistemologi Islam. Menurut beliau, kebanyakan definisi yang diguna pakai dalam penyelidikan Islam kini mengguna pakai definisi yang hanya melihat perkara zahir iaitu kekurangan sumber material. Pada pendapat Muhammad Syukri Salleh (2013b), perkara ini tidak menepati konsep-konsep yang ada dalam Islam serta hanya menguatkan sistem ekonomi *ethno-centric* Barat. Oleh sebab menggunakan definisi, dan konsep-konsep barat, hasilnya hanya menguatkan sistem Barat namun tidak dapat menyelesaikan masalah kemiskinan tersebut.

Puncanya hanya melihat sifat material tetapi tidak melihat tahap keimanan dan ketaqwaan. Walaupun miskin, orang yang bertaqwa tidak akan susah dengan kemiskinannya. Sebaliknya sekaya mana pun daripada sudut material, jika tidak bertaqwa belum tentu dia lebih senang daripada si miskin yang bertaqwa tadi. Dengan melihat kepada aspek yang lebih menyeluruh, barulah dapat difahami apa yang dijelaskan oleh sabda Nabi SAW yang bermaksud:

“Bukanlah kekayaan itu pada banyaknya harta dunia, tetapi kekayaan itu adalah kaya hati” (Hadith Riwayat al-Bukhariy: Hadith no 5965)

Setelah mempunyai definisi dan gambaran yang menyeluruh, barulah sesuatu isu dapat dinilai benar atau salah.

Itu baru dibincangkan kesan yang mungkin berlaku jika terlepas pandang berkenaan kaedah penaakulan *tasawwur*. Bagaimanakah pula jika tidak menggunakan kaedah penaakulan *tasdiq* dan kaedah pembuktian *al-istidlal*? Di sinilah pentingnya untuk kaedah penyelidikan Islam mengambil kira tiga peringkat kaedah penaakulan dalam setiap peringkat dan kajian yang dijalankan.

Secara lebih khusus, dalam menjalankan penelitian Ekonomi Islam, sekurang-kurangnya terdapat lima kaedah penaakulan yang boleh digunakan secara langsung. Lima kaedah tersebut ialah kaedah menggambarkan sesuatu melalui *'alfaz*, *mafhum* dan *masadaq*, kaedah mendapatkan gambaran menyeluruh melalui *nisbah*, kaedah pendefinisian menurut ilmu mantik, kaedah membina kenyataan dan proposisi yang benar melalui *tasdiq* dan akhirnya *taqabal* dan *'akas* sebagai kaedah menilai kenyataan dan proposisi yang benar atau salah.

Dalam penyelidikan berkaitan Islam, sekurang-kurangnya kaedah *'alfaz*, *mafhum* dan *masadaq* dapat membantu dalam dua perkara. Pertama, kaedah *'alfaz*, *mafhum* dan *masadaq* merupakan satu kaedah yang dapat menjaga setiap ungkapan yang dilafazkan dalam kajian berkaitan Islam supaya bertepatan dengan Islam itu sendiri. Pemahaman berkenaan istilah dan lafaz yang digunakan mestilah sekurang-kurangnya bertepatan dengan al-Qur'an, hadith dan tasawur Islam itu sendiri. Contohnya Mohd Shukri Hanapi (2013) ada menyenaraikan sekurang-kurangnya 11 perkataan atau konsep yang digunakan pada zaman Jahiliyah dan dibawa masuk ke dalam Islam. Namun beliau menegaskan, setelah perkataan atau konsep tersebut disebut dalam Islam, tasawur dan kefahaman serta realiti kepada perkataan tersebut telah menjadi berbeza. Antara perkataan atau konsep yang disebutkan ialah tawaf, perkahwinan, peperangan

dan qisas. Perbezaan berlaku bukan kerana sesuatu perkataan itu hanya dilihat daripada istilah, tetapi berlaku kerana keselarian antara 'alfaz, *mafhum* dan *masadaq* perlu diambil kira.

Kedua, kaedah 'alfaz, *mafhum* dan *masadaq* amat membantu dalam menggambarkan perkara yang ghaib dan *sam'iyat*. Benar perkara-perkara yang ghaib dan *sam'iyat* merupakan perkara yang tidak dapat dilihat. Namun perkara yang ghaib dan *sam'iyat* ini sekurang-kurangnya dapat dijelaskan melalui ungkapan dan lafaz. Di sinilah kaedah 'alfaz, *mafhum* dan *masadaq* dapat membantu. Dalam Islam, perkara yang ghaib dan *sam'iyat* adalah bersumber daripada wahyu iaitu al-Qur'an dan hadis (al-Sa'diy, 2007). Namun jika ia merupakan perkara yang tidak melibatkan akidah, perkara yang tidak dapat dilihat juga boleh dibuktikan melalui kesan daripada sesuatu perkara (Weathington, Cunningham & Pittenger, 2010). Contohnya hukum graviti merupakan salah satu hukum yang tiada bentuk dan tidak dapat dilihat. Namun kesan daripada hukum graviti ini jelas. Ia menarik jisim untuk berpijak kepada bumi.

Selain itu, menurut kaedah penaakulam mantik, terdapat sekurang-kurangnya empat kayu ukur yang digunakan dalam Islam iaitu *yaqin*, *zann*, *shakk* dan *batil*. Penting bagi setiap penyelidikan untuk menetapkan standard ukuran bagi setiap *variabel*. Dalam kata lain, maklumat manakah yang boleh ditetapkan sebagai *yaqin*, maklumat manakah yang boleh dikatakan pada tahap *zann*, dan maklumat manakah yang hanya mencapai tahap *shakk*. Daripada situ pula dapat dikenal pasti dengan jelas maklumat yang *batil*.

Kayu ukur dalam penyelidikan berkaitan Islam ini merupakan asas yang perlu digunakan bagi memastikan tiada pertikaian selepas ditemui hasil kajian. Begitu juga, kayu ukur ini dapat digunakan dalam kajian itu sendiri bagi menapis atau mengukur tahap kebolehpercayaan data yang dikumpulkan sekali gus akan membantu dalam proses penganalisisan data.

Kaedah pengukuran dalam ilmu mantik menunjukkan yang sekurang-kurangnya setiap perkara terletak pada salah satu daripada lima peringkat kebolehpercayaan data iaitu *yaqin*, *zann al-rajih*, *shakk*, *zann al-marjuh* dan *batil*. Setiap bahagian mempunyai kesannya yang tersendiri. Islam secara umumnya hanya menerima maklumat yang bersifat *yaqin* dan *zann al-rajih*. Ia berasaskan firman Allah SWT yang bermaksud:

“Wahai orang-orang yang beriman. Apabila orang-orang perempuan yang mengaku beriman datang berhijrah kepada kamu, maka ujilah (iman) mereka: Allah lebih mengetahui akan iman mereka: Dengan yang demikian, sekiranya kamu mengetahui bahawa mereka beriman, maka janganlah kamu mengembalikan mereka kepada orang-orang yang kafir” (Surah al-Mumtahanah, 60:10)

Dalam ayat di atas, Allah SWT memerintahkan supaya perempuan-perempuan yang mengaku beriman itu diuji. Menurut al-Habannakah (1993), ilmu hasil daripada ujian itu hanyalah akan bersifat *zann al-rajih*. Daripada sinilah diletakkan asas yang sekurang-kurangnya sesuatu maklumat atau ilmu itu perlulah bersifat *zann al-rajih* untuk diterima sebagai maklumat. Namun sebaik-baiknya adalah ilmu *yaqin*.

Menurut Abdul Rahman Abdullah (2005) ulama menafsirkan yang *yaqin* mempunyai tiga peringkat. Pertama, *ilmul-yaqin*. Kedua, *'ainul-yaqin*. Ketiga *haqqul-yaqin*. *Ilmul-yaqin* merupakan keyakinan rasional atau yang bersumberkan akal fikiran seperti firman Allah SWT yang bermaksud:

“Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin (*ilmul-yaqin*)” (Surah al-Takathur, 102:5)

'Ainul-yaqin pula, ia merupakan keyakinan empirikal, yakni yang berdasarkan sumber panca indera, khususnya indera penglihatan. Firman Allah SWT yang bermaksud:

“(Ingatlah) Demi sesungguhnya, kamu akan melihat neraka yang marak menjulang. Selepas itu, demi sesungguhnya, kamu (wahai orang-orang yang derhaka) akan melihatnya dengan penglihatan yang yakin (semasa kamu dilemparkan ke dalamnya)” (Surah al-Takathur, 102:6-7)

Tentang *haqqul-yaqin* pula, ia merupakan keyakinan hakiki, tanpa sebarang kemungkinan salah dan silap kerana ia berasal daripada wahyu Allah SWT seperti mana firman Allah SWT yang bermaksud:

“Dan sesungguhnya al-Qur’an itu benar-benar kebenaran yang meyakinkan (*haqqul-yaqin*)” (Surah al-Haqqah, 69:51)

Jadi, pengukuran dalam metode Ekonomi Islam bukan sahaja mengambil kira daripada sudut ilmu yang rasional atau bukti empirikal. Ilmu Islam juga memperakui bukti daripada wahyu iaitu al-Qur’an dan Hadith. Malah menurut epistemologi Islam, al-Qur’an dan Hadis yang sahah diterima sebagai maklumat atau pun ilmu yang benar dan *yaqin*. Maka menurut ilmu mantik hanya data yang boleh mencapai peringkat *yaqin* dan *zann al-rajih* yang boleh diterima. Sumber bagi data yang boleh mencapai peringkat *yaqin* dan *zann al-rajih* ialah sama ada hujah *Naqli* atau hujah *'Aqli*.

Hujah *Naqli* ialah al-Qur’an dan al-Sunnah iaitu sumber utama wahyu itu sendiri. Namun begitu ada juga yang memasukkan ijmak dan qiyas sebagai dalil *naqli* kerana dengan syarat ijmak dan qiyas tersebut merujuk terus kepada al-Qur’an dan al-Sunnah.

Hujah 'Aqli pula merupakan perbincangan yang sedikit panjang (Ahmad Damanhuri, 2006). Di bawah hujah aqli terdapat lima sumber iaitu hujah *burhan*, hujah *jadal*, hujah *khitabah*, hujah *syar'ir* dan hujah *sufastah* (al-Shanqiti, 2007). Walau bagaimanapun, hanya hujah *burhan* yang boleh mencapai peringkat *yaqin* dan *zann al-rajih*

Hujah 'Aqli *burhan* ialah *qiyas* yang tersusun daripada premis-premis yang kebenarannya telah terbukti (H. Syukriadi Sambas, 2003). Hujah 'Aqli *burhan* merupakan hujah yang mencapai darjat yakin dan mempunyai enam cara untuk mendapatkan hujah 'Aqli *burhan*. Enam cara untuk mendapatkan hujah *Burhan* ialah *Auliyyat* (Aksiom), *Musyahadat* (Empirikal), *Mujarrobat* (Eksperimen), *Mutawatirat* (Periwayatan), *Hadsiyyat* (Dugaan/Hipotesis) dan *Mahsusat* (Intuisi). (Ahmad Damanhuri, 2006).

Bagi peringkat *shakk*, ia merupakan tahap di mana hujah satu pihak diimbangi dengan hujah pihak yang satu lagi. Pada peringkat ini tidak ada satu pihak yang boleh membenarkan hujahnya sendiri atau menyalahkan hujah lain, apatah lagi jika sama-sama mempunyai hujah yang boleh diterima. *Zann al-marjuh* pula merupakan peringkat yang pada asalnya adalah *Zann*, namun apabila dipertemukan hujah *Zann* sesama hujah *Zann*, pihak yang mempunyai hujah yang dapat mengatasi pihak lagi satu akan naik ke peringkat di atas *Shakk*, iaitu *Zann al-Rajih* manakala pihak yang hujahnya telah dikalahkan akan turun ke peringkat di bawah *shakk* iaitu *Zann al-Marjuh*. Peringkat terbawah pula ialah peringkat yang tidak mempunyai hujah atau bukti. Peringkat inilah dinamakan *batil* kerana kebolehpercayaan peringkat ini telah dibatalkan oleh data yang mempunyai bukti atau data yang meyakinkan (al-Habannakah, 1993).

Daripada perbincangan berkenaan peringkat kebolehpercayaan data menurut ilmu mantik dan sumber pembuktian bagi peringkat *yaqin* dan *zann al-rajih*, didapati yang menurut ilmu *mantik*, terdapat empat instrument utama yang boleh digunakan untuk menentukan tahap kebolehpercayaan data. Empat tahap tersebut ialah *Yaqin*, *Zann*, *Shakk* and *Batil*. Dariapada empat tahap ini, *Yaqin* merupakan tahap yang tertinggi, kemudian diikuti secara berturutan *Zann*, *Shakk* and *Batil*. Tahap kebolehpercayaan data adalah bergantung kepada bukti. Semakin kuat bukti yang dapat disediakan, semakin tinggi tahap kebolehpercayaan datanya.

Menurut ilmu mantik, kebolehpercayaan data boleh mencapai tahap *Yaqin* sekiranya bersumberkan al-Qur'an dan hadith walaupun tanpa data empirikal. Sebaliknya, *Zann* dan *Shakk* perlu bersandarkan kepada sama ada bukti teoretikal atau empirikal atau kedua-duanya sekali. *Batil* pula kebiasaannya tidak mempunyai bukti atau sokongan sama sekali. Keempat-empat instrumen kebolehpercayaan data mantik menjelaskan yang penelitian Ekonomi Islam

mengambil kira kedua-dua aspek, al-Qur'an dan hadith yang mengandungi perkara yang boleh ditanggapi (*tangible*) dan yang tidak boleh ditanggapi (*intangible*) dan bukti-bukti empirikal yang mengandungi bukti-bukti yang boleh ditanggapi.

Dalam penelitian Ekonomi Islam, selain daripada mengkaji perkara-perkara boleh ditanggapi (*tangible*), Islam juga mengambil kira perkara yang ghaib. Memahami perkara yang ghaib akan membawa kepada pemahaman yang holistik daripada sudut pandangan Islam. Ia menjadikan data yang diperoleh hanya berdasarkan perkara yang boleh dilihat. Misalnya, hasil kajian dalam bidang ekonomi. Jika sesebuah kajian itu hanya menumpukan perkara yang logik dan empirikal, hasilnya pasti akan cenderung kepada keperluan material. Pada masa yang sama, oleh sebab tidak dapat dibuktikan secara saintifik, maka keperluan spiritual tidak dapat disertakan. Dalam hal ini, masyarakat akan disogokkan dengan keperluan yang palsu (*artificial needs*) yang tidak dapat membantu memahami manusia secara holistik (Suat Yildirim, 2007:116). Justeru, paling tidak kajian sosial perlu menyeimbangkan antara aspek saintifik dengan aspek keinsanan. Di sinilah sumber data dan kebolehpercayaan data akan memainkan peranan.

Kajian berkenaan Islam dan orang Islam perlu dibuat daripada sudut pandang dalil *Naqli* dan dalil *'Aqli* yang merangkumi perkara yang boleh dilihat serta yang tidak boleh dilihat. Dalam Islam, walaupun sesuatu data tidak mempunyai bukti empirikal, namun jika ianya ada disebut dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, ia dikira data yang boleh dipercayai, malah mencapai tahap *yaqin*. Contohnya, melalui wahyu ada perkara yang tidak memerlukan pemerhatian atau bukti empirikal. Ia cukup sekadar melakukan dengan betul mengikut apa-apa yang disarankan oleh wahyu. Contohnya, salah satu cara untuk mendapatkan kesembuhan dalam Islam adalah melalui amalan sedekah⁴³ (Abu Dawud, 1986). Setakat ini, memang kesannya masih tidak dapat dibuktikan secara empirikal. Malah tiada juga penjelasan secara logik tentang korelasi antara penyakit, sedekah dan kesembuhan. Namun hakikatnya itulah kesan daripada petunjuk wahyu. Meskipun tiada korelasi secara empirikal, tetapi kesannya tetap membawa situasi menang-menang. Pesakit akan mendapat sokongan dari sudut ketenangan emosi dan kepuasan spiritualiti. Duit yang disedekahkan akan dapat membantu sebahagian anggota masyarakat yang memerlukan. Jika diizinkan Allah SWT, pesakit itu akan mendapat kesembuhan dan hartanya pula semakin berkembang kerana keberkatan. Bukan setakat itu, malah tahap keimanannya juga semakin bertambah dan kuat. Sebenarnya aspek inilah yang tidak dapat dibuktikan melalui logik dan empirikal dalam kajian sosial. Inilah yang dimaksudkan dalam Islam, terdapat data yang

⁴³ Perkara ini adalah seperti yang diriwayatkan oleh Hassan Al-Basri yang bermaksud: "Sembuhkanlah orang yang sakit antara kamu dengan sedekah", (Hadis Riwayat Abu Dawud: Hadis No 105).

boleh dipercayai walau pun dia tidak mempunyai bukti empirikal, namun oleh kerana mempunyai sandaran yang kuat iaitu dalil Naqli, ia tetap mempunyai kebolehpercayaan yang tinggi dalam Kaedah Penyelidikan Islam.

Dengan berbezanya sudut pandang, pengukuran kebolehpercayaan data dan sumber data yang boleh dipercayai, ia membawa kesan kepada cara mengukur sesuatu dan cara mengukur kebolehpercayaan data menurut Islam. Sebagai contoh, keempat-empat kayu ukur menurut ilmu mantik juga digunakan secara praktikal dalam kehidupan harian. Misalnya dalam soal menentukan waktu solat. Jika daripada pengamatan seseorang itu, *yaqin* yang waktu solat sudah masuk berdasarkan petanda yang ada, dia sudah boleh solat. Begitu juga jika dia *zann* atau cenderung kepada *yaqin*. Dia juga boleh solat. Sebaliknya jika dia ragu-ragu (*shakk*) yang waktu solat telah masuk, dia perlu melihat kepada petunjuk lain sebelum dia boleh bersolat. Dapat dilihat dalam contoh tadi bahawa dengan berbezanya tahap kebolehpercayaan data dalam penelitian seseorang, ia membawa kepada berbezanya hukum dan tindak balas yang perlu dibuat.

Perkara ini menunjukkan perlunya ada suatu asas dalam mengukur tahap kebolehpercayaan data dalam menjalankan penyelidikan berkaitan Islam dengan mengikut kaedah kayu ukur menurut ilmu mantik, kaedah *yaqin*, *zann*, *shakk* dan *batil*. Kaedah mengukur tahap kebolehpercayaan data menurut ilmu mantik ini dilihat dapat menyelaraskan penemuan dalam penyelidikan berkaitan Islam untuk penilaian daripada aspek fekah. Penemuan berkaitan Islam dan orang Islam yang dapat menghasilkan penemuan pada peringkat *yaqin*, maklumat tersebut akan dapat membantu peringkat proses penfatwaan. Kalau pun sesuatu kajian yang hanya mendapat hasil kajian yang bertahap *zann*, paling kurang ia adalah hasil kajian yang mengikut serta selaras dengan kaedah fekah yang membolehkan sekurang-kurangnya penemuan itu di ambil perhatian serta dibuat pertimbangan. Namun perlu ditekankan, kaedah serta kajian yang dilakukan berkenaan Islam dan orang Islam tersebut haruslah terlebih dahulu mengikut kaedah penaakulan Islam ini dengan selaras sehingga dapat mengikut kaedah kayu ukur Islam ini.

Di sinilah pentingnya untuk mengetahui batasan penaakulan menurut ilmu mantik dalam Islam. Adakah ia terhad kepada panca indera atau pun boleh dibantu melalui wahyu. Jika perkara ini tidak difahami dengan jelas, penyelidikan berkaitan Islam juga akan mengalami masalah. Penyelidikan berkaitan Islam tidak hanya melihat kepada perkara-perkara zahir tetapi sebahagian daripada perkara yang tidak dapat dilihat atau tidak logik pada akal akan terlibat sama dalam penyelidikan berkaitan Islam. Maka kaedah penaakulan mantik diperlukan di sini.

Menurut ilmu mantik, sekurang-kurangnya terdapat tiga strategi untuk penyelidikan berteraskan Islam. Strategi untuk penyelidikan berkaitan Islam ialah *istiqra'*, *qiyas* dan *tamthil*. *Istiqra'* dan *qiyas* juga dikenali dengan induktif dan deduktif. Namun *istiqra'* mempunyai sedikit perbezaan berbanding strategi penyelidikan induktif lazim yang diguna pakai kini. *Tamthil* pula ialah *qiyas* yang diguna pakai oleh usul fiqh. Kajian ini merasakan *tamthil* mempunyai kekuatan tersendiri untuk dijadikan satu strategi penyelidikan terutamanya bagi mengkaji hukum atau fenomena yang tiada dalil yang jelas dalam al-Qur'an dan Hadith. Dengan kajian menggunakan strategi *tamthil* yang serupa dengan *qiyas* dalam usul fiqh, dipercayai kajian seperti ini akan dapat menetapkan hukum atau menjelaskan fenomena sesuatu perkara dengan mengkaji 'illah fenomena atau permasalahan yang baru.

Kekuatan kaedah penaakulan mantik untuk penyelidikan berkaitan Islam pula adalah pada sumber, susunan sumber dan kayu ukur. Kaedah penaakulan mantik mempunyai kesepaduan pada sumbernya kerana menggabungkan antara dalil *naqli* dan dalil 'aqli. Malah dalil-dalil itu juga telah disusun dan mempunyai kedudukan yang tersendiri dengan jelas. Maka tidak timbullah isu berkaitan percanggahan antara sesuatu perkara 'aqli dengan perkara *naqli* yang lain kerana hierarkinya telah disusun dalam ilmu mantik. Begitu juga, setiap ilmu yang dihasilkan dapat diberikan kayu ukur bagi ilmu tersebut sama ada *yaqin*, *zann*, *shakk* dan *batil*. Dengan adanya kayu ukur ini, kaedah penaakulan mantik akan memberi lebih keyakinan dan keterbukaan dalam menjalankan penelitian Ekonomi Islam.

V. KESIMPULAN

Daripada perbincangan di atas, aplikasi kaedah penaakulan mantik dalam metode penelitian Ekonomi Islam sekurang-kurangnya dapat disimpulkan tiga perkara. Pertama, Perbincangan ilmu mantik terdiri daripada tiga kaedah utama iaitu *tasawwur*; *tasdiq* dan *al-istidlal*; kedua, sekurang-kurangnya terdapat lapan kaedah yang didapati dapat membantu dalam membuat penaakulan ketika menjalankan penyelidikan berkaitan Islam; dan ketiga, kaedah penaakulan mantik memberi implikasi kepada tasawur dan epistemologi metode penelitian Ekonomi Islam dan boleh diaplikasi dari sudut teknikal dalam menjalankan penelitian Ekonomi Islam. Ketiga-tiga kesimpulan ini membawa kepada satu kesimpulan iaitu kaedah penaakulan mantik mempunyai signifikannya yang tersendiri dalam memastikan atau sekurang-kurangnya membantu penelitian Ekonomi Islam supaya dapat memastikan setiap penelitian Ekonomi Islam

kekal dalam acuan tasawwur Islam dan teknikal penelitiannya yang tersendiri iaitu metode penelitian Ekonomi Islam.

PENGHARGAAN

Kertas kerja ini merupakan sebahagian daripada hasil penyelidikan yang bertajuk *Seni Penaakulan dalam Kaedah Penyelidikan Islam* [(RUI)1001/CISDEV/816207] dan telah dibiayai oleh Geran *Research University Individual* (RUI), Universiti Sains Malaysia (2012–2016).

BIBLIOGRAFI

Al-Quranul Karim.

‘Abd al-Latif Muhammad al-‘Abd (1978). *Manahij al-Bahth al-‘Ilmi*. Kaherah: *Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah*.

‘Abdullah Muhammad al-Fallahi (2003). *Naqd al-‘Aql Baina al-Ghazali wa Kant*. Beirut: *Majd*.

‘Ali ‘Abd al-Mu‘ti Muhammad (1977). *Al-Mantiq Wa Manahij al-Bahth al-‘Ilmi*. Iskandariah: *Dar al-Jami‘at al-Mishriyyah*.

‘Ali Sami al-Nashshar (2008). *Manahij al-Bahth ‘Inda Mufakkiri al-Islamiy*. Kaherah: *Dar al-Salam*.

‘Iwad Allah Jad Hijazi (1964). *Al-Murshid al-salim Fi al-Mantiq al-Hadis Wa al-Qadim*. Kaherah: *Dar al-Thibaah al-Muhammadiyah*.

Abdul Hadi al-Fadhli. (t.t). *Muzakkiroh al-Mantiq*. Iran: *Muassasah Dar al-Kitab al-Islami*.

Abdul Halim Mahmud. (1995). *Islam dan Akal*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Abdul Rahman Abdullah. (2005). *Wacana Falsafah Ilmu*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.

Abdul Rahman Abdullah. (2007). *Falsafah Dan Kaedah Pemikiran*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd.

Abdul Wahhab Ibrahim. (1993). *Kitabah al-Bahs al-Ilmi Wa Masodir al-Dirosat al-Fiqhiyyah*. Jeddah: *Dar al-Syuruk*.

Abu Abdullah Muhammad Ahmad Muhammad ‘Ulaisy. (1877). *Idhah Ibda’ Hikmah al-Hakim Fi Bayan Bismillahi al-Rahman al-Rahim*. Mesir: *Matba‘ah al-Wahbiah*.

Abu al-‘Ala’ ‘Afifi (1948). *Mantiq al-Tawjihi*. Kaheraht: *Matba‘ah Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah*.

Adler, E. S. & Clark, R. (2008). *How It’s Done: An Invitation to Social Research*. Belmont:

Ahmad Damanhuri. (2006). *Idah al-Mubham Fi al-Ma’ani al-Sullam*. Beirut: *Maktabah al-Ma’arif*.

Al-Ghazali, Abu Hamid. (1993). *Tahafut al-Falasifah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-Ghazali, Abu Hamid. (2010). *Ihya al-Ulum al-Din*. Beirut: *Dar Sodir*.

- Al-Ghazali, Abu Hamid. (t.t). *Al-Mustasfa Min 'Ilmi al-Usul*. Beirut: *Dar al-Arqam Bin Abi al-Arqam*.
- Al-Habannakah, Abdul Rahman Hassan. (1993). *Dowabit al-Ma'rifah*. Damsyik: Dar al-Qalam.
- Al-Jurjani, Ali Muhammad al-Syarif. (1975). *Al-Ta'rifat*. Beirut: *Maktabah Lubnan*.
- Al-Muhasibi, al-Harith Ibn Asad. (1971). *Al-Aql Wa Fahmi al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qardhawi, Yusuf. (1998). *Al-Qur'an Berbicara Tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, Irfan Salim & sochimien MH. Jakarta: Gema Insani Press.
- Al-Quasini, Hassan Darwish. (t.t). *Syarh 'Ala Matn al-Sullam Fi al-Mantik*. Rabat: *Maktabah Dar al-Iman*.
- Al-Sa'diy, Abdul Malik Abdul Rahman. (2007). *Syarh al-Nasafiyah Fi al-Aqidah al-Islamiyah*. Amman: *Matba'ah al-Azhar*.
- Al-Shanqiti, Muhammad Bin Mahfuz Bin Mukhtar Fal. (2007). *Al-Dhau al-Masyriq Ala Sullam al-Mantiq*. Beirut: *Dar al-Kutub al-Ilmiyyah*.
- Al-Syatibi, Abu Ishak. (1994). *al-Muwafaqat*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Blaikie, Norman. (2008). *Analyzing Quantitative Data*. London: Sage Publication Ltd.
- Blaikie, Norman. (2009). *Designing Social Research*. Cambridge: Polity Press.
- Boyd, Robert. (2003). *Critical Reasoning And Logic*. New Jersey: Pearson Education Inc.
- Chua Yan Piaw (2006). *Kaedah dan Statistik Penyelidikan: Kaedah Penyelidikan*. Malaysia: McGraw-Hill Education.
- Fadzila Azni Ahmad. (2010). *Kaedah Pengurusan Institusi-Institusi Pembangunan Berteraskan Islam di Malaysia- Pemenang anugerah Tesis Doktor Falsafah Terbaik Tan Sri Muhyiddin Mohd Yassin 2009*. Shah Alam: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA), Universiti Teknologi MARA.
- Farid al-Ansari. (2008). *Abjadiyyat al-Bahs Fi Ulum al-Syar'iyah*. Amman: *Dar al-Hameed*.
- H. Syukriadi Sambas. (2003). *Mantik Kaidah Berpikir Islami*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Hamidah Abdulhamid. (1991). *Pengantar Logik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ibn al-Sikkit (1987). *Ishlah al-Mantiq*. Kaherah: *Dar al-Ma'arif*.
- Ibn Taimiyyah (2005). *Al-Radd 'ala al-mantiqiyyin*. Beirut: *Muassasah al-Rayyan*.
- Ibnu Sina. (1992). *Al-Najat Fi al-Mantiq Wa al-Ilahiyyat*. Beirut: *Dar al-Jil Li al Nashr Wa al-Tauzi'*.
- Johnson, Robert M. (2007). *A Logic Book*. California: Thomson Learning.
- Kahane, Howard & Cavender, Nancy. (2002). *Logic And Contemporary Rhetoric*. California: Thomson Learning.
- Kelley, David. (1998). *The Art Of Reasoning*. New York: W.W. Norton Company & Inc.
- Louay Safi. (1996). *The Foundation Of Knowledge-A Comparative Study In Islamic and Methods Of Inquiry*. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia Press.
- Mohd Shukri Hanapi (2013). "From Jahiliyyah to Islamic Worldview: In Search of an Islamic Educational Philosophy". *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3 No 2 (Special Issue- January 2013). Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 46.

- Muhammad Muhammad Amziyan. (1991). *Manhaj al-Bahs al-Ijtimaie Baina al-Wad'iyah Wa al-Mi'yariyyah*. Virginia: al-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami.
- Muhammad Syukri Salleh. (2003). *Tujuh Prinsip Pembangunan Berteraskan Islam*. Kuala Lumpur: Zebra Editions Sdn Bhd.
- Muhammad Syukri Salleh. (2008). "Kaedah Penyelidikan Berteraskan Islam: Keperluan, Kedudukan dan Hala Tuju". *Pemikir*, Bil. 54, Oktober-Disember. hlm. 133-164. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 8.
- Muhammad Syukri Salleh. (2010). "Rethinking Wealth Management: An Islamic Preliminary View". *Workshop in Shariah Issues in Islamic Wealth Management*, Universiti Sains Islam Malaysia. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 15.
- Muhammad Syukri Salleh. (2011a). "Ke Arah Kaedah Penyelidikan Berteraskan Islam", dlm. Zakaria Bahari, et al., (Ed.). *Pengurusan Ilmu, Ekonomi Dan Pembangunan Berteraskan Islam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Muhammad Syukri Salleh. (2011b). "Aliran Pemikiran Ekonomi Islam Melayu, Universiti Sultan Zainal Abidin. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 24.
- Muhammad Syukri Salleh. (2012a). "Islamic Marketing: In Search Of Its Meaning". *Konferensi Internasional di Alam Melayu*, anjuran Program Pasca Sarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung dengan kerjasama Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaysia, di Gedung Merdeka Bandung, Indonesia, 20-22 November. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 20.
- Muhammad Syukri Salleh. (2012b). "Islamic Economics Revisited: Recontemplating Unresolved Structure And Assumptions". *The eight International Conference On Islamic Economics And Finance: Sustainable, Growth and Inclusive Economic Development From an Islamic Perspective, Doha, Qatar*. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 21.
- Muhammad Syukri Salleh. (2012c). "Human Account in Development Studies: An Islamic Analysis". *The Second SOASCIS International Conference: Transmitting Spiritual and Moral Values Across Generations in 21st Century: The Challenges to Muslim Education, Sultan Omat Ali Saifuddin Centre For Islamic Studies (SOASCIS), Universiti Brunei Darussalam, Brunei*. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 43.
- Muhammad Syukri Salleh. (2013a). "Six Challenges For Future Research In Islamic Economics". *The Brunei Times*, 5-6 Februari. *The 2nd International Conference on Islamic Economics, Kuliyyah of Islamic Economics and Management Science, International Islamic University Malaysia*. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 45.
- Muhammad Syukri Salleh. (2013b). "Concepts in Islamic Economics Revisited: The Case of Poverty". *Proceedings pada Workshop On Basic Concepts and Thoughts in Islamic Economics*, anjuran ILKE Association of Science Culture Education, Association of Entrepreneurship and Business ethics (IGIAD) dan Scientific Studies Association (ILEM) di Istanbul, Turki, 2-3 Mac. Diterbitkan Semula Dalam Siri Kertas ISDEV No. 48.
- Muhammad Taqiy al-Mudarrisi. (1992). *Al-Mantiq al-Islami: Usuluhu Wa Manahijuhu*. Kaherah: *Dar al-Bayan Li al-Tiba'ah Wa al-Nashr*.
- Murtada Mutahhari. (2011). *Al-Mantiq*. Beirut: *Dar al-Walaa*.
- Neuman, W. Lawrence. (2006). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon.

- Sabitha Marican. (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Petaling Jaya: Pearson Malaysia Sdn Bhd.
- Saed Fudah. (2002). *Tad'im Mantiq*. Amman: *Dar al-Razi*.
- Saed Fudah. (t.t). *Al-Muyassar syarh li Matn al-Sullam al-Munawwaraq*. T.t: t.penerbit.
- Suat Yildirim (2007). "Worldwide Corruption by Scientific Materialism", in Ali Unal (Eds), *Islamic Perspectives on Sciences: Knowledge and Responsibility*. New Jersey: The Light Inc.
- Syed Muhammad Dawilah al-Edrus. (1992). *Islamic Epistemology: An introduction to the theory of knowledge in al-Qur'an*. Cambridge: The Islamic Academy.

Fungsi Pemerintah (Alokasi, Distribusi, dan Stabilisasi) Islam pada Pemenuhan *Maqashid Syariah* untuk Mewujudkan Negara Kesejahteraan

Elfira Maya Adiba

Telp: 0856-5548-0447 Email: merufira@gmail.com

Hanifiyah Yuliatul Hijriah

Telp: 0812-1770-8280 Email : hanifiyah@gmail.com

ABSTRAK

Banyak ragam kajian yang berdimensi Islam dan kebijakan ekonomi, seperti Islam dalam merumuskan kesejahteraan umat, Islam dan kebijakan-kebijakan berkenaan dengan fiskal, alokasi sumber daya atau keseimbangan ekonomi yang dapat dijadikan landasan normatif. Paper ini berusaha menjelaskan fungsi pemerintah dalam hal mewujudkan kesejahteraan umatnya melalui fungsi alokasi, distribusi, dan stabilisasi yang seharusnya dalam pemenuhannya sudah memenuhi *maqashid syariah*. Penelitian ini bersifat konseptual dengan menggunakan metode studi literatur. Kebijakan fiskal pada umumnya bertujuan untuk pemerataan pendapatan dan kesejahteraan. Kesejahteraan dalam Islam meliputi aspek material dan spiritual. Negara Islam bertanggung jawab untuk melindungi agama warga negara, kehidupan, keturunan, dan harta milik (Dahlan, 2008:89). Kebijakan fiskal memiliki fungsi alokasi, distribusi, dan stabilisasi perekonomian. Fungsi alokasi menyangkut pada digunakan untuk apa sajakah sumber-sumber keuangan negara, sedangkan distribusi menyangkut bagaimana kebijakan negara mengelola pengeluarannya untuk menciptakan mekanisme distribusi ekonomi yang adil dimasyarakat, dan stabilisasi adalah bagaimana negara menciptakan perekonomian yang stabil (Huda, dkk., 2012:217). Sumber daya ekonomi yang sudah terdistribusi dan teralokasikan secara adil, maka tugas negara berikutnya adalah menjaga keadaan tersebut dapat berlangsung dalam waktu yang berkelanjutan secara konsisten. Negara harus memiliki instrumen yang adil dan tepat, sehingga gejolak perekonomian dapat dihindari dan stabilisasi ekonomi terjaga (Huda, dkk., 2012:51-52). Hasil penelitian ini yaitu pemerintah dalam Islam memiliki rambu-rambu dalam menjalankan fungsi alokasi, distribusi, dan stabilisasi dimana tujuan pemerintah Islam adalah mewujudkan negara kesejahteraan.

Kata kunci: *alokasi, distribusi, stabilisasi, maqashid syariah, kesejahteraan.*

A. LATAR BELAKANG

Negara kesejahteraan dalam perspektif Islam merupakan suatu kerangka pikir tentang prinsip-prinsip kesejahteraan umat berlandaskan prinsip-prinsip Islam. Kesejahteraan dalam Islam meliputi aspek material dan spiritual. Negara Islam bertanggung jawab untuk melindungi agama warga negara, kehidupan, keturunan, dan harta milik (Dahlan, 2008:89).

Implikasi ekonomi dari konsep kesejahteraan komprehensif, negara dapat melakukan regulasi dan kebijakan-kebijakan, khususnya terkait dengan ekonomi secara komprehensif dalam *frame* kesejahteraan umat. Regulasi dan kebijakan tersebut berupa pengentasan kemiskinan, penciptaan *full employment*, stabilisasi nilai uang riil, penegakan hukum dan ketentraman, penyediaan jaminan sosial dan keadilan sosial, jaminan sosial, keadilan distribusi pendapatan dan kekayaan, serta membangun hubungan internasional dan pertahanan nasional (Dahlan, 2008:89).

Kebijakan fiskal pada umumnya bertujuan untuk pemerataan pendapatan dan kesejahteraan. Kesejahteraan dalam Islam mencakup kesejahteraan material dan spiritual, sehingga nilai-nilai moral harus selalu melandasi dalam setiap kebijakan fiskal. Kebijakan Islam dalam regulasi pengeluaran dan pemasukan merupakan salah satu dari berbagai perangkat untuk mencapai tujuan-tujuan syariah, termasuk yang mencakup kesejahteraan masyarakat. Tujuan-tujuan syariah tersebut berfungsi untuk melindungi aqidah (*faith*), jiwa (*life*), akal (*intellect*), keturunan (*posterity*) dan kepemilikan (*property*), kehormatan, keamanan, dan kesatuan negara (Dahlan, 2008:94-95).

Setiap warga negara memiliki hak dan kesempatan yang sama untuk diperlakukan secara adil baik oleh negara maupun oleh sesama masyarakat. Prinsip keadilan yang harus diperankan oleh negara terhadap masyarakat meliputi seluruh sektor kehidupan, mulai dari agama, pendidikan, kesehatan, hukum, politik, hingga ekonomi (Huda, dkk., 2012:50). Allah SWT memerintahkan berlaku adil dan dampak jika keadilan tidak ditegakkan, hal ini dalam firman Allah SAW QS. An-Nahl ayat 90:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

Artinya: *Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkar dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.*

Keadilan negara terhadap semua sektor perlu tercapai karena negara akan bisa mengalokasikan pemanfaatan sumber daya sesuai dengan tingkat kepentingan dan ketersediaan sumber daya ekonomi yang dimiliki oleh suatu negara. Tanpa adanya pengalokasian yang bijak, maka akan terjadi inefisiensi dalam pemanfaatan sumber daya ekonomi (Huda, dkk., 2012:50-51).

Sumber daya ekonomi yang sudah terdistribusi dan teralokasikan secara adil, maka tugas negara berikutnya adalah menjaga keadaan tersebut dapat berlangsung dalam waktu yang berkelanjutan secara konsisten. Negara harus memiliki instrumen yang adil dan tepat, sehingga gejala perekonomian dapat dihindari dan stabilisasi ekonomi terjaga (Huda, dkk., 2012:51-52).

B. FUNGSI ALOKASI

Pengalokasian sumber daya yang merupakan sumber kesejahteraan pada tujuan kebijakan fiskal tidak boleh dipraktikkan sebagaimana pada sumber pendapatan lain. Sumber daya harus digali secara optimal demi kebutuhan dan kemakmuran generasi selanjutnya dan tidak boleh berlebih-lebihan (Dahlan, 2008:97).

Pengalokasian kebijakan fiskal mencakup sektor individu (*private sector*) dan sektor publik (*public sector*), yang semuanya harus sesuai dengan syariah. pemerintah harus memperhatikan kebutuhan asasi (*basic needs*) setiap individu, seperti kebutuhan pangan, sandang, dan papan. Pada kondisi tertentu, seseorang tidak dapat memenuhi kebutuhan pokoknya, maka negara wajib menjamin kebutuhan pokok tersebut. Kebutuhan sektor umum (publik sektor), pemerintah harus menyediakan fasilitas-fasilitas masyarakat umum, seperti jalan raya, jembatan, pendidikan, keamanan, dan pertahanan (Dahlan, 2008:97-98).

Pembahasan mengenai kebutuhan pokok, tidaklah hanya sebatas pangan, sandang, dan perumahan saja, kebutuhan-kebutuhan lain seperti pendidikan dan kesehatan juga merupakan kebutuhan yang tidak boleh diabaikan. Islam mengatur bahwa negara wajib menyempurnakan sektor pendidikannya melalui sistem pendidikan bebas biaya bagi seluruh rakyatnya. Negara

berkewajiban pula menjamin semua kebutuhan untuk sektor kesehatan dimana seluruh dananya ditanggung oleh baitulmal (Dahlan, 2008:98).

Bentuk lain dari kebijakan negara untuk menjalankan fungsi alokasinya adalah melalui regulasi untuk mengatur alokasi sumber daya ekonomi dengan menentukan rasio bagi hasil (*profit sharing*). Dampak dari penentuan rasio bagi hasil terhadap alokasi sumber daya di pasar antara lain, ketika negara melihat ada salah satu negara yang menurut negara cukup penting untuk dikembangkan namun sangat sedikit investor maupun pengusaha yang bersedia menggarapnya karena rasio bagi hasil yang kurang menarik bagi mereka. Sumber daya banyak dikerahkan untuk menggarap beberapa negara saja yang menurut investor dan pengusaha sangat menarik rasio bagi hasilnya. Hal ini membuat terjadinya inefisiensi alokasi sumber daya untuk negara tersebut, karena dengan segala potensi yang ada di negara tersebut, tetap saja nilai tambah yang dapat diperoleh tidak akan meningkat meskipun seluruh sumber daya dialokasikan ke negara tersebut. Bahkan negara lain justru menjadi terabaikan gara-gara rasio bagi hasil yang kurang menarik. Jika terjadi kasus seperti ini, maka negara turun tangan untuk menentukan rasio bagi hasil di negara yang menurut para investor kurang menarik tersebut, diikuti dengan kebijakan-kebijakan lainnya, seperti penyediaan infrastruktur lengkap dan memberikan kepastian negara, sehingga negara investor yang mengalokasikan sumber dayanya untuk menggarap negara ini (Huda, dkk., 2012:59).

Aplikasi lain dari fungsi alokasi sumber daya yaitu ketika negara melihat adanya kegagalan pasar untuk memberikan kesempatan kepada golongan lemah agar dapat mengakses sumber daya ekonomi. Negara turun tangan dengan memberikan bantuan kepada mereka agar dapat mengakses sumber daya ekonomi (Huda, dkk., 2012:60).

Fungsi alokasi negara juga terwujud ketika negara ingin mengutamakan pemenuhan kebutuhan yang bersifat *daruriyat*, maka negara dapat mengatur pengalokasian sumber daya dengan beberapa jenis negara, misalnya pemerintah melihat pentingnya produksi dan impor untuk barang yang bersifat *daruriyat* dan sudah sangat mendesak untuk dipenuhinya permintaan pasar atas barang-barang tersebut. Pemerintah hendaknya memberikan kemudahan proses distribusi barang-barang kategori tersebut, begitu juga dengan pembebasan pajaknya, menurunkan bea impor, atau bahkan memberikan keringanan biaya listrik dan kemudahan memperoleh bahan bakunya (Huda, dkk., 2012:61).

Barang yang bersifat *hajiyyat* dapat dikenakan bea impor barang yang lebih tinggi. Pemerintah dapat memberikan sedikit insentif supaya investor tertarik untuk menggelutinya

dengan negara untuk meningkatkan kekuatan ekonomi suatu negara. Barang yang bersifat *tahsiniyat*, pemerintah dapat mengenakan pajak yang tinggi, bea impor tinggi, tidak memberikan kemudahan dalam produksi, impor, apalagi distribusi. Pemerintah diharapkan target memenuhi kebutuhan *daruriyat*-nya dapat tercapai melalui kebijakan-kebijakannya tersebut. Agenda utama dari fungsi alokasi pemerintah adalah untuk memastikan bahwa seluruh sumber daya yang ada dalam kekuasaan suatu negara dapat dimanfaatkan secara efisien dan optimal. Fungsi alokasi berujung pada terciptanya tingkat produksi barang dan jasa yang optimal, sehingga masyarakat secara rata-rata dapat hidup di atas kebutuhan dasar minimum atau lebih (Huda, dkk., 2012:61-62).

Faridi (tanpa tahun) menjelaskan sebagai berikut:

An optimum allocation of resources in an Islamic economy may be defined as the one that establishes an equilibrium between the moral and economic imperatives of the society, given its income, and the state of technology. As indicated above moral imperatives will be primarily taken care of through the voluntary institutions, while the institution of market will reflect its economic imperatives. The public sector will not only supplement the economic activities of the two but will also act in a way calculated to ensure a better performance by both. In addition to this aspect of the government's economic activities, the allocation function of the public sector will also involve direct public expenditure to help the economy reach the equilibrium indicated above.

Alokasi optimal sumber daya dalam ekonomi Islam dapat didefinisikan sebagai salah satu yang membentuk keseimbangan antara moral dan perekonomian, alokasi pendapatan, dan keberadaan teknologi. Moral akan menjadi hal yang penting dan diawasi lembaga hisbah, sedangkan pasar akan mencerminkan imperatif ekonomi. Sektor publik tidak hanya melengkapi kegiatan ekonomi tetapi juga bertindak dengan cara membuat hitungan untuk memastikan kinerja yang lebih baik. Fungsi alokasi sektor publik juga akan melibatkan pengeluaran publik untuk membantu perekonomian mencapai keseimbangan.

C. FUNGSI DISTRIBUSI

Pemerintah dalam menjalankan fungsi alokasi, dapat mengatur bagaimana seharusnya alokasi sumber daya ekonomi dapat dimanfaatkan secara adil dan efisien, maka dengan fungsi distribusi, pemerintah harus memastikan bahwa seluruh anggota masyarakat dapat menikmati hasil-hasil pembangunan berupa tercukupinya kebutuhan hidup minimum.

Pilar-pilar yang harus terpenuhi oleh pemerintah menurut Ahmad (1996) dalam Huda, dkk (2012:62) untuk menjalankan fungsi distribusinya, yaitu:

1. Supremasi atas kepentingan sosial dibanding kepentingan pribadi.

Kepentingan individu yang diletakkan di atas kepentingan sosial, jika terjadi, maka fungsi distribusi yang dijalankan tidak akan berjalan dengan baik. Islam mengakui kebebasan individu, tetapi Islam tidak menghendaki jika kebebasan tersebut melanggar hak individu lainnya. Tindakan pelanggaran terhadap hak orang lain tidak dihendaki dalam syariah. pelanggaran tersebut antara lain kegiatan penimbunan barang, penimbunan uang, penetapan harga jual tinggi, permainan takaran dan timbangan di pasar, tindakan monoplistik, dan tindakan lainnya yang mengutamakan kepentingan pribadi.

2. Penentuan standar publik mengenai kebutuhan dasar minimum.

Pemerintah tidak akan memiliki target yang harus dicapai jika tidak menentukan standar publik untuk kebutuhan dasar minimum, sehingga negara tidak bisa mengontrol apakah kebijakannya sudah berhasil atau belum. Adanya standar akan memudahkan pemerintah untuk mengelompokkan dan mengklasifikasikan berdasarkan level-level yang ada pada standar yang telah ditentukan pemerintah. Adanya level-level tersebut bukan untuk diskriminasi, melainkan untuk mempermudah *treatment* seperti apa yang harus diterapkan, agar seluruh lapisan masyarakat bisa terangkat kesejahteraannya secara adil. Jika pemerintah tidak memiliki standar kebutuhan hidup minimal bagi masyarakat, maka pemerintah tidak akan memiliki orientasi yang jelas dalam menjalankan kebijakan distribusi dan pengentasan kemiskinan. Standar kebutuhan hidup minimum ini, dalam perspektif Islam, tidak hanya kebutuhan material saja. Standar tersebut harus meliputi kebutuhan spiritual dan sosial lainnya, misalnya standar kecukupan jumlah sekolah dan fasilitas ibadah minimal dalam suatu daerah.

3. Melarang adanya konsentrasi kekayaan dan eksploitasi

Fungsi distribusi pemerintah secara material adalah bertujuan utama untuk menghapus terjadinya konsentrasi kekayaan dan eksploitasi oleh segelintir atau segolongan masyarakat saja. Negara dalam mendistribusikan sumber daya dan kekayaannya dapat melakukan intervensi langsung maupun regulasi. Intervensi langsung terwujud dalam anggaran pendapatan dan belanja negara. Pada anggaran pendapatan, pemerintah dapat menargetkan penerimaan zakat, infak, sedekah, dan wakaf. Pada sisi belanja negara, pemerintah harus mengalokasikan anggaran belanja sesuai dengan syariah. pemerintah dapat mendistribusikan sumber daya dengan cara misalnya pembangunan infrastruktur yang memadai, sehingga seluruh wailayah dapat menikmati secara adil.

Allah SWT memerintahkan supaya kekayaan dan sumber daya terdistribusikan kepada orang-orang yang membutuhkan, hal ini tertuang dalam QS. Al-Hasyr ayat 7 yang berbunyi:

... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ...

Artinya: ... supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu...

4. Kebijakan yang mengutamakan sektor riil dan melarang penggunaan suku bunga.

Pemerintah harus memerangi penggunaan suku bunga dan lebih mengutamakan sektor riil. Jika suku bunga masih diterapkan dalam perekonomian, maka akan mengakibatkan munculnya kerusakan ekonomi yang terjadi secara sistematis. Perekonomian akan diwarnai dengan tindakan spekulatif. Dampak buruk penggunaan suku bunga adalah tidak stabilnya nilai mata uang karena tergerus inflasi.

Suku bunga seharusnya dihapuskan dalam perekonomian, sehingga instrumen baik fiskal maupun moneter, mau tidak mau harus bersentuhan secara langsung dengan sektor riil. Jika hal tersebut tidak terjadi, para pemegang likuiditas cenderung lebih suka menginvestasikan uangnya pada surat-surat berharga di pasar uang, terutama sertifikat yang dikeluarkan oleh bank sentral. Tanpa menghadapi risiko gagal investasi, semua dana inisial dan suku bunga dipastikan aman dan terjamin lancar dalam proses pengembaliannya. Dampaknya adalah investasi di sektor riil akan menyusut. Jika investasi sektor riil berkurang, maka terjadi perlambatan sektor riil sehingga kuantitas supply barang dan jasa di pasar akan menyusut pula. Dampaknya secara ekonomi adalah pengangguran meningkat karena investasi di sektor riil menyusut, lapangan kerja menurun sedangkan penduduk usia produktif terus meningkat, harga barang dan jasa juga akan meningkat karena pasokan barang semakin sedikit.

Pengangguran, kelangkaan barang, dan inflasi menurut Chapra (1996) dalam Huda, dkk (2012:69) merupakan kriteria dimana proses distribusi suatu negara sedang memburuk, sehingga tidak semua lapisan masyarakat dapat menikmati tingkat kesejahteraan dan kelayakan hidup yang adil, bahkan untuk memenuhi kebutuhan hidup minimum pun sangat sulit. Jika kondisi tersebut terjadi, maka sistem ekonomi telah menyimpang dari salah satu tujuan penting Islam dalam perekonomian, yaitu keadilan sosial ekonomi dalam hal distribusi harta dan kekayaan.

D. FUNGSI STABILISASI

Stabilitas merupakan suatu kondisi sosial ekonomi yang memiliki risiko minimal sehingga manusia memiliki kepastian harapan terhadap pertumbuhan dan utilisasi sumber daya ekonomi serta keharmonisan interaksi sosial yang dinamis baik untuk hari ini maupun masa depan, sedangkan ketidakpastian sepenuhnya merupakan hak Allah SWT. Target stabilitas sosial adalah terciptanya interaksi sosial kemasyarakatan yang dinamis dan harmonis, sehingga setiap individu dapat menikmati kehidupan sosial yang kuat secara spiritual, sejahtera, dan adil. Target stabilitas ekonomi adalah terciptanya kesejahteraan yang tinggi dengan pemanfaatan sumber daya penuh, sehingga pertumbuhan ekonomi dapat berlangsung secara berkelanjutan (Huda, dkk., 2012:69).

Stabilitas sosial harus terjaga supaya masyarakat tenang melaksanakan aktivitas ekonominya, sehingga stabilitas ekonomi pun dapat dicapai juga. Stabilitas merupakan jaminan supaya seluruh sumber daya ekonomi dapat dialokasikan dan didistribusikan secara adil. Tanpa stabilitas ekonomi, maka proses alokasi dan distribusi akan terhambat karena instabilitas identik dengan suatu kondisi distorsi yang terjadi di tengah pasar. Cara pemerintah untuk mempertahankan proses alokasi dan distribusi agar tetap berjalan dapat ditempuh dalam bentuk intervensi langsung ke pasar maupun intervensi regulasi. Seperti halnya dalam menjalankan fungsi alokasi dan distribusi, pemerintah dapat menjalankan kebijakan stabilitas melalui dua sisi instrumen, fiskal dan moneter (Huda, dkk., 2012:71).

