

**KONSTRUKSI HUKUM EKONOMI ISLAM KONTEMPORER
(ANALISIS “TEORI SISTEM JASSER AUDA” TERHADAP
KOMPILASI HUKUM EKONOMI SYARIAH)**

Fahrur Ulum

Dosen Fakultas Syariah dan Hukum

UIN Sunan Ampel Surabaya

Email: fahrurulum@gmail.com

Abstract: This study attempts to answer the problem of the construction of scientific law with the Islamic economic system theory approach initiated by Jasser Auda. The method used is descriptive qualitative, type of literature. With the construction expected to meet the objectives of science itself, namely the creation of a scientific law of Islamic economics a more holistic and not reductionist, it is moral and not beliteral, more emphasis multi dimensional and not one-dimensional, more multi-value and not merely compare, more reconstructionist and not deconstructionist, and teleological, not just causal. Construction scholarly Islamic economic laws was conducted by the functioning of the system on the basic principle; validating all cognitions, openness, holism, multidimensionality, and purposefulness.

Key Words: *construction of scientific, economic laws, systems*

Abstrak: Penelitian ini menjawab permasalahan tentang upaya konstruksi keilmuan hukum ekonomi Islam dengan pendekatan teori system yang dicetuskan oleh Jasser Auda. Metode yang digunakan adalah deskriptif kualitatif, jenis literature. Dengan konstruksi tersebut diharapkan mampu memenuhi tujuan keilmuan itu sendiri yaitu terciptanya keilmuan hukum ekonomi Islam yang lebih holistic dan tidak reduksionis, lebih bersifat moral dan tidak bersifat harfiah, lebih menekankan multidimensi dan tidak satu dimensi, lebih multi-nilai dan tidak sekedar membandingkan, lebih rekonstruksionis dan tidak dekonstruksionis, dan lebih teleologis, bukan sekedar kausal. Konstruksi keilmuan hukum ekonomi Islam tersebut dilakukan dengan memfungsikan system pada basic prinsip *validating all cognitions, openness, holism, multidimensionality, and purposefulness*.

Kata Kunci: *konstruksi keilmuan, hukum ekonomi, sistem*

A. Pendahuluan

Pada hakekatnya upaya konstruksi teoretik muncul untuk menjawab semaraknya problem sosial ekonomi yang dihadapi umat Islam. Pada satu sisi, umat Islam larut dalam solusi sistem yang tidak dibangun dengan Islam. Pada sisi lain, secara ekstrim sebagian besar umat Islam masih menjadikan *turath* klasik sebagai tolak ukur dalam merespon problematika mereka secara tekstual, dengan melahirkan solusi hukum yang seakan bersifat mengikat bagi siapapun. Padahal, sebagaimana dimaklumi, bahwa tidak semua problematika itu dapat ditemukan dalam teks (naṣ), maka di sinilah harus ada peran besar dari ijtihad untuk memberikan jawaban yang dapat menjangkau luas eksistensi dan fleksibilitas keberagamaan ummat Islam.

Meski demikian, kebutuhan ijtihad tidak lantas dimaknai dengan melakukan kodifikasi hukum *an sich*, tetapi perlu melihat pada esensi hukum itu melalui berbagai sudut pandang keilmuan. Sebab, hal ini dimaksudkan untuk memahami tujuan dan kemaslahatan yang akan dicapai tanpa mereduksi esensi hukum itu sendiri. Karenanya sangat penting memunculkan tujuan dan kemaslahatan sebagai metode dalam ijtihad hukum Islam, termasuk hukum Ekonomi Islam. Tujuan dan kemaslahatan inilah yang dikenal sebagai *maqāṣid al-sharī'ah* (objektivitas *sharī'ah*).

Salah satu keilmuan yang dituntut untuk mengalami produktifitas yang tinggi adalah keilmuan hukum ekonomi Islam, karena persoalan ekonomi terus berkembang. Sementara pada sisi yang lain keterikatan pada hukum juga mesti tetap terjaga. Oleh karena itu hukum ekonomi Islam memiliki urgensi yang tinggi dalam kehidupan manusia ekonomis. Untuk itu keilmuan hukum ekonomi Islam harus mengalami produktifitas yang tinggi pula untuk menjawab problematika yang terus berkembang.

Di antara konstruksi metodologi keilmuan hukum Islam yang ada, salah satunya adalah konstruksi “teori sistem” Jasser Auda. “Teori sistem” ini lebih komprehensif karena melibatkan banyak variabel yang saling terkait yaitu *cognitions, holism or wholeness, multidimensionality, openness, dan purposefulness of systems*.¹ Implementasi ekonomi Islam yang didekati dengan variabel-variabel “teori sistem” tersebut memungkinkan memberi peluang yang lebih fleksibel dan solutif dalam persoalan hukum ekonomi Islam kontemporer.

Hingga saat ini salah satu rujukan utama dalam hukum ekonomi Islam di Indonesia adalah Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES). Pada sisi yang lain,

¹Selengkapnya dapat dibaca dalam Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah, Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008).

“teori sistem” Jasser Auda digunakan sebagai pisau analisis dalam penelitian ini sehingga menghasilkan konstruksi hukum ekonomi Islam yang lebih fleksibel dan solutif di Indonesia.

B. Teori Konstruksi

Konstruksi adalah istilah yang menunjukkan pada susunan, model, tata letak, suatu bangunan.² Istilah konstruksi tidak saja digunakan pada bangunan secara fisik, namun juga digunakan pada bangunan yang mengarah pada pemikiran dan sistem. Misalnya istilah konstruksi dipakai oleh para sosiolog dalam salah satu teori konstruksi sosial. Menurut para sosiolog, konstruktivisme terbagi atas konstruktivisme radikal, realisme hipotesis dan konstruktivisme biasa³. *Konstruktivisme radikal* hanya dapat mengakui apa yang dibentuk oleh pikiran kita. Sedangkan *realisme hipotesis* menganggap pengetahuan adalah hipotesis dari struktur realitas yang mendekati realitas dan menuju kepada pengetahuan yang hakiki. Dan *konstruktivisme biasa* memahami pengetahuan sebagai gambaran dari realitas itu.

Menurut Burhan Bungin, tahapan-tahapan dalam proses konstruksi terjadi melalui: tahap menyiapkan materi konstruksi, tahap sebaran konstruksi, tahap pembentukan konstruksi, tahap konfirmasi.⁴ Jadi sebuah konstruksi merujuk pada susunan, model atau tata letak yang dilakukan melalui berbagai tahapan. Dalam penelitian ini konstruksi lebih ditekankan pada pembentukan sistem ekonomi yang dilakukan oleh para pemikir ekonomi Islam kontemporer.

C. “Teori Sistem” Jasser Auda

Jika kita mengamati lingkungan sekitar, kita bisa menemukan sekumpulan entitas, sekelompok obyek, atau seperangkat benda seperti kelompok manusia; rangkaian mesin; organisme hidup; pot dan bunga; setumpuk buku yang ditata di lemari perpustakaan; seperangkat alat rumah tangga; dan seterusnya. Dalam pengamatan sepiantas, masing-masing nampak sebagai satu kesatuan, karena ia berada dalam ruang yang sama atau berdekatan. Sejumlah buku yang ditata di sebuah lemari perpustakaan dengan secara teratur; atau sejumlah barang bekas yang ditumpuk di gudang dan menjadi satu kesatuan misalnya, jelas berbeda

²Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 2000), 3.

³Suparno, *Filsafat Konstruktivisme dalam Pendidikan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 25.