Stabilitas yang harus dijaga dalam konsep Islam antara lain stabilitas nilai mata uang, harga, dan *supply* barang dan jasa atau lebih ringkas menjadi satu target yaitu kestabilan harga, namun *treatment*-nya dari ranah yang berbeda. Stabilitas nilai mata uang pengendaliannya dititikberatkan pada kebijakan moneter, meskipun dalam konsep ekonomi Islam, pengendalian stabilitas nilai mata uang tetap harus disandarkan pada kondisi di sektor riil. Harga merupakan dampak terganggunya stabilitas nilai mata uang dan *supply* barang dan jasa.

Nilai mata uang dapat dikendalikan melalui pengelolaan devisa negara dan jumlah uang beredar. Kegiatan perdagangan antarnegara ketika terjadi ketimpangan, maka salah satu negara akan mengalami gangguan nilai mata uang yang kadarnya tergantung pada seberapa besar defisit perdagangan yang mereka hadapi. Pemerintah harus bertanggung jawab mengelola sektor riil agar mampu bersaing di ranah internasional, sehingga defisit perdagangan tidak terlalu menjadi masalah serius (Huda, dkk., 2012:71).

Jumlah uang beredar dapat diatur melalui kebijakan moneter. Jumlah uang beredar, dalam perspektif ekonomi Islam, cenderung tetap dalam jangka pendek. Pertumbuhan jumlah uang beredar disandarkan pada perkembangan di sektor riil, sehingga tugas utama sektor moneter adalah bagaimana mengendalikan perputaran uang dalam perekonomian. Jika negara ingin mengamankan pasokan barang dan jasa, maka perputaran uang harus dipercepat melalui investasi dan perdagangan. Jika negara ingin mengendalikan *excess supply*, maka negara dapat menekan laju perputaran mata uang (Huda, dkk., 2012:72).

Pemerintah pada prinsipnya dalam menjaga stabilitas perekonomian, yang harus dikendalikan adalah jumlah pasokan barang dan jasa dipasaran, baik melalui kebijakan produksi maupun ekspor-impor. Jika pasokan barang dan jasa sudah berada pada level yang aman untuk jangka pendek maupun jangka panjang, maka nilai mata uang dan stabilitas harga dapat dikendalikan relatif lebih mudah. Negara tidak perlu khawatir terhadap pemenuhan kebutuhan barang dan jasa, sehingga gejolak harga dan nilai mata uang pun akan relatif lebih kecil terjadi di pasar.

E. FUNGSI PEMERINTAH DALAM PEMENUHAN MAQASHID SYARIAH

Ibn Sina dalam Fauzia dan Abdul (2014:169-170) menjelaskan bahwa ada dua hal penting yang harus diperhatikan manusia, yaitu *income* (pencarian rezeki) dan *expenditure* (pengeluaran). *Income* dan *expenditure* haruslah diatur oleh suatu anggaran dengan perhitungan yang cermat. Tahir (2013) menyatakan:

Fiscal policy works through the government budget in a country. "Government" includes national, provincial/state, county/district and other local governments. However, the literature on fiscal policy generally focuses on fiscal action by the central government. Fiscal policy works through expenditures, taxes and subsidies at the government level.

Kebijakan fiskal diterapkan melalui anggaran pemerintah suatu negara. "Pemerintah" termasuk nasional, provinsi/negara bagian, kabupaten dan pemerintah daerah lainnya, namun literatur tentang kebijakan fiskal umumnya berfokus pada kebijakan fiskal oleh pemerintah pusat. Kebijakan fiskal bekerja melalui pengeluaran, pajak, dan subsidi pada level pemerintahan negara.

Kebijakan fiskal memiliki fungsi alokasi, distribusi, dan stabilisasi perekonomian. Fungsi alokasi menyangkut pada digunakan untuk apa sajakah sumber-sumber keuangan negara,

sedangkan distribusi menyangkut bagaimana kebijakan negara mengelola pengeluarannya untuk menciptakan mekanisme distribusi ekonomi yang adil dimasyarakat, dan stabilisasi adalah bagaimana negara menciptakan perekonomian yang stabil (Huda, dkk., 2012:217).

Sumber daya ekonomi yang sudah terdistribusi dan teralokasikan secara adil, maka tugas negara berikutnya adalah menjaga keadaan tersebut dapat berlangsung dalam waktu yang berkelanjutan secara konsisten. Negara harus memiliki instrumen yang adil dan tepat, sehingga gejolak perekonomian dapat dihindari dan stabilisasi ekonomi terjaga (Huda, dkk., 2012:51-52).

Kebijakan fiskal pada dasarnya bertujuan untuk pemerataan pendapatan dan kesejahteraan. Kesejahteraan dalam Islam mencakup kesejahteraan material dan spiritual, oleh karena itu nilai-nilai moral harus selalu mendasari dalam setiap kebijakan fiskal (Dahlan, 2008:94-95). Kebijakan fiskal dalam negara Islam merupakan salah satu perangkat untuk mencapai tujuan syariah (Huda, dkk., 2009:154).

Maqashid syariah memiliki prinsip dalam pemenuhan haruslah mengutamakan *the basic need* terlebih dahulu, jika tidak maka akan membawa kerusakan karena *the basic need* termasuk bagian *daruriat* yang harus senantiasa dijaga. Seseorang (bahkan pemerintah) baru bisa memenuhi kebutuhan *hajiyyat* dan *tahsiniyat* setelah *the basic need* terpenuhi. Pemenuhan *the basic need* bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan manusia. Pemenuhan *the basic need* harus dalam kapasitas yang seimbang (*al-tawazun*), tidak boleh berlebih-lebihan (*al-israf*), dan juga bakhil (*al-bukhl*). Islam selalu mengutamakan keseimbangan dan memerangi segala hal yang berlawanan dengan ketiga prinsip tadi (Fauzia dan Abdul, 2014:175-176).

Manan (1992) dalam Huda, dkk (2012:233) mengemukakan kaidah dalam menentukan kebijakan ekonomi publik, salah satunya adalah alokasi anggaran belanja fokus pada skala prioritas dan pada hal yang mubah dan tidak ada alasan rasional apa pun yang dapat diterima untuk pembiayaan yang diharamkan Allah SWT. Alokasi anggaran belanja pemerintahan Islam menurut Huda, dkk (2012:237) dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

1. Belanja kebutuhan rutin operasional pemerintahan, mencakup belanja pemenuhan kebutuhan masyarakat, operasional, roda pemerintahan, dan jaminan sosial.
2. Belanja umum, mencakup pengadaan fasilitas dan barang publik dan pembangunan infrastruktur sosial lainnya.
3. Belanja proyek peningkatan kesejahteraan masyarakat. Mekanisme pembiayaannya proyek peningkatan kesejahteraan rakyat ini melalui subsidi atau bantuan langsung.

Anggaran belanja dalam negara Islam dialokasikan sebagai berikut:

1. Pemenuhan kebutuhan masyarakat miskin. Anggaran belanja mengambil dana zakat, ganimah, dan *fai* untuk memnuhi kebutuhan masyarakat.
2. Belanja pertahanan dan pasukan militer. Anggaran dan termasuk pula membayar jaminan pension pasukan beserta keluarga yang ditinggalkan. Pembiayannya berasal dari pos ganimah, *fai*, dan zakat.
3. Pelayanan administrasi. Semua operasional negar digunakan untuk pelayanan publik dengan kompleksitas administrasinya dan pembayaran gaji para aparatur negara, seperti hakim, guru, gubernur, dan pejabat negara lainnya diambil dari pos *fai*.
4. Jaminan keamanan sosial (*social security*). Jaminan sosial merupakan pemberian jaminan untuk mencukupi kebutuhan hidup minimal secara kultural yang layak. Jaminan sosial yang diberikan baitulmal ditujukan pada fakir miskin, anak yatim, janda, lansia, orang cacat bahkan kepada non-Muslim yang tidak mampu, lemah, cacat, atau lanjut usia.
5. Pensiunan dan bantuan keuangan untuk para pejuang dan warga senior yang banyak berjasa pada Islam.
6. Pendidikan. Setiap program pencerdasan bangsa dan penyebaran dakwah Islam ke berbagai wilayah dibiayai oleh keuangan publik (baitulmal).
7. Proyek-proyek pembangunan seperti prasarana dan sarana kepentingan publik: jalan raya, pengairan lahan pertanian, penerangan, infrastruktur transportasi, dan proyek pembangunan lainnya yang dibutuhkan publik dan mendorong pengembangan kesejahteraan ekonomi sosial maka menjadi sasaran pembiayaan belanja negara.

Kebijakan fiskal dalam Islam didasari oleh politik ekonomi (*as-siyasatu al iqtishadi*), yang bertujuan mencapai distribusi ekonomi yang adil, sebagaimana yang dikemukakan Abdurrahman Al-Maliki, yang menjamin pemenuhan kebutuhan primer (*al-hajat-al-asasiyah/basic needs*) per individu secara menyeluruh, dan membantu tiap individu diantara mereka dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan sekunder dan tersiernya (*al-hajat al-kamaliyah*) sesuai kadar kemampuannya (Huda, dkk., 2012:226).

Baitulmal memiliki dua instrumen dari dua sumber pemasukan negara untuk mempertajam distribusi harta di tengah-tengah masyarakat, yaitu instrumen penyimpanan harta kepemilikan umum dan instrumen penyimpanan harta zakat. Pada sisi kebijakan negara atas pemanfaatan hasil pengelolaan harta milik umum (seperti air, jalan umum, laut, sungai, danau, gas, minyak bumi, dan sebagainya) untuk kepentingan umat inilah diatur mengenai mekanisme distribusi ekonomi (Huda, dkk., 2012:229).

Kebijakan ekonomi negara dilakukan berdasarkan aspek strategis dari sisi sosial ekonomi masyarakat dan keuangan negara. Pemimpin bisa saja melakukan kebijakan membagikan harta milik umum (seperti air ledeng, listrik, BBM, gas elpiji) secara gratis (*transfer payment*) ke tempat-tempat tinggal ataupun tempat usaha masyarakat, atau menjualnya dengan harga yang murah (subsidi) atau dengan harga pasar. Negara dapat menggunakan harta milik umum untuk melakukan *transfer payment* terhadap penduduk yang mengalami musibah atau bencana alam dan dialokasikan dalam anggaran urusan darurat atau bencana alam. Negara dapat menggunakan harta milik umum untuk membangun fasilitas-fasilitas umum yang dianggarkan dalam seksi *mashalih ad-daulah* dan membantu perekonomian masyarakat dalam bentuk subsidi ataupun pinjaman modal pada sektor pertanian, perkebunan, perikanan, kehutanan, industri, perdagangan dan jasa yang dianggarkan dalam seksi santunan (Huda, dkk., 2012:226-227).

Instrumen baitulmal lainnya yang berfungsi dalam menciptakan mekanisme distribusi ekonomi adalah zakat. Penyaluran harta zakat dari anggaran penyimpanan harta zakat harus disalurkan pada delapan golongan yang disebutkan dalam firman Allah SWT QS. At-Taubah ayat 60 yang berbunyi:

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ
وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

Artinya: *Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, Para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

Abdul Qadim Zallum dalam Huda dkk (2012:231) menyatakan bahwa zakat tidak boleh dikeluarkan diluar delapan golongan tersebut sehingga tidak boleh harta zakat digunakan, misalnya untuk membangun sarana-sarana umum, digunakan untuk kebijakan ekonomi.

Ahmad Salamah dalam Dahlan (2008:64) memberikan deskripsi keadilan distribusi dalam sudut pandang syariah Islam pada sebuah negara, yaitu:

1. Distribusi harus berdimensi pemerataan, khususnya kebutuhan pokok, sebagaimana khutbah Umar, “Adalah kewajiban bagiku sebagai khalifah untuk meningkatkan distribusi serta rezeki (pendapatan kalian)”.
2. Penciptaan lapangan kerja dan sosialisasi wajib kerja bagi masyarakat. Islam mendorong atau menganjurkan seseorang untuk bekerja dan berusaha, sehingga peningkatan tenaga kerja dan pendapatan mikro akan berpengaruh pada pendapatan peningkatan fiskal dan peredaran zakat.
3. Penciptaan kompetisi yang sehat antara lembaga-lembaga Islam, khususnya dalam persamaan hak dan kesempatan dalam mengikis kemiskinan.
4. Negara berhak memegang prinsip jaminan kebutuhan pokok berdasarkan tanggung jawab hukum yang berlaku.
5. Negara harus memiliki strategi peningkatan pendapatan dan pendistribusian kekayaan negara dalam pertumbuhan ekonomi berupa fiskal yang bersumber dari masyarakat dapat berupa instrumen selain zakat, seperti infak, sedekah, hibah, dan lain-lain.
6. Peredaran kekayaan negara tidak hanya berkisar pada pemerintah semata, melainkan rakyat atau masyarakat pun berhak menikmati kekayaan negara yang ada. Pada dasarnya kekayaan milik negara adalah harta yang merupakan hak seluruh kaum muslimim, dimana pengelolaannya merupakan hak khalifah.

Stabilitas merupakan suatu kondisi sosial ekonomi yang memiliki risiko minimal sehingga manusia memiliki kepastian harapan terhadap pertumbuhan dan utilisasi sumber daya ekonomi serta keharmonisan interaksi sosial yang dinamis baik untuk hari ini maupun masa depan, sedangkan ketidakpastian sepenuhnya merupakan hak Allah SWT. Target stabilitas sosial adalah terciptanya interaksi sosial kemasyarakatan yang dinamis dan harmonis, sehingga setiap individu dapat menikmati kehidupan sosial yang kuat secara spiritual, sejahtera, dan adil. Target stabilitas ekonomi adalah terciptanya kesejahteraan yang tinggi dengan pemanfaatan sumber daya penuh, sehingga pertumbuhan ekonomi dapat berlangsung secara berkelanjutan.

Stabilitas fiskal merupakan bagian penting karena sumber daya keuangan negara (fiskal) yang telah dikeluarkan dan didistribusikan secara baik, tidak secara otomatis indikatornya jika sebagian besar anggarannya dikeluarkan untuk jaminan atau perlindungan sosial (*social security and welfare*), misalnya untuk asuransi kesehatan orang miskin atau pendidikan gratis, maka pengeluaran dan distribusi pemerintah tersebut sudah baik.

Fiskal tidak akan stabil karena dipengaruhi oleh proses rencana anggaran yang kurang matang sehingga pengeluaran dan distribusi tidak sesuai arah pendapatan dan ketersediaan sumber daya keuangan. Para pembuat kebijakan biasanya membutuhkan suatu perangkat untuk mengontrol variabel-variabel yang dapat menggerakkan keberhasilan dan kepuasan dari tujuan stabilitas fiskal. Pemerintah dalam menunjukkan rasionalitas dalam kestabilan ekonomi Islam, salah satunya adalah fungsi stabilitas zakat dalam fiskal (Dahlan, 2008:77).

Fungsi-fungsi stabilisasi zakat dalam fiskal harus diciptakan dengan berbagai model determinan yang paling rasional antara aspek empiris dan sosial. Beberapa logika rasional yang dapat dijadikan pijakan kebijakan fiskal yaitu:

1. Rasio Pengeluaran Campuran (*DMR/The Distribution Mixing Ratio*), yaitu rasio campuran bagi konsumen kepada produsen barang dengan model pengeluaran zakat. Model ini berubah-ubah dari tahun ke tahun, tetapi ada keseimbangan DMR (*Equilibrium DMR*) yang menyesuaikan untuk optimalisasi capital atau rasio pengeluaran.
2. Model Pengumpulan Zakat (*ZCM/Zakat Collection Mode*), yaitu zakat yang terkumpul setiap tahun secara rutin dan normal, yang dijadikan acuan adalah pengumpulan zakat yang dapat memajukan banyak orang harus lebih didahulukan.
3. Keseimbangan pembagian dalam pembagian pungutan lain terhadap zakat (*ESOC/The Equilibrium Share of Other Claims on Zakat*), adalah total zakat yang diproses dialokasikan antara kemiskinan plus kebutuhan dan tuntutan lainnya dalam memberikan rasio yang cocok dapat dilakukan dengan terus menerus sebagai keseimbangan pertumbuhan.
4. Keseimbangan Hasil Zakat (*EZY/The Equilibrium Zakat Yield*). *EZY* didefinisikan sebagai fungsi output ekuilibrium nasional yang didapat pada *point* waktu. Zakat yang pada umumnya dikumpulkan dengan waktu *RZCM (Routine Zakat Collection Mode)*, kemudian dialokasikan untuk memberantas kemiskinan dan tuntutan lainnya yang didefinisikan dengan *ESOC (The Equilibrium Share of Other Claims on Zakat)*.

Monzer Kahf dalam Dahlan (2008:78) memberikan peran instrumen zakat dalam sistem ekonomi makro, dimana zakat diambil dari harta yang bersifat konsumtif, kemudian dapat dikendalikan menjadi produktif dari beberapa aspek berikut:

1. Pengalokasian harta produktif dari alternatif yang ada.
2. Penciptaan produktivitas dari barang-barang berpotensi produktif, tapi kurang terperdayakan.

3. Pengalokasian pendapatan dari pengeluaran dan tabungan tertentu
4. Pengalokasian *saving* dari manfaat produktif dan barang mewah yang berpotensi rusak tanpa guna.

Asumsi dari empat hal tersebut mengarah kepada varian-varian pendapatan zakat, determinasinya sudah mengarah pada perluasan dan pemanfaatan barang-barang sehingga lebih produktif atau merambah pada konsekuensi *saving* atau pengeluaran berlebihan sehingga dapat dikenakan zakat.

F. SIMPULAN

Negara kesejahteraan dalam perspektif Islam merupakan suatu kerangka pikir tentang prinsip-prinsip kesejahteraan umat berlandaskan prinsip-prinsip Islam. Kesejahteraan dalam Islam meliputi aspek material dan spiritual. Kebijakan fiskal pada dasarnya bertujuan untuk pemerataan pendapatan dan kesejahteraan. Kesejahteraan dalam Islam mencakup kesejahteraan material dan spiritual. Kebijakan fiskal dalam negara Islam merupakan salah satu perangkat untuk mencapai tujuan syariah yang dijelaskan Imam Al-Ghazali termasuk meningkatkan kesejahteraan dengan tetap menjaga keimanan, kehidupan, intelektualitas, kekayaan, dan kepemilikan.

Kebijakan fiskal memiliki fungsi alokasi, distribusi, dan stabilisasi perekonomian. Fungsi alokasi menyangkut pada digunakan untuk apa sajakah sumber-sumber keuangan negara, sedangkan distribusi menyangkut bagaimana kebijakan negara mengelola pengeluarannya untuk menciptakan mekanisme distribusi ekonomi yang adil dimasyarakat, dan stabilisasi adalah bagaimana negara menciptakan perekonomian yang stabil.

Fungsi alokasi pemerintah memiliki agenda utama yaitu memastikan bahwa seluruh sumber daya yang ada dalam kekuasaan suatu negara dapat dimanfaatkan secara efisien dan optimal. Fungsi alokasi berujung pada terciptanya tingkat produksi barang dan jasa yang optimal, sehingga masyarakat secara rata-rata dapat hidup di atas kebutuhan dasar minimum atau lebih. Islam memiliki rambu-rambu tersendiri dalam pengalokasian pendapatan fiskal untuk disalurkan pada pos-pos yang *urgent* dan tetap berpegang teguh pada pemenuhan *maqashid syariah*. Kebijakan pemerintah lainnya untuk menjalankan fungsi alokasinya adalah melalui regulasi untuk mengatur alokasi sumber daya ekonomi dengan menentukan rasio bagi hasil (*profit sharing*).

Fungsi distribusi pemerintah secara material adalah bertujuan utama untuk menghapus terjadinya konsentrasi kekayaan dan eksploitasi oleh segolongan masyarakat. Fungsi distribusi membuat pemerintah harus memastikan bahwa seluruh anggota masyarakat dapat menikmati hasil-hasil pembangunan berupa tercukupinya kebutuhan hidup minimum. Islam juga memiliki prinsip pendistribusian untuk mencapai keadilan distribusi untuk memenuhi *maqashid syariah*.

Stabilitas merupakan suatu kondisi sosial ekonomi yang memiliki risiko minimal sehingga manusia memiliki kepastian harapan terhadap pertumbuhan dan utilisasi sumber daya ekonomi serta keharmonisan interaksi sosial yang dinamis baik untuk hari ini maupun masa depan, sedangkan ketidakpastian sepenuhnya merupakan hak Allah SWT. Target stabilitas sosial adalah terciptanya interaksi sosial kemasyarakatan yang dinamis dan harmonis, sehingga setiap individu dapat menikmati kehidupan sosial yang kuat secara spiritual, sejahtera, dan adil. Target stabilitas ekonomi adalah terciptanya kesejahteraan yang tinggi dengan pemanfaatan sumber daya penuh, sehingga pertumbuhan ekonomi dapat berlangsung secara berkelanjutan. Pembuat kebijakan biasanya membutuhkan suatu perangkat untuk mengontrol variabel-variabel yang dapat menggerakkan keberhasilan dan kepuasan dari tujuan stabilitas fiskal. Pemerintah dalam menunjukkan rasionalitas dalam kestabilan ekonomi Islam, salah satunya adalah menggunakan fungsi stabilitas zakat dalam fiskal dimana ada rasio-rasio untuk mengukur keefektifan zakat sebagai stabilitator fiskal.

DAFTAR PUSTAKA

- Dahlan, Ahmad. 2008. *Keuangan Publik Islam Teori dan Praktik*. Grafindo Litera Media: Yogyakarta.
- Faridi, F. R. (tanpa tahun). *Theory of Fiscal Policy in an Islamic State*. Journal of Res. Islamic Econ., Vol. 1, No. 1, pp. 15-30.
- Fauzia, Ika Yunia dan Abdul kadir Riyadi. 2014. *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid al-Syari'ah*. Kencana: Jakarta.
- Huda, Nurul dkk. 2012. *Keuangan Publik Islam: Pendekatan Teoritis dan Sejarah*. Kencana: Jakarta.
- _____. 2009. *Ekonomi Makro Islam: Pendekatan Teoritis*. Kencana: Jakarta.
- Tahir, Sayyid. 2013. *Fiscal and Monetary Policies in Islamic Economics: Contours of an Institutional Framework*. Journal of Islamic Economic Studies Vol. 21, No. 2, November.

Green Economy Perspektif Maqashid al-Shariah: Sebuah Kajian Pustaka

Ika Yunia Fauzia

Dosen Tetap Magister Manajemen STIE Perbanas, Surabaya

ika.yunia@perbanas.ac.id

ABSTRAK

Green economy merupakan konsep yang mendukung kesejahteraan manusia, kelestarian lingkungan, dan ekosistem. Hal tersebut dibuktikan dengan jargon yang diusung yaitu *pro-growth*, *pro-poor*, *pro-job* dan *pro-environment*. *Green economy* sesuai dengan tujuan, prinsip dasar dan sistem dalam ekonomi Islam, yaitu untuk mensejahterakan manusia searah dengan peningkatan kualitas hidup manusia dan alam. Bahasan tentang tujuan syariah (*maqashid al-shariah*), menarik untuk kemudian dijadikan alat analisis dalam mendekati kajian tentang *green economy*. Maka dari itu penelitian ini dengan metode pustaka (*library research*) mengungkap konsep *green economy* perspektif *maqashid al-shariah*. Dengan analisis isi (*content analysis*), disimpulkan bahwa perlu adanya penambahan *hifz al-bi'ah* (penjagaan lingkungan hidup), -- karena telah jelas nash-nya dalam al-Qur'an dan al-Hadith- menjadi salah satu yang harus dijaga. Setelah *hifz al-din* (penjagaan agama), *hifz al-nafs* (penjagaan jiwa), *hifz al-'aql* (penjagaan akal), *hifz al-nasl* (penjagaan keturunan), dan *hifz al-mal* (penjagaan harta benda). Dalam penelitian ini juga disebutkan satu-persatu konsep dan bentuk implementasi *green economy*, yang berkaitan dengan *hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, *hifz al-nasl*, *hifz al-mal* dan *hifz al-bi'ah* secara terperinci, sesuai dengan kajian dalam ekonomi Islam.

Keywords: *green economy*, *maqashid al-shariah*, *environment*

I. LATAR BELAKANG MASALAH

Beberapa isu tentang alam di beberapa tahun ini telah menjadi *headnews* serta terus menerus menjadi perhatian di khayalak ramai. Dimulai dari isu *global warming* yang kemudian menghasilkan satu jargon *go green*, sehingga sedikit banyak isu tersebut diwadahi oleh beberapa kalangan untuk ramai-ramai membangun satu komunitas yang berkaitan dengan konsep ramah lingkungan. Di sisi lainnya bermunculan gagasan-gagasan tentang *green economy* untuk mendukung pembangunan lingkungan (*pro-environment*), yang berpengaruh pada berkembangnya sistem ekonomi menuju ekonomi yang ramah lingkungan. Berkembang juga *green company* yang mengusung jargon 3 P, yaitu: *people* (berkaitan dengan sosial), *profit* (pembangunan ekonomi) dan *planet* (penjagaan terhadap lingkungan).

Akar persoalan yang melatar belakangi kemunculan *green economy* adalah krisis lingkungan yang disebabkan oleh pergeseran gaya hidup manusia yang menginginkan semua serba mudah dan cepat. Sehingga memunculkan banyak produk-produk kemasan yang sekali pakai langsung terbuang. Padahal limbah kemasan produk tersebut sama sekali tidak ramah lingkungan, dan membutuhkan waktu puluhan bahkan ratusan tahun untuk bisa terurai oleh bumi. Belum lagi persoalan pembuangan limbah pabrik dan rumah tangga yang mencemari sungai dan lautan, sehingga banyak kita temukan kandungan logam berat pada hasil tangkapan laut yang berpengaruh pada sumbangsih penyakit baru bagi konsumen hasil tangkapan laut. Banyak hutan gundul karena tingginya permintaan bahan baku industri yang berbahan kayu, tanpa ada usaha untuk penghijauan kembali. Pun kualitas udara yang sangat buruk sekali akibat polusi, dan juga merebaknya rumah kaca yang turut menyumbang emisi karbondioksida. Akibatnya bencana alam saat ini merata di berbagai kawasan, pun adanya kerusakan ekosistem, hutan dan perubahan iklim global.

Inti dari *green economy* adalah *low carbon growth*, *resource efficiency* dan *social inclusivity*, yang berimplikasi pada pembangunan yang berkelanjutan, *management energy*, ekonomi hijau di perkotaan dan juga bisnis hijau. Dan hal ini sesuai dengan *value* dalam ekonomi syariah khususnya ditelaah dari sudut pandang *maqashid al-shariah*. Maka dari itu rumusan masalah dari penelitian ini adalah bagaimana ekonomi hijau (*green economy*) menurut *maqashid al-shariah*. Akan dipaparkan bagaimana *green economy* perspektif penjagaan agama, jiwa, akal, keturunan, harta benda dan lingkungan hidup.

II. LANDASAN TEORETIS KONSEP GREEN ECONOMY DAN MAQASHID AL-SHARIAH

Menurut *United Nations Environment Programme*, *green economy* adalah perekonomian yang rendah karbon (*low carbon economy*) atau tidak menghasilkan emisi dan polusi lingkungan, efisiensi sumber daya alam (*resource efficient*) dan berkeadilan social yang berkaitan dengan *income per capita* dan kemiskinan (*socially inclusive*) (UNEP, 2011). *Green economy* bertujuan meningkatkan kesejahteraan manusia dan pertumbuhan ekonomi yang beriringan dengan pembangunan manusia dan lingkungan hidup.

Dalam perjanjian internasional dari Deklarasi Stockholm, Deklarasi Rio, Deklarasi Johannesburg, Piagam Bumi, Prinsip ‘The One Planet Living’, Koalisi Ekonomi Hijau, prinsip TUC, dan The New Economics Foundation, Hannah Stoddart (2012) dalam *Earth Summit 2012* menjelaskan bahwa *green economy* mempunyai beberapa prinsip-prinsip yang harus diimplementasikan dalam berbagai kebijakan, beberapa prinsip tersebut adalah: 3.1. pemerataan distribusi kesejahteraan, yang dilakukan secara adil untuk mencapai keadilan social dan ekonomi, pun juga dengan menjaga sumberdaya alam dan ekosistem yang ada; 3.2. ekuitas dan keadilan ekonomi untuk mengatasi kesenjangan di antara negara-negara berkembang dan juga negara-negara maju. Dengan cara menciptakan kemitraan ekonomi untuk mentransfer bantuan keuangan dan teknologi diiringi suatu upaya untuk tetap menjaga kelestarian lingkungan hidup di kedua negara tersebut; 3.3. ekuitas antar generasi, dengan cara menjaga sumberdaya lingkungan dan ekosistem, sehingga bisa memenuhi kebutuhan generasi mendatang; 3.4. pendekatan ilmiah untuk pencegahan, terhadap lingkungan yang terdampak. Peningkatan hasil-hasil sosial dan lingkungan harus dilakukan untuk mengidentifikasi risiko kerusakan terhadap lingkungan tersebut; 3.5. hak berkembang untuk pembangunan yang berkelanjutan, selaras dengan lingkungan dengan cara pemberdayaan masyarakat untuk mencapai hasil social yang positif; 3.6. Internalisasi eksternalitas, dengan cara harga pasar harus mencerminkan biaya social dan lingkungan secara nyata. Pelaku eksternalitas (pembuat polusi, dll) haruslah menanggung biaya polusi. Meluruskan dan mengadili sesuatu yang dianggap murah –baca limbah-, menjadi sesuatu yang mahal karena dampak buruknya; 3.7. kerjasama internasional dalam penerapan standar lingkungan hidup antar negara, untuk mencari persamaan pemahaman. Termasuk di dalamnya tentang perdagangan internasional yang mendukung penggunaan sumber daya yang berkelanjutan; 3.8. kewajiban internasional kaitannya dengan kerjasama dalam pengembangan hukum internasional yang berkaitan dengan dampak lingkungan; 3.9. informasi, partisipasi dan akuntabilitas, yaitu semua warga mempunyai akses informasi dan juga berpartisipasi pada penjagaan lingkungan hidup demi meningkatkan akuntabilitas; 3.10. konsumsi dan produksi

produk-produk yang berkelanjutan dan menghindari konsumsi dan produksi produk-produk yang tidak berkelanjutan. Hal tersebut kemudian mengusung jargon 3R yaitu mengurangi (*reduce*), menggunakan kembali (*reuse*), dan mendaur ulang (*recycle*) dan juga mengakui kelangkaan sumber daya bumi; 3.11. strategis, terkoordinasi dan terintegrasi untuk memberikan perencanaan pembangunan berkelanjutan, ekonomi hijau dan pengentasan kemiskinan di semua departemen pemerintahan; 3.12. transisi untuk mengejar pembangunan yang berkelanjutan demi merealisasikan ekonomi hijau dan ekonomi rendah karbon. Hal ini membutuhkan biaya yang relatif tinggi. Beberapa negara memiliki perbedaan kemampuan dalam menanggung biaya transisi tersebut. 3.13. mendefinisikan kembali kesejahteraan, dengan cara mempertimbangkan bahwa selama ini ukuran GDP (*gross domestic product*) berkisar pada kenaikan angka-angka, akan tetapi tidak mempertimbangkan kualitas hidup, kesehatan dan lingkungan. Banyak kegiatan kerusakan seperti eksploitasi bahan bakar fosil dan spekulasi keuangan yang diiringi dengan peningkatan GDP; 3.14. kesetaraan gender dalam mencapai pembangunan berkelanjutan adalah syarat mutlak bagi transisi menuju ekonomi hijau, karena perempuan merupakan bagian penting bagi agen perubahan. Pemberdayaan perempuan di sektor pengelolaan lingkungan seharusnya dihargai dengan baik dan skill mereka untuk pengolahan produk purna pakai haruslah ditingkatkan; 3.15. menjaga keanekaragaman hayati dan mencegah polusi di setiap bagian lingkungan. Dengan cara mengembangkan sistem pemerintahan yang melindungi ketahanan ekosistem untuk mencegah kerusakan permanen, demi melindungi dan mengembalikan keanekaragaman hayati dan habitat alami.

Adapun pengertian *maqashid al-shariah* secara etimologi terdiri dari dua kata, yakni *maqashid* dan *shariah*. *Maqasid* adalah bentuk jama dari *maqsud* yang berarti kesengajaan, atau tujuan. Sedangkan *shari'ah* artinya adalah jalan menuju air, atau bisa dikatakan dengan jalan menuju ke arah sumber kehidupan. Arti dari *maqashid al-shariah* secara terminology adalah maksud Allah selaku pembuat syariah untuk memberikan kemaslahatan (*maslahah*) kepada manusia. Yaitu dengan terpenuhinya kebutuhan-kebutuhan *daruriyah*, *hajiyah* dan *tahsiniyah* agar manusia bisa hidup dalam kebaikan dan dapat menjadi hamba Allah yang baik (Fauzia, 2014). Para Ulama terdahulu menyepakati bahwa syariah diturunkan untuk membangun kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Dan syariah diturunkan untuk dilaksanakan sesuai dengan *maqashid*-nya agar kehidupan yang adil dapat ditegakkan dan kesejahteraan sosial dapat diwujudkan. Menurut Jalal al-Din (1983) kemaslahatan adalah segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, yang dapat diraih oleh manusia dengan cara memperolehnya maupun dengan cara menghindarinya. Hakikat perintah dan larangan syara' pada dasarnya untuk mewujudkan tujuan

syariah yang dikembalikan pada suatu kaidah yaitu *jalb al-masalih wa dar'u al-mafasid* (merealisasikan kemaslahatan dan menolak kerusakan).

Maqashid al-shariah sebenarnya adalah penyingkapan maksud, tujuan dan sebab dari perintah-perintah Allah yang tertulis di dalam al-Qur'an. Penelitian tentang *maqashid al-shariah* pertama kalinya berkaitan dengan *illah* dilakukan oleh al-Tirmidzi, al-Maturidi, al-Shashi, al-Abhari, dan kemudian embrio *maqashid al-shariah* tersebut berkembang menjadi pembagian *maqashid al-shariah* menjadi *dharuriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyah* di tangan al-Haramayn dengan memakai metode *istiqla* (induktif). Dan al-Ghazali mempertegas lagi dengan membagi *dharuriyat* menjadi al-kulliyat al-khamsah (*hifz al-din* (penjagaan agama), *hifz al-nafs* (penjagaan jiwa), *hifz al-aql* (penjagaan akal), *hifz al-nasl* (penjagaan keturunan) dan *hifz al-mal* (penjagaan harta benda)). *Dharuriyah* adalah suatu kondisi di mana ketika manusia tidak bisa mendapatkan kebutuhan primernya, maka manusia akan rusak dan tidak sejahtera. Hal ini berbeda dengan *hajiyyah* (sekunder) dan *tahsiniyah* (tersier), di mana *hajiyyah* adalah kondisi di mana seseorang ketika tidak mendapatkan kebutuhannya, maka tidak akan mengancam kehidupannya. Dan terlebih *tahsiniyah* yang hanyalah pemenuhan kebutuhan yang konteknya hanya untuk mempermudah dan menambah nilai hidup manusia.

Penguatan *dharuriyyah* di atas *hajiyyah* dan *tahsiniyah* dipertegas oleh al-Amidy (guru dari Izz al-Din Abd al-Salam sebagai peletak kaidah *jalb al-masalih wa daru al-mafasid*). Al-Amidy juga membatasi *al-kulliyat al-khamsah* pada *dharuriyat* saja. (al-Raysuni, T.th). Walaupun dalam perkembangan selanjutnya ada beberapa pendapat yang kemudian memasukkan *al-kulliyat al-khamsah* masuk dalam *dharuriyyat*, *hajiyyah* dan *tahsiniyyah*.

Perkembangan *maqashid al-shariah* menjadi sebuah cara yang independen dalam penyingkapan satu hukum ada di tangan Imam al-Shatiby. Dalam kitabnya *al-Muwafaqat*, *maqashid al-shariah* yang sebelumnya hanya disebut dengan *illah* dan *maslahah* mulai disingkap dengan cara yang baik dan sistematis. Menurut al-Shatiby ketika hamba-Nya dibebani kewajiban (*al-taklif*), tidak lain adalah untuk merealisasikan kemaslahatan, sehingga menurutnya tidak ada satu hukumpun yang tidak mempunyai tujuan. Penjagaan terhadap lima unsur (*al-kulliyat al-khamsah*) bisa ditempuh dengan cara dari segi ada dan dari segi tidak ada. Penjagaan dari segi ada (*min nahiyah al-wujud*), adalah dengan cara menjaga dan memelihara hal-hal yang dapat melanggengkan keberadaan kelima unsur tersebut. Dan pemeliharaan dari segi tidak ada (*min nahiyah al-adam*), adalah dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan ketiadaan lima unsur tersebut. Al-Shatiby memberikan tiga cara dalam memahami *maqashid al-shariah*, yaitu: *pertama*, melakukan analisis terhadap lafaz perintah dan larangan (*al-amr wa al-nahyu*); *kedua*,

melakukan analisis terhadap *illah* dalam suatu perintah dan larangan; *ketiga*, melakukan suatu analisa terhadap sikap diam yang dilakukan oleh Tuhan (*al-sukut 'an shar'iyati al-a'mal*) (al-Shatiby, T.th)

III. METODE PENELITIAN DAN PENELITIAN TERDAHULU TENTANG KONSEP *GREEN ECONOMY* DAN *MAQASHID AL-SHARIAH*

Penelitian ini termasuk kategori riset kepustakaan (*library research*) dengan sumber data sepenuhnya berdasarkan data-data kepustakaan yang representative dan relevan dengan objek studi ini. Bungin (2011) menyatakan bahwa, analisis data menggunakan analisis isi (*content analysis*) agar diperoleh suatu pemahaman dan pemaknaan yang akurat. Lebih lanjut lagi Jagiyanto (2004), menyatakan bahwa analisis isi merupakan tehnik pengumpulan data arsip untuk mendapatkan data primer. Indriantoro dan Supomo (2004) menggaris bawahi pendapat tersebut dengan menyatakan bahwa metode analisis isi atau pustaka merupakan metode pengambilan data penelitian melalui teknik observasi dan analisis terhadap isi atau pesan dari suatu dokumen, termasuk di dalamnya jurnal ataupun majalah. *Content Analysis* menurut Muhajir (1996) merupakan analisis tentang isi pesan suatu komunikasi, yang secara teknis mengandung upaya: a. klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi; b. menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi; c. menggunakan teknik analisis tertentu sebagai unsur pembuat prediksi. Lebih lanjut lagi Crowley & Delfico (1996) menyatakan bahwa salah satu aplikasi metode analisis isi adalah menganalisis dokumen atau material tertulis lainnya.

Adapun sejauh penelusuran data-data kepustakaan yang telah dilakukan, belum ditemukan penelitian tentang *green economy* perspektif *maqashid al-shariah*. Forum ilmiah yang berkaitan dengan konsep dasar *green economy* menurut Islam dengan tajuk *environment in Islam* telah diadakan oleh The Aal al-Bayt Foundation for Islamic Thought, Amman, Jordan bekerjasama dengan The Hashemite Kingdom of Jordan. Di antara penelitian yang menjadi salah satu *proceeding* dalam forum ini adalah penelitian tentang "*Environmental Care in Islam: A Qur'anic Perspective*" yang dilakukan oleh Muhammad Hashim Kamali (2010). Kamali menyebutkan bahwa tidak ada dokumen yang membahas tentang alam, lingkungan dan bumi dengan sangat komprehensif kecuali al-Qur'an. Di dalam ayat-ayat al-Qur'an ataupun Hadith-Hadith Rasulullah disebutkan tentang aturan-aturan yang berbicara tentang penjagaan bumi dan juga kerusakan bumi yang disebabkan oleh manusia. Beberapa negara dan komunitas sangat menjaga kelestarian alamnya dengan usaha-usaha untuk meminimalisir kerusakan. Akan tetapi beberapa negara dan komunitas justru berperan menjadi penyumbang polusi dan kerusakan alam

yang paling tinggi. Di perkembangan terkini, beberapa isu tentang penjagaan lingkungan tidak hanya berkaitan dengan dimensi materi semata, akan tetapi erat kaitannya dengan dimensi moral dan spiritual. Dalam penelitian ini disebutkan industri beberapa negara penghasil minyak telah mengalami krisis ekologi. Lebih jauh lagi, Kamali menyebutkan beberapa pijakan dalam penjagaan lingkungan adalah *tawhid* (*divine oneness/mengesakan Allah*), *khilafah* (*vicegerency/manusia sebagai wakil Allah*), *amanah* (*trusteeship/dapat dipercaya*), *I'mar al-ardh*, *umran* (*building the earth/memakmurkan bumi*), *al-tawazun* (*keeping the balance/menjaga keseimbangan*), *al-nadzafah wa al-jamal* (*beauty and cleanliness/kebersihan dan keindahan*), *al-intihaaq wa al-isaah* (*violation and abuse/pelanggaran dan penyalahgunaan*), *fasad al-ardh* (*mischief making and corruption/menjauhi perusakan bumi*), *israf wa al-tabdzir* (*extravagance and waste/menjauhi berlebih-lebihan dan mubazir*), *al-dzarar yuzal* (*infliction of harm/menghindari bahaya*).

Penelitian lainnya tentang lingkungan hidup dalam pandangan Islam bertajuk "*Towards an Islamic Approach for Environmental Balance*" juga telah dilakukan oleh Muhammad Ramzan Akhtar yang merupakan seorang *professor School of Economic* di *International Islamic University*, Islamabad, Pakistan. Tulisan ini publikasikan di *Islamic Economic Studies*, vol 3, No. 2, June 1996. Bahasan dalam penelitian ini berkisar tentang pandangan Islam terhadap lingkungan dan juga pandangan suatu negara terhadap lingkungan. Akhtar menyatakan bahwa di Barat sedang berkembang suatu disiplin ilmu yang bernama ekonomi lingkungan hidup, yang menyediakan solusi atas berbagai persoalan yang berkaitan dengan bumi. Disiplin ilmu tersebut menghasilkan beberapa kebijakan-kebijakan ekonomi, yang terkait dengan penjagaan terhadap lingkungan hidup.

Penelitian selanjutnya tentang *green economy* dilakukan oleh Amhar Maulana (2013) dari Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan dimuat dalam Munich Personal RePEc Archive (MPRA), MPRA Paper No. 61437. Penelitian dengan tajuk "*Islamic Eco-Ethic: Ideal Philosophical Base to Implement Green Economy in Indosesia*" ini membahas tentang kesesuaian *Islamic-eco-ethic*, sebagai landasan filosofis implementasi ekonomi hijau di Indonesia. Hal tersebut semakin terungkap jelas ketika ditemukan adanya keselarasan model ekonomi hijau –yang bernafaskan *Islamic-eco-ethnics*- dengan sosiokultural masyarakat Indonesia dan konstitusi negara Indonesia. Dalam kajian ini juga disebutkan bahwa *Islamic-eco-ethic* mampu menjadi landasan filosofis yang ideal dalam implementasi model perekonomian yang benar-benar hijau di Indonesia. Secara substantif, konsep *Islamic-eco-ethics* menyajikan gagasan bagaimana perspektif ekonomi Islam terhadap hubungan manusia dengan lingkungan. Implementasi *Islamic eco-ethics* sebagai landasan filosofis model implementasi ekonomi hijau

1016 • Proceedings ICIEF'15, Mataram, 25-27 of August 2015

di Indonesia merupakan salah satu bentuk kontribusi ekonomi Islam dalam membangun bangsa yang bermartabat. *Islamic Eco-Ethics* adalah prinsip dasar etika Islam (yang secara komprehensif telah diadopsi ke dalam prinsip dasar ekonomi Islam) seperti *al-adl* (keadilan), *istihlan* (preferensi kepada yang lebih baik), *maslahah* (kemaslahatan publik), *urf* (kebiasaan), *istishlah* (perbaikan) dan *i'tidal* (harmoni) yang merupakan norma bagaimana seharusnya manusia membentuk harmoni dengan alam.

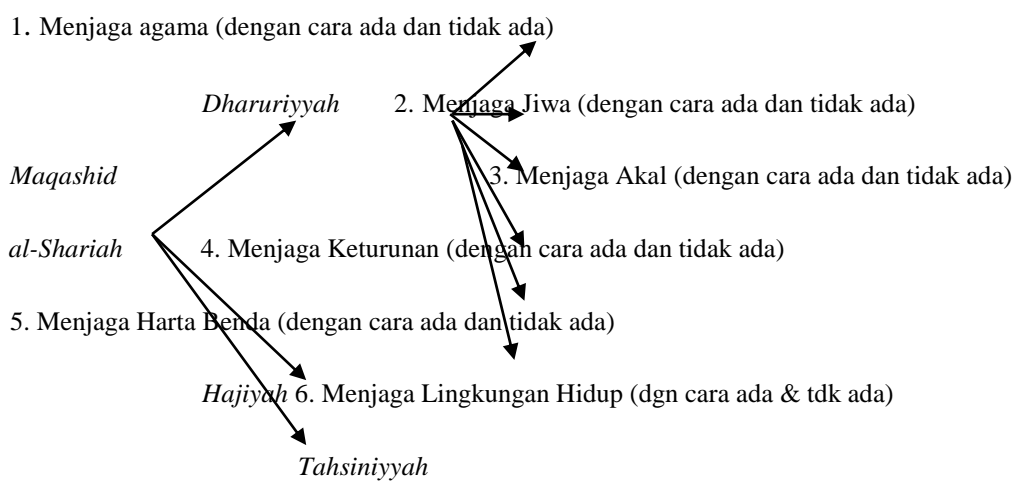
Kajian tentang “*Green Economy: Issues, Approach and Challenges in Muslim Countries*” juga dilakukan oleh Negin Vaghefi, Chamhuri Siwar, Sarah Aziz dan Abdul Ghani Aziz (2015). Dari *Institut for Environment and Development* (LESTARI), University Kebangsaan Malaysia dan dimuat di *Scientific Research Publishing*. Dalam penelitian ini disebutkan bahwa pembangunan negara-negara (khususnya negara Islam), membutuhkan sistem ekonomi yang mendukung pertumbuhan dan pembangunan, kaitannya dengan pemanfaatan modal dari alam, penciptaan lapangan kerja, peningkatan kesejahteraan manusia, mengentaskan kemiskinan dan kesenjangan. Pembangunan sebuah negara juga membutuhkan ekonomi hijau. Permasalahan yang mendasar ketika berkaitan dengan penerapan *green economy* di sebagian besar negara-negara Islam adalah lemahnya manajemen yang ada di dalamnya, yang termasuk pengentasan kemiskinan, banyaknya konflik lokal dan lintas batas, ketergantungan ekonomi terhadap sumberdaya alam dan semakin menipisnya persediaan stok makanan. Pemerintah sebagai peletak kebijakan haruslah memperkenalkan kebijakan-kebijakan yang terkait dengan aturan-aturan tentang *green economy*. Pun diharapkan ada insentif bagi siapa saja yang mempromosikan *green economy*.

IV. HASIL PENELITIAN DAN ANALISIS: GREEN ECONOMY PERSPEKTIF MAQASHID AL-SHARIAH

Penelitian ini dilakukan dengan mempelajari secara umum konsep *green economy* terlebih dahulu, kemudian dilanjutkan dengan pemahaman tentang konsep ekonomi Islam. Beberapa konsep dan gagasan tentang *green economy* kemudian dianalisis dengan konsep *maqashid al-shariah*. Dan untuk mempermudah penggambaran tentang *maqashid al-shariah*, berikut bagan yang menjelaskan kerangka *maqashid al-shariah* secara umum.

Dalam konteks kajian *maqashid al-shariah* di beberapa referensi terdahulu, belum ditemukan *hifz al-bi'ah* yaitu penjagaan lingkungan (*environment*). Padahal seperti diketahui oleh khayalak umum bahwa penjagaan terhadap lingkungan hidup merupakan *core* dari ajaran

Islam umumnya dan termasuk dalam kajian ekonomi Islam. Hal tersebut didasari dengan apa yang telah dituliskan dalam al-qur'an, seperti yang telah ditelaah oleh peneliti melalui kamus untuk pencarian ayat-ayat al-qur'an (*al-Mu'jam al-Mufahras li alfaz al-Qur'an*), bahwa terdapat banyak sekali ayat-ayat yang berbicara tentang kewajiban penjagaan lingkungan hidup. Bahasan tentang bumi secara umum disebutkan dalam al-Qur'an kurang lebih ada sekitar 459 ayat, khususnya di ayat al-Baqarah: 11, 60, 251, 22, 27, al-Mu'minun:71, al-A'raf: 100, ali Imron: 109, 129, 109, 129, dan lain sebagainya. Ada kesesuaian penjagaan lingkungan hidup (*hifz al-bi'ah*) dengan beberapa ayat dalam al-qur'an, terutama dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan larangan Allah untuk merusak bumi.



Mengawali kajian tentang *green economi* perspektif *maqashid al-shariah*, peneliti akan mengklasifikasikan *al-kulliyat al-khamsah* yang kemudian ditambahkan dengan penjagaan lingkungan hidup. Dengan menampilkan enam tabel yang akan memudahkan klasifikasi dalam studi ini. Berikut ke-enam tabel tersebut:

Green Economy Perspektif Penjagaan Agama (*Hifz al-Din*)

No.	Skala	Penjagaan Dengan Cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan Dengan Cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
1.	<i>Dharuriyah</i>	Merupakan konklusi dari <i>hif al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-mal</i> dan <i>al-bi'ah</i> . Karena jika manusia tidak terjaga jiwa, akal, keturunan, harta benda dan lingkungan mereka, maka mereka tidak akan bisa menjaga agamanya dengan baik. Rukun iman dan Islam tidak akan bisa tegak berdiri dengan baik.	Menjaga <i>hifz al-din</i> , dengan cara tidak ada, yaitu memerangi segala bentuk kerusakan dan ketidakadilan yang bisa menghilangkan sarana-sarana bagi tercapainya penjagaan jiwa, akal, keturunan, harta benda dan lingkungan hidup.

No.	Skala	Penjagaan Dengan Cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan Dengan Cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
2.	<i>Dharuriyah</i>	Implementasi <i>Green Economy</i> berperan menggantikan “ekonomi jahat” yang tidak ramah lingkungan, boros dan penuh dengan ketimpangan (al-A’raf[7]: ayat 56-58 dan al-Rum [30]: ayat 41-42)	Menghindari segala bentuk usaha yang tidak baik (implementasi <i>good profit</i>), menghindari perilaku yang tidak berkualitas (implementasi <i>good people</i>), dan menghindari perusakan lingkungan (implementasi <i>good planet</i>)

Green Economy Perspektif Penjagaan Jiwa (*Hifz al-Nafs*)

No.	Skala	Penjagaan Dengan Cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan Dengan Cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
1.	<i>Dharuriyah</i>	Perintah (<i>fard kifayah</i>) untuk memproduksi dan mendistribusikan kebutuhan dasar (<i>the basic need</i>), sebelum memproduksi dan mendistribusikan kebutuhan <i>tahsiniyah</i> , untuk menghemat energi <i>non renewable resources</i> . (QS: al-Isra[17]: 26-27, al-Waqiah[56]:41-46, al-An’am[6]: 141, al-A’raf[7]:31, al-Maidah[5]:87)	Membatasi produksi dan konsumsi barang-barang <i>tahsiniyah</i> agar tidak terjebak pada sikap konsumerisme. Dan berujung pada mis-alokasi sumberdaya ekonomi. (QS: al-Isra[17]: 26-27, al-Waqiah[56]:41-46, al-An’am[6]: 141, al-A’raf[7]:31, al-Maidah[5]:87)
2.	<i>Dharuriyah</i>	Menurut al-Shiddiqy (2004), tujuan ekonomi Islam antara lain: (1) memenuhi kebutuhan hidup seseorang dengan sederhana; (2) memenuhi kebutuhan keluarga; (3) memenuhi kebutuhan jangka panjang; (4) menyediakan kebutuhan keluarga yang ditinggalkan; (5) memberikan bantuan sosial dan sumbangan di jalan Allah. Dan hal ini sejalan juga dengan pendapat Ibn Sina.	Menghindari konsumerisme yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan dengan paham atau gaya hidup yang menganggap barang-baratng mewah sebagai ukuran kebahagiaan dan kesenangan, konsumerisme juga diartikan dengan gaya hidup yang tidak hemat (KBBI, 2004)
3.	<i>Dhaririyah</i>	Pendapatan perkapita suatu negara yang naik dan harus dibarengi dengan berkurangnya kemiskinan (secara riil) dan meratanya distribusi pendapatan dengan baik.	Menganalisis dengan baik penyebab kemiskinan dan distribusi pendapatan yang tidak merata. Disebabkan oleh perbedaan distibusi sumber ekonomi, laju pertumbuhan penduduk dan perbedaan hasil bumi di wilayah masing-masing.
4.	<i>Dharuriyah</i>	Al-Shaibany menilai bahwa pertanian adalah lapangan kerja yang terbaik untuk menjaga kelestarian hidup manusia.	Abu Yusuf dalam kitabnya <i>al-Kharraj</i> menentang pajak pertanian untuk meningkatkan produktifitas di sektor pertanian.
5.	<i>Dharuriyah</i>	Potensi wakaf untuk pengentasan kemiskinan dan dialokasikan untuk membangun sarana demi meningkatnya kualitas manusia. Seperti jalan, rumah sakit, lembaga pendidikan, tempat penginapan, perkebunan-perkebunan dan lain sebagainya.	Tidak membatasi kontek wakaf itu sendiri, karena wakaf diperbolehkan dalam bentuk wakaf uang, wakaf produktif, wakaf tenaga, dan lain sebagainya dan juga tidak membatasi pendayagunaan wakaf hanya untuk membangun masjid saja. (Ibn Uqayl berkata bahwa wakaf itu abadi, jika tidak mungkin diabadikan dengan cara khusus maka dapat diabadikan tujuan (<i>maqashid</i>)-nya)

No.	Skala	Penjagaan Dengan Cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan Dengan Cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
6.	<i>Hajiyat</i>	Menanamkan sikap altruisme untuk demi kelangsungan <i>profit, people</i> dan <i>planet</i> .	Menjauhi antitesa dari altruisme.

Green Economy Perspektif Penjagaan Akal (*Hifz al-Aql*)

No.	Tu meSkala	Penjagaan Dengan Cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan Dengan Cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
1.	<i>Dharuriyah</i>	Perintah untuk mengubah <i>mindset</i> konsumsi dengan menjadi pelaku ekonomi dan konsumen yang cerdas, dengan membedakan antara <i>want</i> (<i>rughbah/syahwat</i>) dan <i>need</i> (<i>hajah</i>)	Menghindari sikap berlebih-lebihan (<i>israf</i>) dan (<i>tabdzir</i>), yaitu memulai hidup dengan cara <i>tawazun</i> (pertengahan).
2.	<i>Dharuriyah</i>	Perintah untuk mengubah <i>mindset</i> tentang kepuasan (<i>utility</i>), dan menggantinya dengan konsep kemaslahatan (<i>maslahah</i>). Konsep <i>maslahah</i> lebih objektif karena bertolak pada pemenuhan kebutuhan atau <i>needs</i> .	Membatasi gaya hidup yang hanya mengedepankan utilitas. Akan tetapi tidak mengharamkan segala bentuk jenis kemewahan (<i>tahsiniyah</i>) yang tidak melampaui batas. Pembahasan ini berkaitan dengan pembangunan ekonomi secara umum.
3.	<i>Dharuriyah</i>	Menegaskan <i>mindset</i> dan pemikiran tentang konsep ekonomi yang menjunjung tinggi <i>pro-growth, pro-poor, pro-job, pro-environment</i> dan juga konsep ekonomi yang menjunjung tinggi <i>profit, people</i> dan <i>planet</i> .	Menjauhi segala antitesa konsep ekonomi <i>pro-growth, pro-poor, pro-job, pro-environment</i> dan juga menjauhi antitesa dari konsep ekonomi dengan menjunjung tinggi <i>profit, people</i> dan <i>planet</i> .
4.	<i>Dharuriyyah</i>	Menyelaraskan beberapa system yang sudah berjalan selama ini dengan sistem-sistem yang mendukung tercapainya <i>green economy</i> . Misalnya mendukung terlaksananya <i>green business and entrepreneurship, green marketing mangement, green company, green banking, green industry, green city, green trading, green maritime economic, green finance</i> , dan lain sebagainya.	Menghindari segala hal yang tidak bisa mendukung berkembangnya sistem yang mendukung tercapainya <i>green economy</i> .
5.	<i>Dharuriyah</i>	Mencetuskan <i>green company</i> dengan beramai-ramai mendukung investasi di sektor <i>green company</i> . Beberapa perusahaan yang masuk dalam daftar <i>green company</i> mempunyai orientasi pembangunan ekonomi yang baik, dengan cara memperhatikan lingkungan hidup, kesejahteraan karyawannya, dan berkontribusi kepada masyarakat dan lingkungan.	Menghindari segala hal yang tidak bisa mendukung berkembangnya sistem yang mendukung tercapainya <i>green economy</i> .
6.	<i>Dharuriyyah</i>	Mendukung berkembangnya hukum ekspor impor, <i>internasional logistic, internasional trade payment system, energy economic, sustainable development</i> , yang mendukung jargon-jargon <i>green economic</i> .	Menghindari segala hal yang tidak bisa mendukung berkembangnya sistem yang mendukung tercapainya <i>green economy</i> .

Green Economy Perspektif Penjagaan Keturunan (*Hifz al-Nasl*)

No.	Skala	Penjagaan Dengan Cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan Dengan Cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
1.	<i>Dharuriyah</i>	Memasukkan biaya-biaya untuk menekan dan menghapus eksternalitas. Yaitu dengan cara internalisasi eksternalitas di sektor produksi atau industry. Misalnya memasukkan <i>barakah cost</i> (BC) dalam menghitung pendapatan ($\pi = TR-TC-BC$).	Menghindari segala bentuk eksternalitas, karena hal ini kontradiktif dengan ajaran-ajaran pelestarian lingkungan yang tertera dalam al-qur'an dan al-hadith.
2.	<i>Dhaririyah</i>	Membangun ekonomi keluarga yang dimulai dengan pelaksanaan konsep <i>nafaqah</i> (yang dimulai dengan pendidikan manajemen keuangan kepada para istri dan ibu rumah tangga), agar manajemen keuangan rumah tangga menjadi kuat. Sehingga ibu-ibu rumah tangga bisa <i>saving</i> dan <i>investasi</i> untuk aktifitas yang memberdayakan masyarakat (<i>empowerment</i>)	Menghindari segala hal yang tidak mendukung aktifitas pemberdayaan ibu-ibu rumah tangga dalam rangka mensosialisasikan <i>green economy</i>
3.	<i>Dharuriyah</i>	Menjaga kelestarian lingkungan dengan cara menambah <i>softskill</i> dari ibu-ibu rumah tangga, untuk menjadi <i>agent</i> bagi pengolahan limbah rumah tangga, dengan mendirikan bank sampah di setiap sudut pemukiman penduduk. Dan juga melakukan penghijauan, dengan menanam berbagai macam tanaman dan pohon-pohon di dekat tempat tinggal mereka.	Menghindari segala hal yang tidak mendukung aktifitas pemberdayaan ibu-ibu rumah tangga dalam rangka mensosialisasikan <i>green economy</i>

Green Economy Perspektif Penjagaan Harta Benda (*Hifz al-Mal*)

No.	Skala	Penjagaan dengan cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan dengan cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
1.	<i>Dharuriyah</i>	Kewajiban mengeluarkan zakat, dan perintah dalam mengeluarkan infaq, shadaqah dan wakaf (ZISFAW), yang berpusat pada pemberdayaan masyarakat. (Untuk ayat yang membahas tentang kewajiban zakat lebih dari 65 ayat, belum termasuk ayat-ayat yang membahas tentang infaq, shadaqah dan wakaf.	ZISWAF diupayakan tidak untuk mendukung budaya konsumerisme. Pembagian zakat secara langsung terkadang tidak sesuai dengan tujuan dari pendayagunaan dana zakat.
2.	<i>Dharuriyah</i>	Perintah menginvestasikan harta benda (Islam menghimbau para wali anak yatim untuk menginvestasikan harta anak yatim dengan cara-cara yang sesuai dengan syariah. Lihat Sabiq, 1997). Karena menurut Manan ketika seseorang tidak memanfaatkan hartanya untuk investasi, maka ia akan kehilangan seperempatnya dalam waktu 12 tahun karena termakan zakat.	Menghindari segala bentuk penimbunan harta, 'pemandulan' fungsi uang dan sumber dana yang tidak dipakai dengan baik.

No.	Skala	Penjagaan dengan cara Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan dengan cara Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
3.	<i>Dharuriyah</i>	Perintah mengatur kebijakan sistem perdagangan internasional dan regional dengan cara <i>social distribution</i>	Mengindari antitesa dari sistem perdagangan internasional dan regional dengan cara <i>social distribution</i>
4.	<i>Dharuriyah</i>	Sistem distribusi keuntungan yang adil di antara pemilik modal, pengelola, pihak manajemen dan buruh.	Larangan eksploitasi buruh dan mitra bisnis yang memiliki modal terbatas. Hal tersebut di tegaskan di beberapa hadits tentang kerjasama dan tenaga kerja.
5.	<i>Dharuriyah</i>	Perintah untuk berlaku adil, setiap individu harus menerima pendapatan sekurang-kurangnya sampai tingkat yang mencukupi kebutuhan yang layak, kepemilikan pribadi diperbolehkan akan tetapi harta tidak boleh terkonsentrasi pada segelintir orang saja, tidak ada individu yang bekerja melampaui kesanggupannya, pemiutang tidak boleh menuntut bunga dan harga disesuaikan dengan biaya produksi yang sesungguhnya. Tidak terlalu tinggi dan rendah.	Menghindari sistem yang bermuara pada ketidakadilan.
6.	<i>Dharuriyah</i>	Ibn Khaldun (1998), menguraikan beberapa hal yang mendasari larangan konsumerisme, dengan menyebutkan efeknya terhadap negara antara lain: 1. Dapat melemahkan negara; 2. Bisa mengurangi anggaran belanja negara; 3. Mengakibatkan timbulnya korupsi; 4. Melahirkan mental rendahan yang penuh dengan niat-niat buruk; 5. Menghancurkan keutuhan negara, dan; 6. Melemahkan generasi muda.	Menghindari sistem yang bermuara pada berkembangnya budaya konsumerisme.
7.	<i>Dharuriyah</i>	Pengembangan investasi di perbankan syariah dengan mendukung konsep <i>green economy</i> . Misalnya pengembangan sektor ramah lingkungan melalui <i>green sukuk</i> yang dibiayai oleh bank syariah.	Mengurangi sedikit demi sedikit investasi yang merupakan antitesa dari <i>green economy</i> .

Green Economy Perspektif Penjagaan Lingkungan Hidup (*Hifz al-Bi'ah*)

No.	Skala	Penjagaan dari sisi Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan dari sisi Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
1.	<i>Dharuriyah</i>	Menjaga kelestarian alam merupakan suatu kewajiban bagi semua manusia dan angin bisa menjadi sumber energi (al-A'raf[7]: ayat 56-58), kewajiban melestarikan daratan dan lautan (al-Rum [30]: ayat 41-42)	Larangan membuat kerusakan di muka bumi ini, karena dampaknya akan dirasakan secara langsung oleh manusia (al-Rum [30]: ayat 41-42)

No.	Skala	Penjagaan dari sisi Ada (<i>min haitsu al-wujud</i>)	Penjagaan dari sisi Tidak Ada (<i>min haitsu al-adam</i>)
2.	<i>Dharuriyah</i>	Membangun infrastruktur energi angin, surya, panas bumi dan lainnya untuk mengganti dengan perlahan sumberdaya alam yang tidak dapat diperbaharui (<i>non renewable resources</i>).	Mengurangi ketergantungan kepada <i>non renewable resources</i> (minyak bumi, gas bumi, batubara, dll) dan mengganti dengan <i>renewable resources</i> yang belum dimanfaatkan dengan baik dan optimal.
3.	<i>Dharuriyah</i>	Melestarikan hutan dan ekosistem di dalamnya. Dan juga melestarikan lingkungan hidup secara berkelanjutan (<i>environmental sustainability</i>). Dalam hadith disebutkan "Siapakah dari kaum Muslimin yang menanam tanaman dan tumbuh-tumbuhan, lalu dimakan oleh burung, manusia atau hewan, kecuali baginya sedekah." (HR Muttafaq Alaih)	Menghukum dengan berat pelaku perusakan hutan. Dalam sebuah hadith disebutkan, "Barang siapa yang menebangi pepohonan secara liar, maka Allah akan menjerumuskan kepalanya ke dalam api neraka." (HR Abu Daud)
4.	<i>Dharuriyah</i>	Mendukung dan mengembangkan strategi nasional untuk pertumbuhan hijau (<i>green growth</i>), misalnya dengan mengalokasikan beberapa persen dari <i>gross domestic product</i> (GDP) untuk investasi di beberapa <i>green sectors</i> (contohnya <i>renewable energy, energy efficiency, clean technology, and clean water</i>)	Menghindari segala hal yang tidak mendukung strategi nasional untuk pertumbuhan hijau (<i>green growth</i>).
5.	<i>Dharuriyah</i>	Mendukung ekonomi <i>low carbon</i> dengan mengurangi emisi karbon, melalui efisiensi sumber daya (<i>resource efficiency</i> .) Misalnya dengan menyediakan transportasi darat, laut dan udara yang nyaman, agar bisa mengurangi penggunaan kendaraan pribadi.	Menghindari ekonomi yang tidak mendukung <i>low carbon</i> . Dengan cara tidak menyumbangkan emisi karbon akibat konsumsi energi fosil yang tinggi. Misalnya mengurangi emisi CO2 akibat pembakaran batu bara, dll.
6.	<i>Dharuriyah</i>	Merevisi aturan-aturan tentang penjagaan sumber air dan sungai yang berada di dekat pemukiman warga dan industri. Agar tidak terkontaminasi dengan limbah-limbah rumah tangga dan industri.	Memberikan hukuman yang tegas bagi siapapun yang mengotori sungai dan sumber air lainnya.

V. SIMPULAN, SARAN DAN KETERBATASAN

Konsep *green economy* dan ekonomi Islam merupakan konsep yang banyak memiliki *value* yang sama, yaitu pembangunan manusia, alam dan juga bertujuan untuk kesejahteraan manusia (*welfare society*). Apalagi setelah dilakukan penelitian pustaka dengan menalisis *green economy* perspektif *maqashid al-shariah*. Maka bisa disimpulkan bahwa esensi dari *green economy* sangat sesuai dengan tujuan pensyariaan hukum-hukum dalam ekonomi syariah.

Diharapkan penelitian yang sangat sederhana ini mampu menjadi pertimbangan dan acuan dalam pelaksanaan *green economy syariah*, sehingga bisa menambah kualitas hidup bagi

manusia dan makhluk hidup di muka bumi ini. Keterbatasan dalam penelitian ini lebih bersifat kuantitas dari penelitian yaitu keterbatasan halaman, karena peneliti sebenarnya berkeinginan untuk meneliti lebih banyak lagi yang terkait dengan konsep *green ekonomi* perspektif *maqashid al-shariah*.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

- Akhtar, Muhammad Ramzan. 1996. "Toward Islamic approach for environmental balance" dalam jurnal Islamic Economic Studies vol. 3 No. 2.
- al-Rahman, Jalal al-Din Abd. 1983. *Al-Masalih al-Mursalah*. Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 12.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. 1996. *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadith.
- Bungin, Burhan. 2011. *Penelitian Kualitatif, Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana Prenada Media. 24.
- _____. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif, Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: Rajawali Pers. 173.
- Crowley B.P., J.F. Delfico. 1996. *Content Analysis: A Methodology For Structuring and Analyzing Written Material*. United States General Accounting Office (GAO): Program Evaluation and Methodology Division.
- Fauzia, Ika Yunia & Abdul Kadir Riyadi. 2015. *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid al-Shariah*, cet. Kedua. Jakarta: Prenada Media Kencana.
- Fauzia, Ika Yunia. 2014. *Etika Bisnis dalam Islam*, Cet. Kedua. Jakarta, Prenada Media Kencana.
- Indriantoro, N, B. Supomo. 2002. *Metodologi Penelitian Bisnis untuk Akuntansi & Manajemen*. Edisi Pertama. Yogyakarta: BPFE, UGM.
- Jagianto H.M., 2004. *Metodologi Penelitian Bisnis, Salah Kaprah dan Pengalaman-Pengalaman*. Yogyakarta: BPFE.
- al-Juwaini, Abu al-Ma'ali (al-Haramain). 1399 H. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Jilid 2. Tahqiq. Dr. Abu Abd al-Azam al-Dibb. Qatar: Mathba'ah al-Da'wah al-Haditsah. 79-95.
- Kamali, Mohammad Hashim. 2010. "Environmental Care in Islam: A Quranic Perspective" dipresentasikan dalam the Environment in Islam, 15th General Conference, September.
- Khaldun, Ibn. 1998. *Muqaddimah al-Allamah Ibn Khaldun*. Beirut: Dar al-Fikr. 311.
- Maulana, Amhar. 2015. *Islamic Eco-Ethics: Ideal Philosophical Base to Implement Green Economy in Indonesia*. MPRA Paper No.61437. Posted 19. January, UCT.
- Muhajir, Noeng. 1996. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin. 68.
- al-Raisuni. Ahmad. T.Th. *Nadzariyyah al-Maqashid 'Inda Imam al-Shatiby*. Beirut: Al-Mahad al-Ali al-Fikr al-Islami, al-Muassasah al-Jamiah li al-Dirasah wa al-Nasr wa al-Tawzi', 24-33.
- Sabiq, Sayyid. 1997. *Fiqh al-Sunnah*. Mesir: Dar al-Fath li al-I'lam al-Araby. 468-469.
- al-Salam, Izz al-Din Abd. *Qawaid al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Jilid 1-2. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- al-Shatiby, Abu Ishak. T.Th. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shariah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- al-Shiddiqy, Muhammad Nejatullah. 2004. *Kegiatan Ekonomi dalam Islam*. Terj. Anas Sidik dari judul aslinya "The Islamic Enterprise In Islam". Jakarta: P.T. Bumi Aksara. 93-94.
- Stoddart, Hannah. 2012. *Prinsiples for The Green Economy, A Collection of Prinsiples for The Green Economy in The Context of Sustainable Development and Poverty Eradication*. Dalam *Earth Summit 2012*. Riddlestone Forum, Bioregional Mirian Vilela, The Earth Charter Initiative.
- Vaghefi, Negin. Chamhuri Siwar, Sarah Aziz dan Abdul Ghani Aziz. 2015. "*Green Economy: Issues, Approach and Challenges in Muslim Countries*". Dalam Scientific Research Publishing: Theoretical Economic Letters.
- [Http://www.unep.org/wed/greeneconomy](http://www.unep.org/wed/greeneconomy) (diakses pada tanggal 1 Juni 2015, Pukul 23.45)

Konsep Perdagangan dalam Tafsir Al-Mishbah (Paradigma Filsafat Ekonomi Qur'ani Ulama Indonesia)

Andi Zulfikar Darussalam, M.S.I, M.Hum.⁴⁴

ABSTRAK

Globalisasi perdagangan yang tidak lagi mempertimbangkan persoalan kejujuran, keadilan dan kemanusiaan ini disebabkan dominasi sistem ekonomi kapitalis dan sistem ekonomi sosialis sekarang ini, yang jauh dari norma agama, maka muncul pemikiran baru yang menawarkan ajaran Islam sebagai sebuah sistem ekonomi alternatif, dimana norma agama (al-Qur'an dan hadis) merupakan pijakan dasarnya. Penulis tertarik meneliti penafsiran Muhammad QuraishShihab dalam kitab tafsirnya, al-Mishbah, terkait konsep *at-tijarah* (bisnis) dalam al-Qur'an, dimana tafsir al-Mishbah merupakan kitab tafsir al-Qur'an 30 juz yang ditulis "orang" Indonesia yang paling terakhir muncul dari kitab tafsir (berbahasa Indonesia) lainnya. Penelitian ini bersifat *library research*, sumber data primernya Tafsir al-Misbah, teknik pengolahan data menggunakan analisis data kualitatif, teknik dan langkah analisis data dengan penafsiran tematik. Konsep *at-tijarah* memiliki perbedaan subjek, objek, maksud serta konteks yang berbeda satu dengan ayat lainnya, akan tetapi sama dalam logika berfikir yaitu adanya hubungan dan hukum timbal-balik dalam sebuah tindakan, layaknya sebuah bisnis atau perdagangan di mana adanya untung dan rugi. Ada tiga bentuk model "bisnis" (*at-tijarah*), pertama, manusia kepada/sesama manusia, bersifat material-kuantitatif. Kedua, Allah SWT. kepada manusia, bersifat immaterial-kualitatif. Ketiga, Allah SWT. kepada manusia sekaligus antar sesama manusia yakni bersifat material-kuantitatif dan immaterial-kualitatif sekaligus.

Kata Kunci: *Al-Qur'an, Quraish Shihab, at-tijarah, perdagangan, filsafat ekonomi Islam.*

⁴⁴Dosen Ekonomi Syariah Universitas Internasional Semen Indonesia (UISI) dan kandidat doktor ekonomi Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, email: andi.darussalam@uisi.ac.id, handphone: 085255412012.

I. LATAR BELAKANG

Muhammad Quraish Shihab mengatakan bahwasanya bisnis atau ekonomi, bahkan di semua cabang keilmuan –dalam pandangan Islam- dalam operasionalnya berpijak pada dua area: pertama, prinsip-prinsip dasar yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah, dan ini bersifat langgeng abadi tidak mengalami perubahan. Kedua, perkembangan positif masyarakat, ilmu pengetahuan, dan teknologi, di mana terbuka lapangan yang luas untuk menampung yang baru lagi baik dari hasil pemikiran dan budi daya manusia, dan itu berarti ia bersifat sementara karena bila ada sesuatu yang lebih baik –di mana pun ditemukan- maka itu harus menggantikan tempat yang lama yang tidak sebaik itu.⁴⁵

Norma-norma atau prinsip-prinsip yang terkandung dalam akidah dan syariah Islam tentang bisnis atau perdagangan masih perlu digali lebih dalam dan luas terutama yang terdapat dalam al-Qur'an, oleh karena itu perlu diupayakan untuk mengungkapkan petunjuk-petunjuk atau norma-norma tersebut untuk menemukan konsep perdagangan/bisnis di dalamnya (al-Qur'an).

Peneliti tertarik untuk meneliti salah satu penafsir di Indonesia yaitu Muhammad Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, al-Mishbah, meskipun banyak tafsir yang berbahasa Indonesia seperti Tafsir Al-Azhar karya M. Hamka, Tafsir An-Nur karya Hasby As-Shiddiqi, dan lain-lain, namun peneliti memiliki alasan tersendiri dalam memilihnya, diantaranya, pertama, tafsir al-Mishbah merupakan kitab tafsir al-Qur'an 30 juz yang ditulis ”orang” Indonesia yang paling terakhir muncul dari kitab tafsir lainnya.⁴⁶ Kedua, disebabkan latarbelakang perbedaan entitas sosial dan budaya pada diri sang mufassir, secara sadar ataupun tidak, telah banyak berpengaruh pada hasil tafsiran/ dalam menafsirkan al-Qur'an, kiranya pemikiran beliau bisa mewakili *frame* sosial dan budaya di Indonesia saat ini, walau tidak ada jaminan bisa mewakilinya seratus persen.

Adanya suatu penelitian terhadap tafsir al-Mishbah terkait permasalahan bisnis merupakan sebuah upaya untuk memunculkan sudut pandang baru dari banyak sudut pandang kajian al-Qur'an seperti kajian politik dalam al-Qur'an, kajian sosial dalam al-Qur'an, dan lain sebagainya. Terkait pembahasan bisnis, penulis membatasi kajian dengan menelusuri salah satu terminologi yang bisa mewakili dalam pengertian bisnis/perniagaan/perdagangan yaitu khusus

⁴⁵ Muhammad QuraishShihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), hlm. 9.

⁴⁶ Edisi terakhir yang kami gunakan yakni al-Mishbah yang diterbitkan pada tahun 2011 di Jakarta oleh penerbit Lentera Hati.

pada term *at-tijarah*. Untuk tujuan itu, diangkatlah karya ini dengan judul: "Konsep perdagangan dalam Tafsir al-Mishbah".⁴⁷

II. ANALISIS KONSEP *AT-TIJARAH* DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Sebelum memaparkan bentuk penafsiran, sebagaimana dalam pendahuluan penulis menyinggung bahwasanya dalam terminologi bisnis⁴⁸, Islam mempunyai (dan penulis membatasi dengan meneliti pada) term *al-tijarah* yang kiranya dapat mewakilinya. Terma *tijarah* (تجارة), berawal dari kata dasar *t-j-r* (ت-ج-ر), bermakna berdagang, berniaga, perdagangan, perniagaan.⁴⁹ Sedangkan menurut Asfahaniat-*tijarah* (التجارة) mempunyai makna “*pengelolaan harta benda untuk mencari keuntungan*”⁵⁰, oleh sebab itu secara garis besar dalam pembahasan penulis sekali lagi tidak membedakan antara berbisnis, berdagang ataupun berniaga sebagaimana defenisi pada umumnya.

Dalam al-Qur’an terma *at-tijarah* ditemui sebanyak delapan kali dan *tijaratuhum* tersebut satu kali, di mana ayat kata *at-tijarah* terdapat dalam al-Baqarah(2): 282, an-Nisa(4): 29, at-Taubah(9): 24, an-Nur (24): 37, Fatir(35): 29, as-Saf(61): 10, pada surat al-Jumu’ah(62): 11 (disebut dua kali) dan kata *tijaratuhum* terdapat dalam al-Baqarah(2): 16.⁵¹ Berikut bentuk penafsiran Muhammad Quraish Shihab terkait ayat-ayat bisnis (*at-tijarah*):

2.1. At-Tijarah dalam Konteks Muamalah⁵²

3. Kebolehan Utang-Piutang dalam Bisnis (al-Baqarah(2): 282)

- a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:
 - i. Anjuran menulis/mencatat proses utang-piutang.
 - ii. Anjuran bersikap jujur dan adil dalam penulisan utang-piutang.
 - iii. Kebolehan pihak ketiga dalam membantu proses (penulisan serta pembacaan/*imla*) utang-piutang.
 - iv. Anjuran mengimlakan hasil transaksi oleh orang yang berutang kepada si pemberi utang.

⁴⁷ Makalah ini sebagian besar merupakan hasil penelitian penulis ketika di pascasarjana (belum dipublikasikan).

⁴⁸ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, bisnis berarti usaha-usaha komersial di dunia perdagangan. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 138.

⁴⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: PP.Krapyak: 1984), hlm. 139.

⁵⁰ Muhammad ar-Raghib Al-Asfahani, *Mufradat fi Gari>b al-Qur’an* (Mesir: MaktabahwaMatba’ah Must}afa al-Bab al-HalabiwaAuladiah, 1961), hlm. 73.

⁵¹ Muhammad Fu’ad Abdul Baqi, *Mu’jamMufahras li al-Fa>z} Al-Qur’an* (Beirut: Da>r al-Fikr, 1981), hlm. 152.

⁵² *Mua>malah* di sini dalam konteks hubungan manusia dengan manusia lainnya, terkhusus dalam kegiatan ekonomi atau bisnis.

- v. Anjuran adanya persaksian (sebagai bukti) dalam transaksi utang-piutang.
- vi. Diboolehkannya berdagang tanpa pencatatan/penulisan transaksi dalam bentuk tunai.
- vii. Larangan memudharatkan dalam proses utang-piutang.

b. Makna kata “تجارة” dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 282.⁵³

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perdagangan”⁵⁴, yaitu jika perdagangan yang dilakukan secara tunai, maka tidak mengapa jika tidak menuliskan transaksinya, hal ini berbeda dengan penggalan awal ayat bercerita tentang perdagangan dalam bentuk utang-piutang yang menganjurkan untuk menuliskan disertai adanya saksi dari transaksi tersebut.

Ayat dimana kata “تجارة” ini disebut (QS. al-Baqarah (2): 282), merupakan ayat yang terpanjang dalam al-Qur’an dan dikenal juga dengan sebutan ayat *al-mudayanah* atau ayat yang berhubungan dengan utang-piutang. Transaksi utang-piutang atau dalam istilah fiqh disebut *al-Qardh* oleh para ulama diperbolehkan berdasarkan al-Qur’an⁵⁵, hadis⁵⁶, dan ijma’ Ulama.⁵⁷

Terkait utang-piutang, dalam kamus besar bahasa Indonesia, utang-piutang adalah uang yang dipinjam dari orang lain dan yang dipinjamkan kepada orang lain.⁵⁸ Dalam terminologi Islam utang-piutang dikenal dengan istilah *al-Qardh* yang bermakna “potongan”⁵⁹, dipahami sebagai harta yang diserahkan kepada orang yang berutang, sebab harta yang diserahkan merupakan potongan dari harta orang yang memberikan utang⁶⁰, tetapi pada umumnya khususnya dalam istilah Fiqh, *al-Qardh* diartikan sebagai pinjaman atau utang.⁶¹

Ayat QS. al-Baqarah (2): 282 ini menurut Muhammad Quraish Shihab mempunyai posisi yang strategis yang diposisikan setelah ayat-ayat yang

⁵³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), Vol. 1, hlm. 730.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ QS. al-Baqarah (2): 282 menjadi salah satu dalil diperbolehkannya utang piutang.

⁵⁶ Abu Ishaq Al-Syaerazi, *al-Muhadzab* (Mesir: al-Babi al-Halabi, t.th), hlm. 302.

⁵⁷ M. Syafi’i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 132.

⁵⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), hlm. 689.

⁵⁹ Kamaluddin A. Marzuki, *Fiqh Sunnah* (Bandung: Al-Ma’arif, 1998), Vol. 12, hlm. 129.

⁶⁰ Syed Ahmad Huseinet.al., *Fiqh dan Perundang-undangan Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), hlm. 726.

⁶¹ M. Abdul Mudjiej, *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 72.

menguraikan anjuran bersedekah dan berinfak (QS. al-Baqarah (2): 271-274), kemudian disusul dengan ayat-ayat larangan melakukan transaksi riba (QS. al-Baqarah (2): 275-279), serta ayat-ayat yang menganjurkan memberikan tangguh/dispensasi kepada yang berutang jika tidak mampu membayar utangnya hingga mereka (yang berutang) mampu untuk membayarnya atau bahkan sebaiknya si pemberi utang menyedekahkan sebagian atau semua utang yang mereka transaksikan karena kesulitan yang berutang dalam melunasinya (QS. al-Baqarah (2): 280).⁶²

Berkaitan dengan pokok pikiran ketiga, yaitu dibolehkan adanya pihak ketiga dalam proses transaksi (menuliskan serta mengimlakan) utang-piutang. Dalam proses tersebut dari ayat ini membolehkan pihak ketiga jika salah satu dari orang yang bertransaksi tidak pandai baca-tulis, lemah akalnya (tidak pandai mengurus harta), atau lemah keadaannya seperti sudah tua renta ataukah sakit keras, dan alasan lain yang mengharuskan adanya pihak ketiga dalam melancarkan proses transaksi tersebut. Berkaitan dengan pokok pikiran keempat, yaitu anjuran mengimlakan bagi orang yang berutang kepada si pemberi utang. Mengapa dalam ayat ini yang mengimlakan harus dari yang berutang? Menurut Muhammad QuraishShihab⁶³, karena orang yang berutang berada di posisi lemah. Karena jika yang memberi utang yang mengimlakan, bisa jadi suatu ketika yang berutang mengingkarinya. Proses *imla*/pembacaan hasil transaksi utang-piutang yang dilakukan sendiri oleh yang berutang di depan penulis/pencatat dan si pemberi utang maka tidak ada alasan bagi yang berutang untuk mengingkari isi perjanjian.

Berkaitan dengan pokok pikiran ketujuh, yaitu larangan memudharatkan dalam proses utang-piutang. Sebagaimana kita kenal bahwa utang-piutang (*al-Qardh*) masuk dalam aqad *tathawwu'i* atau akad saling membantu dan bukan transaksi komersial⁶⁴, akan tetapi perlu diingat hal ini berisi anjuran agar bersikap proporsional dan adil, yakni janganlah penulis dan saksi memudharatkan yang bermuamalah atau juga sebaliknya, janganlah yang bermuamalah memudharatkan para saksi dan penulis seperti menunda pembayaran/pengembalian pinjaman⁶⁵, ataukah antar yang bermuamalah (kreditur dan

⁶² Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 730.

⁶³ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 734.

⁶⁴ M. Syafi'i Antonio, *Bank Syariah...*, hlm. 131.

⁶⁵ al-Nawawi, *Syahih Muslim bi al-Syarah al-Nawawi* (Kairo: Da>r al-Hadits, 1994), Vol. V, hlm. 493.

debitur), misalnya tidak mengembalikan jumlah pinjaman yang sama, dimana di dalam utang-piutang dituntut untuk mengembalikan pinjaman dengan jumlah yang sama⁶⁶.

4. Menjauhi Perbuatan Batil (tidak sesuai tuntunan agama) dan Bersikap Saling Rela/ridho dalam Berbisnis (QS. an-Nisa (3): 29)⁶⁷

a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Larangan berbisnis secara batil.
- ii. Anjuran berbisnis berdasarkan kerelaan.
- iii. Larangan bunuh diri, khususnya dalam masalah bisnis.

b. Makna kata “تجارة” dalam QS. an-Nisa (3): 29.⁶⁸

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”⁶⁹, yaitu perniagaan yang diridhoi Allah adalah dengan syarat perniagaan yang berdasarkan kerelaan/saling ridho (yang tidak melanggar ketentuan agama) atau ketiadaan paksaan⁷⁰ di antara pihak yang bertransaksi, yaitu dari orang yang memberi utang (kreditur) ataupun yang berutang (debitur) dimana, pada penggalan ayat sebelumnya bercerita akan larangan memperoleh harta secara batil (tidak sesuai dengan tuntunan syariat), dan pada penggalan kalimat terakhir ayat ini untuk menghindari bunuh diri dari segala aktifitas khususnya perniagaan yang mereka lalui dalam kehidupan.

Pada ayat yang lalu (QS. an-Nisa (3): 3-4) menceritakan bahwasanya pernikahan itu membutuhkan harta, paling tidak untuk maskawin dan kebutuhan hidup suami istri, oleh karena itu wajar jika ayat ini (QS. an-Nisa (3): 29) yang memberi tuntunan tentang perolehan harta ditempatkan sesudah tuntunan tentang pernikahan. Di sisi lain, ayat-ayat yang lalu (QS. an-Nisa (3): 24-25) juga berbicara tentang perolehan harta melalui warisan⁷¹ atau maskawin, sedang di sini dibicarakan perolehan harta melalui upaya masing-masing.

⁶⁶ M. Muslichuddin, *Sistem Perbankan Dalam Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 8. Lihat juga WarkumSumitro, *Azas-azas Perbankan Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 97. Lihat juga KarnaenPurwaatmaja, *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia* (Depok: Usaha Kami, 1996), hlm. 33. Lihat juga M. Umar Chapra, *Al-Qur'an Menurut Sistem Moneter Yang Adil* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Primayasa, 1997), hlm. 40. Lihat juga Toto Abdul Fatah, *Bank Tidak Identik dengan Riba* (Jawa Barat: MUI, t.th), hlm. 42.

⁶⁷ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Muhammad QuraishShihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat..*, hlm. 79.

⁷¹ WirjonoProdjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia* (Bandung: Sumur Bandung, 1993), hlm. 18. Lihat juga R. Abdul Djamali, *Hukum Islam Berdasarkan Ketentuan Kurikulum Konsorium Ilmu Hukum* (Bandung: PT. Mandar

Melalui ayat ini (QS. an-Nisa (3): 9) Allah mengingatkan kepada orang-orang yang beriman agar memakan yakni memperoleh harta tidak secara batil, yakni tidak sesuai dengan tuntunan syariat⁷², tetapi hendaknya memperoleh harta itu dengan jalan perniagaan yang berdasarkan kerelaan yang tidak melanggar ketentuan agama.

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, yaitu larangan perolehan harta secara batil, sebagaimana dalam penggalan ayat "...*janganlah kamu memakan harta...*", Muhammad Quraish Shihab berpendapat bahwasanya penggunaan kata "makan" untuk melarang perolehan harta secara batil disebabkan (salah satu) kebutuhan pokok manusia adalah makan dan oleh karena makan yang merupakan kebutuhan pokok, itu terlarang memperolehnya dengan batil⁷³, hal ini tidak lepas dari defenisi harta yang merupakan segala sesuatu yang sangat diinginkan oleh manusia untuk menyimpan dan memilikinya.⁷⁴

Menurut Quraish Shihab, al-Qur'an al-Karim dalam semua uraiannya, termasuk dalam bidang ekonomi, selalu memandang manusia secara utuh, sehingga al-Qur'an memaparkan ajarannya dengan memperhatikan kepentingan individu dan masyarakat. Individu dilihatnya secara utuh, fisik, akal, dan kalbu, dan masyarakat dihadapinya dengan menekankan adanya kelompok lemah dan kuat, tetapi tidak menjadikan mereka dalam kelas-kelas yang saling bertentangan sebagaimana halnya komunisme, namun mendorong mereka semua untuk bekerja sama guna meraih kemaslahatan individu tanpa mengorbankan masyarakat atau sebaliknya.⁷⁵

Masih berkaitan dengan pokok pikiran pertama dimana ayat di atas menekankan akan keharusan mengindahkan peraturan-peraturan yang ditetapkan dan tidak melakukan apa yang diistilahkan oleh ayat di atas dengan (الباطل) *al-bathil*, yakni pelanggaran terhadap ketentuan agama atau persyaratan yang disepakati. Dalam

Maju, 2002), hlm. 112. Amir Syaifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 8.

⁷² Sri Nurhayati dan Wasilah, *Akuntansi Syariah di Indonesia*, Ed. II, (Jakarta: Salemba Empat, 2011), hlm. 67.

⁷³ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

⁷⁴Majduddin al-Firouzabadi, *al-Qamus al-Muhit* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), hlm. 52. Lihat juga Yusuf al-Qard}a>wi, *Fiqhuz Zakat* (Beirut: Muassasah-Risalah, 1973), Vol. 1, hlm. 123. Lihat juga HendiSuhendi, *FiqhMuamalah* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 9. Lihat juga, Habib Nazir dan Afif Muhammad, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syari'ah* (Bandung: Kaki Langit, 2004), hlm. 368.

⁷⁵ Muhammad QuraishShihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), hlm. 194.

konteks ini, Nabi SAW. bersabda, "*Kaum Muslimin sesuai dengan (harus menepati) syarat-syarat yang mereka sepakati selama tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.*"⁷⁶

Selanjutnya yang berkaitan dengan pokok pikiran kedua yaitu, anjuran berniaga berdasarkan kerelaan dalam penggalan ayat "...(*hendaklah*) *perniagaan yang berdasarkan kerelaan di antara kamu...*"⁷⁷ yakni menekankan keharusan adanya kerelaan kedua belah pihak atau yang diistilahkan dengan (*عن تراض منكم*) '*an taradhin minkum*. Walaupun kerelaan sesuatu yang abstrak atau tersembunyi di lubuk hati, indikator dan tanda-tandanya dapat terlihat. Ijab dan kabul, atau apa saja yang dikenal dalam adat kebiasaan sebagai serah terima adalah bentuk-bentuk merupakan dan dapat digunakan dalam menghukumi serta menunjukkan adanya sikap kerelaan antara mereka yang bertransaksi.

Berkaitan dengan pokok pikiran ketiga, yaitu larangan bunuh diri, Muhammad QuraishShihab berpendapat, bahwasanya karena harta benda mempunyai kedudukan di bawah nyawa, terkadang nyawa dipertaruhkan untuk memperoleh atau mempertahankannya, dan dalam ayat ini (QS. An-Nisa (3): 29) menganjurkan untuk tidak membunuh diri sendiri, atau membunuh orang lain.⁷⁸

2.2. At-Tijarah dalam Konteks Agama (Muslim)

1. Anjuran Tidak Lebih Mencintai Bisnis Duniawi dari Allah, Rasul dan Berjihad di jalan-Nya (at-Taubah(9): 24)

a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Beberapa hal yang dicintai manusia.
- ii. Anjuran mencintai Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya.
- iii. Ancaman bagi orang yang lebih mencintai selain Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya.

b. Makna kata "تجارة" dalam QS. at-Taubah (9): ayat 24.

Kata "تجارة" pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai "perniagaan"⁷⁹, yang mempunyai konteks akan beberapa hal yang dicintai manusia, selain perniagaan/bisnis disebutkan juga bapak, anak, saudara, istri,

⁷⁶ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 499.

⁷⁷ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

⁷⁸ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

⁷⁹*Ibid.*

kerabat, harta kekayaan, rumah tempat tinggal sebagai hal yang sering dilalaikan manusia, dan dari beberapa hal yang dicintai manusia tersebut hendaknya seorang Muslim lagi beriman lebih mencintai Allah, rasul, dan berjihad di jalan-Nya. Bagi orang yang lebih mencintai selain Allah, rasul dan berjihad di jalan-Nya dapat digolongkan sebagai orang yang fasik dan akan mendatangkan siksa dari-Nya.

Ayat ini menurut Muhammad Quraish Shihab salah satu bukti keinginan semua manusia untuk meraih sebanyak mungkin untuk diri dan keluarganya⁸⁰, dan hal ini bukan berarti melarang mencintai keluarga, harta benda dan lain sebagainya. Betapa iamelarangnya padahal cinta terhadap harta dan anak adalah naluri⁸¹ dan dorongan fitrah manusia⁸², Al-Qur'an pun membenarkan hal tersebut (QS. Ali 'Imran (3): 14).

Ayat ini hanya mengingatkan jangan sampai kecintaan kepada delapan hal di atas melampaui batas sehingga menjadikan ia yang dipilih sambil mengorbankan kepentingan agama. Hati adalah seperti sebuah bejana, jika ada udara di dalamnya, air tidak dapat terus berada di dalamnya. Imam Shadiq menyatakan. "*Hati manusia adalah kediaman Allah, karenanya jangan izinkan sesuatu selain Allah.*"⁸³

Memang kecintaan kepada sesuatu diukur ketika seseorang dihadapkan kepada dua hal atau lebih yang harus dipilih salah satunya. Dalam konteks ini, jika kenikmatan duniawi disandingkan dengan nilai-nilai Ilahi, lalu harus dipilih salah satunya, cinta yang lebih besar akan terlihat saat menjatuhkan pilihan. Perlu juga dicatat bahwa tidak selalu kepentingan duniawi dan kenikmatannya bertentangan dengan nilai-nilai Ilahi, dan ketika itu tidak ada salahnya jika keduanya digabung. Sekali lagi, ancaman ayat di atas ditujukan pada situasi di mana diharuskan adanya pilihan menyangkut dua hal yang tidak dapat digabung.⁸⁴

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua dan ketiga, yaitu ketika bapak, anak, saudara, istri, kaum keluarga, harta kekayaan, perniagaan, dan rumah lebih dicintai daripada Allah, Rasul-Nya dan berjihad di jalan-Nya, maka Allah akan mendatangkan keputusan-Nya (misal: musibah) yang tidak dapat kamu

⁸⁰ Muhammad QuraishShihab, *Menabur Pesan Ilahi...*, hlm. 195.

⁸¹ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 55.

⁸² Muhammad QuraishShihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat...*, hlm. 1.

⁸³ Gulam Reza Sultan, *Hati yang Bersih* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), hlm. 230.

⁸⁴ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 55.

elakkan, akibat sikap buruk itu, dan mereka menjadi orang-orang fasik yang keluar dan menyimpang dari tuntunan Ilahi.⁸⁵

2. Tidak Melupakan Zikir, Salat dan Berzakat dalam Kesibukan Berbisnis (an-Nur (24): 37).⁸⁶

a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Anjuran tidak melupakan berzikir, salat dan berzakat dalam keadaan apapun.
- ii. Tanda orang yang taat kepada Allah (berzikir, salat dan berzakat).

b. Makna kata “تجارة” dalam QS. an-Nur (24): 37⁸⁷

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”⁸⁸, dimana oleh sibuknya dalam perniagaan menjadi salah satu sebab dalam kelalaian manusia beribadah kepada Allah SWT., oleh karenanya ayat ini mengajak manusia untuk tidak dilalaikan dalam perniagaan (profesi) dan proses jual-beli yang sudah serta yang akan dilakukan. Salah satu bentuk yang sering dilalaikan dalam perniagaan dan jual beli adalah kelalaian dalam berzikir karena memikirkan keuntungan dan kerugian, ibadah salat yang disibukkan karena padatnya waktu dalam perniagaan dan jual beli serta ibadah zakat yang sering dilupakan atau bahkan disengaja tidak berzakat karena khawatir kekurangan harta. Menjadi tanda bagi orang yang senantiasa berzikir, salat dan berzakat adalah mereka takut akan siksa yang akan ditimpakan pada hari kiamat nanti.

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama yaitu anjuran zikir, salat dan zakat dalam perniagaan dan jual beli dalam penggalan ayat “laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari zikrullah, dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat...”, Muhammad Quraish Shihab mengutip perkataan Ibn ‘Asyur bahwasanya kata “رجال” *rijal* dipahami dalam pengertian lawan dari kata perempuan. Hal ini disebabkan karena yang bertasbih di gereja adalah para rahib yang kesemuanya merupakan laki-laki, mereka itu yang berkonsentrasi dalam ibadah sehingga jual beli dan perdagangan tidak melalaikan mereka dari mengingat Allah. Pujian yang

⁸⁵Muhammad QuraishShihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 503.

⁸⁶ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah.*, Vol. 9, hlm. 560.

⁸⁷*Ibid.*

⁸⁸*Ibid.*

diberikan kepada mereka disebabkan keimanan mereka ketika itu masih dinilai sah dan ketika itu pun ajaran Islam belum mereka kenal.⁸⁹

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua, yaitu tanda orang yang berzikir, salat dan berzakat serta taat kepada Allah, dimana penggalan ayatnya yang berbunyi “...kepada suatu hari yang (ketika itu) guncang hati dan penglihatan...”. Kata (تقلب) *taqallub* terambil dari kata (قَلَّبَ) *qallaba* yang berarti membolak-balik/guncang. Dari akar kata yang sama, lahir kata *qalbyakni* hati karena hati sifatnya berbolak-balik, sekali senang sekali susah, sekali menerima kali lain menolak dan seterusnya. Perbolakbalikan mata dan hati ketika itu disebabkan oleh rasa takut menghadapi ancaman siksa di Hari Kiamat.

3. Ber-tadarrus Al-Qur’an, Salat dan Menafkahkan Sebagian dari Rezeki merupakan Bentuk Bisnis dari Allah dengan Balasan Surga-Nya (Fathir(35): 29)

a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Anjuran membaca kitab Allah (*tadarrus*), salat dan berinfak.
- ii. Ajakan berbisnis dengan Allah.

b. Makna kata “تجارة” dalam QS. Fathir (35): 29⁹⁰

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”⁹¹, yaitu sebuah ajakan berbisnis dengan Allah yang dijanjikan tidak akan merugikan orang yang menjadi mitra dagangnya, ungkapan hubungan timbal balik antara Allah dan manusia, yakni dengan melaksanakan perintah-Nya, seperti mempelajari kitab-Nya, salat dan bersedekah akan dibalas dengan pahala dari-Nya.

Kata *tijarah/perniagaan* digunakan al-Qur’an antara lain sebagai ungkapan hubungan timbal balik antara Allah dan manusia.⁹² Memang, al-Qur’an dalam mengajak manusia memercayai dan mengamalkan tuntunan-tuntunannya—dalam segala aspek—sering kali menggunakan istilah-istilah yang dikenal oleh dunia bisnis, seperti perdagangan, jual beli, untung rugi, kredit, dan sebagainya (QS. ash-Shaf(61): 10, QS. al-Hadid (57): 11, QS. ash-Shaf(61): 12 dan QS. at-Taubah(9): 111).

⁸⁹ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 561.

⁹⁰*Ibid.*

⁹¹*Ibid.*

⁹² Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 65.

Demikian terlihat al-Qur'an menggunakan logika pelaku bisnis dalam menawarkan ajaran-ajarannya. Memang, seperti dikutip Muhammad Quraish Shihab⁹³, ayat di atas (QS. Fathir (35): 29), sebagaimana dikemukakan dalam ayat sebelumnya (QS. Fathir (35): 28⁹⁴), merupakan penjelasan tentang siapa ulama yang disebut oleh ayat yang lalu. Dengan menggunakan yang mengandung makna pengukuhan "sesungguhnya", Allah berkata kepada orang-orang yang senantiasa membaca kitab Allah dengan mengkaji dan mengamalkan pesan-pesannya dan telah melaksanakan salat serta menafkahkan sebagian rezeki yang dianugerahkan kepada mereka, baik dengan cara rahasia, diam-diam, dan maupun secara terang-terangan, banyak jumlahnya atau sedikit, dalam keadaan mereka lapang atau sempit, mereka yang melakukan hal tersebut dengan tulus ikhlas mengharapkan perniagaan dengan Allah yang hasilnya tidak pernah akan merugi. Mereka dengan amalan-amalan itu berharap agar Allah menyempurnakan kepada mereka pahala mereka dan menambah kepada mereka dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun segala kekhilafan.

Memang, boleh jadi dewasa ini sebagian umat Muslim belum menyadari atau merasakan keuntungan berbisnis dengan-Nya (yakni ganjaran dari usaha taat kepada-Nya), bahkan boleh jadi ada yang merasa rugi, tetapi sekali lagi mari kita gunakan logika pebisnis sukses dan bertanya: bukankah seorang pebisnis suatu perusahaan harus berhitung tentang keuntungan jangka panjang? Terkadang bahkan demi keuntungan itu, perusahaan bersedia mengeluarkan biaya terlebih dahulu, bukan saja dengan mengurangi pemasukan keuntungannya, tetapi juga mengambil dari modal kerjanya? Itu mereka lakukan, walau belum ada kepastian tentang keuntungan masa depan itu.⁹⁵

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, yaitu anjuran membaca kitab Allah (*tadarrus*), salat dan bersedekah, sebagaimana dalam penggalan ayat “*Sesungguhnya orang-orang yang membaca kitab Allah dan telah melaksanakan salat serta telah menafkahkan sebagian dari apa yang Kami anugerahkan kepada mereka*”⁹⁶. Kata (يَتْلُونَ) *yatluna* menggunakan bentuk kata kerja *mudhari'* (masa

⁹³ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 66.

⁹⁴(QS. Fa>t}ir (35): 29) Bahwasanya salah satu ciri yang dimaksud dengan ulama dalam ayat ini ialah orang-orang yang mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah.

⁹⁵Muhammad QuraishShihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat...*, hlm. 86.

⁹⁶ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 63.

kini dan datang) ketika berbicara tentang *yatluna kitaba Allah/membaca kitab Allah* sebagai isyarat bahwa mereka senantiasa dan dari saat ke saat membacanya.

Menurut Quraish Shihab ada tiga kemungkinan bagi seorang pemilik harta untuk menggunakan hartanya, pertama, dibelanjakan, kedua, diinvestasikan, dan ketiga ditumpuk. Ketiga hal ini, jika menimbulkan kerusakan akhlak, dilarang keras oleh al-Qur'an, seseorang boleh membelanjakan hartanya asal tidak mengakibatkan pemborosan atau membuang-buangnya. Seseorang tidak dibenarkan menggunakan hartanya untuk hal-hal yang tidak bermanfaat, apalagi yang sejak awal telah diharamkan, seperti berjudi, berzina, dan minum minuman keras, bahkan seseorang yang terbiasa memberi bantuan bukan pada tempatnya dapat dikenakan pembatasan kewenangan menggunakan hartanya.⁹⁷

4. Beriman dan Berjihad di Jalan-Nya sebagai Bentuk dari Bisnis dari-Nya untuk Terselamat dari Siksa-Nya (as-S{af(61): 10)⁹⁸

a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Bentuk Perniagaan Allah dan hamba-Nya.
- ii. Anjuran untuk senantiasa beriman dan berjihad di jalan-Nya.

b. Makna kata “تجارة” dalam QS. as-Shaf (61): 10⁹⁹

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab dimaknai sebagai amal-amal saleh¹⁰⁰. Memang, al-Qur'an sering kali menggunakan kata itu untuk makna tersebut karena memotivasi ummat dalam beramal saleh adalah untuk memperoleh ganjaran persis seperti perniagaan yang dijalankan seseorang guna meraih keuntungan dan perhitungan.

Islam adalah agama yang mampu menyeimbangkan antara dunia dan akhirat antara *hablumminallah* (hubungan dengan Allah) dan *hablumminannas* (hubungan antara sesama manusia)¹⁰¹, oleh karenanya seorang Muslim dituntut untuk selalu menyeimbangkannya (dunia dan akhirat), disebabkan itu tidak sedikit penggunaan terminolog keduniawian dipakai dalam masalah akhirat

⁹⁷ Muhammad QuraishShihab, *Menabur Pesan Ilahi...*, hlm. 199.

⁹⁸ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 31.

⁹⁹*Ibid.*

¹⁰⁰ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 32.

¹⁰¹QodryAzizy, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 47.

seperti berdagang dengan Allah. Muhammad Quraish Shihab menyatakan, berkaitan dengan ayat setelahnya (ash-Shaf (61): 11), bahwa ayat dipahami bahwa Allah mengajak kepada orang-orang yang beriman suatu perniagaan besar yang bila melakukannya dapat menyelamatkan dari siksa yang pedih, perniagaan itu adalah perjuangan di jalan Allah yakni beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad, yakni bersungguh-sungguh, dari saat ke saat mencurahkan apa yang kamu miliki berupa tenaga, pikiran, waktu, dan dengan harta-harta dan jiwa-jiwa kamu masing-masing di jalan Allah.¹⁰²

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua, dalam ayat setelahnya (ash-Shaf (61): 11), anjuran untuk senantiasa beriman dan berjihad di jalan-Nya. *Katatu'minun* demikian juga *tujahidun* berbentuk *mudhari'/present tense* tetapi maksudnya adalah perintah. Makna ini dikuatkan oleh *katayagfiryang* dapat dinilai sebagai dampak dari perintah yang disampaikan dalam bentuk kata kerja *mudhari'* itu.