⁴Burhan Bungin, *Sosiologi Komunikasi : Teori, Paradigma dan Diskursus Teknologi Komunikasi di Masyarakat*, (Jakarta : Kencana, 2007), 188-189

dengan serangkain alat elektronik seperti TV atau PC komputer yang terdiri dari sekian banyak komponen dasar yang terpola dan tersusun sedemikian rupa menjadi satu kesatuan yang memiliki fungsi. Yang membedakan antara dua kelompok ini (kelompok buku dan barang bekas, dengan seperangkat TV dan komputer) adalah bahwa kelompok yang pertama hanyalah sebuah “kumpulan” (*aggregate*), yang secara kebetulan bagian-bagiannya berada dalam satu ruang, sedangkan kelompok kedua masing-masing adalah “sistem” (*system*) dengan pola-pola organisasi yang khas dan mempunyai identitas sebagai satu kesatuan.

Kita bisa memilah dan membuat pembedaan semua itu dengan melihatnya sebagai salah satu dari dua kemungkinan yaitu sebagai sistem (*system*) atau sebagai kumpulan (*aggregate*). Perbedaan antara sistem dengan kumpulan (*aggregate*) ini adalah sebagai berikut: “Dalam sebuah sistem, bagian atau komponen ditata atau disusun dengan pola-pola hubungan tertentu, sedangkan dalam *aggregate* (kumpulan), bagian-bagian itu sekedar berdekatan atau sekedar digabungkan menjadi satu kelompok.”⁵ Perbedaan antara keduanya adalah bahwa dalam sistem antara satu bagian dengan bagian yang lain membentuk satu kesatuan atau keseluruhan. Sedangkan sebaliknya, kumpulan atau *aggregate* sekalipun bagian-bagiannya berada dalam satu tempat, akan tetapi masing-masing tidak terhubung satu dengan yang lainnya dengan pola-pola hubungan tertentu. Contoh sederhana adalah ketika misalnya kita menempatkan secara acak hurup-hurup m, e, a, j, sekalipun kita bisa menyatukannya menjadi “meaj”, maka kita bisa menyebutkannya sebagai kumpulan. Akan tetapi ketika kita menempatkan hurup-hurup yang sama dengan pola atau hubungan tertentu sehingga menjadi “meja”, dan sebagai sebuah kata, ia memiliki makna atau fungsi, sehingga kita bisa menyebutkannya sebagai sistem.⁶

Sistem (*system*) dalam pengertian paling klasiknya didenotasikan dengan “hubungan” atau keseluruhan yang di dalamnya juga terdapat konsep mengenai “hubungan” atau ada juga yang mengaitkannya hanya dengan konsep mengenai

⁵Ini juga bisa dicontohkan dengan sekelompok siswa yang diatur berdasarkan usia atau jenis kelamin misalnya yang merupakan kumpulan atau kelompok (*aggregate*), dengan sejumlah siswa yang membentuk sebuah TIM yang masing-masing anggotanya saling bekerjasama dan berbagi peran untuk mewujudkan tujuan tertentu, seperti tujuan permainan atau pentas seni, adalah sebuah sistem (*system*).