5. Kerugian Menukar Petunjuk-Nya dengan Kesestatan selain dari-Nya laiknya Sebuah Bisnis yang Merugikan (al-Baqarah(2): 16)¹⁰³

a. Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Perihal menukar kesestatan dengan petunjuk Allah SWT.
- ii. Ancaman menukar kebenaran (tuntunan Allah SWT.) dengan kesestatan.

b. Makna kata “تجارته” dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 16.¹⁰⁴

Kata “تجارته” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”¹⁰⁵, yaitu perniagaan yang mempunyai konteks ketidakberuntungan disebabkan menukar petunjuk dengan kesestatan, dalam artian menjauh dari tuntunan agama serta mendekat serta menggantinya kepada kekufuran.

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, perihal menukar kesestatan dengan petunjuk Allah SWT. dalam penggalan ayat “..mereka itulah orang yang membeli kesestatan dengan petunjuk...”, Muhammad Quraish Shihab menafsirkan kata *isytaraw/membeli* dengan *menukar*.¹⁰⁶

¹⁰² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 32.

¹⁰³ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 134.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ *Ibid.*

Ayat diatas bermaksud menggambarkan keadaan kaum *munafiqin* yang bergaul dengan kaum Muslimin dengan menampakkan keimanan dan mengenakan pakaian hidayah, tetapi ketika ia menyendiri dengan rekan-rekannya yang durhaka, ia menukar pakaian itu dengan pakaian yang lain yaitu pakaian kesesatan.¹⁰⁷ Penukaran itu diibaratkan dengan jual beli untuk mengisyaratkan bahwa apa yang dilakukannya itu terlaksana dengan kerelaan, sebagaimana layaknya semua jual beli. Selanjutnya, karena setiap jual beli pasti dimotivasi oleh perolehan keuntungan, di sini ditegaskan bahwa perniagaan mereka tidak menghasilkan keuntungan.

2.3. *At-Tijarah* dalam Konteks Bisnis dan Spritualitas.

1. Tidak Meninggalkan Ibadah karena Bisnis dan Ajakan Berbisnis dengan-Nya (al-Jumu'ah(62): 11)

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ
مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزُقِينَ ﴿١١﴾

a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

- i. Teguran lalai dalam ibadah ritual karena bisnis.
- ii. Ganjaran yang lebih baik dalam sebuah transaksi.

b) Makna kata “تجارة” dalam QS. al-Jumu’ah (62): 11.¹⁰⁸

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”¹⁰⁹, yaitu salah satu yang menjadi bentuk kelalaian dalam beribadah kepada Allah SWT., diceritakan pada ayat yang lalu¹¹⁰ kaum Muslimin diperintahkan agar menghadiri ibadah salat Jum'at. Tetapi, ada sekelompok orang yang lalai dan tidak memenuhi secara baik perintah tersebut. Ayat di atas mengecam mereka dan tidak lagi mengarahkan pembicaraan kepada mereka, untuk mengisyaratkan bahwa mereka tidak pantas mendapat kehormatan diajak berdialog dengan Allah¹¹¹.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Al-Jumu'ah (62): 10. “Apabila telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.”

¹¹¹ Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 62.

Ayat di atas secara detail berbicara tentang sikap sementara sahabat Nabi SAW. Ketika hadirnya kafilah dari Syam yang dibawa oleh Dihyat Ibn Khalifah al-Kalbi. Ketika itu, harga-harga di Madinah melonjak, sedang kafilah tersebut membawa bahan makanan yang sangat dibutuhkan, ketika tabuh tanda kedatangan kafilah di pasar sehingga terdengar oleh jamaah Jum'at sebagian jamaah masjid berpencar dan berlarian menuju pasar untuk membeli karena takut kehabisan. Maka, terhadap ulah mereka tersebut ayat tersebut turun.¹¹²

Beribadah dan taat kepada Allah pada hakikatnya secara tidak langsung telah mengantarkan kita kesuksesan dunia akhirat, dan sebaliknya jika jauh dari akhirat kitapunakan dijauhkan dalam urusan duniawi.¹¹³

III. PENUTUP

Berdasarkan dari penelitian, analisis dan pemaparan dalam pembahasan makalah ini, maka akhirnya penulis kiranya dapat mengambil beberapa point penutupdiantaranya sebagai berikut:

1. Kata *at-tijarah* dalam tafsir al-Mishbah memiliki perbedaan subjek, objek, maksud serta konteks yang berbeda satu dengan lainnya, akan tetapi sama dalam hal logika berfikir yaitu adanya hubungan dan hukum timbal balik dalam sebuah tindakan, layaknya sebuah bisnis atau perdagangan yakni dengan adanya untung dan rugi.
2. Subjek dan objek dalam ayat-ayat *at-tijarah* (bisnis) dalam tafsir al-Mishbah terbagi dalam ketiga kategori:
 - a. Kategori pertama, hubungan bisnis antar manusia kepada/sesama manusia (*muamalah*) yakni bersifat material-kuantitatif (QS. al-Baqarah (2): 282) dan an-Nisa(4): 29.
 - b. Kategori kedua, hubungan bisnis Allah SWT. kepada manusia (agama dan spritualitas) yakni bersifat immaterial-kualitatif (QS. at-Taubah (9): 24, QS. an-Nur (24): 37, QS. Fathir (35): 29, QS. as-Shaf (61): 10 dan QS. al-Baqarah (2): 16).

¹¹² Muhammad QuraishShihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 62-63.

¹¹³ QS. T}aha: 124-126.

- c. Kategori ketiga, hubungan bisnis Allah SWT kepada manusia sekaligus mencakup antar sesama manusia (bisnis dan spritualitas) yakni bersifat material-kuantitatif dan immaterial-kualitatif sekaligus (QS. al-Jumu'ah (62): 11).
3. Tidak semua ayat *at-tijarah* (bisnis) dalam tafsir al-Mishbah menjabarkan bentuk mekanisme/prosesnya secara spesifik, beberapa ayat yang lainnya pun tidak detail tetapi bersentuhan dengan mekanisme bisnis (*at-tijarah*) dalam tafsir al-Mishbah dikelompokkan dalam dua kategori:
- a. Bisnis yang dilakukan antar sesama manusia: pertama, bolehnya berbisnis tidak hanya dengan cara tunai tetapi juga non-tunai (utang-piutang) dengan anjuran adanya tanda bukti yaitu dengan adanya bukti pencatatan dan saksi dari transaksi (atau bukti yang bisa meyakinkan). (al-Baqarah (2): 282). Kedua, bisnis yang dilakukan antar sesama manusia harus saling ridho/ikhlas dibuktikan dengan *ijab qabul* (serah terima) sebagai bentuk yang menunjukkan adanya sikap kerelaan antara mereka yang bertransaksi. (an-Nisa (3): 29)
 - b. Bisnis yang dilakukan Allah SWT. kepada hamba-Nya yaitu dengan taat kepada-Nya maka akan Allah sempurnakan kepada mereka pahala dan menambah karunia-Nya, yaitu dengan cara (hamba/manusia tersebut) mempelajari al-Qur'an, salat, menafkahkan sebagian rezeki yang diberikan oleh-Nya (QS. Fathir (35): 29 dan QS. al-Jumu'ah (62): 11), beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad dengan harta dan jiwa di jalan Allah (QS. as-Shaf (61): 10).

Penerapan ekonomi Islam selama ini (baik sadar ataupun tidak) jauh dari nilai Islam¹¹⁴, mengabaikan yang prinsipil dari simbolis, tersirat dari yang tersurat, konteks dari sebuah teks dan hanya berkuat pada masalah *fihiyyah* dan *furu'iyah* yang merupakan hasil produk dari suatu zaman dan tempat yang berbeda satu dengan lainnya, dimana mengedepankan formalistik daripada nilai luhur yang terkandung dalam Islam, oleh karena itu dituntut adanya upaya yang lebih serius dalam bentuk penelitian atau kajian lanjutan untuk merumuskan paradigma ekonomi Islam berlandaskan al-Qur'an dan Hadis yang lebih substantif, toleran, adaptif, fleksibel, efisien dan efektif sesuai dari visi Islam yang *rahmatan lil alamin*.

¹¹⁴ Lihat tulisan-tulisan dari ZaimSaidi yang salah satunya berjudul *Tidak Syar'inya Bank Syariah di Indonesia* (Yogyakarta: Delokomotif, 2010).

DAFTAR PUSTAKA

- Antonio, M. Syafi'i, *Bank Syariah dari Teori ke Praktek*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Asfahani, Muhammad ar-Raghib al-, *Mufradat fi Garib al-Qur'an*, Mesir: Maktabah wa Matba'ah Musthafa al-Bab al-Halabi wa Auladiah, 1961.
- Azizy, Qodry, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Baqi, Muhammad Fu'ad Abdul, *Mu'jam Mufahras li al-Fazh Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Chapra, M. Umar, *Al-Qur'an Menurut Sistem Moneter yang Adil*, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Primayasa, 1997.
- Djamali, R. Abdul, *Hukum Islam Berdasarkan Ketentuan Kurikulum Konsorsium Ilmu Hukum*, Bandung: PT. Mandar Maju, 2002.
- Fatah, Toto Abdul, *Bank Tidak Identik dengan Riba*, Jawa Barat: MUI, t.th.
- Firouzabadi, Majduddin al-, *al-Qamus al-Muhith*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009.
- Husein, Syed Ahmad, et.al. *Fiqh dan Perundang-undangan Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995.
- Marzuki, Kamaluddin A., *Fiqh Sunnah*, Bandung: Al-Ma'arif, 1998.
- Mudjeh, M. Abdul, *Kamus Istilah Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: PP Krapyak: 1984.
- Muslichuddin, M., *Sistem Perbankan dalam Islam*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Nawawi, Abi Zakariyah Yahya ibn Sharaf al-, *Syahih Muslim bi al-Syarh al-Nawawi*, Kairo: Dar al-Hadits, 1994.
- Nazir, Habib dan Afif Muhammad, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syari'ah*, Bandung: Kaki Langit, 2004.
- Nurhayati, Sri dan Wasilah, *Akuntansi Syariah di Indonesia*, Ed. II., Jakarta: Salemba Empat, 2011.
- Poerwadarminta, WJS, ed., *Kamus Umum Bahasa Indonesia, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa*, Depdikbud, Jakarta: Balai Pustaka, 1998.
- Prodjodikoro, Wirjono, *Hukum Warisan di Indonesia*, Bandung: Sumur Bandung, 1993.
- Purwaatmaja, Karnoen, *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia*, Depok: Usaha Kami, 1996.
- Qardhawi, Yusuf, *Fiqhu Zakat*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1973.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat*, Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- _____, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- _____, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Suhendi, Hendi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Sultan, Gulam Reza, *Hati yang Bersih*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.
- Sumitro, Warkum, *Azas-azas Perbankan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.

Syaerazi, Abu Ishaq al-, *al-Muhazab*, Mesir: al-Babi al-Halabi, t.th.

Syaifuddin, Amir, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, Jakarta: Gunung Agung, 1982.

Nilai Ekonomi dan Nilai Politik Dalam Ekonomi Politik Islam

Mohd Syakir Mohd Rosdi¹¹⁵

Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV)
Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang
E-mel: mohdsyakirmohdrodri@gmail.com

ABSTRAK

Kertas kerja ini bertujuan meneliti nilai ekonomi dan nilai politik yang terdapat dalam bidang ekonomi politik Islam. Nilai ekonomi di sini merujuk kepada ilmu ekonomi yang berasaskan ajaran Islam, manakala nilai politik di sini merujuk kepada ilmu politik yang berasaskan Islam. Bidang ekonomi politik Islam pula merupakan bidang yang menilai interaksi antara ekonomi Islam dengan politik Islam serta implikasi pengaruh masing-masing ke atas satu sama lain. Di sebalik penilaian ini, apakah nilai yang lebih berpengaruh antara nilai ekonomi dengan nilai politik dalam bidang ekonomi politik Islam ini? Kebanyakan cendekiawan setakat ini hanya cenderung kepada pengaruh bidang masing-masing. Sekiranya mereka dalam bidang ekonomi, maka penumpuan kepada bidang ekonomi politik Islam ini lebih dicenderungkan kepada nilai ekonomi berbanding dengan nilai politik. Begitulah juga, sebaliknya kepada mereka yang berada dalam bidang politik akan lebih dicenderungkan kepada nilai politik berbanding dengan nilai ekonomi. Oleh yang demikian, nilai manakah yang sepatutnya lebih diutamakan di antara nilai ekonomi dengan nilai politik dalam bidang ekonomi politik Islam ini? Berdasarkan tinjauan karya dan analisis tekstual, kertas kerja ini pertamanya menilai semula keadaan bidang ekonomi politik Islam yang dianggap tidak semestinya menumpukan kepada kedua-dua nilai ekonomi dan politik; kedua, menganalisis setakat manakah nilai ekonomi dan nilai politik yang diperlukan dalam ekonomi politik Islam; dan ketiga, merumuskan pilihan antara nilai ekonomi dengan nilai politik dalam ekonomi politik Islam untuk menjadikannya satu bidang yang holistik dalam mengatasi masalah dan mengemukakan penyelesaian kepada ekonomi politik ummah.

Kata Kunci: *Nilai Ekonomi, Nilai Politik, Ekonomi Politik Islam*

¹¹⁵ Mohd Syakir Mohd Rosdi merupakan pensyarah di Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), USM. Penyelidik juga merupakan ahli kepada Geran Research University Team (RUT), ISDEV, USM. Geran RUT ini adalah bertemakan Pembangunan Berteraskan Islam (1001/CISDEV/856001). Kertas kerja yang dikemukakan ini adalah termasuk daripada kajian untuk memperdalamkan lagi penyelidikan berkaitan dengan Geran tersebut.

I. PENDAHULUAN

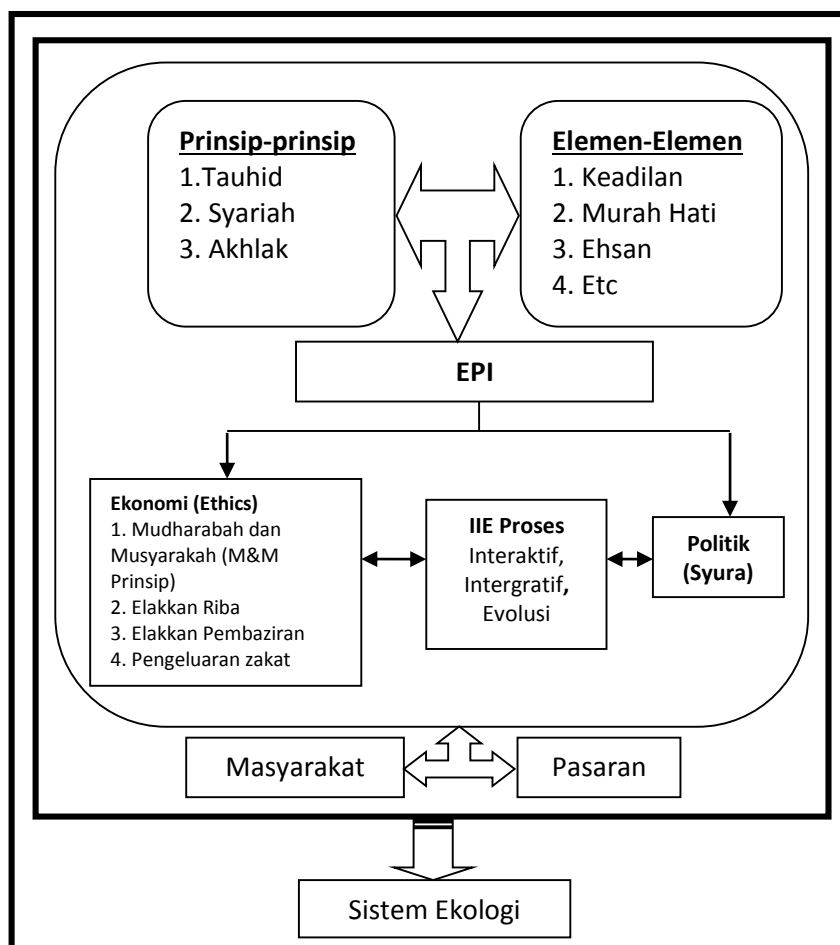
Keperluan ekonomi dan politik kepada sesebuah negara dipamerkan dalam bentuk yang negatif. Antara bentuk tersebut ialah bentuk penindasan, peperangan, percabulan hak asasi manusia, dan monopoli hasil mahsul negara daripada golongan tertentu. Ia berlaku begitu disebabkan ketidakseimbangan tindakan terhadap ekonomi dan politik. Para ahli politik sibuk dengan politiknya sehingga mengabaikan ekonomi, manakala para ahli ekonomi menumpukan kepada ekonomi sehingga menjejaskan peranan mereka dalam aktiviti politik. Oleh yang demikian, hilanglah nilai ekonomi yang baik dan nilai politik yang baik serta keseimbangan ekonomi politik yang baik bagi sesebuah pemerintahan. Dari sini, lahirlah perbincangan untuk ke arah ekonomi politik yang berasaskan Islam. Namun, perbincangan ini masih dalam bentuk penumpuan yang lama iaitu masing-masing dengan posisi masing-masing. Ada yang masih mengutamakan nilai ekonomi dan ada yang masih mengutamakan nilai politik. Permasalahan ini diteliti dengan menggunakan kajian kepustakaan dan analisis tekstual untuk kemudiannya mampu membuat pilihan antara nilai ekonomi dengan nilai politik yang manakah harus dominan dalam ekonomi politik Islam (EPI).

II. PERIMBANGAN NILAI EKONOMI DAN NILAI POLITIK DALAM EKONOMI POLITIK ISLAM

Bidang ekonomi ada nilainya kerana dianggap bidang penting untuk membangunkan ekonomi ummah. Begitu juga dengan bidang politik yang dianggap penting bagi mengukuhkan politik ummah. Dengan kepentingan kedua-dua bidang ini, maka dihubungkan kedua-dua bidang ini dalam satu bidang iaitu bidang EPI.

Tidak ramai yang cuba mengimbangkan nilai ekonomi dan nilai politik dalam EPI. Setakat pengetahuan penulis hanya ada dua sarjana sahaja. Mereka ialah Masudul Alam Choudhury (1990; 1992; 1997a; 1997b) dan Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2013; 2014). Kedua-dua sarjana ini cuba mengimbangkan nilai ekonomi dan nilai politik dalam EPI. Misalnya, Masudul Alam Choudhury (1990; 1992; 1997a; 1997b) mendefinisikan EPI sebagai satu ilmu yang mempelajari hubungan antara kerajaan (*syura*) dengan sub sistem pasaran. Definisi ini mempamerkan bahawa EPI ini merupakan satu pendekatan yang seimbang antara ekonomi dengan politik. Keseimbangan ini penting untuk memberikan kefahaman kepada manusia dan penerimaan terhadap institusi sosial dan institusi syariat yang berperanan dalam perilaku kehidupan manusia.

Dalam Rajah 1, seperti yang diperkatakan oleh Masudul Alam Choudhury (1997b), epistemologi *quranik* ini adalah sebagai prinsip asas EPI. Ghosh (1997:43) menggariskan tiga watak penting dalam epistemologi *quranik* ini. Pertama, ia adalah epistemologi mutlak ketuhanan; kedua, ia adalah satu sistem yang holistik bukan sahaja melibatkan kesatuan pengetahuan tetapi juga merupakan suatu kesinambungan pengetahuan; dan ketiga, ia boleh dirumuskan sebagai proses evolusi dialektik oleh mana-mana premis normatif *Qura'nik-Sunnatik* yang boleh muncul sebagai suatu sintesis, diikuti oleh *anti-sintesis Shuratic-ijtihad* yang akhirnya membawa kepada sintesis pada peringkat *Ijma'-Ahkam*.



Rajah 1: EPI

Sumber: Diolah daripada Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000)

Epistemologi al-Qur'an juga disebut oleh Masudul Alam Choudhury (1997b) seperti tauhid. Menurut beliau, epistemologi al-Qur'an ini tertanam melalui tingkah laku yang universal. Tingkah laku ini berdasarkan pendekatan interaktif dan integratif dalam proses menguruskan dan menginstitusikan. Ia dipanggil juga oleh Masudul Alam Choudhury (1997b) sebagai proses *shuratic*. Bagi beliau, proses *shuratic* juga sebagai alternatif yang disebut sebagai sebab-

musabab yang utama, model realiti kesinambungan dan bersatu. Dalam erti kata mudah, asas epistemologi EPI adalah tauhid, proses ini timbul sebagai hasil interaksi dan integrasi antara tingkah laku dengan institusi. Kaedah ini adalah berdasarkan persetujuan yang dicapai melalui syura.

Dapat difahami bahawa sistem yang memerlukan rangka integrasi dalaman dan pasaran ini dikawal oleh proses tatanegara, atau dipanggil sebagai syura. Dari sini, EPI ditakrifkan sebagai kuasa institusi dan sosioekonomi yang menggunakan proses interaktif, integratif dan evolusi. Asas epistemologinya adalah tauhid. Ia dijelaskan melalui prinsip-prinsip dan instrumen undang-undang Islam (syariah) berdasarkan proses *shuratik* (Masudul Alam Choudhury dan Muhammad Syukri Salleh, 1999:585). Rajah 1 menggambarkan dengan lebih jelas perkara ini.

Terdapat beberapa karya juga yang telah dihasilkan oleh beliau. Salah satu karya adalah bertajuk '*Islamic Political Economy in Capitalist-Globalization*'. Karya ini dihasilkan melalui pengumpulan dan suntingan bersama terhadap beberapa buah artikel¹¹⁶. Artikel-artikel tersebut dihasilkan melalui penelitian terhadap sesuatu isu yang dihubungkan dengan EPI. Artikel-artikel ini dihasilkan oleh Ghosh (1997:41-56) yang menulis tentang ontologi dalam EPI; Mikailu (1997:191-215) tentang implikasi pelaburan langsung asing syarikat korporat multinasional di Nigeria kaitannya dengan EPI; Radiah Abdul Kader dan Mohamed Ariff (1997:261-278) tentang pengalaman EP kewangan Islam di Malaysia; Usman Bugaje (1997:399-416) tentang gerakan Islam dan EP di Afrika; Sule Ahmad Gusau (1997:417-438) tentang peranan gerakan politik Islam di Nigeria dalam perkembangan ekonomi di negara tersebut; dan M. Nejatullah Siddiqi (1997:529-534) tentang sifat dan kaedah EPI.

Antara tulisan Masudul Alam Choudhury (1990; 1992; 1997a; 1997b) yang lain ialah bertajuk '*Islamic Economics as a Social Science*', '*Price, Value and Social Equilibrium in Ethic-economics*', '*The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*', '*Money in Islam: A Study in Islamic Political Economy*', '*Theory and Practice of Islamic Political Economy*' dan selainnya.

Berdasarkan karya-karya tersebut didapati bahawa usaha untuk menjalankan penyelidikan mengenai ilmu EPI ini masih pada peringkat awal. Kertas-kertas kerja yang terdapat dalam karya suntingan Masudul Alam Choudhury, Muhammad Syukri Salleh dan Abdad (1997) pun didapati masih pada peringkat perbincangan asas sahaja. Oleh yang demikian,

¹¹⁶ Suntingan tersebut dianggotai oleh Masudul Alam Choudhury, Muhammad Syukri Salleh & Abdad M. Z. (1997).

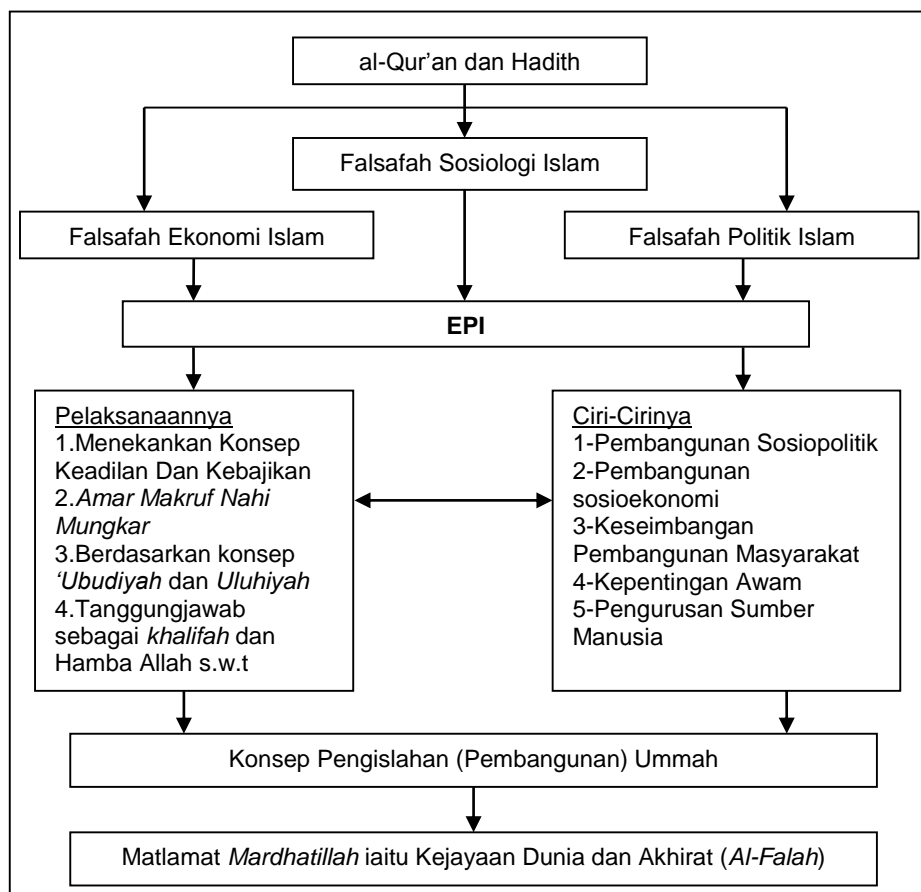
setakat karya yang diteliti masih belum ada mana-mana karya yang menulis berkaitan EPI ini secara mendalam.

Selain itu, terdapat dua kajian oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2014). Satunya berkenaan sumbangan pembangunan EPI yang dilakukan terhadap seorang tokoh yang bernama Burhanudin al-Helmi. Satu lagi berkaitan pendekatan *tahaluf siyasi* yang dikaji sama ada boleh digunakan dalam EPI atau pun tidak. Dalam kajian berkaitan sumbangan pembangunan EPI Burhanuddin al-Helmi, Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010) menghuraikan EPI dengan menggabungkan dua bidang ilmu Islam iaitu bidang ekonomi Islam dan bidang politik Islam. Hasilnya, beliau telah membina satu definisi operasional dan satu kerangka konseptual kajian mengenai EPI ini. Bagi beliau, EPI adalah seperti berikut:

“EPI merupakan gabungan falsafah ekonomi Islam dan falsafah politik Islam yang melibatkan pembangunan sosiopolitik, pembangunan sosioekonomi, kepentingan awam, pengurusan sumber manusia dan pengurusan konflik. Ia dilaksanakan berdasarkan konsep keadilan dan kebajikan, *amar makruf nahi mungkar*, konsep *ubudiyah* dan *uluhiyah* serta tanggungjawab sebagai khalifah dan hamba Allah SWT yang berpandukan al-Qur’an dan Hadith. Ia juga berdasarkan konsep pengislahan ummah yang bermatlamatkan *mardhatillah* iaitu mendapat *al-falah* yakni kejayaan dunia dan akhirat” (Mohd Syakir Mohd Rosdi, 2010:26).

Kerangka konseptual kajian pula adalah seperti digambarkan dalam Rajah 2. Dalam Rajah 2 tersebut, beliau meletakkan panduan al-Qur’an dan Hadith sebagai sumber asas rujukan utama EPI. Hal ini berdasarkan kaedah penyelidikan Islam yang wajib menjadikan al-Qur’an dan Hadith sebagai sumber rujukan utama sewaktu menjalankan penyelidikan. Tujuannya adalah untuk memastikan hasil kajian ini tidak terkeluar daripada batasan syariat Islam.

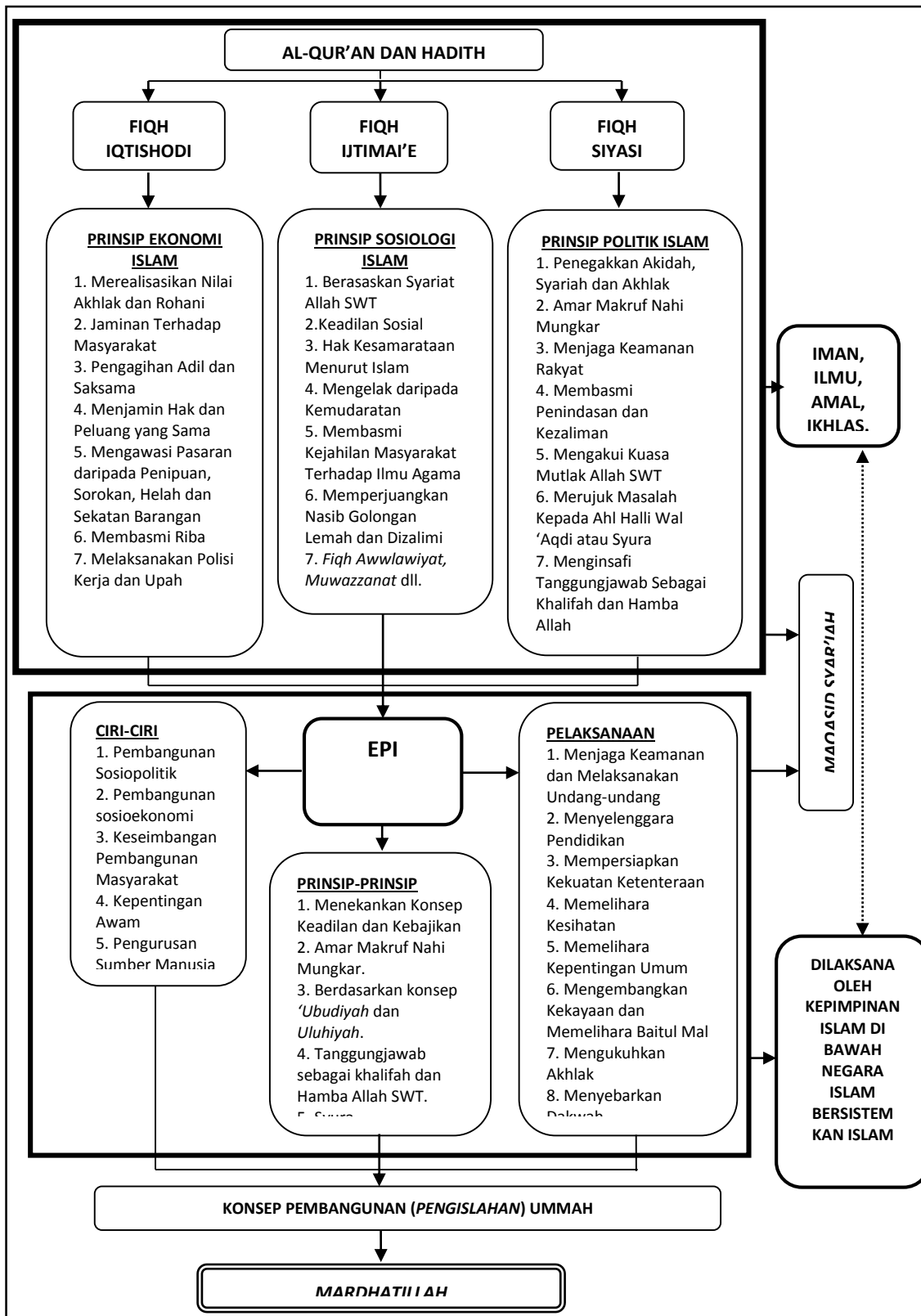
EPI diletakkan beliau dengan menggabungkan antara tiga maksud falsafah iaitu falsafah sosiologi Islam, falsafah ekonomi Islam dan falsafah politik Islam. Bidang ini menurut beliau merupakan bidang yang lebih komprehensif dan holistik kerana merangkumi ketiga-tiga bidang utama iaitu ekonomi, politik dan sosial. Daripada ketiga-tiga bidang tersebutlah terbentuknya ciri-ciri dan pelaksanaan EPI. Ciri-ciri tersebut ialah pembangunan sosiopolitik, pembangunan sosioekonomi, keseimbangan pembangunan masyarakat, kepentingan awam dan pengurusan sumber manusia. Pelaksanaannya pula ialah menekankan konsep keadilan dan kebajikan, *amar makruf nahi mungkar*, berdasarkan konsep *‘ubudiyah* dan *uluhiyah* dan tanggungjawab sebagai *khalifah* dan hamba Allah SWT. Ciri-ciri dan pelaksanaan inilah yang membezakan antara EP dan EPI.



Rajah 2 Kerangka Konseptual EPI

Sumber: Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010: 46)

Konsep pengislahan ummah merupakan satu bentuk pembaharuan dan perubahan masyarakat yang dilihat dari segi ekonomi, politik dan sosial. Perubahan tersebut haruslah dilaksana berdasarkan batas-batas syariat Islam. Pelaksanaan ini akhirnya meletakkan matlamat *mardhatillah* sebagai matlamat akhir dalam melakukan EPI ini. Matlamat ini adalah selaras dengan matlamat pembangunan berteraskan Islam (Muhammad Syukri Salleh, 2003:81; Muhammad Syukri Salleh, 2009; Fadzila Azni Ahmad, 2008: 120; Mohd Shukri Hanapi, 2012: 279, 408 & 447; *al-Kahfi*, 18:110; *al-Hajj*, 22:7; *al-Taubah*, 9:72; Riwayat Bukhari, No. Hadith: 6507; Ibn Hajar, 1989:434) kerana pengaplikasian EPI ini mempunyai persamaan dari segi dasarnya iaitu berteraskan epistemologi Islam.



Rajah 2.4 Kerangka EPI

Dalam kajian Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014) yang kedua, kajian ini merupakan kajian lanjutan daripada kajian yang dilakukan sebelum ini berkenaan ekonomi politik Islam Burhanuddin al-Helmi. EPI dalam kajian ini dirumuskannya dalam satu Rajah. Dalam kertas

kerja ini, rumusan Rajah ini diletakkan dalam Rajah 3. Berdasarkan Rajah 3 ini, EPI ditunjukkan berasal daripada al-Qur'an dan Hadith. Daripada dua sumber tersebut lahirnya tiga *fiqh* utama yang diperbincangkan dalam EPI iaitu *fiqh iqtishodi* (kefahaman mengenai ekonomi Islam), *fiqh ijtimai'ie* (kefahaman mengenai sosial Islam) dan *fiqh siyasi* (kefahaman mengenai politik Islam). Ketiga-tiga *fiqh* tersebut mempunyai prinsip-prinsip tersendiri yang membentuk dasar EPI. Namun, harus jelas bahawa ketiga-tiga *fiqh* tersebut perlulah dilaksanakan dengan bekal iman, ilmu, amal dan ikhlas. Keempat-empat bekal yang utama ini akan mencorak pelaksanaan EPI yang lebih sempurna.

Seterusnya, EPI yang telah dibentuk oleh ketiga-tiga *fiqh* tersebut digariskan pula kepada beberapa ciri, prinsip dan pelaksanaan yang perlu dipatuhi. Ciri-ciri tersebut ialah pembangunan sosiopolitik, pembangunan sosioekonomi, keseimbangan pembangunan masyarakat, kepentingan awam dan pengurusan sumber manusia. Bagi prinsip EPI pula, terdapat beberapa perkara yang ditekankan iaitu menekankan konsep keadilan dan kebajikan, *amar makruf nahi mungkar*, berdasarkan konsep *'ubudiyah* dan *uluhiyah*, tanggungjawab sebagai khalifah dan hamba Allah SWT serta syura.

Begitu juga, terdapat beberapa pelaksanaan yang perlu dipatuhi untuk memastikan EPI itu tidak lari daripada garis panduannya yang sebenar. Perkara tersebut seperti menjaga keamanan dan melaksanakan undang-undang, menyelenggarakan pendidikan, mempersiapkan kekuatan ketenteraan, memelihara kesihatan, memelihara kepentingan umum, mengembangkan kekayaan di samping memelihara *baitul mal*, mengukuhkan akhlak dan menyebarkan dakwah. Untuk memastikan kelancaran proses pelaksanaan tersebut, haruslah dilaksanakan oleh kepimpinan Islam di bawah negara Islam yang bersistemkan Islam.

Akhirnya, *maqasid syar'iah* pula perlu dijadikan tempat rujukan agar batasan hukum syariat itu tetap dipelihara. Apabila adunan tersebut meliputi keseluruhan perkara berkenaan, barulah ia bertepatan dengan konsep pengislahan ummah. Kesemua perkara tersebut apabila dilaksanakan oleh kepimpinan Islam yang berkualiti selaras dengan syariat Islam, maka matlamat *mardhatillah* iaitu mencapai keredaan Allah SWT akan tercapai.

Secara rumusannya, kajian mengenai EPI ini merangkumi bidang ekonomi Islam, bidang politik Islam dan bidang sosial Islam. Ketiga-tiga bidang ini diimbangkan dalam satu bidang yang dinamakan bidang EPI.

III. NILAI EKONOMI DALAM EPI

Sekiranya merujuk kepada perbincangan ekonomi sahaja, lebih ramai lagi yang membincangkan nilai ekonomi. Ia melibatkan sarjana-sarjana di dunia dan di Malaysia. Di dunia misalnya, mereka ialah Fazlur Rahman (1969), Muhammad Baqir al-Sadr (1971), S. M. Hasan-uz-Zaman (1979), Timur Kuran (1986), Khurshid Ahmad (1992), Muhammad Nejatullah Siddiqui (1996), Muhammad Anas Zarka (2003), Asad Zaman (2005), Monzer Kahf (2008), M. Umer Chapra (2010), dan Muhammad Akram Khan (2013). Di Malaysia pula, antaranya seperti Jomo Kwame Sundaram (1993), Kamal Salih (2013), Sudin Haron (1996), Ungku Aziz (1959)¹¹⁷, Syed Othman al-Habshi (2010), Abdul Halim Ismail (1985) dan Nik Mustapha Nik Hassan (2000).

Perbincangan sarjana-sarjana Islam ini dapat dirumuskan kepada tiga perkara. Pertama, pengertian ekonomi Islam; kedua, pendekatan ekonomi Islam; dan ketiga, mengenai aliran pemikiran ekonomi Islam. Walaupun sarjana-sarjana yang dijelaskan tersebut tidak dikategorikan dalam perbincangan ini, namun ketiga-tiga perkara yang menjadi rumusan sarjana-sarjana ini sebenarnya turut menjadi nilai ekonomi yang dibincangkan dalam EPI. Hal ini disebabkan perbincangan ekonomi tetap berasal daripada bidang ekonomi Islam sendiri.

Walau bagaimanapun, dalam melihat nilai ekonomi yang terdapat dalam EPI ini, penulis hanya memfokuskan sarjana-sarjana yang membincangkan berkaitan EPI sahaja. Memang perbincangan ini agak terhad, tapi ia sudah mencukupi untuk melihat takat nilai ekonomi yang terdapat dalam EPI.

Daripada perbincangan oleh Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000), nilai ekonomi yang dimasukkannya dalam EPI merujuk kepada ekonomi yang disebut *ethics*. Dari sini, terdapat empat nilai ekonomi iaitu mudharabah dan musyarakah, elakkan riba, elakkan pembaziran dan pengeluaran zakat. Sistem pasaran juga dijelaskan sebagai salah satu nilai ekonomi yang berperanan besar dalam masyarakat. Banyak nilai ekonomi yang dikaitkannya adalah bersandarkan peranan ekonomi dalam masyarakat seperti yang dijelaskan dalam artikel-artikelnya. Misalnya, dalam artikel yang bertajuk '*Islamic Economics as a Social Science*', '*Price, Value and Social Equilibrium in Ethic-economics*', '*The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*', '*Money*

¹¹⁷ Menurut Mohd Shuhaimi Haji Ishak (2011), Ungku Aziz membuat beberapa kajian melalui pertanyaan mengenai aspek riba dalam Islam dengan mencari pendapat pakar dan beberapa ulama Islam. Daripada kajian menyeluruh mengenai persoalan kemiskinan dan simpanan untuk menunaikan haji, beliau telah memberikan idea penubuhan Tabung Haji. Oleh yang demikian, Ungku Aziz adalah antara pelopor kepada tertubuhnya Tabung Haji di Malaysia.

in Islam: A Study in Islamic Political Economy’, dan ‘*Theory and Practice of Islamic Political Economy*’.

Dalam penelitian Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2014) pula, ada juga nilai-nilai ekonomi yang dimasukkan dalam perbincangan EPI ini. Nilai-nilai tersebut diletakkan di bawah perbincangan *fiqh iqtishodi* (kefahaman ekonomi). Terdapat tujuh nilai ekonomi di bawah kefahaman ekonomi ini. Pertama, merealisasikan nilai akhlak dan rohani; kedua, jaminan terhadap masyarakat; ketiga, pengagihan adil dan saksama; keempat, menjamin hak dan peluang yang sama; kelima, mengawasi pasaran daripada penipuan, sorokan, helah dan sekatan barangan; keenam, membasmi riba; dan ketujuh, melaksanakan polisi kerja dan upah.

Daripada ketujuh-tujuh nilai ekonomi ini, ia mempengaruhi dalam pembinaan ciri-ciri, prinsip-prinsip dan pelaksanaan EPI yang dibina oleh beliau. Oleh sebab itulah, ciri-ciri, prinsip-prinsip dan pelaksanaan EPI ini ada nilai ekonominya. Dalam ciri-ciri, terdapat dua nilai. Pertama, pembangunan sosioekonomi; dan kedua, keseimbangan pembangunan masyarakat. Keseimbangan ini tidaklah terpamer keekonomiannya melalui istilahnya, tetapi tindakan keseimbangan ini diimbangkan dengan nilai ekonomi di dalamnya. Dalam pelaksanaan EPI pula, nilai-nilai ekonominya adalah mengembangkan kekayaan di samping memelihara *baitul mal*. Selain daripada ciri-ciri, prinsip-prinsip dan pelaksanaan EPI yang dijelaskan tersebut, ia tidak secara jelas disebut melalui istilah yang mempamerkan nilai ekonomi. Walaupun begitu, pembawakan EPI yang dibincangkan oleh Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014) didapati memang ada nilai ekonominya. Begitulah juga dengan perbincangan oleh Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000).

Selain itu, ada juga penulis yang membincangkan EPI, namun perbincangan ini menumpukan kepada nilai ekonomi semata-mata. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Nazim Zaman dan Mehmet Asutay (2009). Mereka meneliti berkaitan perbezaan antara aspirasi dengan realiti ekonomi Islam. Mereka menganalisis kesan ekonomi terhadap jurang ekonomi politik. Begitu juga, secara lebih khusus, mereka membentangkan model konsep pembangunan dalam Islam yang melibatkan ekonomi dan pertimbangan fiqh. Dari kajian ini mereka mencadangkan pendekatan ekonomi politik untuk menunjukkan aksiom asas sebenar yang bergantung kepada institusi pelaksanaan utama.

Terdapat juga beberapa tajuk karya Mehmet Asutay (2007) yang hampir dengan mekanisme EPI, tetapi pengolahannya masih dalam kerangka ekonomi Islam dan ekonomi politik lazim. Misalnya, ‘*A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic*

Understanding for an Alternative Economic System’ dan *‘Deconstructing And Moderating The Functioning And Consequences Of Political Manipulation Of The Economy In Turkey’*. Daripada artikel-artikel ini, beliau banyak meneliti dari sudut pembiayaan, ekonomi Islam, moral Islam dalam ekonomi politik dan ekonomi politik pembangunan¹¹⁸.

Setelah meneliti beberapa penulisan Mehmet Asutay (2007) didapati bahawa beliau adalah dalam bidang EP tetapi tidak EPI. Walaupun begitu, beliau cuba untuk menyelidiki EPI dengan lebih mendalam kerana beliau merupakan pensyarah dalam bidang EPI.

Kosugi¹¹⁹ (2012) pun dalam bidang ekonomi politik, namun apabila diteliti penulisan-penulisan beliau didapati bahawa beliau tidak nampak sangat tertumpu kepada penulisan berkaitan ekonomi politik, malah lebih kepada pembiayaan ekonomi, penjagaan alam sekitar, institusi Islam, perspektif global, sosioekonomi dalam Islam dan ekonomi Islam.

Selain itu, Shamim Ahmad Siddiqi (2001) turut membincangkan ekonomi dalam perbincangan EPI. Perbincangan seperti ini dilihat dipengaruhi daripada latar belakang pekerjaan dan pendidikannya. Merujuk kepada pekerjaannya, beliau merupakan Profesor Madya di Jabatan Ekonomi Universiti Brunei Darussalam. Dalam satu kajiannya yang bertajuk *Cadangan Metodologi Ekonomi Politik Islam*, beliau menjelaskan bahawa dalam konteks ekonomi Islam, norma-norma tingkah laku yang dicadangkan oleh ajaran Islam tidak boleh diambil sebagai tingkah laku sebenar individu dalam masyarakat Islam, ia sebaliknya harus menjadi salah satu matlamat dasar ekonomi untuk menyediakan persekitaran sosial yang akan membantu penduduk masyarakat Islam untuk bertindak dengan cara yang wajar oleh Islam. Dalam hal ini, kepentingan pengagihan pendapatan dan kekayaan diserlahkan.

Begitu juga dengan Hosein M. Abghari (2004), beliau dilihat turut dipengaruhi oleh latar belakangnya yang lebih kepada ekonomi berbanding dengan politik. Oleh itu, walaupun beliau cuba melakukan kajian berkaitan bidang ekonomi politik, namun kajian ini masih belum mampu

¹¹⁸ Mehmet Austay merupakan pensyarah dalam bidang EPI di Durham University. Penyelidikan Austay baru-baru ini melibatkan pembinaan moral Islam dalam EPI. Projek ini merupakan projek beliau yang tidak lengkap sejak awal 1970-an. Dengan mengikuti sumbangan awal yang dibuat oleh pengasasnya, Austay bertujuan untuk mewujudkan sistem EPI sebagai rangka menentukan ekonomi moral atau sosial yang merupakan tujuan ekonomi Islam. Kedua, Austay membangunkan wacana berkaitan ‘kegagalan pembangunan sosial’ perbankan dan kewangan Islam berhubung dengan cita-cita ekonomi moral Islam. Dalam mencerminkan sifat EP kewangan Islam, beliau juga menyelidik EP pembangunan di bawah kewangan Islam di Turki. Bagi mendapatkan huraian lebih lanjut, rujuk <http://www.dur.ac.uk/sgia/profiles/?id=3122>.

¹¹⁹ Tanggal 23/10/2012 pada sidang ketujuh Konvokesyen ke-40 Universiti Kebangsaan Malaysia (UKM), Prof. Kosugi Yasushi dianugerahkan Doktor Honoris Causa dalam bidang Peradaban Islam. Ketika ini beliau menjawat jawatan sebagai pengarah Global Area Studies-Graduate School of Asian and African Area Studies, di Kyoto University.

mengimbangkan antara nilai ekonomi dengan nilai politik dalam EPI. Misalnya, beliau pernah melakukan kajian berkaitan Ekonomi Politik Bank Islam di Iran. Hampir keseluruhan kajian ini menumpukan kepada nilai ekonomi berbanding dengan nilai politik.

IV. NILAI POLITIK DALAM EKONOMI POLITIK ISLAM

Penelitian yang dilakukan oleh Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000) dan Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2013; 2014) ada terpamer nilai politiknya. Maka, berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000), nilai politiknya dijelaskan dalam proses yang disebut sebagai proses *shuratik*. Proses ini timbul adalah daripada hasil interaksi dan integrasi antara tingkah laku dengan institusi. Proses ini juga adalah berdasarkan persetujuan yang dicapai melalui syura. Proses ini disebut juga sebagai proses tatanegara. Hal ini adalah merujuk kepada kuasa politik. Ia dijelaskan melalui prinsip-prinsip dan instrumen undang-undang Islam (syariah) berdasarkan proses *shuratik* tersebut.

Bagi Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2013; 2014) pula, nilai politik dibincangkan secara jelas di bawah *fiqh siyasi* (kefahaman politik). Terdapat tujuh nilai politik di bawah kefahaman politik ini. Pertama, penegakkan akidah, syariah dan akhlak; kedua, *amar makruf nahi mungkar*; ketiga, menjaga keamanan rakyat; keempat, membasmi penindasan dan kezaliman; kelima, mengakui kuasa mutlak Allah SWT; keenam, merujuk masalah kepada *ahl halli wal 'aqdi* atau syura; dan ketujuh, menginsafi tanggungjawab sebagai khalifah dan hamba Allah SWT. Ketujuh-tujuh nilai politik ini mempengaruhi pembentukan ciri-ciri, prinsip-prinsip dan pelaksanaan EPI yang dibina olehnya.

Dalam ciri-ciri EPInya, terdapat tiga nilai politik. Pertama, pembangunan politik; kedua, keseimbangan pembangunan masyarakat; dan ketiga, kepentingan awam. Daripada ketiga-tiga nilai ini hanya pembangunan politik sahaja secara jelas mempamerkan nilai politik. Dua lagi tidak dinyatakan secara jelas dalam bentuk istilah, namun dari segi pengamalannya tetap ada nilai politik. Misalnya, keseimbangan masyarakat sudah pasti memerlukan politik bersamanya. Begitu juga, dalam menjaga kepentingan awam, ia tidak terlepas daripada polisi yang diputuskan oleh pemerintah.

Selain daripada Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000) dan Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2014) yang mengimbangkan antara nilai ekonomi dan nilai politik dalam EPI, terdapat juga mereka yang menulis mengenai

EPI tetapi penulisannya lebih ditumpukan kepada nilai politik berbanding dengan nilai ekonomi. Mereka seperti Beinini (2004), Sajjad Khan (2006), Siavash Abghari (2007), dan Hosein M. Abghari (2004).

Melihat kepada latar belakang mereka, tumpuan kepada politik itu sebenarnya dipengaruhi oleh pendidikan dan penyelidikan yang dijalankan. Misalnya, Beinini (2004) melakukan kajian mengenai politik Islam dan ekonomi global baru dengan menumpukan kepada ekonomi politik daripada gerakan kemasyarakatan Islam di Mesir dan Turki. Kajian ini dilakukan ketika beliau masih berada di Jabatan Sejarah di Universiti Stanford. Jabatan ini lebih tumpuannya kepada meneliti sejarah dan hubungannya dengan politik.

Bagi Sajjad Khan (2006) pula, beliau melakukan kajian bertajuk Kemiskinan Global daripada Perspektif Ekonomi Politik Islam. Beliau merupakan editor kepada berita *New Civilisation* yang meneliti dan membincangkan mengenai politik.

Selain itu, Siavash Abghari (2007) pula menulis mengenai Ekonomi Politik daripada Kuasa Politik Regim Islam Iran. Perbincangan ini menjurus kepada kuasa politik yang dikuasai oleh orang Islam di Iran. Beliau ialah Professor Abghari yang merupakan pengerusi kepada Jabatan Pentadbiran Bisnes di *Morehouse College*, yang terletak di Atlanta, Georgia.

Dalam karya suntingan Masudul Alam Choudhury, Muhammad Syukri Salleh dan Abdad M. Z. (1997), Muhammad Syukri Salleh (1997) ada menulis tentang EPI dengan tumpuan lebih kepada politik pembangunan berteraskan Islam. Abdad (1997) pula menumpukan pembaharuan yang ingin dilakukan dalam sebuah negara Islam. Usman Bugaje (1997:399-416) tentang gerakan Islam dan EP di Afrika. Manakala, Sule Ahmad Gusau (1997:417-438) pula tentang peranan gerakan politik Islam di Nigeria dalam perkembangan ekonomi di negara tersebut.

Kosugi (2012) juga ada menulis mengenai ekonomi politik, tetapi belum cukup untuk dikatakan sebagai EPI. Misalnya, terdapat satu karya beliau yang bertajuk Transformasi Politik, Masyarakat dan Budaya di Eurasia¹²⁰. Dalam karya ini, beliau menumpukan perubahan yang berlaku di Asia dalam konteks politik, kemasyarakatan dan kebudayaan, bukan memfokuskan EPI.

¹²⁰ Beliau mempunyai kumpulan kajian berkaitan tema-tema berikut: 1. *Development of a Sustainable Humanosphere from a historical perspective in Islamic System* 2. *Long-Term Strategies For Bay Area And Oil Economy* 3. *Socio-economy in Islam as an Alternative of Capitalism*. Untuk huraian lebih lanjut, rujuk http://www.humanosphere.cseas.kyoto-u.ac.jp/en/article.php/member_kyoin_kosugiya_en.

Daripada sarjana-sarjana ekonomi pula, penulis tidak menafikan bahawa ada dalam kalangan mereka yang memasukkan juga nilai ekonomi dalam perbincangan itu. Misalnya, Akram Khan (1994) dan M. Umer Chapra (1999) juga sebenarnya cuba memasukkan tujuan politik kenegaraan seperti kesejahteraan, kesatuan, moral, kebebasan individu dan menciptakan keseimbangan makroekonomi dan ekologi, namun, perbincangan tersebut tidak dihubungkan secara jelas dengan dimensi politik.

V. KESIMPULAN

Daripada penjelasan di atas mempamerkan bahawa bidang EPI ini dikembangkan oleh sarjana-sarjana dalam bidang ekonomi dan politik. Kesedaran untuk memperkembangkan bidang ini melihat kepada kepentingan nilai politik dalam menguruskan ekonomi, begitu juga sebaliknya kepentingan nilai ekonomi dalam mengukuhkan politik. Perkembangan ini walau bagaimanapun dipengaruhi oleh tumpuan masing-masing dalam bidang masing-masing. Hanya terdapat dua pengkaji sahaja yang mengimbangkan kedua-dua nilai ekonomi dan nilai politik dalam EPI setakat ini. Mereka ialah Masudul Alam Choudhury (1990; 1991; 1992a; 1992b; 1995; 1996; 1997a; 1997b; 1997c; 2000) dan Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010; 2014). Daripada penjelasan-penjelasan tersebut, jelas bahawa nilai ekonomi atau nilai politik lebih berpengaruh dalam bidang ekonomi politik Islam berdasarkan latar belakang pendidikan dan pekerjaan masing-masing. Hal ini adalah kekurangan yang seharusnya diatasi agar keseimbangan nilai ekonomi dan nilai politik berlaku dalam bidang EPI. Dalam mengemukakan remedi kepada ekonomi ummah, penting kesaksamaan tindakan dalam EPI.

RUJUKAN

- Abdul Halim Ismail (1985). *Islamic Banking in Malaysia: Some Issue, Problem and Prospects*. Kertas kerja yang dibentangkan di Seminar Isu Ekonomi Islam, bertempat di Kuala Lumpur, pada 1-3 Disember.
- Asad Zaman (2005). "Towards a New Paradigm for Economics", dlm. *Journal of King Abdul Aziz University: Islamic Economics*, No. 18, Vol. 2, hlm. 49-59.
- Beinin, J. (2004). *Political Islam and the New Global Economy: The Political Economy of Islamist Social Movements in Egypt and Turkey*. Kertas kerja yang disediakan untuk konferen berkaitan *French and US Approaches to Understanding Islam France*-bertempat di Stanford Center for Interdisciplinary Studies, yang berlangsung pada 12-14 September.

- Fadzila Azni Ahmad (2008). *Kaedah Pengurusan Institusi-institusi Pembangunan Berteraskan Islam di Malaysia*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Diterbitkan.
- Fazlur Rahman (1969). "Economic Principles of Islam", dlm. *Islamic Studies*, No. 8, Vol. 1, hlm.1-8.
- Fazlur Rahman (1994). *Islam*. (Terj.) Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- Ghosh, B. N. (1997). *The Ontology of Islamic Political Economy: A Metatheoretic Analysis*. dlm. Masudul Alam Choudhury, Abdad, M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (ed.). *Islamic Political Economy in Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).
- Jomo Kwame Sundaram (1993). *Islamic Economic Alternatives*. Kuala Lumpur: Iqra' Publications.
- Joni Tamkin (2007). Pemikiran Ekonomi Ibn Qayyim Al-Jawziyyah. *Jurnal Usuluddin*. Kuala Lumpur: Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya. Bil. 25, Januari-Jun 2007.
- Khurshid Ahmad (1980). *Studies in Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Khurshid Ahmad (1992). *Nature and Significance of Islamic Economics*. Jeddah: Islamic Development Bank.
- M. Nejatullah Siddiqi (1988). *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: The Islamic Foundation.
- M. Nejatullah Siddiqi (1997). *Nature and Methodology of Islamic Political Economy in a Globalization World Environment*. Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (ed.). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).
- M. Umer Chapra (1997). *Islam dan Pembangunan Ekonomi*. Kuala Lumpur: Terbitan bersama The International Institute of Islamic Thought dan Thinker's Library Sdn. Bhd.
- M. Umer Chapra (1999). *Islam dan Tantangan Ekonomi*. Surabaya: Risalah Gusti.
- M. Umer Chapra (2010). *Islamic Economics: What is it and How it Developed?*. Jeddah: Research and Training Institute.
- Masudul Alam Choudhury (1982). "Principles of Islamic Economics", dlm. *Islamic Studies*, No. 21, Vol. 2, hlm. 89-107.
- Masudul Alam Choudhury (1990a). "Islamic Economics as a Social Science" dlm. *International Journal of Social Economics*, Vol. 17, No. 6, hal. 35-59.
- Masudul Alam Choudhury (1990b). "Price, Value and Social Equilibrium in Ethic-economics", *Journal of the Social Sciences*, Vol. 18, No. 1, hal. 268-79. 68 *Review of Islamic Economics*, No. 13, 2003.
- Masudul Alam Choudhury (1992). *The Principles of Islamic Political Economy: A Methodological Enquiry*. London: Macmillan Press Ltd. & New York, NY: St. Martin's.
- Masudul Alam Choudhury (1997a). *Money in Islam: A Study in Islamic Political Economy*. USA dan Canada: Routledge International Studies in Money and Banking.
- Masudul Alam Choudhury (1997b). "Theory and Practice of Islamic Political Economy", in Masudul Alam Choudhury, Abdad, M.Z. & Muhammad Syukri Salleh (ed.) *Islamic*

Political Economy in Capitalist-Globalization, An Agenda for Change. Kuala Lumpur: Utusan Publications.

- Masudul Alam Choudhury dan Malik, U.A. (1992). *The Foundations of Islamic Political Economy*. London: Macmillan & New York, NY: St. Martin's Press.
- Masudul Alam Choudhury dan Muhammad Syukri Salleh (1999). *Islamic Political Economy*, dlm. Phillip Anthony O'Hara (ed.), *Encyclopedia of Political Economy*, Vol. 1, London and New York: Routledge, pp. 585-586.
- Masudul Alam Choudhury dan Uzir Abdul Malik (1992). *The Foundations of Islamic Political Economy*. London: Macmillan Press.
- Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (1997). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).
- Mehmet Asutay (2007). "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System" dlm. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Vol. 1, No. 2, hal. 3-18, 2007. SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1735619>.
- Mehmet Asutay (2006). *Deconstructing and Moderating the Functioning and Consequences of Political Manipulation of the Economy in Turkey*. Kertas kerja ini dibentangkan dalam *26th Annual Meeting of the European Public Choice Society* bertempat di Turku, Finland pada 20-23 April 2006.
- Mikailu, A. S. (1997). *Direct Foreign Investments and Islamic Political Economy: Analysis and Implications of the performance of the Multinational Corporations in Nigeria*. Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (ed.). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).
- Mohd Shuhaimi Haji Ishak (2011). *Tabung Haji as an Islamic Financial Institution for Sustainable Economic Development*. Kertas kerja yang dibentang di 2nd International Conference on Humanities, Historical and Social Sciences (IPEDR) bertempat di Singapura.
- Mohd Shukri Hanapi (2012). *Tasawur Pembangunan Dalam Al-Qur'an: Kajian Tafsir Al-Mawdu'iy*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang. Tidak diterbitkan.
- Mohd Syakir Mohd Rosdi (2010). *Dr. Burhanuddin Al-Helmi dan Pembangunan Ekonomi Politik Islam Di Malaysia*. Disertasi Sarjana yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.
- Mohd Syakir Mohd Rosdi (2013). *Ekonomi Politik Islam: Teori dan Falsafah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Syakir Mohd Rosdi (2014). *Tahaluf Siyasi Dalam Ekonomi Politik Islam: Satu Kajian Teoretis*. Tesis Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.
- Monzer Kahf (2008). "Role of Zakah and Awqaf in Reducing Poverty: A Proposed Institutional Setting Within the Spirit of Shari'ah", dlm. *Thoughts on Economics*, No. 18, Vol. 3, Julai, hlm. 40-67.
- Muhammad Akram Khan (1987). "Methodology of Islamic Economics", dlm. *Journal of Islamic Economics*, No. 1, Vol. 1, hlm. 17-33.

- Muhammad Akram Khan (1994). *Art Introduction to Islamic Economics*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Institute of Policy Studies.
- Muhammad Akram Khan (2013). *What is Wrong with Islamic Economics?: Analysing The Present State and Future Agenda*. UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Muhammad Anas Zarka (2003). "Islamization of Economics: The Concept and Methodology", dlm. *Islamic Economics*, No. 16, Vol. 1, hlm. 3-42.
- Muhammad Baqir al-Sadr (1971). *Iqtisaduna*. (Terj.) Zeshan Haider. Lahore: Maktaba Ta'mir e Adab.
- Muhammad Syukri Salleh (2003). *7 Prinsip Pembangunan berteraskan Islam*. Universiti Sains Malaysia: Zebra Editions Sdn.Bhd.
- Nazim zaman dan Mehmet Asutay (2009). "Divergence Between Aspirations And Realities Of Islamic Economics: A Political Economy Approach To Bridging The Divide", *IIUM Journal of Economics and Management*, Bil. 17, No. 1, Hal. 73-96.
- Nik Mustapha Nik Hassan (2000). *The Economic and Financial Imperatives of Globalisation*. Kuala Lumpur: Institute of Islamic Understanding Malaysia.
- Radiyah Abdul Kader dan Mohamed Ariff (1997). *The Political Economy of Islamic Finance: The Malaysian Experience*. Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (ed.). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).
- S. M. Hasan-uz-Zaman (1979). "Economic Policy in the Early Islamic Period", dlm. *The Journal: Rabitat Al-Alam Al-Islami*, No. 6, Vol. 8, hlm. 22-26.
- Sajjad Khan (2006). "Global Poverty: A Perspective from Islamic Political Economy", dlm. *Globalizations*, Vol. 3, No. 2, Hal. 251-254.
- Shamim Ahmad Siddiqi (2001). "A Suggested Methodology for the Political Economy of Islam", dlm. *J.KAU: Islamic Econ.*, Vol. 13, Hal. 3-27.
- Siavash Abghari (2007). "Political Economy Of Political Power Of The Islamic Regime In Iran", dlm. *Journal of Third World Studies*, Vol. XXIV, No. 1.
- Sule Ahmad Gusau (1997). *Role of the Nigerian Islamic Political Movements on the Economy of the Country*. Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (ed.). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).
- Syed Othman al-Habshi (2010). "Development of Islamic Finance in Malaysia and its contribution to the Global Environment". Kertas kerja yang dibentangkan di Seminar *Conjunction with Malaysia Financial Planning Council Graduation (MFPC)* dan *Graduation Ceremony*, bertempat di Putra World Trade Centre (PWTC), Kuala Lumpur pada 16 Januari.
- Timur Kuran (1986). "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment", dlm. *International Journal of Middle Eastern Studies*, No. 18, hlm. 135-164.
- Timur Kuran (1999). "Politik Identitas Ekonomi Islam", (Terj.) Muhaimin Syamsuddin, dlm. *Gerbang Jurnal Pemikiran Agama dan Demokrasi*, Vol. 05, No. 02, Oktober-Disember 1999.

Usman Bugaje (1997). *Islamic Movement and the Political Economy in Africa: An Overview with Particular Reference to the Sub-Saharan*. Masudul Alam Choudhury, Abdad M. Z. dan Muhammad Syukri Salleh (ed.). *Islamic Political Economy In Capitalist-Globalization*. Universiti Sains Malaysia, Pulau Pinang: Utusan Publications and Distributors Sdn.Bhd dan International Project on Islamic Political Economy (IPIPE).

Paradigma Uang Sebagai *Flow Concept*: Telaah Terhadap Pemikiran Ekonomi Al-Ghazali

Misbahul Munir

Fakultas Ekonomi UIN Maliki Malang

Jalan Gajayana 50 Malang

E-mail: misbahul07@gmail.com

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menggali khazanah keilmuan dalam pemikiran ekonomi Islam, yaitu terkait dengan konsep uang dalam Islam, sebagai titik tolak dalam pengembangan kajian tentang *islamic finance*. Penelitian ini menggunakan metode kajian literatur (*library research*) guna melakukan eksplorasi terhadap sumber-sumber yang valid, serta melakukan analisis terhadap pemaknaan teks-teks al-Quran dan sunnah. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Al-Ghazali merefleksikan fungsi uang sebagai *al-wasith* (*medium of exchange*) dan *al-hakim* (*unit of account*), beliau juga menyatakan bahwa uang adalah ibarat cermin yang tidak berwarna tapi bisa mencerminkan semua warna, tidak memiliki nilai tapi bisa mencerminkan semua nilai barang dan jasa, uang harus berputar untuk usaha investasi karena ia adalah ibarat darah dalam perekonomian (*flow concept*). Sebaliknya, memenjarakan fungsi uang adalah perbuatan terlarang dalam agama, yang tidak hanya berdampak kepada adzab di akhirat, namun juga adzab di dunia dalam bentuk krisis ekonomi dan moneter.

Kata kunci: *flow concept, public good, medium of exchange, unit of account*

I. INTRODUCTION

Konsep uang dalam Islam berbeda dengan konsep ekonomi konvensional. Dalam ekonomi Islam, uang adalah uang, bukan kapital. Sementara itu, dalam ekonomi konvensional, konsep uang tidak jelas. Misalnya, dalam buku *Money, Interest and Capital* (1989) karya Colin Rogers, uang diartikan bertukaran (*interchangeability*). Ketidakjelasan dalam konsep ini menimbulkan kecacauan dalam menjelaskan fungsi uang.

Menurut konsep ekonomi Islam (yang diadopsi dari teori Al-Ghazali dalam kitab *Ihya' Ulumuddin*) uang adalah sesuatu yang bersifat *flow concept*, sedang kapital bersifat *stock concept*. Sedangkan dalam sebagian literatur ekonomi terdapat beberapa pengertian seperti diungkapkan oleh Frederick Mishkin dalam bukunya *Economic of Money, Banking, and Financial Institution* (1990). Buku ini mengungkapkan konsep Irving Fisher sebagai berikut:

$$MV = PT$$

Keterangan:

- M: Jumlah uang
- V: Tingkat perputaran uang
- P: Tingkat harga barang
- T: Jumlah barang yang diperdagangkan

Persamaan di atas menunjukkan semakin cepat perputaran uang (*v*) semakin besar pendapatan (*income*), dan menegaskan bahwa uang adalah *flow concept*. Fisher mengatakan, sama sekali tidak ada korelasi antara kebutuhan memegang uang (*demand holding money*) dengan tingkat suku bunga. Konsep ini hampir sama dengan konsep ekonomi Islam bahwa uang adalah *flow concept*, bukan *stock concept*. Sebagai konsekwensi uang adalah *flow concept*, maka ia harus diputar dalam usaha riil untuk menghasilkan sebuah *return*. Ini berbeda dengan konsep uang sebagai *stock concept*, yang mana ia bisa bertambah dengan sendirinya terlepas apakah digunakan dalam usaha riil atau tidak.

Konsep uang sebagai *flow concept* pada akhirnya akan menjadikan uang sebagai *public good* atau barang milik publik yang tidak boleh dimonopoli dan dikuasai oleh sekelompok orang saja. Sebagai *public good*, uang tidak boleh disimpan atau ditimbun, namun harus dipergunakan sesuai dengan fungsinya untuk menggerakkan sektor ekonomi riil.

II. METODE

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), sedangkan ruang lingkup yang harus dikaji meliputi beberapa teks al-Quran dan hadits Nabi saw. yang berkaitan dengan konsep uang, serta eksplorasi dan analisis terhadap pemikiran Imam al-Ghazali tentang konsep uang yang digali dari teks-teks tersebut dan yang tertuang dalam karya-karyanya, khususnya karya monumental beliau, yaitu kitab *Ihya Ulumiddin*. Di samping itu, karena kajian ini bersifat kepustakaan (*library research*) bukan pada penelitian lapangan (*field research*), maka data-data yang akan dihimpun merupakan data-data kepustakaan baik berupa buku, majalah, jurnal, dan sumber-sumber tertulis lain yang representatif dan relevan dengan obyek studi. Sumber data perlu dibedakan antara sumber primer dan sekunder. *Sumber primer* adalah data-data atau buku-buku yang langsung terkait dengan tema di atas. Sumberdata pada penelitian digali melalui studi buku dan literatur yang relevan di antaranya adalah (1) Kitab *Ihya' Ulumiddin* (al-Ghazali, 1987), dan (2) *Ekonomi Qur'ani: Doktrin Ekonomi dalam al-Quran* (Munir dan Djalaluddin, 2006), Sedangkan *sumber sekunder* adalah sumber atau karya pendukung yang masih ada kaitannya dengan tema penelitian di atas baik dalam bentuk kitab tafsir, hadits, fikih, ekonomi Islam, khususnya adalah sejarah pemikiran ekonomi Islam.

Dalam menganalisis data, peneliti menggunakan analisa isi (*content analysis*) agar diperoleh suatu pemahaman akurat tentang teks-teks dari al-Quran, hadits-hadits Nabi saw. maupun pemikiran Imam Ghazali tentang konsep uang itu sendiri. Cole R. Holsty (1969) mengartikulasikan *content analysis* tersebut sebagai teknik membuat inferensi-inferensi secara obyektif dan sistematis dengan mengidentifikasi karakteristik yang spesifik dari pesan *Content analysis* merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi yang secara teknis mengandung upaya; klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi, menggunakan kriteria dalam dasar klasifikasi, dan menggunakan teknik analisis tertentu sebagai unsur pembuat prediksi (Muhadjir, 2000).

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

Uang sebagai *public good* yang memiliki karakteristik *flow concept* jauh-jauh hari telah dinyatakan secara tegas oleh Imam Ghazali (1111 M) dalam kitab *Ihya' Ulumiddin* (1987) ketika melakukan penafsiran eksploratif terhadap ayat 34 surat Taubat yang mana Allah swt. mengancam orang yang menyimpan atau menimbun uang emas dan perak dan tidak membelanjakannya di jalan Allah. Dalam konteks ekonomi, tidak membelanjakan uang di jalan

Allah bisa dipahami apabila sebuah uang tidak digunakan sesuai dengan fungsi yang ditetapkan oleh Allah swt. : “*Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkahkannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih, (QS. Al-Taubah: 34)*”

Ancaman untuk menimbun uang disebabkan karena uang atau harta telah dijadikan Allah untuk sarana kehidupan manusia dalam rangka memenuhi kebutuhannya. Dan menyimpannya tanpa perputaran, demikian penimbunan kebutuhannya tidak sejalan dengan tujuan tersebut. Bagi pemilik uang yang tidak atau kurang mampu mengelola uangnya, para ulama mengembangkan cara-cara yang direstui oleh al-Quran dan sunnah Nabi, antara lain melalui apa yang dinamakan dengan *murabahah*, *mudllarabah* atau *musyarakah*. *Murabahah* adalah pembelian barang menurut rincian yang ditetapkan oleh penghutang, dengan keuntungan dan waktu pembayaran yang disepakati. *Mudllarabah* adalah bergabungnya tenaga kerja dengan pemilik modal sebagai mitra usaha dan keuntungan yang dibagi sesuai rasio yang disepakati. *Musyarakah* adalah memadukan modal untuk bersama-sama memutarinya, dengan kesepakatan tentang rasio laba yang akan diterima. Cara-cara ini akan mendorong setiap pemilik modal untuk tidak membiarkan modalnya tersimpan tanpa perputaran.

Dengan demikian, modal tidak boleh menghasilkan dari dirinya sendiri, tetapi harus dengan usaha manusia. Ini salah satu sebab mengapa membungakan uang dalam bentuk riba dan perjudian dilarang oleh al-Quran. Salah satu hikmah pelarangan riba, serta pengenaan zakat 2,5% terhadap uang (walau tidak diperdagangkan) adalah untuk mendorong aktivitas ekonomi, perputaran dana sekaligus mengurangi spekulasi dan penimbunan. Hal ini merupakan kebalikan dari sistem konvensional yang memberikan bunga atas harta, Islam malah menjadikan harta (*capital*) sebagai obyek zakat. Artinya, sebagai obyek zakat harta tersebut harus terus dikembangkan sehingga tidak berkurang hanya untuk membayar zakat. Berbeda dengan sistem konvensional yang menjadikan setiap harta yang disimpan sebagai sarana untuk menambah jumlah uang, terlepas dari dikembangkan dalam sektor produktif atau tidak, atau dikembangkan dalam sektor produktif namun terlepas dari produk riilnya.

Walaupun sekilas tampak orang yang membayar zakat tersebut hartanya berkurang, namun sebenarnya Allah swt. akan menambah nilai harta yang telah dikenai zakat dengan berlipat ganda. Pelipat gandaan tersebut bisa dalam bentuk manfaat maupun bentuk riil daripada barangnya, artinya orang yang mengeluarkan zakat akan dijanjikan Allah akan keberkahan dan tambahan rezeki yang tak terduga. Sebaliknya, orang yang hartanya banyak karena riba, walaupun secara kasat mata hartanya bertambah namun dihadapan Allah swt. harta tersebut sejatinya tidak bertambah. Karena tidak mengandung berkah. Salah satu ciri harta yang tidak

mengandung berkah adalah nilai manfaat yang sangat minim dan kurang bisa dirasakan oleh pemiliknya. Hal tersebut sebagaimana yang ditegaskan oleh Allah swt. (QS. Al-Rum: 39)

Konsep zakat sebagai bentuk denda secara tidak langsung memerintahkan kita agar selalu memutar modal yang kita miliki dalam sebuah usaha sehingga menghasilkan keuntungan. Hal ini dilakukan agar harta tersebut tidak berkurang tiap tahun untuk membayar zakat. Dalam sebuah riwayat, sahabat Umar pernah mengatakan: “*Putarlah harta anak-anak yatim itu (dalam perdagangan), agar tidak berkurang untuk membayar zakat* (HR. Malik)”

Dalam kitab al-Ihya’, Imam al-Ghazali mengatakan bahwa salah satu wujud syukur kita kepada Allah adalah dengan menggunakan segala yang diberikan Allah swt. kepada kita sesuai dengan kehendak-Nya, sehingga menurut beliau segala bentuk penyalahgunaan nikmat dan karunia Allah dianggap sebagai perbuatan yang tidak mensyukuri nikmat Allah atau kufur nikmat. Selanjutnya dalam kitab Ihya’ tersebut beliau memberikan contoh dengan nikmat uang atau dinar dan dirham masa itu. Dalam bahasa al-Ghazali, Allah menjadikan fungsi uang sebagai *hakim* dan *mutawassith/wasith*. Sehingga segala penggunaan uang di luar itu dianggap telah kufur nikmat karena telah menggunakan uang tidak sesuai dengan fungsi yang ditetapkan oleh Allah swt,

Uang sebagai *wasith* artinya menjadi alat tukar (bahasa ekonominya, *medium of exchange*) dalam transaksi, sehingga dalam hal ini uang digunakan sebagai ganti dari sistem barter yang dianggap tidak efisien lagi. Sedangkan uang sebagai *hakim* artinya menjadi satuan pengukur atau penentu nilai (atau *unit of account* dalam istilah ekonomi), contoh: satu sapi sama dengan lima kambing dll. artinya dalam sistem perekonomian barter pun masih diperlukan uang untuk mengukur nilai setiap barang. Dari kedua fungsi tersebut, keberadaan uang sangat penting dalam rangka menggerakkan sektor perekonomian masyarakat, karena uang merupakan darah perekonomian yang bisa mengakibatkan kelesuan ekonomi apabila uang yang beredar untuk sektor riil berkurang.

Selanjutnya al-Ghazali memberikan contoh penggunaan emas dan perak untuk membuat wadah makan dan minum sehingga akan mengurangi stok emas dan perak yang dipergunakan untuk mencetak mata uang. Sehingga hal tersebut dilarang oleh Allah, sebagaimana yang disebutkan dalam sebuah hadits Nabi saw.: “*Barang siapa minum dengan menggunakan wadah yang terbuat dari emas dan perak, maka seolah-olah di dalam perutnya bergolak api neraka jahannam*”. (Muttafaq ‘Alaih)

Fenomena praktek riba dan perdagangan uang juga merupakan salah satu bentuk penggunaan mata uang di luar fungsinya, yang mana hal ini bisa menyebabkan uang tidak bisa berfungsi sebagaimana mestinya atau terpenjara. Dengan memenjarkan fungsi uang, baik melalui riba maupun perdagangan uang untuk spekulasi (*profit taking*, bukan untuk investasi), maka uang akan berputar di tangan orang-orang kaya saja. Dengan memenjarkan uang, aktifitas perekonomian menjadi lesu dan tidak bergairah, karena uang adalah urat nadi dan darahnya perekonomian. Berapa banyak sumber daya alam yang tidak tergarap, dan berapa banyak sumber daya manusia yang menjadi pengangguran karena tidak mendapatkan aliran modal yang cukup. Bahkan menurut laporan dalam tulisan Adiwarmanto Karim, jumlah transaksi uang yang berkaitan dengan investasi barang dan jasa di pasar uang hanya sekitar 5%, artinya sebesar 95% transaksi di pasar pasar uang untuk motif *profit taking* (spekulasi), dan bukan untuk keperluan investasi barang atau jasa.

Dari konteks ini, Imam Ghazali menegaskan bahwa larangan menimbun uang sebagaimana disebutkan dalam surah al-Taubah 34 tidak hanya karena mereka tidak membayarkan zakat (seperti pemahaman ahli tafsir umumnya). Namun makna *yaknizun* juga berarti memenjarkan fungsi uang, yang mana hal ini sama saja dengan menimbun uang. Penimbunan dan pemenjaraan fungsi uang dilarang karena uang dalam Islam adalah *public good* yang berfungsi sebagai darah dalam perekonomian, tanpa adanya uang perekonomian akan lesu. Larangan menimbun dan memenjarkan fungsi uang juga terkait dengan konsep distribusi harta. Allah swt. telah memerintahkan kita agar supaya harta di dunia ini tidak hanya berputar di kalangan orang-orang kaya saja. Allah swt berfirman: “*Apa saja harta rampasan (fai) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu*”. (QS. Al-Hasyr: 7)

Pembahasan Imam Ghazali (w. 1111 M) dalam kitab *al-Ihya'* tentang fungsi uang menjadi sangat menarik karena hal tersebut telah disampaikan pada masa tujuh ratus tahun sebelum Adam Smith menulis buku *The Wealth of Nation*. Beliau menjelaskan, ada kalanya seseorang mempunyai sesuatu yang tidak dibutuhkannya dan membutuhkan sesuatu yang tidak dimilikinya. Dalam ekonomi barter, transaksi hanya terjadi bila kedua pihak mempunyai dua kebutuhan sekaligus, yakni pihak pertama membutuhkan barang pihak kedua dan sebaliknya. Misalnya seseorang mempunyai kambing dan membutuhkan baju, sedangkan orang lain membutuhkan kambing dan mempunyai baju. Nah berapa baju yang akan ditukarkan dengan satu kambing?

Al-Ghazali berpendapat, dalam ekonomi barter sekalipun uang dibutuhkan sebagai ukuran nilai suatu barang. Misalnya, kambing senilai 1 juta rupiah dan baju senilai sekian rupiah. Dengan adanya uang sebagai ukuran nilai barang (*unit of account*), uang akan berfungsi pula sebagai media penukaran (*medium of exchange*). Namun uang tidak dibutuhkan untuk uang itu sendiri. Uang diciptakan untuk melancarkan pertukaran dan menetapkan nilai yang wajar dari pertukaran tersebut. Menurut al-Ghazali, uang diibaratkan dengan cermin yang tidak mempunyai warna, tetapi dapat merefleksikan semua warna (al-Ihya', 4:196)

Uang tidak mempunyai harga tetapi bisa merefleksikan harga semua barang. Atau dalam istilah ekonomi klasik dikatakan bahwa uang tidak memberi kegunaan langsung (*direct utility function*). Hanya, bila uang itu digunakan untuk membeli barang, barang itu yang akan memberi kegunaan. Dalam teori ekonomi neo-klasik dikatakan bahwa kegunaan uang timbul dari daya belinya. Jadi uang memberikan kegunaan tidak langsung (*indirect utility function*). Apa pun debat para ekonom tentang konvensi ini kesimpulannya tetap sama dengan al-Ghazali: uang tidak dibutuhkan untuk uang itu sendiri. Sehingga uang bukan komoditas dan oleh karenanya tidak dapat diperjualbelikan dengan harga tertentu. Memperjualbelikan uang ibarat memenjarakan fungsi uang. Jika banyak uang yang diperjualbelikan niscaya hanya tinggal sedikit uang yang dapat berfungsi sebagai uang. Dan bila semua uang telah digunakan untuk memperjualbelikan uang, niscaya tidak akan ada lagi uang yang berfungsi sebagai uang.

Masih menurut al-Ghazali, perdagangan mata uang ibarat memenjarakan uang sehingga uang tidak dapat menjalankan fungsinya. Makin banyak uang yang diperdagangkan, makin sedikit yang dapat berfungsi sebagai alat tukar. Bila semua uang yang ada dipergunakan untuk membeli uang, tidak ada lagi uang yang dapat berfungsi sebagai alat tukar.

Konsep uang yang dikembangkan oleh Imam al-Ghazali dari surat Taubah 34 tersebut ternyata diadopsi oleh sistem ekonomi konvensional yang menyebutkan fungsi uang ada tiga, yaitu *Medium of Exchange*, *Unit of Account*, *Store of Value*. Namun dalam ekonomi Islam, hanya dikenal adanya 2 fungsi, yaitu *Medium of Exchange (for transaction)* dan *Unit of Account*

Dalam Islam, fungsi pertama ini jelas bahwa uang hanya berfungsi sebagai *medium of exchange*. Uang menjadi media untuk merubah barang dari bentuk yang satu ke bentuk yang lain, sehingga uang tidak bisa dijadikan komoditi. Fungsi kedua dari uang dalam Islam adalah sebagai *unit of account*. Dalam ekonomi barter sekalipun uang tetap diperlukan. Seandainya uang tersebut tidak diterima sebagai *medium of exchange*, uang tetap diperlukan sebagai *unit of account*, misalnya untuk mengetahui apakah 3 buah topi sama dengan 1 durian?

Fungsi ketiga dari uang sebagai *store of value*. Ketika teori konvensional memasukkan satu dari fungsi uang adalah sebagai *store of value* dimana termasuk juga adanya *motif money demand for speculation*. Hal ini tidak diperbolehkan dalam Islam. Islam memperbolehkan uang untuk transaksi dan untuk berjaga-jaga, namun menolak uang untuk spekulasi. Hal ini sama saja dengan memenjarakan fungsi uang.

Lalu bagaimana Islam memandang konsep *utility* uang? Seperti telah dijelaskan di atas bahwa dalam Islam, uang hanya diakui sebagai *intermediary form*, hanya diakui sebagai *medium of exchange* dan *unit of account*, tidak lebih dari ini. Artinya fungsi uang hanya sekedar sebagai medium dari barang yang satu berubah menjadi barang yang lain, tidak perlu adanya *double coincidence needs*. Jadi dalam konsep Islam, uang tidak masuk dalam fungsi *utility* kita, karena sebenarnya manfaat yang kita dapatkan bukan dari uang itu sendiri, tetapi dari fungsi uang.

Dalam hadits-hadits Rasulullah saw. bisa kita lihat peran uang sangat sentral sekali dalam teori ekonomi Islam. Salah satu contoh ketika pada suatu hari sahabat Bilal bin Rabah ingin menukar dua sak kurma yang buruk dengan satu sak kurma yang baik, maka Rasulullah saw. mengatakan, Tidak boleh, jual dulu kurma yang buruk, lalu barulah beli kurma yang baik dengan hasil penjualan tersebut. Menurut Rasulullah saw., tiap kurma mempunyai harga masing-masing. Oleh karena itu sangatlah naif sekali apabila dikatakan bahwa dalam teori ekonomi Islam tidak mengenal konsep uang.

Islam juga tidak mengenal konsep *time value of money*. Rumus *time value of money* : $FV = PV (1 + i)^n$ sebenarnya mengambil/mengadopsi dari teori pertumbuhan populasi, dan tidak ada dalam ilmu *finance*. Rumus pertumbuhan populasi adalah sebagai berikut : $P_t = P_0 (1 + g)^t$

Jadi *future value* dari uang dianalogikan dengan jumlah populasi tahun ke-t, *present value* dari uang dianalogikan dengan jumlah populasi tahun ke-0, sedangkan tingkat suku bunga dianalogikan dengan tingkat pertumbuhan populasi. Ini merupakan kekeliruan fatal, sebab uang bukan makhluk hidup yang dapat berkembang biak dengan sendirinya.

Akan tetapi, *economic value of time*-lah yang dikenal dalam Islam. Maknanya adalah bahwa time akan mempunyai *economic value* jika waktu tersebut ditambah dengan faktor produksi yang lain, sehingga menjadi *capital* dan dapat memperoleh return. Jadi faktor yang menentukan nilai waktu adalah bagaimana seseorang memanfaatkan waktu itu. Semakin efektif (*doing the right things*), dan efisien (*doing the things right*), maka akan semakin tinggi nilai waktunya.

Allah swt. sendiri telah mengingatkan kepada kita supaya selalu bersyukur atas segala karunia yang diberikan kepada kita, sekaligus memperingatkan kita dengan adzab yang pedih jika kita *kufur* terhadap nikmat-Nya. Allah swt. berfirman: “*Sungguh apabila kalian mau bersyukur, niscaya akan aku tambah karunia-Ku untuk kalian, dan apabila kalian kufur (terhadap nikmat-Ku), niscaya siksa amatlah pedih*”. (QS. Ibrahim: 7)

Menurut para ulama, makna syukur adalah menggunakan nikmat dan karunia Allah swt. sebagaimana yang diperintahkan oleh-Nya, dan yang demikian Allah akan menambah karunia-Nya. Sedangkan orang yang menyalahgunakan nikmat dan karunia Allah dianggap sebagai *kufur* nikmat dan berhak untuk mendapatkan adzab dari-Nya. Selanjutnya kalau ditarik dalam konteks fungsi uang, seseorang disebut bersyukur apabila ia menggunakan uang tersebut sesuai dengan fungsi yang telah ditetapkan oleh Allah, yaitu sebagai alat tukar dan satuan pengukur nilai, dan yang demikian ini akan menggiatkan sektor perekonomian dalam bentuk investasi riil. Ketika sektor riil bergairah, maka tingkat produksi akan naik, pengangguran akan berkurang, dan sumber daya alam pun bisa dieksplorasi secara maksimal. Penyaluran modal dalam sektor riil juga akan menghindarkan penumpukan modal di kalangan orang-orang kaya saja dalam bentuk spekulasi. Inilah hakekat tambahan nikmat sebagaimana yang dijanjikan oleh Allah swt.

Sebaliknya, orang yang menggunakan uang di luar fungsi yang telah ditetapkan tersebut dianggap sebagai orang yang *kufur* nikmat. Sehingga praktek riba dan spekulasi dalam perdagangan mata uang dilarang karena dalam Islam uang tidak bisa menghasilkan *return* dengan sendirinya, melainkan harus berdasarkan kepada investasi sektor riil. Penyalahgunaan fungsi uang dalam bentuk riba dan spekulasi terbukti telah mengakibatkan bencana ekonomi yang luar biasa. Krisis ekonomi dan bencana inflasi hanya merupakan satu akibat daripada bagaimana sektor moneter lepas dari sektor riil. Dengan menjadikan uang sebagai komoditas (sebagaimana dalam ekonomi konvensional), maka uang dijadikan obyek perdagangan dikalangan para pemilik modal untuk mendapatkan keuntungan berupa tambahan modal tanpa melalui usaha riil.

Fenomena perdagangan uang telah menjadikan kelesuan ekonomi dan berputarnya modal di kalangan orang-orang kaya saja. Berapa banyak pengangguran yang semestinya bisa dipekerjakan, berapa pabrik dan perusahaan bisa dibangun, berapa banyak potensi sumber daya alam yang semestinya bisa diolah dan digali, namun semua itu tidak terealisasi karena tidak mendapatkan aliran modal karena sebagian besar modal (95%) untuk permainan pasar uang. Di sinilah akhirnya, sektor moneter akan berjalan dengan begitu cepatnya dan tidak diimbangi dengan berjalanya sektor riil, sehingga inflasi pun terjadi, krisis ekonomi yang ditandai dengan

semakin lemahnya daya beli masyarakat, meningkatnya pengangguran dan kesenjangan antara orang kaya dan orang miskin semakin melebar. Inilah sebenarnya bentuk adzab yang bisa kita rasakan di dunia, akibat manusia tidak mensyukuri nikmat dan karunia Allah (sebagaimana diperingatkan oleh Allah dalam surah Ibrahim ayat 7), yaitu tidak menggunakan fungsi uang sebagaimana yang ditetapkan oleh Allah swt.

IV. KESIMPULAN

Konsep uang sebagai *flow concept* pada akhirnya akan menjadikan uang sebagai *public good* atau barang milik publik yang tidak boleh dimonopoli dan dikuasai oleh sekelompok orang saja. Sebagai *public good*, uang tidak boleh disimpan atau ditimbun, namun harus dipergunakan sesuai dengan fungsinya untuk menggerakkan sektor ekonomi riil. Uang sebagai *public good* yang memiliki karakteristik *flow concept* diambil dari pemahaman ayat 34 surat Taubat yang mana Allah swt. mengancam orang yang menyimpan atau menimbun uang emas dan perak dan tidak membelanjakannya di jalan Allah. Dalam konteks ekonomi, tidak membelanjakan uang di jalan Allah bisa dipahami apabila sebuah uang tidak digunakan sesuai dengan fungsi yang ditetapkan oleh Allah swt. yang oleh Al-Ghazali dirumuskan menjadi dua yaitu; *al-hakim (unit of account)* dan *al-wasith (medium of exchange)*, sedangkan uang sendiri diibaratkan sebagai cermin yang tidak memiliki warna tapi bisa merefleksikan semua warna, maksudnya hakekat uang tidak memiliki nilai tapi bisa merefleksikan semua nilai barang dan jasa. Spekulasi mata uang dilarang dalam Islam, karena hakekatnya adalah menjadikan uang sebagai *private good* sehingga uang hanya berputar di kalangan pemilik modal dan tidak menghasilkan nilai tambah dalam sebuah investasi riil, dalam hal ini spekulasi mata uang juga sangat identik dengan menimbun (memenjarakan fungsi) uang sebagaimana disebutkan dalam al-Quran.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 1987. *Ihya' Ulumiddin*. Penerbit Dar al-Fikr. Beirut.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. 1995. *Al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*. Penerbit Dar al-Fikr. Beirut
- Al-Ghazali, Muhammad. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah Baina Ahli al-Fiqh wa Ahl al-Hadis*. Kairo: Dar al-Syuruq, 1996.
- Al-Maliki, Abdurrahman. *Politik Ekonomi Islam*. Terj. Ibn Sholah. Bangil: Al-Izzah, 2001.
- Al-Mashry, Rafiq Yunus. *Ushul al Iqtishad al Islamy*. Beirut: Dar al Syamiyah, t.t.

- Al-Munawi, *Faidl al-Qadir*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987.
- Al-Nawawi, Muhyiddin bin Syaraf. 1980. *Syarh Shahih Muslim*. Maktabah Musthafa al-Babi al-Halabi, Kairo.
- Al-Nawawi, Muhyidin bin Syarof. 1978. *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzab*. Dar al-Nahdlah al-Mishriyyah, Kairo.
- Al-Qardlawi, Yusuf. 2001. *Daur al-Qiyam fi al-Iqtishad al-Islami*. Maktabah Wahbah, Kairo.
- Al-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim bin Ali. *al-Muhadzdzab*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Al-Zuhaily, Wahbah, *Nadlariyyah al-Dharurah al-Shar'iyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985.
- Al-Zuhaliy, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Cole R. Holsty, *Content Analysis For The Social Sciences and Humanities*, (Kanada Departement of political Science University of British Columbia, 1969), 14
- Hoetoro, Arif. 2007. *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi*. Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya. Malang
- Karim, Adiwarmanto, 2007. *Ekonomi Mikro Islami*, Edisi III. PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta.
- Karim, Adiwarmanto. *Ekonomi Islam, Suatu Kajian Ekonomimakro*. Jakarta: Penerbit IIIT Indonesia, 2002.
- Karim, Adiwarmanto. *Ekonomi Islam, Suatu Kajian Kontemporer*. Jakarta : Gema Insani Press, 2001.
- Karim, Adiwarmanto. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: IIIT-Indonesia, 2002.
- M. Quraish Shihab, (2011). *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati. Jilid: 1-15.
- Moleong, Lexy J. 2000. *Metode Penelitian Kualitatif*. PT Remaja Rosda Karya. Bandung.
- Muhammad Syafii Antonio dan Tim Tazkia, (2012). *Ensiklopedia Peradaban Islam: dari Mekkah hingga Negara Cina Muslim*. Jakarta: Tazkia Publishing. Jilid 1-10.
- Munir, Misbahul dan Djalaluddin, Ahmad. *Ekonomi Qurani: Doktrin Ekonomi dalam Al Quran*. Penerbit UIN Malang Press, 2006
- Munir, Misbahul. 2007. *Ajaran-Ajaran Ekonomi Rasulullah*. Penerbit UIN Malang Press. Malang.
- Muslim Life Style Community: Nabilah Lubis, dkk. (2011). *Ensiklopedia Nabi Muhammad SAW*. Jakarta: PT. Ikrar Mandiriabadi. Jilid 1-10.
- Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), 109-120.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 68.
- P. Henry Van Laer, *Philosophy Of Science*, (Pittsburgh: Duquesne University, 1956),
- Strauss, Anselm dan Corbin, Juliet. 1990. *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. SAGE Publications, Inc. California.
- Strauss, Anselm dan Corbin, Juliet. 2003. *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif: Tatalangkah dan Teknik-teknik Teoritisasi Data*. Diterjemahkan oleh Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien. Cet. 1. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.

Pasar Tenaga Kerja dan Upah: Bagaimana Islam Memandang?

Hanifiyah Yuliatul Hijriah

Elfira Maya Adiba

Email: hanifiyah@gmail.com, Phone: +62 812-1770-8280

Email: merufira@gmail.com, Phone: +62 856-5548-0447

Airlangga University Surabaya, Indonesia

ABSTRAK

Pasar tenaga kerja merupakan wujud permintaan dan penawaran tenaga kerja di suatu negara. Bentuk pasar tenaga kerja memiliki fungsi bagi pemerintah dalam membuat kebijakan yang berkaitan dengan ketenagakerjaan seperti tingkat upah. Berdasarkan pendekatan yang dilakukan menggunakan penelitian kepustakaan memperlihatkan bahwa pasar tenaga kerja dalam pandangan Islam tidak sebatas menunjukkan angkatan kerja yang terserap semata melainkan seberapa besar tingkat angkatan kerja yang patut diproduktifkan oleh pemerintah. Penentuan upah dalam Islam juga tidak bergantung kepada penawaran dan permintaan tenaga kerja melainkan berlandaskan pada kebutuhan si pekerja yang didasarkan pada keadilan dan kejujuran serta melindungi kepentingan baik majikan maupun pekerja. Pandangan Islam terhadap pasar tenaga kerja dengan esensi ekonomi Islam di dalamnya dapat berpotensi untuk menghasilkan pemerataan perekonomian di masyarakat serta kesejahteraan.

Kata kunci: *Pasar Tenaga Kerja Islam, Upah, Tenaga Kerja Islami, Ekonomi Makro Islam*

A. PENDAHULUAN

Kondisi di suatu negara yang stabil adalah suatu harapan bagi pemerintah. Pada dasarnya kondisi yang dicakupnya pun sangat luas karena baik dari sisi ekonomi, politik, sosial, budaya, keamanan dan lain-lain. Khusus di aspek ekonomi, pemerintah berada pada posisi sebagai agen ekonomi yang punya andil besar bagi pencapaian tujuan ekonomi dalam suatu negara. Secara spesifik di dalam perekonomian, pemerintah bertugas untuk mengatur, mengendalikan, serta mengadakan kontrol atas jalannya roda perekonomian, agar negara bisa maju serta rakyat dapat hidup dengan layak dan damai (Rosyidi, 2014:40).

Peran pemerintah dalam membuat kebijakan berkaitan dengan tujuan yang dituju dalam menyelesaikan permasalahan negara ataupun guna mendukung kondisi negara agar senantiasa berada pada kondisi positif. Rakyat sebagai bagian dari anggota negara juga mendapat perhatian. Peningkatan jumlah penduduk sejalan dengan peningkatan jumlah angkatan kerja ataupun tenaga kerja, keadaan ini mendapat perhatian dari pemerintah sebagai satu rangkaian hal yang perlu diatur guna tercapai kondisi yang baik. Ketenagakerjaan ini dalam aspek perekonomian sangat berkaitan dengan terwujudnya keseimbangan pasar tenaga kerja. Adapun pasar tenaga kerja menurut Huda et al (2008:207) merupakan suatu keadaan dimana terdapat penawaran tenaga kerja yang berasal dari angkatan kerja dan permintaan tenaga kerja yang berasal dari perusahaan. Dinamika jumlah penduduk yang secara berkala terus mengalami pergerakan juga mengarah pada peningkatan jumlah angkatan kerja yang tersedia dan ini memberikan dampak bagi kondisi perekonomian. Implikasi dari kondisi pasar tenaga kerja dalam suatu negara tidak hanya kepada sisi ketersediaan tenaga kerja namun juga kearah penetapan upah yang diberikan kepada tenaga kerja.

Kebijakan penentuan upah yang selama ini dikenal dalam ekonomi konvensional terbentuk dari ketergantungannya pada kondisi pasar tenaga kerja. Keadaan permintaan dan penawaran tenaga kerja dianggap sebagai landasan utama bagi tingkat upah yang dapat ditentukan hingga diberikan kepada tenaga kerja. Bahkan muncul kebijakan upah minimum yang banyak disebut sebagai bentuk efisiensi upah.

Konsep kebijakan penentuan upah bagi tenaga kerja dari perspektif Islam memiliki perbedaan dengan pemikiran ekonomi konvensional. Sudut pandang yang berbeda dimana dalam ekonomi Islam berlandaskan Al-Qur'an dan sunnah juga memberikan hasil yang lain dalam sebuah penetapan upah. Konsep kesejahteraan tenaga kerja masih menjadi perhatian bagi ekonomi Islam dalam melihat aspek pasar tenaga kerja sehingga ruang lingkup pasar tenaga kerja

dari sisi makroekonomi tidak hanya mampu menghasilkan kondisi perekonomian yang kondusif, namun kebijakan penentuan upah yang ideal dapat mengarah pada kekuatan dalam menghasilkan kesejahteraan rakyat sebagai instrumen berdirinya suatu negara. Pemaparan konsep pasar tenaga kerja yang mengerucut kepada konsep tenaga kerja serta penentuan besaran upah dari pemikiran ekonomi konvensional dibandingkan dengan perspektif Islam yang arahnya dapat memberikan dampak secara agregat, ini lah yang menjadi fokus dalam tulisan ini.

B. PASAR TENAGA KERJA

Pasar dikenal sebagai tempat bertemunya permintaan dan penawaran suatu produk yang memiliki nilai tambah. Menurut Al-Ghazali (dalam Azid, et al., 2013) menunjukkan sebaiknya pasar itu berfungsi secara tepat hingga terbebas dari berbagai jenis kerusakan, kejahatan, dan eksploitasi serta tetap senantiasa berada pada bingkai syariah. Jika kita mengenal pasar yang berwujud adanya jual beli barang dan jasa sebagai output dari sebuah proses produksi, lain halnya dengan konsep pasar tenaga kerja dimana tenaga kerja merupakan bagian dari faktor produksi. Tenaga kerja sebagai input dalam proses produksi yang akan menghasilkan output barang dan jasa. Unsur tenaga kerja yang berada dalam pasar tenaga kerja menunjukkan telah berlangsungnya kekuatan permintaan dan penawaran tenaga kerja.

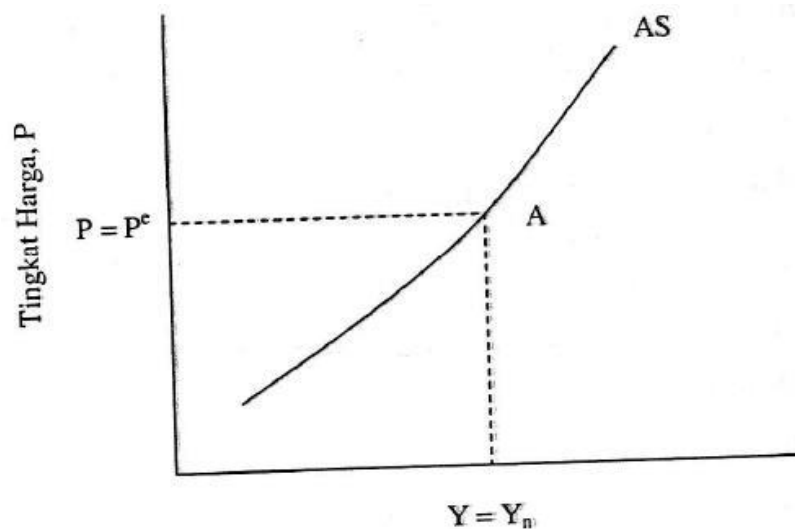
Huda et al (2008:207) mendefinisikan pasar tenaga kerja sebagai suatu keadaan dimana terdapat penawaran tenaga kerja yang berasal dari angkatan kerja dan permintaan tenaga kerja yang berasal dari perusahaan. Permintaan tenaga kerja berasal dari perusahaan-perusahaan yang menghasilkan output (barang dan jasa) yang dalam proses produksinya membutuhkan faktor produksi, salah satunya adalah tenaga kerja. Kebutuhan tenaga kerja sebagai bentuk permintaan ini juga dapat mengalami peningkatan dan penurunan. Kondisi perekonomian secara umum dikenal memiliki hubungan dengan keadaan pasar tenaga kerja. Kondisi perekonomian yang berada pada keadaan baik atau mengalami pertumbuhan memberikan hubungan akan terwujudnya permintaan tenaga kerja mengalami peningkatan yang dalam arti lain tingkat pengangguran rendah.

C. PASAR TENAGA KERJA DAN PENAWARAN AGREGAT

Pasar tenaga kerja memegang peranan penting dan menjadi faktor penentu terhadap kinerja perekonomian negara. Secara teoritis pasar tenaga kerja akan menentukan skema penawaran

agregat. Skema penawaran agregat jika dilihat lebih jauh akan menentukan besarnya pendapatan nasional dan dapat mempengaruhi harga umum dalam kondisi seimbang. Menurut Mankiw et al (2012:240) kurva penawaran agregat menyatakan jumlah keseluruhan barang dan jasa yang diproduksi oleh perusahaan dan dijual pada tingkat harga tertentu. Bentuk kurva penawaran agregat untuk jangka panjang dan jangka pendek memiliki perbedaan yaitu untuk jangka panjang berbentuk vertikal sedangkan pada kondisi jangka pendek kurva penawaran agregat ini miring ke atas, hal ini terjadi karena dipengaruhi oleh beberapa hal. Dalam jangka panjang, produksi barang dan jasa (PDB riilnya) bergantung pada penawaran tenaga kerja, modal dan sumber daya alam serta pada penguasaan teknologi yang digunakan untuk mengubah faktor-faktor produksi tersebut menjadi barang dan jasa, sedangkan untuk kurva penawaran agregat jangka pendek bergantung pada tingkat harga harapan karena ketika tingkat harga menyimpang dari yang diharapkan dapat membuat output menyimpang dari tingkat alamiahnya sehingga memberikan dampak bagi pengurangan tenaga kerja hingga produksi (Mankiw et al, 2012:258).

Berikut adalah kurva penawaran agregat yang mendapat pengaruh dari pasar tenaga kerja dalam pandangan ekonomi konvensional.



Gambar 1 Kurva Penawaran Agregat

Sumber: Nurul Huda et al. 2008. Ekonomi Makro Islam: Pendekatan Teoritis

Kurva penawaran agregat diatas berbentuk miring ke atas, artinya kenaikan tingkat harga keseluruhan dalam perekonomian cenderung meningkatkan jumlah penawaran barang dan jasa, sedangkan penurunan dalam tingkat harga cenderung akan mengurangi jumlah penawaran barang dan jasa. Terdapat hubungan positif antara tingkat harga dan output. Gambar diatas menunjukkan bahwa pada saat $P=P_e$ maka Y akan sama dengan Y_n , hal ini dikarenakan asumsi

yang digunakan pada terjadinya keseimbangan antara keadaan upah dan keadaan harga yang membentuk tingkat pengangguran alamiah. Dimana tingkat pengangguran alamiah dapat menentukan besaran jumlah tenaga kerja dan output yang dihasilkan, dimana pengangguran yang meningkat mampu menurunkan output. Menurut Huda et al (2008:216) terdapat dua hal penting yang dimiliki oleh kurva penawaran agregat:

1. Output yang meningkat akan meningkatkan harga. Hubungan ini dapat dilihat dari beberapa langkah yaitu jika output meningkat, maka Y akan meningkat. Selanjutnya jika tenaga kerja meningkat maka pengangguran akan turun, selanjutnya akan meningkatkan upah, dan pada akhirnya meningkatkan tingkat harga, sehingga secara singkat jika output meningkat maka tingkat harga secara umum akan meningkat.
2. Harga yang meningkat tidak terlepas dari adanya ekspektasi harga yang meningkat. Hal ini terjadi karena ekspektasi harga akan mendorong meningkatnya upah dan akan meningkatkan tingkat harga.

Kondisi yang telah tergambar dalam kurva penawaran agregat menunjukkan adanya fleksibilitas tingkat upah untuk naik dan sebaliknya terdapat kekakuan upah nominal untuk turun kebawah. Kekakuan upah untuk turun kebawah ini juga diperkuat dengan pemaparan Mankiw et al (2012:245) bahwasanya upah nominal sulit berubah atau kaku hingga batas tertentu, lambatnya perubahan upah nominal itu terkait dengan kontrak jangka panjang yang menetapkan upah nominal, kondisi penyesuaian tingkat upah dengan tingkat harga yang lambat memberikan pengaruh bagi perusahaan dimana saat tingkat harga yang rendah membuat produksi kurang menguntungkan dan perusahaan mengambil kebijakan pengurangan barang dan jasa yang ditawarkan.

D. PASAR TENAGA KERJA DAN PENAWARAN AGREGAT MENURUT ISLAM

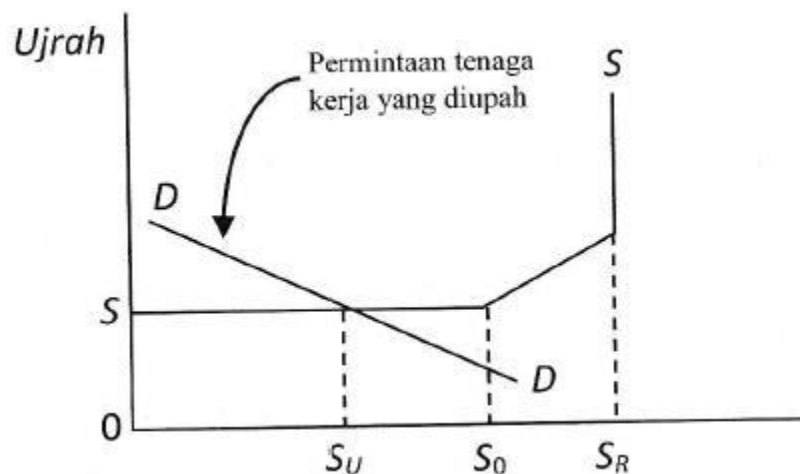
Pemaparan sebelumnya telah menjelaskan terkait makna dari pasar tenaga kerja yang memiliki arti sebagai keadaan adanya permintaan tenaga kerja dan penawaran kerja dari angkatan kerja. Islam memberikan tuntunannya kepada manusia untuk menjadi insan yang produktif dan diwajibkan untuk bekerja mencari karunia Allah di bumi ini. Sebagaimana dalam firman Allah di surah Al-Jumu'ah ayat 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.”

Ayat diatas menegaskan bahwa manusia sebagai hamba Allah dianjurkan untuk bekerja mencari rezeki dengan selalu berpegang pada aturan Allah. Hal ini kembali menunjukkan Islam tidak menginginkan umatnya menjadi pengangguran dan dengan berkurangnya pengangguran dapat meningkatkan kesejahteraan masyarakat dan menciptakan stabilitas perekonomian negara.

Pasar tenaga kerja yang dilihat dari sudut pandang Islam juga diartikan sebagai penawaran tenaga kerja yang terdiri dari angkatan kerja yang sesuai dengan permintaan tenaga kerja dengan tingkat upah yang sesuai. Selebihnya dari jumlah angkatan kerja yang tidak terserap ini dituntun untuk berproduktif dengan menjadi wirausaha sebagai bentuk ikhtiar dalam mencari karunia Allah. Khan (2014:173) menjelaskan penawaran tenaga kerja yang dapat disewa akan ditentukan sebagai residual dari sediaan total sumber daya tersebut yang tersisa setelah dipekerjakan dalam sistem ujah. Berikut adalah gambar kurva permintaan dan penawaran tenaga kerja dari pandangan Islam yang didasarkan dengan sistem ujuh.



Gambar 2 Kurva Permintaan dan Penawaran Tenaga Kerja
Sumber: M. Fahim Khan. 2014.

Esai-Esai Ekonomi Islam Gambar diatas menunjukkan S_R adalah total sumber daya yang ditawarkan. Sesudah sejumlah S_U darinya dipekerjakan dengan *ujrah* U yang merupakan titik potong antara kurva penawaran dan kurva permintaan DD , maka sisanya yakni $S_R - S_U$ menjadi jumlah sumber daya kewirausahaan yang ditawarkan. Sumber daya sejumlah $S_U - S_R$ tidak ekonomis jika dipekerjakan dengan *ujrah* sebesar U karena *opportunity cost*-nya lebih tinggi

daripada yang para pengusaha itu bersedia bayarkan. Ajaran Islam mendesak atau mewajibkan orang untuk mencari nafkah dan menganggur adalah pilihan yang amat dicegah.

Pasar tenaga kerja yang diturunkan dapat menciptakan penawaran agregat yang selanjutnya mampu menunjukkan tingkat upah yang dapat dihasilkan. Kurva penawaran agregat dalam ekonomi Islam menerangkan volume produk nasional yang akan diproduksi pada tingkat harga yang berbeda-beda (Suprayitno, 2005:221). Dalam Islam tidak mengenal monopoli di setiap pasar sehingga uang ataupun upah nominal yang harus dibayarkan kepada tenaga kerja mampu fleksibel dapat bergerak, sebab penentuan apakah mereka bekerja atau tidak, didasarkan semata-mata kepada upah nyata yang ditawarkan. Tenaga kerja sebagai variabel dalam faktor produksi karena jika kita lihat faktor produksi lainnya seperti modal dan tanah untuk jangka pendek bersifat tetap bagi produksi. Tingkat pendapatan nasional (output) merupakan fungsi dari jumlah tenaga kerja (Metwally, 1995:100). Artinya terdapat hubungan positif dimana setiap peningkatan tenaga kerja maka pendapatan nasional juga mengalami peningkatan. Terwujudnya keseimbangan pasar tenaga kerja menuntut agar penawaran tenaga kerja agregat adalah sama dengan permintaan tenaga kerja agregat. Adapun besarnya penawaran tenaga kerja dipengaruhi oleh tingkat upah yang ditawarkan kepadanya. Berikut adalah persamaan yang menghasilkan upah nyata (riil) menurut Metwally (1995:100):

$$w = \frac{W}{P} \quad (1)$$

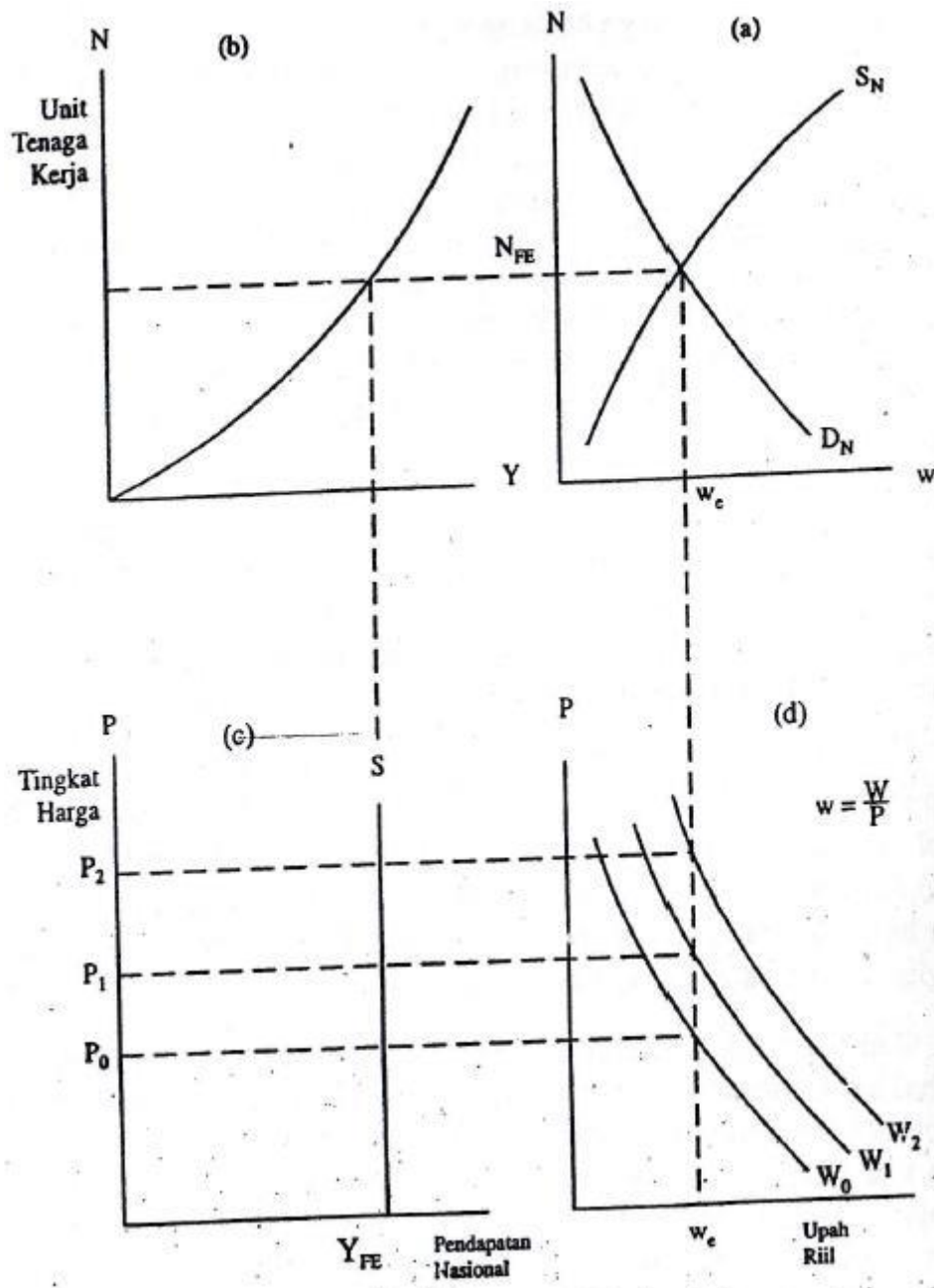
Persamaan diatas terdiri dari,

w = upah riil

W = upah nominal

P = tingkat harga

Tingkat keseimbangan dalam pasar tenaga kerja berada pada tingkat kesempatan kerja penuh (*fullemployment*), dimana (kalaupun masih ada orang belum bekerja) setiap pekerja yang mau bekerja dengan tingkat upah yang berlaku di pasar mereka dapat memperoleh pekerjaannya. Bentuk derivasi geometrik dari kurva penawaran agregat yang berasal dari keseimbangan pasar tenaga kerja dipandang dari sisi hukum Islam dapat ditunjukkan dalam gambar sebagai berikut:



Gambar 3 Penentuan Penawaran Agregat dalam Hukum Islam
 Sumber: M.M. Metwally. 1995. Teori dan Model Ekonomi Islam

Gambar diatas menunjukkan turunan secara geometrik dari sebuah keseimbangan pasar tenaga kerja yang menghasilkan kurva penawaran agregat hingga menunjukkan tingkat upah bagi tenaga kerja. Gambar 3.a memperlihatkan bahwa permintaan tenaga kerja adalah sama dengan penawaran tenaga kerja pada tingkat keseimbangan upah riil (w_e). Pada tingkat ini terdapat kesempatan kerja penuh dimana menunjukkan jumlah tenaga kerja dalam kondisi *fullemployment*. Searah dengan tingkat ketenagakerjaan ini tercapai pula tingkat kesempatan kerja penuh pada output seperti pada gambar 3.b. Pada gambar 3.c menunjukkan kurva penawaran agregat. Variabel-variabel pada gambar 3.a dan 3.b diukur dengan harga riil maka kurva penawaran agregat pada gambar 3.c adalah benar-benar harga inelastis sempurna pada

tingkat kesempatan kerja penuh. Gambar 3.d menampilkan persamaan (1) yaitu hubungan timbal balik antara tingkat harga dan upah riil di dalam suatu upah nominal yang tetap. Jika tingkat harga mengalami peningkatan, maka upah riil yang diberikan, berbanding dengan upah nominal yang ditetapkan akan menjadi rendah, dan sebaliknya, bila harga turun maka upah riil akan meningkat (Metwally, 1995:101).

Pada model ini, upah riil selamanya sesuai dengan tingkat rata-rata upah dalam keseimbangan (w_e). Artinya nilai upah akan meningkat bila harga meningkat dan turun jika harga turun, hal ini terjadi dengan asumsi bahwa nilai uang fleksibel untuk naik dan turun. Pandangan tingkat upah menurut hukum Islam berlawanan dengan pandangan ekonomi konvensional dimana tingkat upah mengalami kekakuan untuk turun dan cukup fleksibel saat naik.

E. KONSEP TENAGA KERJA MENURUT PERSPEKTIF ISLAM

Kerja sebagai sebuah aktivitas yang menjadikan manusia produktif dan bernilai di mata Allah dan Rasulnya serta di mata masyarakat. Menurut Ibn Khaldun (dalam P3EI, 2011:363) kerja merupakan implementasi fungsi kekhalifahan manusia yang diwujudkan dalam menghasilkan suatu nilai tertentu yang ditimbulkan dari hasil kerja. Adapun tenaga kerja sebagai pelaku dalam aktivitas kerja kini memiliki makna yang cukup luas. Dahulu mungkin masih sebatas diartikan sebagai modal produksi yang dimanfaatkan dari fisik manusianya saja yang bermanfaat bagi kelangsungan usaha. Namun kini tidak hanya mencakup kegiatan fisik yang dapat dimanfaatkan dan disebut tenaga kerja melainkan secara utuh sumber daya manusia tergolong sebagai tenaga kerja karena selain kegiatan fisik juga mencakup kemampuan non fisik seperti mental. Rosyidi (2014:56) mengartikan secara rinci istilah tenaga kerja kedalam istilah *human resource* dimana didalamnya terkumpul semua atribut atau kemampuan manusiawi yang dapat disumbangkan untuk memungkinkan dilakukannya proses produksi barang dan jasa. Definisi ini semakin meluaskan pandangan kita akan makna tenaga kerja yang terdapat unsur-unsur yang berada didalamnya seperti intelektual, keterampilan, kejujuran, ketakwaan, tanggung jawab dan lain-lain.

Kerja dan tenaga kerja dalam Islam menjadi kewajiban bagi umat yang mampu untuk mencapai sebuah kesuksesan bahkan memiliki kemuliaan tersendiri hingga telah tertulis didalam Al-Qur'an. Firman Allah di surah An-Najm ayat 39 tertulis:

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾

“dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakannya.”

Menurut ayat ini, tidak ada jalan mudah menuju kesuksesan karena untuk mencapainya dibutuhkan perjuangan dan usaha. Kerja keras sebagai bentuk usaha dan semakin tinggi usahanya maka semakin tinggi pulalah imbalan yang akan diterima. Oleh karena itu dalam Islam mendorong umatnya yang menjadi tenaga kerja untuk meningkatkan kualitas diri baik melalui pendidikan, pelatihan keterampilan dan juga peningkatan kualitas diri dari sisi moral. Fauzia dan Riyadi (2014:277) mengemukakan bahwasanya Islam mengakui adanya perbedaan kompensasi di antara pekerja, atas dasar kualitas dan kuantitas kerja yang dilakukan, sebagaimana yang dikemukakan dalam Al-Qur'an surat Al-Ahqaf ayat 19:

وَلِكُلِّ دَرَجَةٌ مِمَّا عَمِلُوا وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٩﴾

“Dan bagi masing-masing mereka derajat menurut apa yang telah mereka kerjakan dan agar Allah mencukupkan bagi mereka (balasan) pekerjaan-pekerjaan mereka sedang mereka tiada dirugikan.”

Menurut Huda et al (2008:227) dalam Islam, kerja sebagai unsur produksi didasari konsep istikhlaf, dimana manusia bertanggung jawab untuk memakmurkan dunia dan juga bertanggung jawab untuk menginvestasikan dan mengembangkan harta yang diamanatkan Allah untuk menutupi kebutuhan manusia, sedangkan tenaga kerja adalah segala usaha dan ikhtiar yang dilakukan oleh anggota badan atau pikiran untuk mendapatkan imbalan yang pantas. Kesatuan dari kerja dan tenaga kerja dalam mengelola amanah Allah secara bertanggung jawab dan mampu menghasilkan sesuatu yang membawa manfaat atau masalah. Seorang pelaku ekonomi yang Islami akan berorientasi mencari masalah maksimum, karenanya mereka tidak hanya mempertimbangkan manfaat dari kerja yang dilakukan, tetapi juga kandungan berkah yang ada dalam kerja yang bersangkutan (P3EI, 2011:364).

Kerja dalam Islam juga mencakup potensi fisik serta non fisik. Menurut Chaudhry (2012:186) Al-Qur'an merujuk kepada kerja manual ketika ia berbicara mengenai pembangunan bahtera oleh Nabi Nuh, manufaktur baju perang oleh Nabi Dawud, memelihara domba oleh Nabi Musa dan pembangunan dinding oleh Dzul-Qarnain, merujuk pula kepada tenaga kerja intelektual ketika disebutkan riwayat Nabi Yusuf yang ditunjuk untuk mengawasi perbendaharaan negara oleh rajanya. Hal ini menunjukkan kemuliaan kerja baik manual atau secara fisik maupun intelektual didalam Islam, sebagaimana dalam firman Allah berikut didalam surah Saba ayat 10-11:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَالنَّارُ لَهَا الْخَدِيدُ ﴿١١﴾ أَنْ أَعْمَلَ سَبْعِينَ وَاقِدْرَ فِي السَّرْدِ وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٢﴾﴾

“Dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada Daud kurnia dari Kami. (Kami berfirman): “Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasbihlah berulang-ulang bersama Daud”, dan Kami telah melunakkan besi untuknya, (yaitu) “buatlah baju besi yang besar-besar dan ukurlah anyamannya; dan kerjakanlah amalan yang saleh. Sesungguhnya Aku melihat apa yang kamu kerjakan.”

Ayat di atas menunjukkan kemuliaan kerja dan tenaga kerja dalam Islam dan bagi tenaga kerja yang mencari nafkah dengan tangannya sendiri amat dihormati. Bentuk tenaga kerja baik fisik maupun non fisik tidak dibeda-bedakan dalam Islam. Menurut an-Nabhani (2002; dalam Huda et al, 2008:229) bentuk-bentuk kerja yang disyariatkan dalam Islam adalah pekerjaan yang dilakukan dengan kemampuannya sendiri dan bermanfaat, antara lain:

1. Menghidupkan tanah mati (tanah yang tidak ada pemiliknya dan tidak dimanfaatkan oleh satu orang pun).
2. Menggali kandungan bumi
3. Berburu
4. Makelar (samsarah)
5. Perseroan antara harta dengan tenaga (mudharabah)
6. Mengairi lahan pertanian (musaqat)
7. Kontrak tenaga kerja (ijarah).

Hal yan sering kita kenal dalam pemanfaatan tenaga kerja adalah melalui kontrak tenaga kerja (ijarah) dan diberikan imbalan (ujrah) kepadanya. Menurut Suhendi (2014:115) ijarah difahami sebagai menukar sesuatu dengan ada imbalannya dimana seorang *musta’jir* (orang yang mengontrak tenaga) memberikan imbalan atas pertukaran jasa dari seorang *ajir* (orang yang dikontrak tenaganya). Hubungan antara *musta’jir* dan *ajir* dalam Islam telah diatur secara jelas dengan menjunjung nilai-nilai Islam dalam berakhlak dan adanya pemenuhan hak dan kewajiban tenaga kerja kepada *musta’jir* (majikan). Menurut Chaudhry (2012:192-197) hak dan kewajiban tenaga kerja adalah sebagai berikut:

- a. Hak-hak tenaga kerja mencakup: 1). memperlakukan tenaga kerja dengan menjunjung persaudaraan dan kesamaan di antara umat muslim tanpa membedakan golongan, ras, dan status sosial; 2). kemuliaan dan kehormatan haruslah senantiasa melekat pada tenaga kerja; 3). Islam mengharuskan kepastian dan kesegeraan dalam pembayaran upah artinya pembuatan kontrak kerja secara tertulis dengan pemberitahuan ketentuan upah secara jelas di awal kontrak kerja adalah wajib adanya dan pembayarannya tidak ditunda-tunda. Seperti dalam hadits, “Berikanlah olehmu upah orang sewaan sebelum keringatnya kering” (HR. Ibnu Majah); 4). Tidak membebani para pekerja dengan pekerjaan yang berat di luar kekuatan fisiknya, jika pekerjaan itu berat dan pekerja tidak dapat mengerjakannya maka hendaklah majikan membantunya; 5). Penjaminan kesehatan yang cukup bagi tenaga kerja oleh majikan.
- b. Kewajiban tenaga kerja adalah hak majikan, adapun kewajiban tenaga kerja yaitu: 1). Memenuhi semua kewajiban yang tertuang dalam perjanjian kerja dengan sungguh-sungguh, jujur dan komitmen tinggi; 2). Sepenuh hati dalam mengambil ilmu dan manfaat dari pelatihan agar dapat meningkatkan kemampuan serta kualifikasinya; 3). Secara moral, tenaga kerja terikat untuk selalu setia dan menjaga amanah dalam bekerja; 4). Menjaga fisik untuk mencapai efisiensi tenaga kerja dan lebih produktif; 5). Kepemilikan pengetahuan dan kemampuan dalam memberikan pelayanan secara bertanggung jawab, hal ini menunjukka kualitas-pun ditekankan dalam Islam seperti dalam Al-Qur’an menyebut cerita tentang Nabi Yusuf yang ditunjuk untuk menangani gudang dan lumbung di kekaisaran Mesir, di surah Yusuf ayat 55 sebagai berikut:

قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴿٥٥﴾

“Berkata Yusuf: "Jadikanlah aku bendaharawan negara (Mesir); sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, lagi berpengetahuan.”

F. UPAH MENURUT HUKUM ISLAM

Tenaga kerja sebagai bagian dari faktor produksi memiliki peran besar dalam mendukung keberlangsungan proses produksi. Pemanfaatan tenaga kerja yang didasarkan pada kontrak kerja membuat adanya kewajiban bagi majikan untuk memberikan imbalan atas pemanfaatan jasa

tersebut. Imbalan bagi tenaga kerja ini lebih dikenal dengan upah. Afzalurrahman (2000:395) mengatakan bahwa upah adalah harga yang dibayarkan pekerja atas jasanya dalam produksi kekayaan, seperti faktor produksi lainnya, tenaga kerja diberi imbalan atas jasanya, dengan kata lain, upah adalah harga dari tenaga yang dibayar atas jasanya dalam produksi.

Islam memberikan tuntunan dalam mencari karunianya melalui bekerja dengan senantiasa berpegang pada tata aturan syariah Islam, artinya dengan tidak mencari rezeki dengan cara dan hasil yang haram. Pekerjaan halal akan menghasilkan upah yang halal pula. Kesatuan ini kembali mengingatkan pada esensi bekerja sebagai bentuk ibadah yang mengharapkan ridhonya maka dalam Islam hasil dari bekerja dapat diartikan tidak hanya berupa upah namun juga adanya perolehan berkah.

Penentuan besaran upah memiliki dasar yang cukup beragam, seperti pada ekonomi konvensional bahwa besaran upah yang diberikan kepada tenaga kerja adalah hasil dari kekuatan tawar pekerja dan konsep upah ini bergantung pada keseimbangan penawaran dan permintaan tenaga kerja. Menurut Huda et al (2008:208) kekuatan tawar pekerja tergantung dari dua hal yaitu *skill* yang dimiliki oleh seorang pekerja dan kondisi pasar tenaga kerja secara umum. Kekuatan tawar pekerja ini sering kita lihat pada kondisi saat ini adalah kekuatan tawar pekerja dilakukan secara kolektif oleh serikat pekerja kepada perusahaan.

Menurut Sulistiawati (2012) pemberian upah kepada tenaga kerja dalam suatu kegiatan produksi pada dasarnya merupakan imbalan/balas jasa dari para produsen kepada tenaga kerja atas prestasinya yang telah disumbangkan dalam kegiatan produksi, pemberian upah ini tergantung pada:

1. Biaya keperluan hidup minimum pekerja dan keluarganya
2. Peraturan undang-undang yang mengikat tentang upah minimum pekerja
3. Produktivitas marginal tenaga kerja
4. Tekanan yang dapat diberikan oleh serikat buruh dan serikat pengusaha
5. Perbedaan jenis pekerjaan.

Adapun kebijakan upah minimum atau penetapan upah terendah untuk tenaga kerja yang harus dibayarkan oleh perusahaan telah banyak digunakan oleh beberapa negara. Menurut Mankiw et al (2012:119) karena upah minimum adalah penetapan batas harga terendah, hal ini menimbulkan dampak dimana jumlah penawaran tenaga kerja melebihi jumlah permintaannya

dan hasilnya adalah pengangguran, serta banyak kondisi yang menunjukkan pekerja dengan upah rendah dituntut untuk menghadapi biaya hidup yang tinggi akibat kenaikan harga minyak dan tingkat suku bunga.

Islam lebih dikenal dalam menyebut upah atau imbalan atas jasa ini dengan istilah *ujrah*, khususnya dalam fiqh muamalah didalam bab *ijarah*. Seperti yang dijelaskan Suhendi (2014:115) aspek *ujroh* mencakup pemberian imbalan karena mengambil manfaat dari suatu barang, seperti rumah, pakaian dan lain-lain serta pemberian imbalan akibat suatu pekerjaan yang dilakukan oleh seseorang, seperti seorang pelayan, jenis pertama mengarah kepada sewa menyewa dan yang kedua lebih menuju kepada ketenagakerjaan. Didalam Al-Qur'an juga telah diterangkan akan ketentuan yang menunjukkan kepada kita keharusan untuk membayar upah atas penggunaan jasanya. Dalam firman Allah di surah Al-Tholaq ayat 6:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِهِ يَنْصَبْكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَاسْتَزْعِمُوا لَهُنَّ لِأَخْرَى ﴿٦﴾

“Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.”

Ayat tersebut menjelaskan bahwa para wanita yang dipekerjakan untuk menyusui anak, maka sang ayah dibebani kewajiban untuk membayar upah atas jasa penyusuan tersebut, hal ini menekankan makna akan wajibnya pemberian upah dalam bentuk apapun jasa yang telah digunakan secara adil. Upah digolongkan menjadi dua (Huda et al, 2008:230) yaitu:

1. Upah yang telah disebutkan (ajrul musamma), yaitu upah yang telah disebutkan pada awal transaksi, syaratnya adalah ketika disebutkan harus disertai adanya kerelaan (diterima) oleh kedua belah pihak. Terdapat hadits pula yang telah menjelaskan ketentuan tentang penentuan upah harus dijelaskan terlebih dahulu di awal yaitu:

عن أبي سعيد قال عن الحسن أنه كره أن يسكج الرجل حتى يعلمه أجره (رواه النسائي)

“*Sesungguhnya Rasulullah membenci mengupah pekerja kecuali sudah jelas upah baginya.*” (HR. An-Nasai).

2. Upah yang sepadan (*ajrul mistli*) adalah upah yang sepadan dengan kerjanya serta sepadan dengan kondisi pekerjaannya. Maksudnya adalah harta yang dituntut sebagai kompensasi dalam suatu transaksi yang sejenis pada umumnya.

Kedua golongan tersebut menunjukkan penekanan akan kejelasan penentuan upah serta pemberian upah yang sepadan semisal pemberian upah untuk jam lembur dan lain-lain harus diberikan sesuai dengan wajar dan adil, kedua poin ini kembali menegaskan apa yang telah dijelaskan sebelumnya pada pembahasan hak dan kewajiban tenaga kerja.

Penentuan upah dalam Islam dapat dikatakan memiliki perbedaan dengan pandangan ekonomi konvensional dimana dalam ekonomi konvensional tingkat upah ditentukan berdasarkan kondisi keseimbangan permintaan dan penawaran tenaga kerja di pasar tenaga kerja serta mempertimbangkan produk marginal tenaga kerja (kenaikan jumlah hasil produksi dari tambahan unit tenaga kerja), sedangkan dalam ekonomi Islam, tidak bergantung kepada penawaran dan permintaan tenaga kerja akan tetapi bergantung pada kebutuhan si pekerja yang didasarkan pada keadilan dan kejujuran serta melindungi kepentingan baik majikan maupun pekerja, hal inilah yang menunjukkan sisi perbedaan dengan ekonomi konvensional dan dapat menjadi sebuah solusi akan konsep penetapan upah yang sesuai syariah Islam. Keterkaitan akan pentingnya upah bagi pemenuhan kebutuhan pekerja ini karena hal ini berpengaruh pada daya beli pekerja. Jika daya beli pekerja tidak dapat terpenuhi secara seimbang maka ini memberikan pengaruh juga bagi kondisi industri yang memasok barang-barang konsumsi serta secara luas dapat memberikan pengaruh pada kestabilan perekonomian.

Menurut Islam, upah harus ditetapkan dengan cara yang layak, patut, tanpa merugikan kepentingan pihak yang mana pun, dengan tetap mengingat ajaran Islam (Chaudhry, 2012:198) berikut ini:

1. QS. Al-Baqarah: 279

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ

وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾

“Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya.”

2. QS. An-Nahl: 90

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعْظُمُ لِعَظْمِكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”

3. Abu Dzar menyatakan bahwa Nabi SAW bersabda: “Mereka (budak atau pembantumu) adalah saudara-saudara kalian. Allah telah menempatkan mereka di bawah kekuasaanmu, berilah mereka makan seperti makananmu, berpakaian seperti pakaianmu, dan janganlah mereka kalian bebani dengan pekerjaan yang mereka tidak mampu mengerjakannya. Jika kalian menyuruhnya bekerja berat, maka bantulah dia.” (Bukhari dan Muslim)

Ketiga landasan syariah diatas adalah petunjuk bagi umat Islam akan ketentuan dalam penetapan upah yang sesuai syariah Islam, dimana dilandaskan pada Al-Qur’an dan al-Hadits yang terkait dengan aspek upah serta ketenagakerjaan. Kemuliaan tenaga kerja bagi Islam sangat terlihat, baik dari sisi mewujudnya keridhoan kedua belah pihak antara majikan dan pekerja, tuntunan untuk berlaku adil dan menghormati tenaga kerja hingga kepada hal-hal seperti saling menolong, menghargai serta memelihara tenaga kerja sebagai layaknya saudara muslim kita. Bahkan untuk kebijakan upah minimum dalam Islam sangat didasarkan pada pemenuhan kebutuhan dasar manusia meliputi makanan, pakaian dan perumahan agar keberlangsungan tenaga kerja senantiasa terjaga (Chaudhry, 2012:199).

Wujud kebutuhan dasar manusia berupa kebutuhan *dharuriyat*. Kebutuhan dalam Islam dikemukakan oleh Imam Shatibi (dalam Muflih, 2006:66) bahwasanya kebutuhan manusia terdiri dari tiga jenjang yaitu 1). *Dharuriyat* (agama (*din*), kehidupan (*nafs*), pendidikan (*aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*mal*), 2). *Hajiyat* merupakan pelengkap yang menguatkan dan melindungi *dharuriyat*, 3). *Tahsiniyat* merupakan penambah bentuk kesenangan dan keindahan *dharuriyat* dan *hajiyat*. Kebutuhan dasar *dharuriyat* inilah yang menjadi kebutuhan dasar bagi manusia yang diperlukan dalam rangka mempertahankan kelangsungan hidup cara jangka

panjang serta mendukung fungsi manusia menjadi sempurna sesuai dengan esensi fungsi diciptakannya manusia secara keseluruhan sebagai hamba Allah SWT. Implikasi dari kebijakan upah menurut Islam ini adalah dapat tercapainya pemerataan perekonomian dan kesejahteraan rakyat yang dituju bagi sebuah negara dapat tercapai.

G. KESIMPULAN

Pasar tenaga kerja yang dilihat dari sudut pandang Islam juga diartikan sebagai penawaran tenaga kerja yang terdiri dari angkatan kerja yang sesuai dengan permintaan tenaga kerja dengan tingkat upah yang sesuai. Selebihnya dari jumlah angkatan kerja yang tidak terserap ini dituntun untuk produktif dengan menjadi wirausaha sebagai bentuk ikhtiar dalam mencari karunia Allah. Disini menunjukkan peran pasar tenaga kerja sebagai petunjuk bagi negara dalam melihat kondisi penawaran dan permintaan tenaga kerja, jika kembali lagi dengan esensi ekonomi Islam memandang kondisi ini maka para angkatan kerja yang tidak terserap ini dapat menjadi produktif dengan menjadi wirausaha dan menjadi langkah bagi pemerintah dalam mengambil kebijakan terkait dengan pemerataan penyerapan ketenagakerjaan.

Tenaga kerja sebagai bagian dari pelaku dalam pasar tenaga kerja. Islam memandang kesatuan dari kerja dan tenaga kerja untuk mengelola amanah Allah secara bertanggung jawab dan menghasilkan sesuatu yang bermanfaat atau *maslahah*. Islam menekankan keridhoan antara tenaga kerja dan majikan, kedua belah pihak ini patutnya bersinergi dalam menjaga hubungan sesama muslim, hubungan antara majikan dan tenaga kerja serta menghasilkan kemaslahatan bagi kedua belah pihak. Penentuan upah dalam Islam tidak bergantung kepada penawaran dan permintaan tenaga kerja akan tetapi bergantung pada kebutuhan si pekerja yang didasarkan pada keadilan dan kejujuran serta melindungi kepentingan baik majikan maupun pekerja. Dampak dari berlakunya pasar tenaga kerja dengan esensi ekonomi yang Islami didalamnya dapat berpotensi untuk menghasilkan pemerataan ekonomi di masyarakat serta menumbuhkan perekonomian dan kesejahteraan, seperti yang dituju dalam ekonomi Islam untuk mencapai *falah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Afzalurrahman. 2000. Muhammad Sebagai Pedagang. Jakarta: Yayasan Swarna Bhumy.
- Azid, Toseef, et al. 2013. Labor Market In The Environment of Tawhidi methodology. Humanomics. Vol 29 No 4 2013, hal 276-292

- Chaudhry, Muhammad Sharif. 2012. Sistem Ekonomi Islam: Prinsip Dasar, terj: Suherman Rosyidi. Jakarta: Kencana.
- Fauzia, Ika Yunia dan Riyadi, Abdul Kadir. 2014. Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqashid al-Syari'ah. Jakarta: Kencana.
- Huda, Nurul, et al. 2008. Ekonomi Makro Islam: Pendekatan Teoritis. Jakarta: Kencana
- Khan, M. Fahim. 2014. Esai-Esai Ekonomi Islam, terj: Suherman Rosyidi. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada
- Mankiw et al. 2012. Pengantar Ekonomi Makro. Jakarta: Salemba Empat.
- _____.2012. Pengantar Ekonomi Mikro. Jakarta: Salemba Empat.
- Metwally, MM. 1995. Teori dan Model Ekonomi Islam, terj: Husein Sawit. Jakarta: PT. Bangkit Daya Insana
- Muflih, Muhammad. 2006. Perilaku Konsumen dalam Perspektif Ilmu Ekonomi Islam. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.
- Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI). 2011. Ekonomi Islam. Jakarta: Rajawali Pers.
- Rosyidi, Suherman. 2014. Pengantar Teori Ekonomi: Pendekatan kepada Teori Ekonomi Mikro dan Makro. Jakarta: Rajawali Pers.
- Suprayitno, Eko. 2005. Ekonomi Islam. Yogyakarta: Graha Ilmu
- Suhendi, Hendi. 2014. Fiqh Muamalah. Jakarta: Rajawali Pers
- Sulistiawati, Rini. 2012. Pengaruh Upah Minimum terhadap Penyerapan Tenaga Kerja dan Kesejahteraan Masyarakat di Provinsi di Indonesia. Jurnal EKSOS. Vol 8, Nomor 3, Oktober 2012, hal 195-211

Pengembangan Konsep Ekonomi Islam dengan Pendekatan Maqashid Syariah (Aplikasi pada Teori *Private Property Rights*)

Ahmad Djalaluddin

Fakultas Ekonomi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

ABSTRAK

The relationship between maqashid sharia and economic requires the use of maqashid approach in the construction of Islamic economic theories and policies. Actually, maqashid sharia analysis strengthen the character of social teaching and muamalah in Islam that is goal oriented. This methods try to elaborate the universal principles with the particular rules, prioritize the expediency and avoid the damage, and consider the impact in establishing a legal and policy.

This study uses qualitative methods of literature by an interdisciplinary approach. Tracing the source of documents and studies using descriptive-analytic to collect, reduce, and verify and present the source. Interpretation methods are used to support data analysis descriptive.

In this paper, maqashid approach procedure is used to evaluate the theories and policies on private ownership and reconstruct the Islamic concept of private property rights.

Keywords: ...

Hak milik yang efektif dan baik (*well-defined*) dianggap penting bagi kondisi awal pertumbuhan ekonomi. Penegakan dan regulasi tatanan kepemilikan menjadi penopang proses pembangunan ekonomi¹²¹. Pentingnya dasar penetapan susunan hak milik dengan melihat fakta bahwa hak-hak milik tersebut berpengaruh dan mengubah distribusi pendapatan (*the distribution of income*)¹²². Para ahli ekonomi berpendapat bahwa transaksi-transaksi pasar menjadi lebih efisien apabila hak-hak kepemilikan dijalankan.

North dan Thomas melihat adanya variasi kinerja ekonomi di beberapa negara dalam kaitannya dengan kehadiran (atau ketidakhadiran) institusi hak milik. Feder dan Feeny, berpendapat bahwa antara pembangunan ekonomi dengan institusi hak milik yang mapan berkorelasi positif¹²³. Bahkan O`Driscoll dan Hoskins menyatakan bahwa sejarah pembangunan ekonomi hanya dapat dijelaskan dengan hak milik individu, aturan hukum, dan kelembagaan penting lainnya. Para ekonom klasik memahami hal ini, *but didn't emphasize what they took to be obvious*. Munculnya negara bangsa di abad ke-20 dan disertai oleh penurunan ide-ide liberal klasik, dikarenakan para ekonom melupakan dasar-dasar pembangunan. Mereka menerima absurditas sebagai fakta. Karena itu O`Driscoll dan Hoskins mengusulkan perlunya mengganti bantuan-bantuan yang selama ini untuk *fashionable development programs* dengan bantuan untuk pengaturan kelembagaan yang melindungi hak milik, meningkatkan sistem harga pasar, dan mengurangi hambatan perdagangan, sehingga diharapkan dapat memberikan masa depan ekonomi yang lebih baik¹²⁴.

Regulasi dan penegakan tatanan kepemilikan menjadi lebih signifikan bila dilihat dari perspektif *maqashid syari`ah* (tujuan-tujuan syariah) : *al shidqu wa al bayan* (kejujuran dan kejelasan). Bahwa suatu transaksi muamalah termasuk di dalamnya masalah kepemilikan hendaknya berlangsung secara transparan, sungguh-sungguh (jujur), dan jelas guna menghindari *mafsadah* (kerusakan), konflik, dan pertikaian yang akan mencederai tujuan syariat pada harta (*hifdhu al maal*, terjaganya harta).

Ekonomi yang menjadi bagian penting bagi kehidupan manusia, bagi Islam, tidak lepas dari dua bentuk interaksi; vertikal dan horisontal. Karena itu Chapra mendefinisikan ilmu ekonomi Islam adalah suatu cabang pengetahuan yang membantu merealisasikan kesejahteraan

¹²¹Ahmad Erani Yustika, *Ekonomi Kelembagaan: Definisi, Teori, dan Strategi*, (Malang: Bayu Media, 2006), hlm.159.

¹²²Abdel Hameed M. Bashir, 2002. Property Right, Institutions and Economic Development, *Humanomics* 18 (3): 75.

¹²³G. Feder, and D Feeny, *Land tenure and property rights: theory and implications for development policy*, (The World Bank Economic Review, 1991) vol. 5 (1): pp. 135-153.

¹²⁴Gerald P. O`Driscoll and Lee Hoskins, Property Right, The Key to Economic Development, (*Policy Analysis*, 482, August 7, 2003) hlm. 14.

manusia melalui suatu alokasi dan distribusi sumber-sumber daya langka yang seirama dengan *maqashid* (tujuan-tujuan syari`ah), tanpa mengekang kebebasan individu ...”¹²⁵.

Bagi Chapra ekonomi dalam Islam menjadikan alokasi dan distribusi sumber-sumber daya sebagai obyeknya yang bertujuan untuk mewujudkan kebahagiaan manusia baik material, spiritual, dan kesejahteraan yang komprehensif. Tujuan kesejahteraan yang ingin diciptakan oleh ekonomi Islam adalah yang selaras dengan *maqashid syari`ah* (tujuan-tujuan syari`ah). Artinya, kesejahteraan itu terletak pada perlindungan terhadap agama (*diin*), diri (*nafs*), akal, keturunan (*nasl*), harta benda (*ekonomi*).

Definisi Chapra ini selaras dengan ajaran sosial dan muamalah Islam yang berorientasi pada tujuan (*goal oriented*). Bahkan dikatakan oleh Fasy bahwa *maqashid* (tujuan-tujuan) itu menjadi inti (*shamim*) bagi syariat Islam, bukan faktor eksternal yang terpisah dari ajarannya. Sehingga prinsip-prinsip yang mengarahkan pengorganisasian kegiatan-kegiatan ekonomi pada tingkat individu dan kolektif bertujuan untuk mencapai tujuan-tujuan menyeluruh dalam tata sosial Islam. Dengan demikian ekonomi Islam memiliki hubungan yang kuat dengan *maqashid syariah*¹²⁶.

Ekonomi Islam dalam perspektif *maqashid syariah*, seperti yang dikatakan oleh Rafee, tercermin dalam hubungan antara yang *juz`i* (partikular) dengan yang *kulli* (universal), cabang dengan pokok. Hubungan itu oleh Rafee dirumuskan dalam tiga hal berikut¹²⁷:

Pertama, ekonomi Islam sebagai instrumen (*wasilah*) untuk menciptakan kemakmuran di muka bumi (*‘imarat al ardl*) yang menjadi tujuan Islam. Ekonomi Islam sebagai salah satu aktifitas kemanusiaan menjadi instrumen penting bagi realisasi ayat, “Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya.” (Hud: 61) Memakmurkan bumi sejatinya melibatkan berbagai instrumen diantaranya dakwah, memberantas penindasan menebarkan keadilan, menciptakan keamanan, hingga melalui kegiatan-kegiatan materi (ekonomi).

Kedua, ekonomi Islam sebagai instrumen (*wasilah*) untuk merealisasikan *hifdhu al maali* (perlindungan harta) yang menjadi salah satu tujuan syariat.

Bila harta menjadi inti bagi kegiatan ekonomi Islam, maka para pakar *maqashid* menempatkan masalah harta sebagai *maqashid* Islam yang menjadi jaminan dasar yang diberikan kepada manusia, baik perorangan maupun sebagai kelompok. Kelima jaminan dasar itu adalah:

¹²⁵M. Umar Chapra, *Maa Huwa al Iqtishad al Islamy*, (Jeddah: Al Ma`had al Islamy li al Tadrib wa al Buhuts, 1993).

¹²⁶Allal Fasy, *Maqashid Syari`ah wa Makarimuha*, (Maroko, Dar al Gharb al Islami, 1993), hlm. 51-52.

¹²⁷Mehmad Rafee, *Al Bina` al Maqashidi li al Bahts al Ilmi fi al Iqtishad al Islami. Al Mu`tamar al `Alamy al Sabi` li al Iqtishad al Islamy, Markaz al Abhats al Iqtishad al Islamy*, Jami`ah al Malik Abdul Aziz, 2007.

(1) *hifdzu al dini*, jaminan perlindungan dan keselamatan agama, (2) *hifdzu al nafsi*, jaminan perlindungan dan keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum, (3), *hifdzu al nasli*, jaminan perlindungan dan keselamatan keluarga dan keturunan, (4) *hifdzu al maali*, jaminan perlindungan dan keselamatan harta benda dan hak milik, dan (5) *hifdzu al aqli*, jaminan perlindungan dan keselamatan pengembangan intelektual¹²⁸. Kegiatan ekonomi dengan berbagai variannya, pada akhirnya adalah sarana operasional dalam rangka melindungi harta.

Ketiga, disamping menjadi instrumen perlindungan harta, ekonomi Islam juga sebagai sarana penting untuk menjaga keberlangsungan hidup manusia sebagai obyek *taklif* (beban syariat) yang berkewajiban menyembah dan mengabdikan kepada Allah Swt¹²⁹. Ekonomi Islam secara teoritis bertanggung jawab untuk mengarahkan segala aktifitas ekonomi untuk menopang tujuan agung ubudiyah ini dengan mengarahkan manusia menjadi *homo Islamicus*, bukan *homo economicus* yang bebas nilai.

Hubungan antara maqashid syariah dengan ekonomi ini meniscayakan bahwa ekonomi Islam membutuhkan analisis maqashid dalam membangun teori-teori dan kebijakan-kebijakannya. Metode maqashid ini terbentuk di atas pondasi maqashid syariah yang mengajarkan bahwa setiap yang diciptakan dan disyariatkan oleh Allah memiliki maqashid (tujuan). Maka, wajib untuk memahami maqashid ini dan bertindak sesuai dengan tujuan ini. Dengan demikian metode ini mengajak untuk memastikan tujuan (*maqashid*), memastikan landasan, dan menjelaskan prioritas dan kelayakannya, sebelum memasuki detail-detail tema.

METODE

Penelitian ini adalah *library research*. Sebagai studi kepustakaan, maka metodologi penelitian ini menekankan pada pustaka sebagai suatu objek studi. Penelitian terhadap kepustakaan menekankan pada esensi yang terkandung dalam suatu buku, bukan berarti meneliti bukunya. Mengingat berbagai pandangan yang diungkapkan dalam karya seseorang atau sekelompok orang selalu ada variasinya. Dengan demikian, studi kepustakaan dilakukan dengan penelaahan gagasan para pakar (pakar lain), konsepsi yang telah ada, aturan (*rule*) yang mengikat objek ilmu beserta profesinya. Studi ini dimaksudkan untuk menganalisis suatu masalah yang menjadi topik karya penelitian atau konsepsi tersebut.

¹²⁸ Imam Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), Jilid 2 hlm. 8.

¹²⁹ Mehmah Rafee, *Al Bina` al Maqashidi li al Bahts al Ilmi fi al Iqtishad al Islami. Al Mu`thamar al `Alamy al Sabi` li al Iqtishad al Islami, Markaz al Abhats al Iqtishad al Islami, Jami`ah al Malik Abdul Aziz, 2007.*

Zed menyebutkan empat ciri bagi riset kepustakaan. *Pertama*, peneliti berhadapan langsung dengan teks (*nash*) atau data angka, dan bukan dengan pengetahuan langsung dari lapangan. *Kedua*, data pustaka bersifat siap pakai dan sudah tersedia di perpustakaan. *Ketiga*, umumnya data pustaka merupakan sumber sekunder, bukan data orisinal dari tangan pertama di lapangan. *Keempat*, kondisi data pustaka bersifat statik, tetap, tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Data tersebut merupakan data “mati”, tidak akan pernah berubah karena tersimpan dalam rekaman tertulis¹³⁰.

Riset kepustakaan dalam bidang ekonomi pada hakikatnya sama dengan bidang ilmu sosial lainnya, yang meliputi: objek teori dan konsep yang telah ada, pemikiran para pakar, aspek regulasi, aspek praktik yang ada, dan aspek kebahasaan¹³¹.

Penelitian ini akan fokus pada telaah terhadap konsep analisis maqashid syariah yang kemudian dijadikan sebagai obyek formal dalam menelaah dan mengevaluasi teori-teori kepemilikan bebas (*free property right*). Telaah dengan metode maqashid syariah ini penting mengingat keterbatasan kapitalis dan sosialis dalam menjelaskan kedudukan kepemilikan sumber daya yang tergolong dalam kategori kepemilikan bebas. Diakui bahwa dalam khazanah ekonomi Islam dijumpai arus yang berbeda, antara pihak yang menonjolkan individu dan pihak yang mengedepankan negara dalam kepemilikannya, sebagaimana yang dianut oleh banyak negara dewasa ini. Teori ekonomi Islam juga membuka pintu yang luas bagi negara dan individu yang terlibat dalam pengelolaan sumber daya ini.

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder, dengan sumber yang digunakan bahan primer dan bahan sekunder. Bahan primer di sini adalah buku-buku dan kepustakaan yang secara langsung berkaitan dengan objek material penelitian yang menjadi fokus kajian dan penelitian ini, yaitu teori-teori kepemilikan bebas. Sedangkan sumber bahan sekunder terdiri dari dua jenis: (a) sumber bahan yang berupa buku-buku serta kepustakaan yang berkaitan dengan objek material, tetapi tidak secara langsung terkait dengan konsep kepemilikan bebas yang menjadi objek penelitian, (b) sumber bahan kepustakaan yang berkaitan dengan objek formal, yang menyangkut sudut pandang yang digunakan untuk membahas dan mengkaji objek material atau buku sebagai pendukung dalam mendeskripsikan objek material peneliti¹³².

¹³⁰Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004), hlm. 4-5.

¹³¹Ibnu Subiyanto, *Metodologi Penelitian* (Ebook), (Jakarta: Universitas Gunadarma, t.t.) hlm. 95.

¹³²Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 143-144.

Penelitian ini menggunakan studi dokumen sebagai teknik mengumpulkan bahan. Menurut Bungin, metode dokumenter adalah salah satu metode pengumpulan data yang digunakan dalam metodologi penelitian sosial untuk menelusuri data historis¹³³. Nawawi dan Hadari menyebut studi dokumen sebagai cara mengumpulkan data yang dilakukan dengan menggunakan bahan-bahan tertulis sebagai dokumen dan bentuk lainnya sebagai buku-buku, koran, majalah, dan sejenisnya¹³⁴. Bagi Arikunto, metode dokumentasi berarti menelaah dokumen-dokumen tertulis, baik yang primer maupun sekunder. Kemudian hasil telaah itu dicatat dalam komputer sebagai alat bantu pengumpulan data¹³⁵.

Sebagai kajian interdisipliner, penelitian ini menggunakan beberapa metode analisis data yang sesuai dengan peta penelitian yang dibimbing oleh masalah dan tujuan penelitian. Guna memberi gambaran yang utuh tentang teori-teori kepemilikan bebas, maka kajian ini menggunakan metode deskriptif analisis. Berbeda dengan metode deskripsi semata-mata yang hanya melakukan eksplorasi dan klasifikasi atas fenomena atau kenyataan-kenyataan sosial dengan tidak mencari hubungan interaksional atau kausalitas dari variabel yang ada sehingga dalam menentukan saling hubungan antara kategori satu dengan lainnya dilakukan dengan metode analisis serta interpretasi yang sesuai¹³⁶.

Penelitian ini juga menggunakan metode interpretasi untuk mendukung analisis data secara deskriptif. Interpretasi adalah memperantarai pesan yang secara eksplisit dan implisit termuat dalam realitas¹³⁷, yang berupa kebudayaan manusia, teks, gejala-gejala sosial budaya atau gejala-gejala ekonomi. Di sini peneliti berkedudukan sebagai interpretator yang berhadapan dengan kompleksitas bahasa sehingga makna yang terkandung dalam bahasa yang tidak jelas menjadi semakin jelas. Secara sederhana, kata Poespoprodjo, proses interpretasi adalah membuat suatu makna yang terkandung dalam realitas sebagai objek penelitian yang sulit dipahami dan ditangkap menjadi dapat dipahami dan ditangkap¹³⁸.

¹³³M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2008), hlm. 121.

¹³⁴Nawawi Hadari dan Martini Hadari, *Instrumen Penelitian Bidang Sosial* (Jogjakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), hlm. 69.

¹³⁵Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), hlm. 131.

¹³⁶Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), hlm. 257.

¹³⁷Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010), hlm. 169.

¹³⁸W. Poespoprodjo, *Interpretasi*, (Bandung: Remadja Karya, 1987) hlm. 192.

PEMBAHASAN HASIL

1. Analisis Maqashid Syariah

Penggunaan metode maqashid sejatinya menguatkan kembali konsensus ulama yang menyatakan bahwa “keseluruhan hukum syara` berorientasi pada kemashlahatan hamba di dunia dan akhirat”. Metode ini mencoba melakukan elaborasi antara kaidah-kaidah universal dengan aturan-aturan partikular, mengedepankan mashlahah dan menghindari mafsadah, dan mempertimbangkan dampak dalam menetapkan suatu hukum dan kebijakan.

Metode analisis *maqashid syari`ah* (tujuan-tujuan syariah) pada teknisnya digunakan untuk memahami *nushush* (teks-teks) syar`i yang *juz`i* (partikular) dalam konteks *maqashid syari`ah* dan mengikatkan sebuah hukum dan kebijakan dengan tujuan utama ditetapkannya hukum dan kebijakan itu, yaitu melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia baik dunia maupun akhirat¹³⁹. Menurut Qardhawi, metode ini diperlukan agar cara pandang agama terhadap masalah sosial, politik, dan ekonomi tidak mandul. Sebagaimana dikatakan oleh Ibn ‘Asyur bahwa melupakan pentingnya sisi maqashid dalam syari`ah Islam adalah faktor utama penyebab terjadinya stagnasi pada pemahaman agama¹⁴⁰. Karena itu peneliti ekonomi Islam mesti memahami dengan baik maksud dan tujuan syariah, bahkan dikatakan oleh Rafee bahwa meskipun untuk ijtihad pada bidang-bidang lain tidak diharuskan untuk memahami maqashid syariah, tapi untuk ekonomi Islam, maka maqashid syariah menjadi *syarth laazim* (syarat mutlak) bagi penelitiannya.¹⁴¹

Dalam analisis maqashid ini, paling tidak ada empat prosedur yang digunakan, sebagaimana terlihat pada bagan berikut :¹⁴²

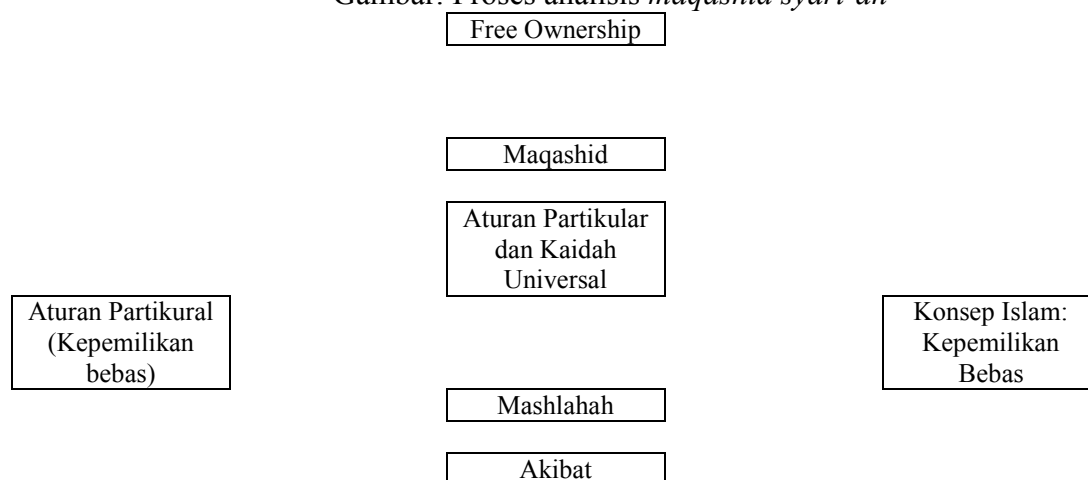
¹³⁹Yusuf Qardhawi, *as-Siyasah asy-Syar`iyyah fi Dhau`i Nushuh asy-Syari`ah wa Maqashidiha*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1998), hlm. 228.

¹⁴⁰Thahir Asyur, *Maqashid al-Syari`at al-Islamiyyah*, (al-Basair, 1988), hlm. 110.

¹⁴¹Mehmad Rafee, *Al Bina` al Maqashidi li al Bahts al Ilmi fi al Iqtishad al Islami. Al Mu`thamar al `Alamy al Sabi` li al Iqtishad al Islami, Markaz al Abhats al Iqtishad al Islami*, Jami`ah al Malik Abdul Aziz, 2007.

¹⁴²Ahmad Raisuni, *Nadhariyat al Maqashid `Inda al Imam al Syathiby*, (Beirut: Al Ma`had al Alamy li al Fikri al Islami-Al Muassasah Al Jami`iyyah li al Dirasat, 1412/1992), hlm. 294-312.

Gambar: Proses analisis *maqashid syari`ah*



Prosedur pertama, Al nushush wa al ahkam bi maqaashidiha (memahami nilai dan ide yang terkandung dalam teks-teks otoritatif (Al Quran dan Sunnah) dengan tidak melepaskannya dari *maqashid* (tujuan) syari`ahnya .

Berbeda dengan Imam Al Dhahiri, penggagas *madzhab dhahiriyah* (tekstualis) yang menolak penggunaan *illat* (kausa prima) untuk memahami teks, dan menolak *qiyas* (*silogisme*) dalam perumusan hukum atau konsep¹⁴³, Imam Al Syatibi menegaskan bahwa bidang ijtihad menjadi lebih luas dengan penggunaan *illat* dan *maqashid*. Sebuah dalil bila hanya dipahami secara tekstual akan menjadi sempit dan beku. Pendekatan *maqashid* terhadap *nushush* (teks teks) akan memperkaya kontribusinya bagi penyelesaian problem-problem masyarakat.¹⁴⁴

Aplikasi dari prosedur ini menempatkan prinsip produktivitas dan pemanfaatan sumber daya alam menjadi elemen penting bagi interpretasi ajaran normatif Islam dalam kepemilikan dan pengolahan sumber daya alam, di samping prinsip kemitraan¹⁴⁵. Allah SWT hanya menyediakan sumber daya bagi manusia (*taskhir*). Sementara optimalisasi sumber daya itu menjadi kewajiban dan tanggung jawab manusia. Dengan fisik, akal, dan hatinya manusia diharapkan mampu menunaikan peran itu. Bahkan fisik, akal, dan hati juga bagian dari sumber daya yang mesti dikelola agar produktif. Alam mesti berdaya, manusia juga harus berdaya. Gagal

¹⁴³Ali Ahmad bin Hazm, *Syarah Al Muhalla*, (Mesir: Mathba`ah Imam, t.t.) jilid 8, hlm. 583; Arif Khalil Muhammad, *Al Imam Dawud al Dhahiri wa Atsaruhu fi al Fiqhi al Islamy*, (Kuwait: Dar al Arqam, Cetakan Pertama, 1404/1984), hlm. 135-137.

¹⁴⁴Imam Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari`ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), Jilid 1, hlm. 200.

¹⁴⁵Muhammad A. Zarqa, *Nudhum al Tauzi` al Islamiyah*, (Jeddah: *Majallah Abhats Iqtishad al Islamy Jami`ah Malik bin Abd. Aziz*, 1404/1994) Vol. 2, hlm. 16.

mengelola sumber daya disebut *dhalum* (sangat dhalim) dan *kaffar* (sangat mengingkari nikmat) (QS. Ibrahim (14): 34). Pemberdayaan sumber daya yang disediakan oleh Allah Swt menjadi maqashid kepemilikan, juga maqashid dari kebijakan negara berupa *iqtha`* dan *ihya` al mawat*.

Iqtha` merupakan salah satu mekanisme transfer kepemilikan dan pemanfaatan dari negara kepada individu atau kelompok. Mekanisme ini bisa diterapkan pada lahan tanah dan tambang. Wewenang negara dalam menerapkan *iqtha`* ini, oleh Mawardi sebatas apa yang menjadi kewenangannya. Maka tidak boleh menerapkan *iqtha`* pada sumber daya yang jelas kepemilikannya. Kecuali sebagaimana riwayat Umar bin Khatthab, terhadap sumber daya yang dibiarkan tidak produktif dapat diterapkan mekanisme *iqtha`* di sini, meskipun jelas kepemilikannya. Dan dalam hal pengambilan hak, Negara mengeluarkan lisensi yang diberikan kepada korporasi atau individu untuk mengeksploitasi.¹⁴⁶

Selain *iqtha`*, *ihyau al mawat* juga menjadi mekanisme transfer kepemilikan sumber daya alam dengan *maqashid* produktivitas. *Al mawaat* adalah tanah yang tidak bertuan dan tidak digunakan untuk kemashlahatan publik, karenanya diijinkan menghidupkan kembali (*ihya`*) melalui penanaman dan pemanfaatan¹⁴⁷. Tanah mati di sini tidak berarti bahwa tanah tersebut tidak dapat diperbaiki, tapi dibutuhkan usaha dan biaya tertentu untuk menghidupkannya kembali sehingga menjadi produktif (*muntijah*). Karena melalui haditsnya, Rasulullah SAW mengizinkan siapa saja yang berupaya menghidupkan lahan yang tidak produktif, maka ia berhak atas tanah itu (Sunan Abi Daud.)

Kedua, Al Jam`u baina al kulliyat al`ammah wa al adillah al khashah (mempertemukan antara hukum-hukum universal dengan aturan-aturan partikular). Prosedur ini dapat dijelaskan bahwa aturan-aturan syariat yang bersifat *juz`i* (partikular) diatur oleh kaidah-kaidah universal yang dimiliki oleh syariat. Kemudian dengan menggunakan prosedur induksi lengkap (*istiqra` kulli*) peneliti dapat beranjak dari aturan-aturan partikular ke hukum-hukum syari`ah universal. Di saat peneliti mencermati dalil (aturan partikular), maka ada keharusan untuk menghadirkan kaidah-kaidah universal dan tujuan-tujuan umum yang dimiliki oleh syari`ah. Secara aplikasi, fakta-fakta partikular ditarik kepada pengambilan kesimpulan yang umum, sedangkan di saat yang lain hukum universal selalu dikoreksi oleh fakta-fakta partikular. Proses dialektis pemanfaatan kedua metode ini dirumuskan oleh dua aturan yang saling terkait, yaitu:

¹⁴⁶Ali bin Muhammad al Mawardi, *Al Ahkam al Sulthaniyah*, (Beirut: Al Maktab al Islami, 1416/1996), hlm. 293-306; Muhammad A. Zarqa, *ibid.*, hlm. 16.

¹⁴⁷Muhammad A. Zarqa, *ibid.*, hlm. 15.

Konflik antara prinsip-prinsip universal dan beberapa kasus khusus tidak dapat menafikan prinsip universal tersebut.

Jika memungkinkan, prinsip universal perlu dimodifikasi untuk mengakomodasi fakta-fakta khusus.¹⁴⁸

Dengan demikian, mengacu pada metode ini, tampak bahwa metode deduktif dan induktif dapat digunakan secara simultan dalam perumusan teori-teori ekonomi Islam. Hukum-hukum ekonomi sebagaimana dirumuskan dalam fiqih muamalat berperan sebagai dasar penilaian atas fakta-fakta ekonomi yang saat ini berkembang. Hukum ini digunakan sebagai barometer untuk menerima atau menolak fakta-fakta ekonomi kontemporer dan lebih jauh memberikan dasar solusi masalah yang diperlukan. Namun demikian, pada saat yang sama, fakta-fakta ekonomi kontemporer juga dapat berfungsi sebagai bahan perumusan hukum universal secara lebih baik.

Sistem ekonomi Islam bukanlah sistem kapitalis yang cenderung memanjakan individu. Bukan pula sosialis yang mementingkan kepentingan kolektif. Tapi sistem ekonomi Islam mencoba mempertemukan kedua kepentingan itu dalam perkawinan yang tidak merugikan bagi keduanya. Dalam istilah Fanjari, *al taufiq baina al mashalih al mutadlaribah* (mempertemukan kepentingan-kepentingan yang kontradiktif)¹⁴⁹.

Melalui aturan-aturan *juz`i* (partikular) Islam memberikan kelonggaran kepada individu untuk memanfaatkan segala hal yang menjadi hak miliknya. Ada kebebasan *tasharruf* (tindakan) terhadap hak milik. Diperbolehkan bagi individu untuk memiliki secara pribadi sumber daya-sumber daya tertentu yang tergolong *al ibahah al `ammah* (*public property free to all*). Akan tetapi, dijumpai aturan-aturan universal seperti Al A`raf (7):56, “*Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya*. Disebutkan dalam hadits, “*Masyarakat berserikat dalam tiga hal: api, air, dan padang rumput*”, juga hadits, “*Laa dlarara walaa dliraara*”, janganlah merugikan (orang lain) dan jangan dirugikan (oleh orang lain).

Prosedur mempertemukan aturan partikular dan kaidah universal ini kemudian melahirkan konsep pemanfaatan hak milik. Bahwa kepemilikan dan pemanfaatan sumber daya

¹⁴⁸Luai Shafi, *The Foundation of Knowledge, A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: IIUM Press, 1996), hlm. 94.

¹⁴⁹Syauqi Fanjari, *Dzatiyat al Siyasah al Iqtishadiyah al Islamiyah*, (Kairo: 1413/1993), hlm. 17.

yang tergolong bebas terikat oleh aturan etis, yaitu kemitraan, produktivitas, prioritas, dan konservasi. Dengan demikian, sebagaimana dikatakan oleh Zuhaili, bahwa pemanfaatan hak milik terikat oleh aturan etis sebagai berikut: (a) tidak digunakan untuk membahayakan orang lain; (b) tidak dimanfaatkan untuk tujuan yang tidak syar'i; (c) tidak boleh menimbulkan bahaya yang lebih besar dari *mashlahah* (manfaat) yang ingin diraih; (d) tidak menggunakan hak milik yang tidak pada tempatnya dan tidak pada waktunya sehingga merugikan orang lain; dan (e) tidak menggunakannya secara serampangan (teledor)¹⁵⁰.

Ketiga, Jalbu al mashalih wa daf'u al mafasid muthlaqan (menciptakan kebaikan dan menghindari kerusakan). Aturan-aturan dalam syari'ah tidaklah dibuat untuk syari'ah itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan kemaslahatan¹⁵¹. Sejalan dengan hal tersebut, Abu Zahrah juga menyatakan bahwa tujuan hakiki Islam adalah kemaslahatan. Tidak ada satu aturan pun dalam syari'ah baik dalam Al Qur'an dan Sunnah melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan¹⁵².

Dengan demikian dapat dipahami bahwa serangkaian aturan yang telah digariskan oleh Allah dalam syari'ah adalah untuk membawa manusia dalam kondisi yang baik dan menghindarkannya dari segala hal bisa yang membuatnya terpuruk ke dalam kondisi yang buruk, tidak saja di dunia namun juga di akhirat.

Iqtha` dan ihya` al mawat dilakukan dengan mempertimbangkan kemashlahatan yang lebih luas, misalnya untuk memberi nilai tambah bagi kesejahteraan masyarakat, meningkatkan produktivitas, menghindari kerusakan lingkungan, dan memastikan akses masyarakat pada kemanfaatannya. Menurut Qardhawi, kerangka yang melandasi proteksi bumi adalah: *ibadah*, sebagai *khalifah*, dan *imarah* (keharusan memakmurkannya)¹⁵³.

Keempat, I'tibar al Ma-aalat (menimbang akibat). Pertimbangan dampak dalam prosedur analisis maqashid ini memiliki justifikasi *qaulyah* (normatif-preskriptif) dan *fi'liyah* (positif-empirik)¹⁵⁴.

Larangan *hima* (pemagaran) oleh individu sesungguhnya merupakan implementasi dari kaidah *mashlahah`ammah* (kepentingan publik) dan prinsip *isytiraku al mujtama`* (kemitraan

¹⁵⁰Wahbah Zuhaili, *Al Fiqhu al Islami wa Adillatuhu*, (Dimasyq: Dar Fikr Mu`ashir, Cetakan Ketiga, 1409/1989), Jilid 4, hlm. 32-38.

¹⁵¹Fathi Daraini, *al-Manahij al-Ushuliyyah fi Ijtihad bi al-Ra'yi fi al-Tasyri*, (Dimasyq: Dar al-Kitab al-Hadis, 1975), 28.

¹⁵²Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), hlm. 336.

¹⁵³Yusuf Qardhawi, *Ri'ayatu al-Biah fi Syariat al-Islam*, (Cairo: Dar Syuruq, 2001), hlm. 90.

¹⁵⁴Imam Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), Jilid 4, hlm. 196.

dalam kepemilikan oleh masyarakat)¹⁵⁵. Dengan demikian, makna kedua dirasa lebih tepat, sebab pemagaran yang dilakukan oleh pemerintah diperuntukkan bagi kepentingan bersama. Seperti yang dipraktikkan oleh Umar bin Khatthab yang memagari lahan Rubdzah untuk keperluan pengembalaan hewan-hewan zakat dan kuda-kuda jihad¹⁵⁶.

Kemitraan masyarakat atas sebagian sumber daya alam, melalui larangan pemagaran oleh individu ini untuk guna mereduksi perbedaan individu dalam kepemilikan aset-aset produktif¹⁵⁷. Dan menjadi otoritas negara dalam mengatur pemanfaatannya. Terhadap sumber daya yang tidak mungkin dimiliki oleh individu, seperti fasilitas-fasilitas umum dan beberapa jenis sumber daya alam, tidak boleh bagi negara mengkhususkan kepemilikan untuk orang-orang tertentu, sebab ia menjadi milik bersama masyarakat. Seperti sumber daya tambang yang menjadi milik bersama masyarakat yang dikelola oleh negara. Baik tambang itu berada di lahan milik negara, tambang yang berada di lahan milik masyarakat atau komunitas, maupun tambang yang berada di lahan milik individu¹⁵⁸.

Konsep *hima* juga bisa menjadi pencegah dari hancurnya atau punahnya milik bersama yang oleh Garret Hardin disebut sebagai *the tragedy of the commons*¹⁵⁹. *Hima* dianggap sebagai model penjagaan milik bersama melalui kearifan lokal yang bersumber pada budaya, tradisi, maupun agama. *Hima* merupakan salah satu kearifan itu yang basisnya bukan saja bersifat budaya, tetapi juga bersifat teologis.

Selanjutnya, prosedur analisis maqashid ini akan digunakan untuk merekonstruksi konsep kepemilikan bebas dalam Islam sekaligus untuk mengevaluasi teori-teori dan kebijakan atas kepemilikan bebas.

2. Konsep Kepemilikan Individu dalam Islam: Analisis Maqashid Syariah

Kaidah fundamental bagi konsep kepemilikan dan kepemilikan pribadi dalam Islam adalah bahwa Allah sebagai pemilik mutlak atas segala sesuatu, manusia hanya menjadi khalifah-Nya

¹⁵⁵Muhammad A. Zarqa, Nudhum al Tauzi` al Islamiyah, (Jeddah: *Majallah Abhats Iqtishad al Islamiy Jami`ah Malik bin Abd. Aziz*, 1404/1994) Vol. 2, hlm. 14.

¹⁵⁶Muhammad A. Zarqa, *ibid.*, hlm. 14.

¹⁵⁷Ahmad M. Momny, Tauzi` al Tsarwah al Thabi`iyyah fi al Islam wa al Azmah al Iqtishadiyah al Mu`ashirah: Dirasah Muqaranah, (*Majallah al Ulum al Insaniyah, Jami`at Amman al Arabiyah li al Dirasat al Ulya, Kulliyah al Dirasat al Qanuniyah al Ulya*, Kharif 2008), Vol 39/396.

¹⁵⁸Ahmad M. Momny, *ibid.*, Vol 39/396.

¹⁵⁹Garret, Hardin, The Tragedy of the Commons, (*Science*, 1968) 162:1243-1248, <http://www.sciencemag.org/content/162/3859/1243.full>

di muka bumi. Teori *khalifah/istikhlaf* (perwalian) ini tidak hanya menjadi unsur pokok bagi konsep kepemilikan, bahkan bagi keseluruhan sistem-sistem Islam yang lain, sosial dan politik¹⁶⁰. Urgensi teori ini bagi ekonomi Islam kembali pada status *istikhlaf* sebagai dasar ideologis yang utama bagi prinsip-prinsip akidah, nilai, akhlak, dan hukum-hukum syara` tentang harta dan ekonomi. Maka upaya memahami konsep kepemilikan, bahkan tentang kehidupan manusia dan kebutuhan-kebutuhannya –dalam Islam utamanya- tidak bisa dilepaskan dari teori ini. Sikap Islam tentang hubungan antara manusia, kekayaan, dan harta, serta hak-haknya, merupakan sikap Islam yang dibangun di atas filsafat kekhalifahan dan *istikhlaf* ini.

Kekayaan dan harta adalah ciptaan Allah SWT yang dianugerahkan kepada manusia. Sesuai dengan filsafat *istikhlaf*, pemilik yang sebenarnya dan pemilik langsung atas semua barang dan kekayaan di dunia ini adalah Sang Penciptanya, yang memberikan dan menganugerahkannya kepada manusia.

Dengan *istikhlaf* itu pula terletak hubungan manusia dengan harta kekayaan, yaitu sebagai pemegang wewenang kekhalifahan. Ia mempunyai wewenang yang dibatasi oleh aturan dan batasan pemegang kekhalifahan, yaitu batasan *syari'ah Ilahiah*. Kekuasaan dan kepemilikan yang ia pegang adalah kepemilikan *majazi*, kepemilikan manfaat saja untuk dikembangkan dan didayagunakan.

Teori kekhalifahan Ilahi yang diberikan kepada manusia adalah kunci filsafat Islam dalam masalah kepemilikan harta dan kekayaan. Dan dalam petunjuk sosial filsafat ini, Imam Zamakhsyari berkata saat menafsirkan ayat *istikhlaf* dalam harta: "*dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya*" (QS. Al Hadiid (57):7) sebagai berikut:

"Yang Allah SWT maksudkan dalam ayat ini adalah, seakan Dia berfirman kepada manusia: 'Harta yang ada dalam genggamannya adalah harta Allah, dengan menciptakan dan menjadikannya, dan Dia menjadikan semua itu sebagai harta bagi kalian, memberikan hak kepada kalian untuk menikmatinya, dan menjadikan kalian sebagai perwakilan Allah dalam menggunakan harta itu. Harta itu bukan milik kalian secara hakikat, namun kalian hanya bertugas sebagai perwakilan dan pengganti'¹⁶¹.

¹⁶⁰ Muhammad Imarah, *Al Daulah al Islamiyah baina al Ulmaniyah wa Sulthah al Diniyah*, (Kairo: Dar Syuruq, 1409/1988), hlm. 29.

¹⁶¹ Mahmud bin Umar Zamakhsyari, *Tafsir al Kassyaf*, (Kairo: Dar Rayyan li Turats, 1407 H), hlm. 4/61.

Eksprimen Islam telah mewujudkan (pada masa kenabian dan Khulafa Rasyidin) "kehendak Allah" ini. Saat kehendak itu dibumikan dalam bentuk sistem sosial yang menciptakan keamanan sosial bagi manusia dalam bidang kehidupan mereka.

Dengan demikian bahwa konsep kepemilikan ganda (*dual ownership*), kepemilikan manusia dan kepemilikan Allah, menjadi salah satu karakteristik doktrin Islam dalam ekonomi¹⁶². Islam mengakui dan melindungi kepemilikan individu selama diperoleh melalui cara yang legal. Meski demikian ada keyakinan bahwa segala yang dimiliki oleh individu pada akhirnya merupakan milik Allah. Maka kepemilikan manusia atas harta dan aset adalah amanah, temporal, dan sekadar hak untuk memanfaatkan¹⁶³.

Teori *istikhlaf* ini berimplikasi pada konsep kepemilikan pribadi dalam Islam sebagai berikut:

1. Bahwa semua benda dan kekayaan yang berada dalam penguasaan manusia adalah milik Allah SWT. Dia-lah yang mencipta segala sesuatu, memilikinya, memberikannya kepada manusia, dan menetapkan aturan dan tatacara memperolehnya dan pemanfaatannya. Pemilikan manusia atas harta adalah *milku al al manfa`ah* (pemilikan kemanfaatannya), bukan penguasaan mutlak.
2. Hubungan antara individu dengan harta yang berada di tangannya adalah hubungan *istikhlaf*. Hubungan *istikhlaf* ini selanjutnya meniscayakan adanya tiga hak yang menjadi unsur kepemilikan individu, yaitu: hak Allah, hak masyarakat (komunal), dan hak pribadi. Dengan demikian pemilikan individu yang sah masih terdapat klaim kepemilikan kolektif dalam bagiannya itu yang dapat menjadikannya tidak sah bila tidak terbagi.
3. Konsekuensi dari tiga hak ini adalah lahirnya konsep distribusi kekayaan yang berbasis kemanusiaan, sebagaimana tampak pada lembaga zakat, wakaf, waris, dan sebagainya. Seperti kata Zuhaili bahwa kepemilikan itu mempunyai *wadhifah ijtimaiyyah* (fungsi sosial)¹⁶⁴.

Aturan konsep kepemilikan individu dalam Islam ini berseberangan dengan logika libertarianisme Nozick yang menyatakan bahwa setiap orang memiliki dirinya sendiri. Argumen

¹⁶²UN-Habitat. 2005. Islamic Land Theories and Their Application. *Islam, Land & Property Research Series, United Nations Human Settlements Programme (UN-Habitat)*.

http://www.landpedia.org/landdoc/Analytical_materials/ILP_1.pdf

¹⁶³Iwan Triyuwono, 2000, Akuntansi Syari`ah: Implementasi Nilai Keadilan dalam Format Metafora Amanah, *Jurnal Akuntansi & Auditing Indonesia* (4: No. 1, 1-34).

¹⁶⁴Wahbah Zuhaili, *Al Fiqhu al Islami wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar Fikr Mu`ashir, . 1409/1989), hlm. 5/516-517.

Nozick: (1) setiap orang memiliki dirinya sendiri; (2) dunia pada awalnya tidak dimiliki siapapun; (3) anda dapat memperoleh hak-hak absolut atas pembagian dunia yang tidak seimbang, sejauh anda tidak memperburuk kondisi orang lain; (4) relatif mudah untuk memperoleh hak-hak absolut atas pembagian dunia yang tidak seimbang; karena itu (5) kepemilikan pribadi adalah suatu yang layak, pasar bebas dalam kapital dan pekerjaan secara moral diperlukan¹⁶⁵.

Islam tidak menerima keadaan manusia yang memiliki otoritas tak terbatas dalam mengelola kekayaannya. Dikatakan oleh Ibnu Taimiyah bahwa pembagian kekayaan milik pribadi diperbolehkan hanya sejauh tidak melanggar prinsip-prinsip syara`. Kepemilikan merupakan suatu kekuasaan yang diberikan syara` untuk dipergunakan menurut tujuan tertentu, dan kekuasaan itu bermacam-macam dan bertingkat-tingkat, kadang kekuasaan itu penuh (*taam*) sehingga pemilik dapat menjual atau memberinya, meminjamkan atau menghadahkannya, mewariskan atau menggunakannya untuk tujuan-tujuan produktif; tetapi kadang kekuasaan itu tidak penuh (*naqish*) sehingga hak-hak si pemilik terbatas¹⁶⁶.

Kepemilikan pribadi dalam Liberalisme sangat menonjolkan *self interest* sehingga kepemilikan menjadi hak absolut bagi diri sendiri. Konsekuensinya, pembatasan terhadap hak absolut atas kepemilikan tidak dibenarkan tanpa ijin dari si pemilik. Sementara itu, kepemilikan pribadi dalam Islam berangkat dari logika kepemilikan terbatas. Ada syarat-syarat tertentu yang membatasi kepemilikan itu sebagaimana juga ada batasan fungsi sosial¹⁶⁷. Dalam hal jaminan dan pengakuan, prinsip Islam sama dengan liberalisme dan berbeda dengan sosialisme yang tidak mengakui kepemilikan pribadi. Jaminan dan pengakuan Islam terhadap kepemilikan pribadi berangkat dari realitas manusia. Manusia –dalam kapasitasnya sebagai pribadi- yang memiliki berbagai kebutuhan, keinginan dan hasrat yang harus dipenuhi. Islam telah memfasilitasi para individu untuk memenuhi berbagai kebutuhan mereka melalui institusi kepemilikan pribadi, yang mana Islam telah membangun dan memformulasikan berbagai dasar dan syaratnya.

Liberalisme menganggap hak milik pribadi bersifat mutlak dan absolut sementara Islam menjadikan kepemilikan pribadi yang diperoleh melalui mandat (*istikhlaf*) itu tunduk pada *moral values* dan *religious obligation* yang dapat dirumuskan sebagai berikut:

¹⁶⁵Will Kymlicka, *Pengantar Filsafat Politik Kontemporer, Kajian Khusus atas Teori-teori Keadilan* (Terjemah Agus Wahyudi), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

¹⁶⁶Ibnu Taimiyah, *Majmu` al Fatwa*, (Kairo: Dar Wafa, 1426/2005), halm. 29/18.

¹⁶⁷Syaif Ukasyah, *Al Shira` al Hadlari fi al Alam al Islami: Dirasah al Tahliliyah fi Falsafati al Hadlarah 'Inda Malik Ben Nabi*, (Damaskus: Dar Fikr, 1406/1986), hal. 72.

- a. Aturan perolehan dan pendapatan: Kepemilikan pribadi harus sah secara *dinan wa qadlaan* (agama dan hukum)¹⁶⁸. Kepemilikan itu diperoleh melalui tata cara yang sah untuk memperoleh kekayaan. Islam tidak mengakui kepemilikan yang diperoleh melalui cara-cara yang batil dan merugikan orang lain (QS. Al Nisa` (4):29-30). Dalam musnad Ahmad diriwayatkan Hadits Nabi SAW bersabda, “Tidaklah seorang hamba memperoleh harta haram kemudian ia menyedekahkannya lalu diterima, dan tidaklah menginfakkannya kemudian diberkahi, dan tidaklah ditinggalkan untuk keturunannya kecuali menjadi bekal baginya menuju neraka.” (Hadits No. 3673)
- b. Aturan penggunaan dan pemanfaatan: Islam tidak memperkenankan kepemilikan pribadi yang tidak dipergunakan, dimanfaatkan dan diberdayakan. Al Quran menyebut perbuatan yang menelantarkan kepemilikan kekayaan dan aset ini dengan *kantz* (menimbun) yang akan memperoleh adzab yang pedih (QS. Al Taubah (9):34) karena menjadikan kekayaannya sia-sia, mubadzir, dan memiskinkan pemilik dan masyarakatnya. Karena itu, Umar bin Khatthab saat menjabat khalifah menyita beberapa aset tanah warganya yang tidak dimanfaatkan¹⁶⁹.

Adapun penggunaan dan pemanfaatan hak milik pribadi yang dikehendaki oleh Islam adalah:

- a) Penggunaan kekayaan untuk kepentingan pribadi secara seimbang, tidak boros dan tidak pelit (QS. Al Isra` (17):29). Penggunaan yang seimbang ini dimaksudkan agar hak milik tidak terbuang sia-sia dan bisa dijadikan persediaan untuk kepentingan *sustainability* di luar pendapatan.
- b) Menggunakan kekayaan pribadi tanpa menyebabkan bahaya dan kerugian pada orang lain¹⁷⁰. Secara umum Islam melarang perbuatan yang bisa membahayakan diri pribadi maupun orang lain. *La dlarara wa laa dlihar*, janganlah merugikan diri sendiri dan orang (HR. Ahmad dan Ibnu Majah).

Menggunakan hak milik pribadi untuk menunaikan kewajiban-kewajiban khusus berupa memenuhi kebutuhan-kebutuhan keluarga dan kewajiban-kewajiban sosial, seperti zakat dan sedekah. Ada fungsi sosial dalam kepemilikan pribadi karena ada hak orang lain (fakir miskin) dalam harta yang dimiliki seseorang¹⁷¹. Berbeda dengan Liberalisme yang menganggap seseorang tidak dapat digunakan untuk kepentingan orang lain. Tidak ada

¹⁶⁸ Ahmad Djalaluddin, *Ekonomi Qurani*, (Malang: UIN Press, 2008), hlm. 124.

¹⁶⁹ Muhammad Mubarak, *Nidham al Islam: al Iqtishad, Mabadi wa Qawa'id Ammah*, (Syria: Dar Fikr, t.t.) hlm. 86-87.

¹⁷⁰ Ahmad Djalaluddin, op.cit., hlm. 125.

¹⁷¹ Syaif Ukasyah, op.cit., hlm. 72.

keseluruhan sosial yang melampaui kehidupan individu, dan tidak ada legitimasi apapun bahwa demi kepentingan sosial kehidupan individu dapat dikorbankan¹⁷².

Tabel 6.1.
Teori-teori Hak Milik Pribadi

No	Teori	Prinsip	Implikasi
1	Teori Hak Alamiah	<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Natural right to private property</i> didasarkan pada sifat manusia sebagai <i>homo economicus</i> 2. Pada awalnya dunia ini tidak ada yang memiliki 	<ol style="list-style-type: none"> a. Kepemilikan pribadi sebagai hak alamiah b. Kepentingan diri sebagai prioritas c. Tidak mengenal fungsi sosial kekayaan; d. Pajak dan retribusi sosial: perampasan atas kepemilikan pribadi; e. Enggan menerima kepemilikan publik f. Meminimalkan barang-barang publik untuk kesejahteraan sosial g. Privatisasi atas sumber daya publik
2	Teori <i>Freedom of Ownership</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Absolutisme <i>self-interest</i> 2. Kepemilikan individu mutlak 3. hanya dibatasi oleh <i>freedom of ownership</i> yang dimiliki orang lain. 	<ol style="list-style-type: none"> h. Setiap individu diperkenankan memiliki semua jenis sumber alam. i. Justifikasi kepemilikan individu: fakta sebagai manusia dan tidak mencederai kebebasan orang lain. j. Negara dikonstruksikan sebagai suatu badan organisasi (subjek hukum), dapat mempunyai hak milik atas sumber daya.
3	Teori <i>Materialisme Historis</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dalam sistem kepemilikan, buruh-proletariat menjadi korban eksploitasi dan alienasi. 2. Kebebasan individu dibatasi 3. Absolutisme kepemilikan kolektif 	<ul style="list-style-type: none"> • Penghapusan kepemilikan pribadi: mengatasi problem eksploitasi dan alienasi. • Kepentingan kolektif sebagai panglima • Negara: akumulasi kekuasaan politik dan ekonomi.
4	Teori <i>Istikhlaf</i>	<ol style="list-style-type: none"> 1. konsep <i>dual ownership</i>: kepemilikan manusia & kepemilikan Allah 2. Kepemilikan individu terbatas 3. Kepemilikan kolektif dijamin 4. Sumber daya bukan kepemilikan eksklusif 	<ul style="list-style-type: none"> • Allah sebagai pemilik mutlak • Kepemilikan individu terbatas • Ada fungsi sosial dalam kepemilikan pribadi • Kepemilikan kolektif untuk kesejahteraan bersama; • Sumber daya strategis menjadi hak bersama • Menolak privatisasi atas sumber daya milik publik

KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

1. Ekonomi Islam memiliki hubungan yang erat dengan maqashid syariah. Ekonomi Islam merupakan salah satu instrumen untuk menciptakan kemakmuran di muka bumi yang merupakan salah satu tujuan Islam; salah satu instrumen untuk merealisasikan tujuan

¹⁷²Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York.

<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=98057970>, hlm. 33-34.

- ‘hifdhu al maal’ (menjaga harta) yang merupakan salah satu dari lima jaminan dasar yang dijaga oleh syariah; dan menjadi sarana penting untuk menjaga kelangsungan hidup manusia.
2. Hubungan ini menghendaki hadirnya analisis maqashid syariah dalam konstruksi konsep-konsep dan kebijakan-kebijakan ekonomi Islam. Metode analisis maqashid syariah pada teknisnya digunakan untuk memahami teks-teks syariah yang partikular dalam konteks mengikatkan sebuah hukum dan kebijakan dengan tujuan utama ditetapkannya hukum dan kebijakan itu, yaitu melindungi kemaslahatan bagi seluruh manusia baik dunia maupun akhirat.
 3. Analisis maqashid ini melibatkan empat prosedur yaitu: memahami nilai dan ide yang terkandung dalam teks-teks otoritatif (Al Quran dan Sunnah) dengan tidak melepaskannya dari *maqashid* (tujuan) syariahnya; mempertemukan antara hukum-hukum universal dengan aturan-aturan partikular; menciptakan kebaikan dan menghindari kerusakan; dan menimbang akibat suatu teori dan kebijakan.
 4. Ketika metode ini digunakan untuk mengevaluasi teori-teori konvensional tentang *private property rights*, maka dihasilkan teori/kebijakan ekonomi Islam yaitu: Allah sebagai pemilik mutlak, kepemilikan individu terbatas, ada fungsi sosial dalam kepemilikan pribadi, kepemilikan kolektif untuk kesejahteraan bersama, serta sumber daya strategis menjadi hak bersama dengan demikian Islam menolak privatisasi atas sumber daya milik publik

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad. 1958. *Ushul al-Fiqh*. Dar al-Fikr al-‘Arabi, Mesir.
- Arikunto, Suharsimi. 1993. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. PT. Rineka Cipta, Jakarta.
- Asyur, Thahir. 1988. *Maqashid al-Syari’at al-Islamiyyah*. al-Basair.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. 2007. *Islam Melawan Kapitalisme*, Cetakan Pertama. Resist Book, Yogyakarta.
- Bashir, A.H, 2002. Property Right, Institutions and Economic Development, *Humanomics* 18 (3): 75-91.
- Bungin, Burhan. 2008. *Penelitian Kualitatif*. Kencana Prenada Media, Jakarta.
- Chapra, M. Umar. 1993. *Maa Huwa al Iqtishad al Islamy*, Al Ma`had al Islamy li al Tadrib wa al Buhuts, Jeddah.
- Djalaluddin, Ahmad. 2008. *Ekonomi Qurani*. UIN Press, Malang.
- Daraini, Fathi. 1975. *al-Manahij al-Ushuliyyah fi Ijtihad bi al-Ra`yi fi al-Tasyri*. Dar al-Kitab al-Hadis, Dimasyq.

- Fanjari, Syauqi. 1413-1993. *Dzatiyat al Siyasah al Iqtishadiyah al Islamiyah*. Kairo.
- Fasy, Allal. 1993. *Maqashid Syari'ah wa Makarimuha*. Dar al Gharb al Islami, Maroko.
- Feder, G. & Feeny, D. 1991. *Land tenure and property rights: theory and implications for development policy*. The World Bank Economic Review 5(1): pp. 135-153.
- Ibnu Hazm, Ali Ahmad. t.t. *Syarah Al Muhalla*. Mathba'ah Imam, Mesir.
- Ibnu Taimiyah, AH. 1426/2005. *Majmu' al Fatwa*, Cet. Ketiga. Dar Wafa, Cairo.
- Imarah, Muhammad. 1409/1988. *Al Daulah al Islamiyah baina al Ulmaniyah wa Sulthah al Diniyah*. Dar Syuruq, Kairo.
- Kaelan. 2010. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Paradigma, Yogyakarta.
- Moleong, Lexy J. 2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya, Bandung.
- Momny, Ahmad M. 2008. Tauzi' al Tsarwah al Thabi'iyah fi al Islam wa al Azmah al Iqtishadiyah al Mu'ashirah: Dirasah Muqaranah. *Majallah al Ulum al Insaniyah, Jami'at Amman al Arabiyah li al Dirasat al Ulya, Kulliyah al Dirasat al Qanuniyah al Ulya*. Vol 39/396, Kharif 2008.
- Mubarak, Muhammad. t.t. *Nidham al Islam: al Iqtishad, Mabadi wa Qawa'id Ammah*. Cetakan Ketiga. Dar Fikr-Syria.
- Muhammad, Arif Khalil. 1404/1984. *Al Imam Dawud al Dhahiri wa Atsaruhu fi al Fiqhi al Islami*. Cetakan Pertama. Dar al Arqam, Kuwait.
- Nawawi, H., Hadari, Martini. 1992. *Instrumen Penelitian Bidang Sosial*. Gadjah Mada University Press. Jogjakarta.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York. <http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=98057970>.
- O'Driscoll, G.P. and Hoskins, Lee, 2003. Property Right, The Key to Economic Development, *Policy Analysis*, 482, August 7, 2003.
- Poespoprodjo, W. 1987. *Interpretasi*. Remadja Karya, Bandung.
- Qardhawi, Yusuf. 1998. *as-Siyasah asy-Syar'iyah fi Dhau'i Nushuh asy-Syari'ah wa Maqashidiha*. Maktabah Wahbah, Cairo.
- Qardhawi, Yusuf. 2001. *Ri'ayatu al Biah fi Syariat al Islam*. Dar Syuruq, Cairo.
- Rafee, Mehmud. 2007. Al Bina' al Maqashidi li al Bahts al Ilmi fi al Iqtishad al Islami. *Al Mu'tamar al 'Alamy al Sabi' li al Iqtishad al Islami*. Markaz al Abhats al Iqtishad al Islami, Jami'ah al Malik Abdul Aziz.
- Raisuni, Ahmad. 1412/1992. *Nadhariyat al Maqashid 'Inda al Imam al Syathiby*. Al Ma'had al Alamy li al Fikri al Islami-Al Muassasah Al Jami'iyah li al Dirasat, Beirut.
- Rodrik, Dani. 2002. After Neoliberalism, What?, *Notes for presentastion at the BNDES seminar on "New Path of Development,"* Rio, September 12-13-2002.
- Shadr, Baqir. 1991. *Iqtishaduna*. Dar al Ta'aruf, Libanon.
- Shafi, Luai. 1996. *The Foundation of Knowledge, A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. IIUM Press, Selangor.
- Subiyanto, Ibnu.t.t. *Metodologi Penelitian*, Ebook. Universitas Gunadarma, Jakarta.
- Syathibi, Imam. T.t. *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*. Beirut. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Triyuwono, Iwan. 2000. Akuntansi Syariah: Implementasi Nilai Keadilan dalam Format Metafora Amanah, *Jurnal Akuntansi & Auditing Indonesia* (4: No. 1, 1-34).
- Ukasyah, Syaif. 1406/1986. *Al Shira` al Hadlari fi al Alam al Islami: Dirasah al Tahliliyah fi Falsafati al Hadlarah 'Inda Malik Ben Nabi*. Dar Fikr, Damaskus.
- UN-Habitat. 2005. Islamic Land Theories and Their Application. *Islam, Land & Property Research Series, United Nations Human Settlements Programme (UN-Habitat)*. http://www.landpedia.org/landdoc/Analytical_materials/ILP_1.pdf
- Yustika, A. Erani. 2006. *Ekonomi Kelembagaan: Definisi, Teori, dan Strategi*. Bayu Media, Media Malang.
- Zamakhsyari, Mahmud bin Umar. 1407 H. *Tafsir al Kassyaf*. Cet. III. Dar Rayyan li Turats, Cairo.
- Zarqa, Muhammad A. 1404/1984. Nudhum al Tauzi` al Islamiyah, *Majallah Abhats Iqtishad al Islamy Jami`ah Malik bin Abd. Aziz*, 2: 3-57, Jeddah.
- Zed, Mestika. 2004. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia, Jakarta.
- Zuhaili, Wahbah. 1409/1989. *Al Fiqhu al Islamy wa Adillatuhu*. Cetakan Ketiga. Dar Fikr Mu`ashir, Dimasyq.

Pengendalian Inflasi Dalam Perspektif Al-Qur'an

Kuni Zakiyah

Universitas Airlangga

Email: kunzak05@gmail.com

Phone: 0896.8896.0537

ABSTRAK

Fenomena inflasi yang ada sebenarnya semata-mata bukan merupakan suatu fenomena jangka pendek saja dan terjadi secara situasional, tetapi seperti halnya yang umum terjadi pada negara-negara yang sedang berkembang lainnya, masalah inflasi lebih pada masalah inflasi jangka panjang yang semakin kompleks dan semakin sulit dikendalikan. Berbagai kebijakan ekonomi konvensional sudah tidak mampu lagi menyelesaikan permasalahan ini. Menurut perspektif Al-Qur'an, sumber penyebab munculnya gejolak ekonomi, yang ditunjukkan dengan inflasi yang tinggi adalah akibat penggunaan mata uang yang menyimpang dari Al-Qur'an. Penyimpangan itu tidak lain adalah menjadikan mata uang sebagai alat komoditi dalam rangka untuk mendapatkan keuntungan. Keuntungan itu disebut oleh Al-Qur'an dengan istilah riba, baik riba nasi'ah maupun riba fadhil. Oleh karena itu, jika ingin mewujudkan perekonomian yang lebih stabil, dengan tingkat inflasi yang lebih terkendali, maka harus ada keberanian untuk menghilangkan sumber penyebab utamanya tersebut.

Kata kunci: *Inflasi, Riba, Perspektif Al-Qur'an*

LATAR BELAKANG

Krisis moneter yang melanda negara-negara anggota ASEAN, telah memporak-porandakan struktur perekonomian negara-negara tersebut. Bahkan bagi Indonesia, akibat dari terjadinya krisis moneter yang kemudian berlanjut pada krisis ekonomi dan politik ini, telah menyebabkan kerusakan yang cukup signifikan terhadap sendi-sendi perekonomian nasional.

Krisis moneter yang melanda Indonesia diawali dengan terdepresiasinya secara tajam nilai tukar rupiah terhadap mata uang asing (terutama dolar Amerika), akibat adanya *domino effect* dari terdepresiasinya mata uang Thailand (bath), salah satunya telah mengakibatkan terjadinya lonjakan harga barang-barang yang diimpor Indonesia dari luar negeri. Lonjakan harga barang-barang impor ini, menyebabkan harga hampir semua barang yang dijual di dalam negeri meningkat baik secara langsung maupun secara tidak langsung, terutama pada barang yang memiliki kandungan barang impor yang tinggi.

Kegagalan mengatasi krisis moneter dalam jangka waktu yang pendek, bahkan cenderung berlarut-larut, menyebabkan kenaikan tingkat harga terjadi secara umum dan semakin berlarut-larut. Akibatnya, angka inflasi nasional melonjak cukup tajam. Lonjakan yang cukup tajam terhadap angka inflasi nasional yang tanpa diimbangi oleh peningkatan pendapatan nominal masyarakat, telah menyebabkan pendapatan riil masyarakat semakin merosot. Pendapatan per kapita masyarakat juga merosot relatif sangat cepat, yang mengakibatkan Indonesia kembali masuk dalam golongan negara miskin. Hal ini telah menyebabkan semakin beratnya beban hidup masyarakat, khususnya pada masyarakat strata ekonomi bawah.

Jika melihat begitu dahsyatnya pengaruh lonjakan angka inflasi di Indonesia (akibat dari *imported inflation* yang dipicu oleh terdepresiasinya nilai tukar rupiah terhadap mata uang asing) terhadap perekonomian nasional, maka dirasa perlu untuk memberikan perhatian ekstra terhadap masalah inflasi ini.

Menurut Chapra (2000), jika kita hendak melakukan pengobatan, maka tidak akan ada pengobatan yang efektif kecuali hal itu diarahkan kepada arus utama masalah. Kesalahan yang umumnya dilakukan adalah bahwa pengobatan hanya dilakukan pada *symtom* (gejala) saja, bukan secara *causatic* (sumber masalah). Contoh penyelesaian masalah yang hanya sampai kepada gejala adalah penyelesaian krisis ekonomi dengan hanya melihat ketidakseimbangan anggaran, ekspansi moneter yang berlebihan, defisit neraca pembayaran yang terlalu besar, naiknya kecendrungan proteksionis, tidak memadainya bantuan asing dan kerja sama internasional yang tidak mencukupi dsb. Akibatnya, penyembuhannya hanya bersifat sementara,

seperti obat-obatan analgesik, mengurangi rasa sakit hanya bersifat sementara. Beberapa saat kemudian, krisis muncul kembali, bahkan lebih mendalam dan serius (Chapra 2000).

Tulisan ini ingin memberikan solusi alternatif pengendalian inflasi dengan mengacu pada perspektif Al Qur'an. Perspektif ini diharapkan mampu menyelesaikan masalah inflasi tidak hanya dalam dataran menghilangkan gejala (*syntom*), tetapi benar-benar dapat menghilangkan penyakit langsung kepada sumbernya (*causatic*).

INFLASI DAN PENGANGGURAN

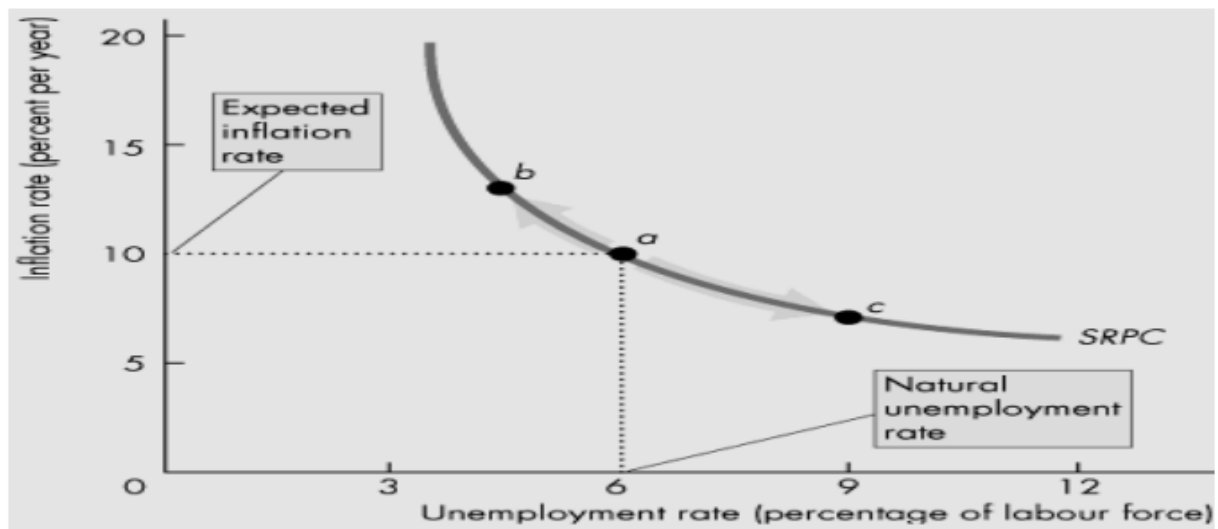
Inflasi dan pengangguran adalah dua masalah ekonomi utama yang dihadapi setiap masyarakat. Kedua masalah ekonomi itu dapat mewujudkan beberapa efek buruk yang bersifat ekonomi, politik, dan sosial. Tingkat inflasi yang tinggi sangat merugikan perekonomian negara. Pengalaman menunjukkan bahwa dibelahan dunia ketiga, keadaan perekonomian yang tidak menguntungkan (buruk) telah memacu tingkat inflasi yang tinggi dan akan menjadi malapetaka besar bagi masyarakat terutama bagi yang berpenghasilan rendah.

Inflasi dalam berbagai literatur didefinisikan sebagai kenaikan harga umum secara terus menerus dari suatu perekonomian. Menurut Sukirno (2004), inflasi adalah kenaikan dalam harga barang dan jasa yang terjadi karena permintaan bertambah lebih besar dibandingkan dengan penawaran barang di pasar. Inflasi terjadi jika proses kenaikan harga berlangsung secara terus menerus dan saling mempengaruhi. Inflasi juga dikatakan sebagai ukuran terbaik bagi perekonomian dalam suatu negara, tetapi bukan berarti jika suatu negara berada dalam kondisi inflasi yang rendah maka negara tersebut sangat baik perekonomiannya dan masyarakatnya sejahtera secara keseluruhan.

Berbagai macam upaya telah banyak dilakukan guna menekan timbulnya inflasi. Pengendalian inflasi yang banyak ditawarkan oleh ekonomi konvensional nyatanya tidak mampu memberikan solusi yang tuntas. Bahkan yang terjadi adalah sebaliknya, setiap solusi yang diberikan senantiasa saling bertolak belakang. Misalnya, jika pemerintah ingin menaikkan tingkat inflasi dengan menggunakan kebijakan uang ketat, dampak yang ditimbulkan adalah naiknya pengangguran. Begitu juga sebaliknya, jika pemerintah ingin menekan jumlah pengangguran, dampak yang ditimbulkan adalah mendorong terjadinya tingkat inflasi yang tinggi. Fenomena hubungan negatif antara inflasi dan pengangguran tersebut dilukiskan oleh

oleh seorang Profesor dari Canberra yang bernama A.J. Phillips, yang kemudian dikenal dengan kurva Phillips sebagai berikut (Humphreys, 1997):

Gambar 1
Kurva Philips



Logika kurva Phillips di atas semakin jauh dari faktanya ketika ekonomi dunia memasuki pasca tahun 70-an. Saat itu ekonomi dunia dilanda resesi hebat. Segenap kebijakan ekonomi telah dikerahkan, tetapi tidak banyak membantu mengatasi bencana ekonomi tersebut. Kebijakan untuk mengatasi inflasi telah menyebabkan terjadinya pengangguran yang lebih besar. Sementara itu, gerakan ekspansif untuk menciptakan lebih banyak pekerjaan telah menyebabkan terjadinya laju inflasi yang sangat tinggi. Kurva Phillips semakin menjauh dari titik originnya. Fenomena itu kemudian dikenal dengan istilah stagflasi ekonomi. Suatu penyakit ekonomi baru yang lebih menakutkan (Deliarnov, 1997; Humphreys, 1997). Ketidakberdayaan kebijakan ekonomi konvensional tersebut akhirnya menjadi semakin nyata ketika krisis moneter melanda kawasan Asia. Hampir seluruh kebijakan ekonomi menjadi lumpuh seketika. 6

KETIDAKSTABILAN EKONOMI DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Merujuk kepada Al Qur'an, maka didalamnya terdapat ayat yang memberi informasi tentang akan terjadinya ketidakstabilan atau bahkan kegoncangan ekonomi, jika manusia melakukan kesalahan dalam menjalankan praktik ekonomi. Hal itu dapat disimak dalam QS. Al Baqarah: 275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ
 الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ
 اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا
 سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا
 خَالِدُونَ

Artinya: “Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba.....”

Gambaran tentang manusia yang memakan riba dalam QS. Al Baqarah: 275 menunjukkan bahwa berdiri saja tidak bisa, laksana manusia yang kerasukan setan dan mengalami kegoncangan yang hebat. Kebanyakan para mufassir dalam kitab-kitab tafsir memberikan penafsiran terhadap lafadz “*laa yaquumuuna*” (tidak bisa berdiri) adalah keadaan ketika dibangkitkan dari alam kubur pada hari kiamat nanti. Para pemakan riba nantinya tidak akan bisa berdiri laksana orang yang kerasukan setan (Ash- Shiddieqy, 2000).

Akibat dari memakan (mengambil) riba selain akan mengalami keadaan “tidak bisa berdiri” kelak di akhirat (sebagaimana yang digambarkan oleh para ahli tafsir), keadaan tersebut juga akan dialami para pengambil riba di dunia ini. Hal tersebut ditinjau dari: pertama, pendekatan pemahaman yang didasarkan pada penjelasan dari keumuman ayat-ayat Al Qur’an yang lain. Ada banyak ayat Al Qur’an yang memberi penjelasan secara umum, bahwa jika manusia melakukan penyimpangan atau berpaling dari petunjuk Al Qur’an, maka manusia pasti akan merasakan kehidupan yang sengsara di dunia ini. Salah satu ayat yang menjelaskan hal tersebut adalah Firman Allah SWT dalam QS. Thaha: 124:

وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ
 الْقِيَامَةِ أَعْمَى

Artinya: “Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta”

Lafadz “dzikriy” yang dimaksud dalam ayat di atas adalah Al Qur’an. Sedangkan lafadz “ma’iisyatan dhanka” adalah kehidupan dunia yang sengsara. Ayat tersebut memberikan penjelasan secara umum, bahwa setiap manusia yang menyimpang dari Al Qur’an dampaknya tidak hanya akan dirasakan di akherat, akan tetapi juga akan dirasakan di dunia ini, yaitu akan menyebabkan kehidupan yang menderita.

Kedua. Pendekatan pemahaman yang ditinjau dari konteks pembicaraan dari kandungan awal ayat Al Baqarah 275 tersebut. Konteks pembicaraan yang terkandung pada awal ayat ini adalah tentang celaan terhadap orang yang memakan atau mengambil riba. Konteks pengambilan riba tidak lain adalah persoalan yang terkait dengan bidang ekonomi. Dengan demikian, apa yang dipaparkan Allah SWT dalam ayat ini tidak lain adalah pembicaraan dalam konteks ekonomi.

Dengan demikian, berdasarkan kepada dua pendekatan pemahaman di atas, maka dapat memberikan pemahaman terhadap awal ayat di atas, yaitu tidak hanya sekedar kegoncangan yang akan terjadi di akhirat saja, akan tetapi kegoncangan tersebut akan juga dialami oleh para pengambil riba di dunia ini. Kegoncangan tersebut tidak lain adalah kegoncangan ekonomi atau dengan istilah yang lebih teknis adalah “ketidakstabilan ekonomi”. 8

PENYEBAB TERJADINYA KETIDKSTABILAN EKONOMI

Kegoncangan dan ketidakstabilan ekonomi di dalam Al-Qur’an telah dijawab langsung oleh Allah dalam Firman-Nya:

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ
اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا

Artinya: “Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba).....” (QS. Al Baqarah: 275)

Kelanjutan ayat di atas memberi penjelasan, bahwa penyebab kegoncangan tersebut adalah akibat mempersamakan antara jual beli dan riba. Dalam teori ekonomi konvensional, kenyataannya memang tidak pernah dibedakan antara laba yang diambil dari penjualan barang dan bunga dari “penjualan” uang. Demikian juga antara sewa dari pemanfaatan barang yang dipinjamkan, dengan bunga dari pemanfaatan uang yang dipinjamkan. Semuanya dianggap sama, karena dianggap sebagai kompensasi logis dari “imbalan” dari pemanfaatan sesuatu (Boediono, 1992).

Hal itu sangat berbeda dengan Al Qur'an yang membedakan antara pemanfaatan barang dan pemanfaatan uang, antara penjualan barang dengan “penjualan” uang. Al Qur'an menghalalkan keuntungan (laba) yang didapatkan dari transaksi terhadap barang dan mengharamkan keuntungan (bunga) yang didapatkan dari transaksi terhadap uang, yang kemudian disebut dengan riba. Hal itu telah ditegaskan Allah SWT dalam kelanjutan ayat tersebut, yaitu:

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ
اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا

Artinya: “..... kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba).....” (QS. Al Baqarah: 275)

Dengan demikian, jika mencermati ketentuan yang telah digariskan ayat Al Qur'an di atas, maka dapat ditarik satu pemikiran yang mendasar, bahwa uang dalam pandangan Islam harus mendapatkan perlakuan khusus, yaitu tidak boleh dijadikan sebagai alat komoditi sebagaimana barang dalam rangka untuk memperoleh keuntungan, yaitu riba. Jika ketentuan Al Qur'an ini dilanggar, maka akan menyebabkan terjadinya kegoncangan ekonomi, sebagaimana yang telah disebut di awal ayat ini.

Dari sinilah dapat ditarik kesimpulan, bahwa sumber penyebab terjadinya ketidakstabilan ekonomi atau terjadinya kegoncangan ekonomi tidak lain adalah akibat menggunakan uang sebagai alat komoditi dalam rangka untuk mendapatkan keuntungan yang lebih banyak. Keuntungan yang didapat itulah yang disebut dengan riba, yang hukumnya haram. Para

pelakunya telah diancam akan dimasukkan ke dalam neraka, bahkan akan menyebabkan kekal di dalamnya, apabila pelakunya sudah mengetahui, kemudian mengulang-ulangnya. Hal itu dapat dilihat dari kelanjutan Firman Allah dalam ayat tersebut:

اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya: “...Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya” (QS. Al Baqarah: 275).

RIBA DAN KETIDAKSTABILAN EKONOMI

Penyebab utama ketidakstabilan ekonomi adalah adanya riba dalam aktivitas ekonomi. Riba dalam makna bahasa berarti bertambah, berkembang atau tumbuh. Sedangkan dalam makna syar’i, riba maknanya adalah tambahan atau “premi” yang harus dibayarkan oleh peminjam kepada pemberi pinjaman di luar pengembalian pokok, sebagai syarat pinjaman atau perpanjangan batas jatuh tempo (Chapra 2000; Sabiq, 1993). Riba dapat digolongkan menjadi dua bagian:

1. Riba nasi’ah

Istilah nasi’ah berasal dari kata nasa’a yang bermakna menunda, menangguhkan atau menunggu. Dengan demikian makna riba nasi’ah secara istilah adalah tambahan atau “premi” yang harus diberikan pengutang karena telah diberi masa untuk membayar hutangnya (Chapra 2000; Sabiq, 1993). Riba nasi’ah inilah yang saat ini banyak diambil dalam praktik di perbankan konvensional, yang dikenal dengan istilah bunga.

2. Riba fadhil

Riba fadhil adalah tambahan atau keuntungan yang diperoleh dari transaksi tukar-menukar atau jual-beli barang-barang tertentu. Ada 6 jenis barang yang dapat memunculkan riba apabila barang-barang tersebut ditransaksikan, yaitu: emas, perak, gandum, jelai, kurma dan garam (Chapra 2000; Sabiq, 1993). Dalilnya adalah:

“Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jelai dengan jelai, kurma dengan kurma dan garam dengan garam serupa dengan serupa, dari tangan ke tangan. Barangsiapa yang membayar lebih atau mengambil lebih, ia telah melakukan riba. Pengambil dan pembayar sama-sama berdosa” (HR. Muslim; HR. Ahmad).

Emas dan perak yang dimaksudkan dalam Hadits di atas tidak lain adalah mata uang (An Nabhani, 1994). Oleh karena itu, ketentuan yang harus dipenuhi dalam tukar-menukar atau jual beli mata uang yang sejenis adalah berat timbangannya atau nilai uangnya sama dan setimbang. Sedangkan untuk tukar-menukar mata uang yang tidak sejenis, maka boleh dengan sesukanya, namun dengan ketentuan harus kontan dan serah terimanya harus berada di tempat. Jika ketentuan ini dilanggar, maka akan menimbulkan riba. Dalilnya adalah:

“Janganlah kalian menjualbelikan emas dengan emas kecuali dengan sama (timbangan dan ukurannya). Tidak boleh sebagiannya melebihi sebagiannya yang lain, juga jangan kalian menjual perak dengan perak kecuali dengan timbangan dan ukuran yang sama. Dan jangan menjual emas dan perak yang tidak ada di tempat saat melakukan transaksi (ghaib)” (HR. Bukhari, No: 2177).

“Rasulullah SAW melarang jual beli perak dengan perak dan emas dengan emas, kecuali dengan nilai setara (sama nilainya). Beliau membolehkan kita membeli perak dengan emas menurut kehendak kita, serta membolehkan kita membeli emas dengan perak menurut kehendak kita.” (HR. Bukhari dan Muslim).

“Jangan kalian menjual emas dengan emas kecuali sama (timbangan dan ukurannya) dan janganlah kalian menjual perak dengan perak kecuali sama timbangan dan ukurannya. Tidak boleh sebagian melebihi sebagian yang lain dan janganlah kalian menjual sebagian emas dan perak yang tidak ada di tempat dengan kontan.” (Sunan Tirmizi: 1259).

“Bahwa dia bertransaksi dengan Thalhah bin Ubaidillah di Makkah sebesar seratus dinar. Kemudian Thalhah mengambil uang emas tersebut dan mulai dilihat-lihat

darinya, kemudian berkata: 'Tunggu, sampai datang bendaharaku dari hutan'. Saat itu Umar mendengar hal ini, lalu dia berkata: 'Demi Allah, dia tak boleh berpisah kecuali sampai dia mendatangkan uang tersebut. Karena Rasulullah SAW bersabda: 'Menjual emas dengan perak akan mengandung riba kecuali bila kontan'." (Bukhari: 2174; Muslim: 1586; Tirmizi: 1243; Abu Daud: 3348).

Riba fadhil saat ini banyak diambil dalam praktik jual beli mata uang pada bursa valuta asing (foreign exchange). Praktik di bursa valas dapat dianggap banyak menimbulkan riba fadhil karena fakta jual beli mata uang yang ada di bursa tersebut tidak ada yang dilakukan secara kontan dan serah terimanya juga tidak berada di tempat (Triono, 2003).

Menurut Siregar (2001), adanya ketentuan suku bunga, maka pinjaman pada perbankan akan memerlukan kepastian pengembalian. Oleh karenanya, peminjaman perbankan hanya akan diberikan kepada peminjam yang memiliki jaminan kredit guna meng-cover pinjaman tersebut dan kecukupan cash flow untuk memenuhi kewajibannya tersebut. Akibatnya, dana bank hanya akan mengalir kepada golongan kaya saja. Sedangkan golongan miskin tidak akan pernah memperoleh bagian pinjaman kredit perbankan.

Fakta selanjutnya menunjukkan bahwa golongan kaya yang memperoleh kredit tersebut umumnya memanfaatkan dana tersebut tidak hanya untuk investasi yang produktif saja, tetapi juga untuk keperluan yang non produktif, seperti untuk *conspicuous consumption* (konsumsi barang mewah, yang hanya berguna untuk simbol status), pengeluaran yang tidak bermanfaat, termasuk juga untuk keperluan spekulasi. Hal inilah yang akan menyebabkan terjadinya ekspansi money demand yang cepat, hanya untuk keperluan konsumsi yang non produktif dan tidak bermanfaat.

Tingginya konsumsi masyarakat tersebut tentu akan berdampak kepada semakin berkurangnya tabungan masyarakat. Jika tabungan masyarakat semakin rendah, hal itu akan berpengaruh terhadap terjadinya peningkatan suku bunga (interest rate). Apabila suku bunga sering mengalami perubahan, hal itu juga akan mengakibatkan terjadinya ketidakpastian (uncertainty). Tingginya volatility dari suku bunga tersebut akan menyebabkan tingginya ketidakpastian (uncertainty) dalam financial market. Hal itulah yang menyebabkan investor tidak berani melakukan investasi jangka panjang, sehingga hanya akan memilih investasi jangka pendek saja.

Apabila borrower maupun lender lebih mempertimbangkan investasi jangka pendek saja, maka investasi jangka pendek yang lebih cenderung kepada aktivitas spekulasi akan lebih

menarik daripada investasi jangka panjang yang lebih produktif. Akibatnya masyarakat akan lebih suka mencari keuntungan (capital gain) dari pasar saham (stock exchange), pasar mata uang asing (foreign exchange) dan aktivitas keuangan derivatif lainnya yang lebih bersifat spekulatif.

Hal inilah yang menyebabkan uang tumbuh dengan cepat pada aktivitas di sektor tersebut. Prof. John Gray dari Oxford University telah mengakui terjadinya hal itu. Dia menyatakan bahwa motif transaksi murni dalam pasar valas telah berubah menjadi perdagangan derivatif yang penuh dengan motif spekulasi. Hanya 5 % dari \$ 1,2 triliun per hari transaksi keuangan yang berorientasi kepada sektor riil dan selebihnya (95%) adalah transaksi spekulatif yang tidak mendukung pertumbuhan sektor riil sama sekali (Karim, 2002). Fenomena inilah yang dapat menyebabkan terjadinya bubble economy, yang sewaktu-waktu dapat meletup dan dapat menyebabkan terjadinya krisis ekonomi yang sangat besar.

Tingginya inflasi (hyper inflation) yang menimpa Indonesia pada krisis moneter di tahun 1997-an juga tidak terlepas dari ulah spekulasi mata uang di bursa valas tersebut. Akibat adanya spekulasi di bursa valas, nilai tukar rupiah terdepresiasi terhadap dolar AS. Lemahnya nilai tukar rupiah terhadap dolar AS inilah yang mengakibatkan harga-harga barang impor menjadi sangat tinggi. Indonesia sebagai negara yang mayoritas industrinya masih bergantung pada bahan baku impor, dengan naiknya harga barang impor inilah yang menyebabkan terjadinya inflasi tinggi di Indonesia (Tambunan, 1998).

Bagi negara yang banyak memiliki hutang luar negeri, maka terjadinya depresiasi nilai tukar akan lebih membahayakan ekonominya. Bordo, Meissner & Weidenmier (2006), telah melakukan penelitian terhadap fakta tersebut. Negara yang hutang luar negerinya banyak dalam mata uang asing, sedangkan arus pendapatan terbesarnya dalam mata uang lokal, akan mengalami keadaan yang disebut dengan currency mismatches (ketidak sepadanan mata uang). Ketidaksepadanan mata uang tersebut dapat membuat negara menjadi lebih peka (vulnerable) terhadap terjadinya depresiasi mata uang. Jika mata uangnya mengalami depresiasi secara mendadak, maka kondisi keuangannya akan segera terguncang, yang pada akhirnya dapat menimbulkan krisis keuangan, sebagaimana yang menimpa Asia pada tahun 1997-an.

Dampak dari terjadinya fluktuasi kurs mata uang juga akan lebih banyak merugikan negara-negara yang sedang berkembang. Penelitian yang dilakukan Esquivel dan Larrain (2002), mengungkapkan bahwa setiap kenaikan 1 % nilai tukar mata uang G-3 (Amerika, Jepang dan Jerman) akan menurunkan 2 % nilai ekspor riil negara berkembang. Hasil penelitiannya juga

menyebutkan bahwa kenaikan volatilitas nilai tukar dari mata uang negara G-3 tersebut juga menyebabkan terjadinya krisis nilai tukar di negara-negara berkembang.

Dengan demikian, jika kita mau kembali merujuk kepada ketentuan Al Qur'an dan As Sunnah, maka faktor-faktor utama yang dapat menyebabkan terjadinya gejolak nilai mata uang harus ditekan seminimal mungkin. Sebagaimana yang dikehendaki oleh Al Qur'an dan As Sunnah, maka keberadaan transaksi valuta asing yang dilakukan secara tidak kontan dan tidak berada di tempat seharusnya segera dihilangkan, sebab kenyataannya praktik tersebut ternyata telah menumbuhkan spekulasi yang berujung pada terjadinya kegoncangan nilai tukar mata uang, yang dampaknya dapat menghancurkan ekonomi sektor riil, yaitu ditandai dengan tingginya tingkat inflasi.

KESIMPULAN

Sumber-sumber penyebab utama terjadinya inflasi tidak lain adalah akibat dari transaksi mata uang yang tidak sesuai dengan ketentuan Al Qur'an dan As Sunnah. Oleh karena itu, jika kita ingin mewujudkan stabilitas ekonomi yang relatif lebih permanen, yaitu stabilitas ekonomi yang ditandai dengan rendahnya tingkat inflasi, yang akan lebih mendukung bagi terwujudnya pembangunan ekonomi jangka panjang, maka kita harus berani melakukan langkah-langkah kebijakan yang lebih mendasar, yaitu berupaya menghilangkan masalah sampai kepada sumber-sumber penyebabnya.

DAFTAR PUSTAKA

- An-Nabhani, Taqiyyudin. 1990. *An Nizham Al Iqtishadi fi Al Islam*, Cetakan IV. Beirut: Darul Ummah
- Ash-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. 2000. *Tafsir Al-Qur'anul Majid - An-Nuur*. Cetakan II. Edisi II. Semarang: Pustaka Rizki Putra
- Boediono. 1992. *Ekonomi Moneter*, Edisi 3. Yogyakarta: BPFE
- Bordo, Michael D., Christopher M. Meissner, Marc D. Weidenmier. *Currency Mismatches, Default Risk, And Exchange Rate Depreciation: Evidence From The End Of Bimetallism*. Working Paper 12299. National Bureau Of Economic Research. Cambridge. June 2006
- Chapra, Umar. 2000. *Sistem Moneter Islam*. Jakarta: Gema Insani Press
- Deliarnov. 1997. *Perkembangan Pemikiran Ekonomi*. Jakarta: Rajawali Press
- Humphreys, Ian J. 1997. *Pengetahuan Ekonomi untuk Orang Awam*. Alih Bahasa: Kencanawati Taniran & Gianto Widiyanto. Jakarta: Arcan

- Karim, Adiwarmarman. 2002, *Ekonomi Islam – Suatu Kajian Ekonomi Makro*, IIIT & Karim Business Consulting. Jakarta
- Sabiq, Sayyid. 1995. *Fikih Sunnah*. Alih Bahasa: Kamaluddin A. Marzuki. Al-Ma'arif, Cetakan 5. Bandung.
- Siregar, Mulya E. 2001. *Manajemen Moneter Alternatif*. Dalam: *Dinar Emas - Solusi Krisis Moneter*. Penyunting: Ismail Yusanto dkk. Pirac, SEM Institute, Infid. Jakarta
- Sukirno, Sadono. 2004. *Makroekonomi Teori Pengantar*, Edisi Ketiga. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada
- Tambunan, Tulus. 1998. *Krisis Ekonomi dan Masa Depan Reformasi*. Lembaga Penerbit FEUI. Jakarta
- Triono, Dwi Condro. 2003. *Pertumbuhan Ekonomi Versus Pemerataan Ekonomi*. Irtikaz. Yogyakarta.

Rumus Tuhan Hahslm Dalam Berpikir Menyeluruh Sebagai Metodologi Ekonomi Islam

Dr. Ir. H. Roikhan M.A., M.M.¹⁷³

Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta

rma7114@gmail.com | 0857.7114.7114

ABSTRAK

Filosofi yang dianut dalam Metodologi Ekonomi Islam Hahslm ini yaitu ontologinya Islam, epistemologinya menyeluruh, dan aksiologinya berupa dual berdampingan. Dari filosofi ekonomi mengqiyyaskan antara kurva *supply demand* dengan pohon yang merupakan *universal compliance*. Terdapat sumber Quran yang memaknai filosofi ekonomi bahwa setiap pendekatan teori pasti di dalamnya Allah berada. Untuk penelitian ini asal mula rumus Hahslm secara spesifik dari Quran Surat Al-Hijr [15]: 87 dan ijihad pada kurva PQR dengan qiyas pada pohon. Dengan persamaan rumus: $H=a.h(s,l,m)$ dimana slm =akar batang daun atau PQR.

Teori ekonomi Kurva SD yang sesuai dengan *universal compliance* Pohon memunculkan variabel R atau ibadah yang menjadi variabel baru sesuai dengan filosofi pohon, bahwa daun sebagai bagian pohon yang melambangkan nilai ibadah. Diperlukan cara berpikir non-linier untuk menyempurnakan metodologi yang ada dari konvensional yang hanya menampilkan harga perubahan tanpa bobot. Metodologi Ekonomi Islam mempolarisasi makna ibadah yang akan menjadi jawaban tunggal secara umum dari keaslian metodologi ekonomi Islam ke depan.

Kata kunci: *metodologi, hahslm, kurva, pohon*

¹⁷³ Dr. Ir. H. Roikhan M.A., M.M., Hahslm. Dosen: UIN JKT, UI, CCIT, IEF Trisakti, IAIN, STIE, Unisma, Usni, Moestopo Beragama, Uhamka, UIR Riau. Pengalaman Kerja: Dow Jones, Telerate, Bridge, Moneyline, Thomson Reuters. Penelitian: CEED UIN, Pusbangsitek UIN, P3EI UIN. DPS: Insan Amanah. Profesi: IAEI Pusat - Wasekjen.

I. LATAR BELAKANG

Ilmu pengetahuan terkini hampir mencapai puncaknya dengan mulai mencari teori tunggal, (*Theory Of Everything*) dari berbagai formula diantaranya merupakan gabungan dari empat gaya terpisah. Dalam kehidupan berekonomi, terdapat beberapa elemen dasar yang akan selalu ada di setiap sistem maupun sub sistem kehidupan maupun ilmu ekonomi. Para ilmuwan berkolaborasi menggabungkan berbagai teori dari disiplin ilmu yang berbeda untuk mewujudkan kebenaran teori tunggal yang merupakan rumus dasar dari semua teori yang ada. Bahkan Stephen Hawking dalam *Grand Design* menyatakan pasti ada teori tunggal yang dicari selama 3000 tahun untuk mengetahui rancang agung alam semesta ini.

Di lain pihak, agama menyatakan bahwa semua ilmu pengetahuan berasal dari Allah Swt., yang terkodifikasikan dalam Al-Quran yang menyebutkan bahwa Islam adalah jawaban dari ilmu pengetahuan semesta alam bahkan sampai dengan kehidupan berekonomi. Islam rahmatan lil alamin merupakan bagian integral dari pengejawantahan sistem kehidupan yang ada pada diri manusia, di lingkungan sekitar, dan alam semesta yang bermakna bahwa semua kehidupan berawal dari konsep dasar Islam.

Grand Unified Theory dan Islam sejatinya berjalan berdampingan yang bermakna bahwa Ilmu dan Islam pasti sesuai dengan fitrah serta nilai universal. Sehingga titik pusat dari puncak peradaban manusia adalah Islam itu sendiri. Dalam penelitian ini diungkapkan bahwa ilmu pengetahuan berawal dari Islam sebagai sebuah sistem yang menyeluruh dengan metode pendekatan sesuai kaidah universal atau berlaku umum. Dengan senantiasa berlandaskan pada filosofi dasarnya, yang terdiri dari ontology pada Islam, epistemology dalam kaffah, dan aksiologinya yang berpola 2 arah berupa peringatan dan kebaikan, sehingga dinyatakan bahwa munculnya Islam, membentuk konsep Kaffah, yang dilakukan melalui peringatan dan kebaikan.

Teori barat selalu berangkat dari implementasi atau eksperimen dengan pendekatan induktif (detil ke umum), sedangkan bentuk universal sebaliknya yaitu dari konsep umum ke detil (deduktif). Kemudian Integrasi Ilmu akan menjadi jembatan bagi pertemuan kutub implementatif dan kutub universalitas, sehingga akan ada teori yang berkelanjutan, logis, dan sesuai fitrah.

Keilmuan Islam harus memiliki landasan berpikir, sebagai teori untuk diimplementasikan di lapangan sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan pada saat ini. Diperlukan sinkronisasi antara teori yang berasal dari Al-Quran dengan praktik yang terjadi di

dalam simulasi dan teknologi modern, sehingga butuh adanya koridor berupa konsep besar dari ilmu dasar Islam itu sendiri.

Konsep besar ilmu dan agama dapat didefinisikan sebagai integrasi ilmu, secara konsisten akan sesuai dengan bentuk universal maupun teori dalam kehidupan sosial. Penelitian ini akan membuktikan bahwa bentuk universal sebuah pohon memiliki ekuivalensi dengan sebuah teori ekonomi yaitu Kurva Supply Demand.

Formulasi dari elemen-elemen dasar filosofis Ekonomi Pohon merupakan penjabaran dari elemen-elemen dasar yang ada di sebuah ciri khas pohon..Metode tersebut, dapat dikembangkan dalam kehidupan seperti pengembangan keilmuan yang berkaitan dengan integrasi ilmu antara ilmu ekonomi dan pohon. Elemen-elemen yang ada pada ilmu ekonomi yang direpresentasikan dalam kurva penawaran permintaan dipadupadankan dengan elemen-elemen dasar yang membangun ciri khas sebuah pohon. Sehingga integrasi ilmu pada ilmu ekonomi juga dapat dilakukan tolok ukurnya dari nilai universal seperti sebuah pohon¹⁷⁴.

II. PEMBAHASAN

A. Ontologi

Setiap konsep utuh pasti memiliki dasar pemikiran konsisten. Dalam pengetahuan secara umum konsep yang senantiasa konsisten sejatinya akan menjadi sebuah bentuk universal yang dipahami sebagai nilai dasar yang akan dimiliki oleh bentuk lain. Begitu juga dengan Ontologi dari konsep universal sejatinya merupakan berasal dari “Yang Satu” yaitu Allah Swt. Dan Sang Pencipta memberikan sinyal bahwa bentuk universal alam semesta ini bisa disebut namanya sebagai Islam. Bahwa sistem¹⁷⁵ kehidupan yang ada pada diri manusia, di lingkungan sekitar, dan alam semesta berawal dari konsep Islam. Dengan kata lain konsep penciptaan awal adalah Islam¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Elemen dasar kehidupan adalah Tuhan, alam/manusia, dan ibadah. Elemen pertama adalah Tuhan, kemudian elemen kedua adalah alam, dan umpam baliknya adalah ibadah, serta elemen keempatnya adalah jalan menuju Tuhan yang berfungsi sebagai konstanta..Formulasi Islam ini diturunkan dari Al-Quran antara lain: QS. A-Hijr: [15]:87, dan QS. Ali Imran [3]:19.

¹⁷⁵ Sistem adalah bagian dari dunia nyata yang terdiri dari berbagai unsur pada suatu tempat dan batasan waktu. Komponen dan proses yang saling berinteraksi yang dirancang berdasarkan konsep yang dikembangkan sesuai dengan tujuan yang diinginkan. Khalid Saeed, *Development Planning And Policy Design: A System Dynamics Approach* (Cambridge: Avebury, 1994), h. 24.

¹⁷⁶ Kata Islam memiliki akar kata dari 3 huruf dan 1 huruf yaitu huruf “a” atau alif, kemudian huruf ‘s’ atau sin, huruf ‘l’ atau lam, dan huruf ‘m’ atau mim. م ل ا Ada ayat yang mendukung makna ontologis dari Islam yaitu pada QS. Ali Imran [3]: 19. **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** Sesungguhnya Din di sisi Allah adalah Islam. *Allah exist in every single system where system is Islam.*

Secara ontologi semua ciptaan atau hasil ciptaan atau alam semesta ini merupakan sebuah sistem dan sistem dasar tersebut dinamakan Islam. Dengan berlandaskan pada sistem ini maka sub sistem yang ada di alam semesta ini akan konsisten dengan sistem dasar tersebut. Sepanjang elemen-elemen sistem tersebut masih merupakan hasil ciptaan bukan makhluk ataupun bukan manusia.

Satu dari sekian banyak hasil ciptaan di alam ini adalah pohon. Pohon merupakan satu kesatuan utuh dari ciptaan Allah yang menjadi bagian dari makhluk hidup diantara tumbuhan, hewan, dan manusia. Sehingga pohon bisa dikatakan sebagai bentuk universal untuk merepresentasikan setiap bentuk universal yang ada di alam semesta.

B. Epistemologi

Islam dimaknai sebagai suatu sistem yang holistik, komprehensif, atau menyeluruh. Kemudian Islam yang menyeluruh inilah yang menjadi epistemology dari konsep pohon yang sedang dikembangkan yaitu Kaffah¹⁷⁷.

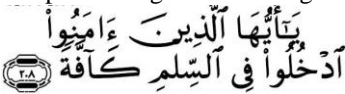
Pohon yang menyeluruh merupakan epistemology¹⁷⁸ yang muncul karena beranggapan bahwa konsep dasar kehidupan adalah Islam dan Islam dianggap sebagai suatu sistem. Menyeluruh bermakna semua bagian tanpa terkecuali menjadi bagian dari suatu sistem. Dengan konsep besar yang menyeluruh ini pada sebuah pohon maka setiap bagian pohon harus dipetakan menjadi bagian dari pohon tersebut tanpa terkecuali.

C. Aksiologi

Diawali dari ontologi berupa Islam sebagai alasan kehidupan termasuk ekonomi, kemudian epistemologi yang digunakan adalah Kaffah sebagai suatu sistem dalam pohon dan terakhir adalah aksiologi yang lebih sederhana berupa penerapan dalam pengembangan sebuah pohon

¹⁷⁷ Pengembangan epistemologi dalam Ilmu Ekonomi Islam yang Kaffah menghadirkan terminology baru menjadi suatu pendekatan Sinlammim Kaffah. Hal ini sesuai dengan isi al-Quran yang berbunyi 'silmi kâffah', dengan penjelasan bahwa kata 'silmi' merupakan derivasi dari huruf sin lam mim.

¹⁷⁸ Epistemologi ini didukung oleh ayat al-Quran Surah al-Baqarah [2] ayat 208 yang berbunyi:

 Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, masuklah kalian ke dalam Islam secara Kâffah (menyeluruh).

yaitu adanya keseimbangan dari 2 hal. Dalam aksiologi ini, hubungan tersebut selalu ada 2 hal yang merupakan hubungan antara fungsi horizontal dan struktur vertical¹⁷⁹.

Pohon sebagai sebuah sistem yang Islam, dengan bagian-bagian yang menyeluruh, akan memiliki hubungan pertumbuhan secara vertikal baik ke atas atau ke bawah, serta horisontal untuk membesarkan dirinya.

III. ANALISIS

Pendekatan yang dilakukan sesuai dengan filosofi yang ada adalah berpikir sistem¹⁸⁰, sesuai dengan keutamaan dari bagian-bagian yang lebih dominan terlebih dahulu. Dengan adanya hirarki antara bagian sehingga akan memiliki bagian yang lebih tinggi dibandingkan bagian yang lain, atau ada bagian yang sama rendah dengan bagian yang lain. Serta memiliki keterkaitan antara satu sama lain, walaupun sebenarnya memiliki prioritas antara bagian tetapi akan menjadi sebuah jaringan yang utuh. Sehingga satu bagian dengan bagian yang lain dapat dipergantikan antar bagian karena dianggap sudah berada pada strata yang sama. Metode ini¹⁸¹ yang menjadi suatu cara sebagai satu dari sekian solusi untuk menembus pengembangan konsep dalam rangka memecahkan permasalahan yang mendasar. Hal ini dirasakan perlunya suatu metode yang lebih baik untuk menjadi pertimbangan dalam mengatasi keterbatasan metodologi dalam pembuktian antara bentuk universal dengan teori ekonomi.

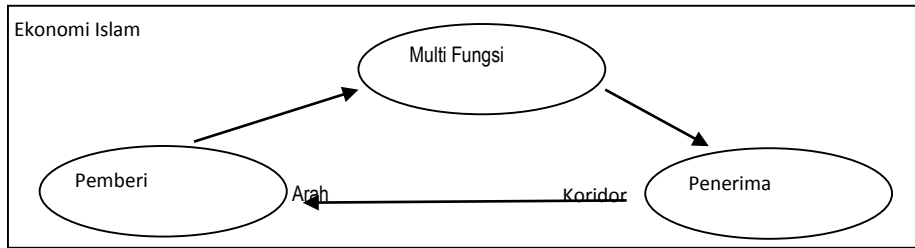
Hal ini juga sejalan dengan perkembangan ilmu terakhir yang menyatakan bahwa dirasakan perlu untuk mencari jalan tengah dari permasalahan teori ekonomi yang stagnan dengan beralih ke hal-hal yang berkaitan dengan spiritual. Semakin hari manusia semakin menginginkan konstruksi ilmu yang lebih baik, lebih tajam, dan mampu menjawab semua aspek.

¹⁷⁹ Dua hal ini dianalogikan sebagai hal yang berbeda seperti kata gembira dan kata peringatan merujuk pada kata di al-Quran. QS. Saba [34] ayat 28 yang menyatakan 2 hal yaitu “pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا

¹⁸⁰ Kata “Berpikir Sistem” ini merupakan terjemahan dari teori “Tujuh Quran” yang secara dominan didasari oleh QS. Al-Hijr [15]: 87 yang menjadi integral dari QS. Ali Imran [3]: 19.

¹⁸¹ Dalam penelitian ini disebut metode sinlammim

Diagram Berpikir Kaffah



Diolah, 2014

Pendekatan berpikir kaffah ini¹⁸², dapat dikembangkan dalam kehidupan seperti komparatif analogi antara bentuk universal dalam hal ini pohon dengan teori ekonomi dalam hal ini Kurva SD. Konsep ini memiliki beberapa elemen utama, yaitu elemen pertama adalah Tuhan, kemudian elemen kedua adalah alam, dan elemen ketiga sebagai umpan baliknya adalah ibadah.

Sebagai bentuk universal, pastilah pohon memiliki komponen utama. Pohon terdiri dari lima bagian utama yakni:

- 1) Buah
- 2) Ranting
- 3) Akar
- 4) Batang
- 5) Daun

Bagian-bagian tersebut merupakan sub sistem dari seluruh pohon. Kemudian masing-masing sub sistem tersebut akan mempunyai sub-sub sistem lagi yang lebih rinci lagi. Diantara kelima bagian di atas, ada satu bagian yang sebenarnya bukan bagian yang sejenis tetapi tetap menjadi satu kesatuan utuh, yaitu buah. Di dalam pendekatan berpikir sistem memang ada satu variabel yang bersifat sebagai error atau deviasi yang sifatnya terlepas dari variabel lain, tetapi berada di dalam satu sistem dengan variabel utamanya¹⁸³. Begitupun juga dengan buah, elemen

¹⁸² Berpikir kaffah dengan pendekatan dari formulasi QS. Al-Hijr [15]: 87 yang menyimpan makna Tujuh dan Quran, dalam metode Sinlammim, memunculkan persamaan Hahslm dengan rumus $H=a.h(s,l,m)$, dengan pola satu sistem terdiri dari 3 variabel utama, dengan variabel pertama adalah penerima, variabel kedua adalah multi fungsi, dan variabel ketiga adalah pemberi kemudian dihubungkan dengan koridor dan arah dalam suatu batasan tertentu.

¹⁸³ Sesuai dengan kaidah Bahasa Arab, kata Islam berasal dari kata dasar 3 huruf konsonan: sin lam mim (س)(ل)(م).

Fungsi 1

Petunjuk (Huda). Ha = Alif ha (Sin, Lam, Mim)
 Dimana, Ha=H, Alif=A, ha=h, Sin=S, Lam=L, Mim=M.
 Rumus:

$$H = A h (S,L,M) \dots\dots\dots (1)$$

Dari pernyataan di sisi Allah adalah Islam, diperoleh persamaan yang dituliskan secara sederhana, tetapi sebenarnya bukan persis mutlak sama, bahwa pendekatan persamaan hanya memberikan kemudahan dalam

ini menjadi sebuah bagian yang khusus dibandingkan dengan elemen lain seperti ranting, akar, batang, dan daun.

Sedangkan sebagai pembanding pohon adalah Kurva *Supply Demand* disingkat Kurva SD yang menjadi teori wajib bagi ilmu ekonomi konvensional di seluruh dunia. Dalam Kurva SD mempunyai bagian utama yang harus diketahui secara grafik yaitu 1). Titik Ekuilibrium, 2). Garis SD, 3). Garis Quantity, 4). Garis Price.

Elemen-elemen tersebut merupakan representasi dari keilmuan konvensional selama ini, yang memang menitikberatkan pada implementasi dan kepraktisan. Sehingga bisa jadi sistem pada Kurva SD ada perbedaan dengan bentuk universal seperti pohon.

1) Buah vs Titik Ekuilibrium

Komparasi antara bagian pohon dengan bagian Kurva SD yang pertama adalah antara buah dengan titik ekuilibrium.

- i. Makna buah adalah bagian yang muncul dari keseimbangan antara akar, batang, dan daun, serta kemunculannya berulang-ulang.
- ii. Makna titik ekuilibrium adalah elemen yang muncul dari tingkat jumlah harga dan atas *supply demand* yang ada, serta kemunculannya akan berubah-ubah atau berulang-ulang di satu titik atau di titik yang lain.
- iii. Makna secara bersama antara kedua elemen komparasi bahwa buah atau titik ekuilibrium merupakan bagian terpenting yang selalu muncul berulang-ulang, bahkan kemunculannya sebisa mungkin untuk diperbaiki dan disempurnakan terus.

pembacaan rumus, seperti Allah \equiv Islam, yang dibaca sebagai di sisi Allah adalah Islam. Analogi persamaan tersebut dibuat garis minus tiga yang menyatakan tidak persis sama, karena hanya untuk memudahkan pembacaan persamaan, yang sebenarnya harus dituliskan lengkap bahwa 'Dyn Di Sisi Allah \equiv Islam'.

Fungsi pertama di atas dapat dituliskan juga dalam persamaan latin atau dalam *Greek Alphabet*.

Fungsi 2

$$H = A h (S, L, M)$$

$$H = A \eta (\Sigma, \Lambda, M)$$

$$H = \alpha \eta (\Sigma, \lambda, \mu) \dots\dots\dots (2)$$

Eta = Alpha eta (Sigma, Lambda, Mu)

Dimana, H=Eta, \square =Alpha, η =eta, $\square\square$ =Sigma, \square =Lambda, \square =Mu.

Rumus Hahslm merujuk QS. Al-Hijr [15]: 87 yang menyatakan ada 2 kriteria dalam sebuah rumus yaitu Tujuh dan Quran, yang dimaknai sebuah variabel khusus yaitu '7 yang diulang' tetapi tetap dalam satu kesatuan utuh dengan variabel lain dalam hal ini adalah 'Quran yang agung'.

2) Ranting vs Garis SD

Persamaan antara bagian pohon dalam hal ini ranting dengan Kurva SD dalam hal ini Garis SD adalah sama-sama membentuk layaknya cabang, tidak lurus tetapi berbelok, sesuai dengan arah perubahan dari keseimbangan yang ada.

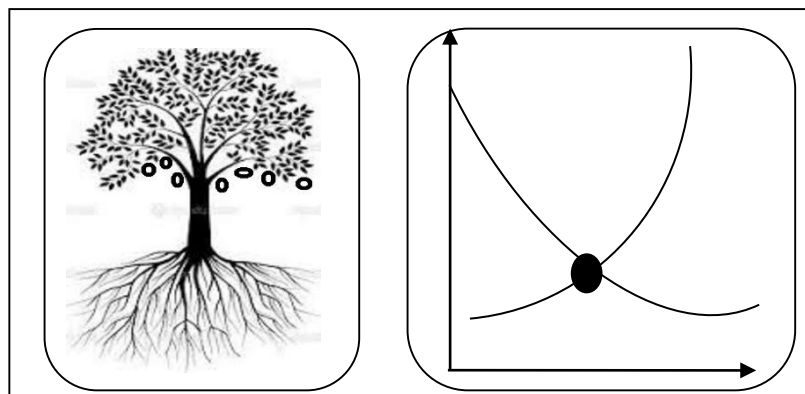
3) Akar vs Quantity

Secara umum antara akar maupun quantity (dalam hal ini garis axis horisontal) mempunyai makna yang hampir sama yaitu melambangkan sesuatu yang jumlahnya banyak, sehingga kedua elemen ini pantas untuk diekuivalenkan menjadi variabel yang sama.

4) Batang vs *Price*

Ilmu ekonomi menyederhanakan hampir semua aktivitas ekonomi dalam satu elemen yaitu harga. Bahkan tingkat harga (*Price*) sudah menjadi Tuhan bagi keilmuan konvensional, bahwa segala sesuatu di dunia ini pastilah bisa dinilai dengan harga atau uang. Untuk itu tinggi rendahnya harga/uang seolah-olah mampu merefleksikan tingkat kualitas barang dengan jumlah tertentu. Tinggi rendahnya suatu aktivitas ekonomi sudah dapat direpresentasikan oleh tinggi rendahnya harga/uang (*Price*) maka ekuivalensi yang dekat dengan bagian pada pohon adalah batang, dimana tinggi rendahnya batang menjadi ukuran tinggi rendahnya sebuah pohon.

Diagram Pohon vs Kurva SD



Diolah, 2014

5) Daun vs Kosong

Dalam proses pertumbuhan sebuah pohon yang dimulai dari mencari makan oleh akar, kemudian dialirkan oleh batang ke daun, dan oleh daun bersama sinar matahari menjadi energi bagi keseluruhan bagian di pohon. Baik buruk pohon tergantung dari energi yang dikirimkan oleh daun. Sehingga daun menjadi petunjuk bahwa pohon tersebut dalam kondisi tren baik atau tren buruk.

Diferensiasi ilmu ekonomi dimasa paska revolusi industri adalah senantiasa abai terhadap adanya probabilitas negasi bagi setiap aktivitas ekonomi. Hingga era tersebut sangat lekat dengan konsep linearitas yang bahkan terus dianut oleh ahli ekonomi kontemporer.

Tabel Ekuivalensi Pohon vs Kurva SD

No	Pohon -- -----→	Kurva SD
1	Buah -- -----→	Titik Ekuilibrium
2	Ranting - -----→	Garis SD
3	Akar -- -----→	Quantity
4	Batang -- -----→	Price
5	Daun -- -----→	?

Data Diolah, 2014.

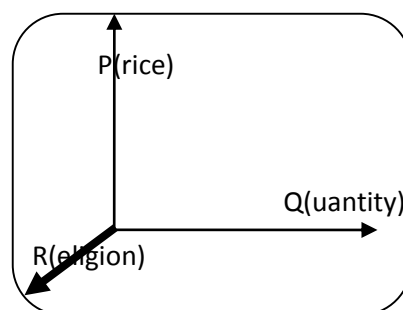
Pada tabel di atas terlihat bahwa masing-masing bagian dari pohon memiliki lawannya masing-masing dengan elemen dari Kurva SD, kecuali bagian terakhir.

- i. Buah menjadi variabel yang analog dengan Titik Ekuilibrium
- ii. Ranting juga menjadi variabel yang analog dengan Garis SD
- iii. Akar juga menjadi variabel yang analog dengan *Quantity*
- iv. Batang juga menjadi variabel yang analog dengan *Price*
- v. Daun ternyata tidak memiliki variabel yang analog dengan satu dari bagian Kurva SD.

Penelitian ini memberikan tambahan pada Kurva SD, yang sejenis dengan garis axis tetapi berada pada bidang yang berbeda. Q (Quantity) berada pada axis x horisontal, P (Price) berada pada axis y vertikal, sedangkan tambahan axis akan berada pada axis z diagonal (horisontal depan belakang).

Untuk itu garis baru tersebut dinamakan Garis R arau Garis Religion. Garis Religion ini merupakan ekuivalen dari daun pada sebuah pohon, yang akan memberikan makna baik buruknya Kurva SD.

Diagram PQR



Diolah, 2014

Dari diagram diatas diperoleh hasil bahwa terdapat tambahan garis untuk bisa *universal compliance* yaitu dengan muncul garis baru R (*religion*).

Persamaan yang terjadi pada Teori Ekonomi Pohon setelah dilakukannya *universal compliance*¹⁸⁴ pada Pohon (Po) dengan Kurva SD (K) maka masing-masing sistem tersebut memiliki sub sistem yang terdiri dari Buah (Bu), Ranting (Ra), Akar (A), Batang (Ba), Daun (D) sebagai bentuk umum, kemudian memiliki pembandingnya

¹⁸⁴ *Universal compliance* dengan cara berpikir sistem menggunakan pendekatan teori Tujuh Quran, dalam metode Sinlammim, berlandaskan pada metodologi Hahslm.

yaitu Titik Ekuilibrium (E), Garis SD (G), Garis *Price* (P), Garis *Quantity* (Q), dan Garis *Religion* (R).

Persamaan:

$$Po = K \dots\dots\dots (1)$$

$$Po = Bu, Ra, A, Ba, D$$

$$K = E, G, P, Q, R$$

$$Bu, Ra, A, Ba, D = E, G, P, Q, R \dots\dots\dots (2)$$

$$\text{Dimana, } Bu = E, Ra = G, A = P, Bu = Q, D = R$$

Persamaan rumus $H=a.h(s,l,m)$ secara teori sesuai dengan formulasi sebuah pohon, kemudian inheren dengan formulasi kurva Supply Demand (+R). Hal ini menunjukkan bahwa rumus Hahslm tersebut sudah sesuai dengan kriteria yang ada di Quran dan kriteria yang ada di sebuah pohon. Maka, selanjutnya teori Hahslm ini akan menjadi standar uji bagi semua fenomena yang ada dalam ekonomi Islam seperti kurva *Supply Demand*.

Penelitian ini menitikberatkan pada pengujian secara hakiki antara pohon dan kurva. Tetapi secara umum uji yang ada dalam metodologi Hahslm ini meliputi 5 uji, yaitu:

1. Uji rumus
2. Uji tabel
3. Uji diagram
4. Uji kurva
5. Uji hijau

Uji rumus merupakan alat uji untuk menolokukurkan rumus hahslm yaitu $H=a.h(s,l,m)$ dengan variabel yang dikelompokkan ke dalam 5 bagian. Dari sebuah topik penelitian terdapat banyak variabel yang akan diteliti. Dari sekian banyak variabel tersebut akan dikelompokkan ke dalam 5 bagian, sehingga variabel-variabel tersebut akan menjadi bagian dari kelompok a, kelompok h, kelompok s, kelompok l, dan kelompok m. Masing-masing kelompok ini akan disesuaikan dengan keberadaan serta fungsi dari rumus hahslm tersebut, sehingga sejalan dengan makna yang menyelimuti masing-masing bagian tersebut dengan variabel yang diteliti.

Uji tabel merupakan alat uji untuk mematrikskan kelima bagian hahslm tersebut dengan variabel-variabel yang diteliti, sehingga terdapat struktur yang lebih sistematis. Aset data yang diujikan dalam uji tabel ini bisa dalam bentuk kualitatif atau kuantitatif.

Uji diagram merupakan alat uji untuk menggambarkan alur berpikir suatu penelitian dalam sebuah sistem yang sudah ditentukan variabel-variabelnya. Hal ini diperlukan untuk menyederhanakan kerangka berpikir awal dari suatu penelitian. Dan juga untuk memperoleh hubungan kausalitas secara terkonsep pada sebuah penelitian dan juga mulai memunculkan pengertian secara intuitif dari bagian terdiferensiasi untuk bobot penelitian.

Uji kurva merupakan alat uji untuk mengukur gap yang terjadi pada sebuah penelitian dari variabel-variabel yang ada. Hal ini sangat diperlukan untuk memprediksi tren dari penelitian dan juga mengkuantifisir nilai penelitian dalam aset data sesuai dengan norma dan logika berpikir menyeluruh.

Uji hijau merupakan alat uji untuk memainkan semua aset data yang ada dari suatu penelitian dalam formulasi variabel yang dimungkinkan. Hasil dari kalkulasi simultan ini akan memberikan tolok ukur kemetodologian dari penelitian ini. Alat uji yang digunakan untuk mengimplementasikan semua aset data penelitian dapat disesuaikan dengan program-program yang ada untuk memudahkan perhitungan dan menyistematiskan struktur data. Hasil akhir uji hijau ini bisa dalam bentuk kesimpulan kualitatif, kuantitatif, atau bahkan multi dimensi.

IV. PENUTUP

Simpulan

Setiap ciptaan manusia pasti tidak sempurna, sehingga diperlukan penyempurnaan yang terus menerus dengan pendekatan berpikir sistem. Pendekatan ini dibutuhkan untuk memperoleh signifikansi dalam ketidaktepatan teori-teori yang ada dengan sistem yang sudah valid yaitu Islam¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Hasil penelitian dengan rumus Islam sebagai petunjuk dalam Pohonomik (Ekonomi Pohon) menghasilkan persamaan: $H = \alpha \eta(\Sigma, \lambda, \mu) = Ah(S, L, M)$, yang merupakan penyandingan kedua fungsi 'Islam dan konvensional' atau 'agama dan pengetahuan'. Sehingga dalam fungsi rumus tersebut terlihat masing-masing variable akan memiliki kembarannya di sisi yang lain, Pemodelan ini baru merupakan tabulasi untuk menjelaskan pertanyaan permasalahan apakah islam dapat menjembatani puncak ilmu pengetahuan yang akan dicapai manusia. Sehingga tujuan dari penelitian ini adalah untuk memberikan sebuah landasan teori berupa fungsi yang dapat dijadikan titik temu bagi kompleksitas ilmu pengetahuan terkini, dengan tetap mengacu pada kitab suci serta nilai universal yang diberikan oleh Allah Swt.

Komparasi antara pohon dengan Kurva SD merupakan cara pembuktian adanya kesesuaian antara bentuk universal dengan teori ekonomi eksisting. Hal ini dapat dilakukan dengan menyatakan bahwa pohon sudah sesuai dengan norma universal (*universal compliance*) karena merupakan hasil ciptaan langsung dari Allah Swt.

Dalam penelitian ini, ternyata Kurva SD abai terhadap faktor non-linier yang merupakan ciri khas era barat meninggalkan agama, sehingga perlu penambahan garis Religion untuk membentuk sebuah Kurva SD yang mampu memberikan petunjuk Kurva SD tersebut baik atau buruk. Dengan adanya elemen ke-5 ini maka lengkaplah sudah seluruh Kurva SD sebagai sebuah entitas teori ekonomi yang memiliki kesamaan dengan nilai universal pada pohon yaitu: titik ekuilibrium, garis SD, dan garis PQR.

Dalam berpikir kaffah maka setiap variabel yang ada dalam suatu sistem maka di dalamnya pasti ada unsur ketuhanan (*in every single system there must be god in it*), termasuk di dalamnya adalah ilmu ekonomi dalam hal ini kurva supply demand maka diantara variabel pada kurva tersebut ada unsur ketuhanan yaitu sumbu y atau *price* atau batang dalam bentuk universal pohon.

Saran

Diferensiasi dari ilmu konvensional dengan pengetahuan agama adalah pada ibadahnya yang merupakan faktor utama yang ditinggalkan oleh kaum intelektual paska Galileo, sehingga fokus pencarian titik lemah pada ilmu konvensional dapat lebih mudah yaitu pada ekuivalensi nilai ibadah.

Diperlukan formulasi metodologi ekonomi Islam mulai dari filosofi ontologi, epistemologi, dan aksiologi untuk *blend* antara ilmu dan agama dalam satu kesatuan sehingga pada ujungnya nanti tidak ada lagi dikotomi antara metodologi konvensional dan metodologi Islam. Semua berjalan sesuai dengan manfaatnya serta fungsinya bukan lagi pada tingkatan aksesoris belaka yang memunculkan peradaban semu yang berdampak pada ketidakadilan dalam kehidupan secara umum.

DAFTAR PUSTAKA

Referensi

- Ibn al-Athir, Majd al-Din Abi al-Sa'adat al-Mubarak. *Al-Nihayah fi Gha'ib al-Hadith wa al-Athar*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Al-Ayni, Abu Muhammad Mahmud ibn Ahmad. *Al-Binayah fi Sharh al-Hidayah*. Beirut: Dâr al-Fikr, Vol.11, 1990.
- Al-Qur'ân al-Karim dan Terjemahnya. Lembaga Percetakan al-Qur'ân Raja Fahd, 2006.
- Al-Quran dan Terjemahnya. Jakarta, Departemen Agama, 2003.
- Jumin, Hasan Basri. *Sains dan Teknologi Dalam Islam*. Rajawali, Jakarta, 2012.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu*. Mizan, Jakarta, 2005.
- Khalid Saeed, *Development Planning And Policy Design: A System Dynamics Approach* (Cambridge: Avebury, 1994
- Mahzar, Armahedi. *Integralisme: Sebuah Rekonstruksi Filasafat Islam*, Bandung, 1983.
- Mochamad Aziz, Roikhan. *Sinlammim Kode Tuhan*. Jakarta: Esa Alam, 2006.
- Mochamad Aziz, Roikhan. *Jejak Islam Yang Hilang*. Jakarta: Sinlammim, 2007.
- Baqir, Zainal Abidin, et al. Editor. *Integrasi Ilmu dan Agama: Intepretasi dan Aksi*. Mizan, Jakarta, 2005.
- Zuhailî, Wahbah. *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*. Terj. Jakarta: Bank Muamalat, 1999.



ICIEF'15



ISSN-2460-6685



9 772460 668014 >