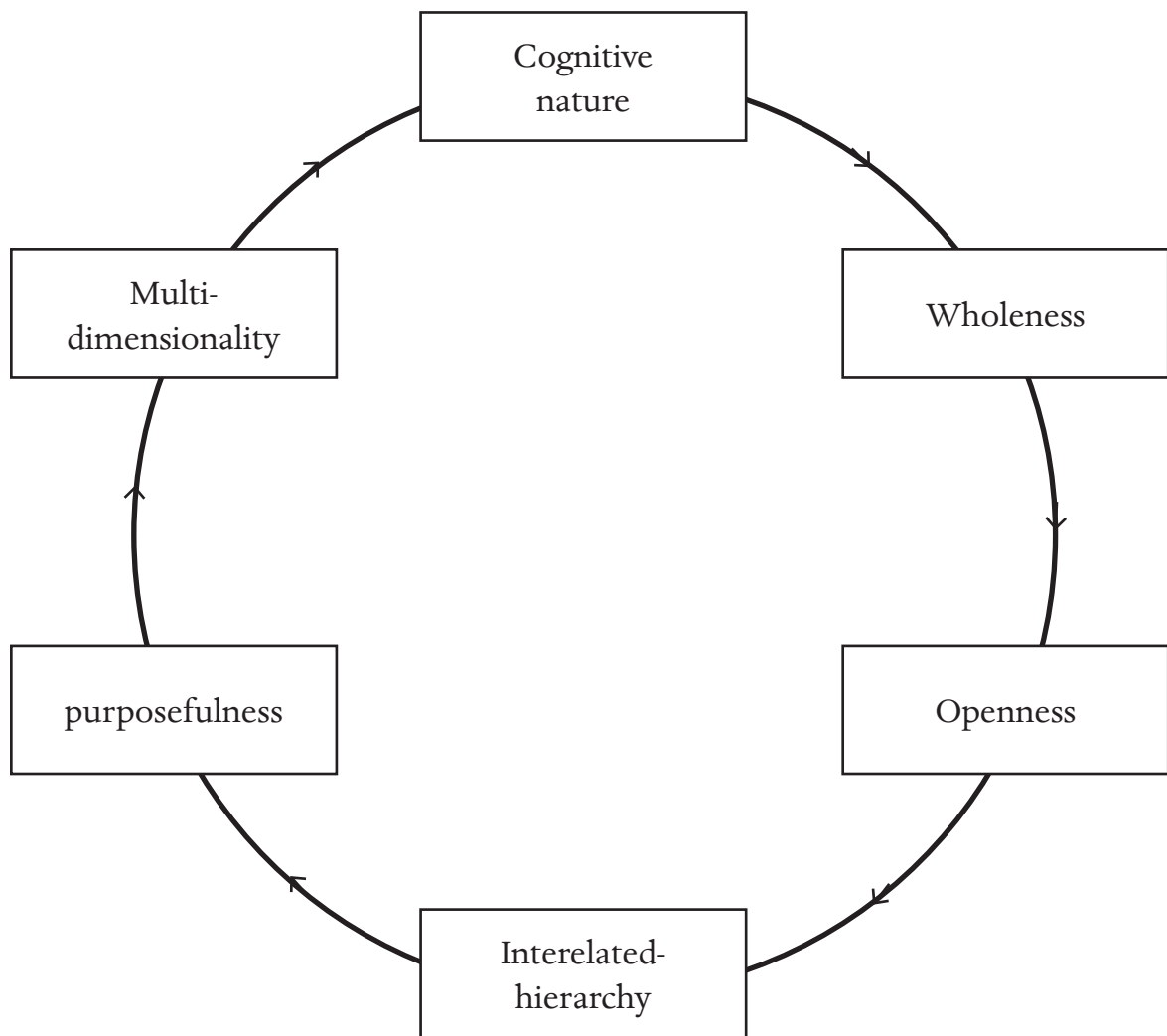
⁶Bisa jadi “meaj” dalam bahasa tertentu memiliki makna dan difahami sebagai sebuah sistem “kata”, sedangkan bagi saya misalnya itu merupakan kumpulan acak yang tidak memiliki makna sehingga bagi saya bukan “sistem”. Dari kasus bahasa seperti ini, maka sistem sebenarnya adalah sebuah konsep kognitif yang dikonstruksi oleh seorang observer atau pengamat dalam melihat realitas. Artinya, sekalipun dalam fakta obyektif sistem memang ada--sebagaimana pandangan kelompok fiksionis--akan tetapi semuanya tergantung kepada pengamat apakah mau melihatnya sebagai sistem yang memiliki bagian-bagian yang saling terhubung atau tidak. Problem sesungguhnya adalah dalam *mindset* atau pikiran pengamat, yang tentunya memiliki implikasi-implikasi langsung dalam realitas.

keseluruhan atau kesatuan. Sistem dalam pengertian ini bersifat kognitif dan subyektif, karena yang dimaksudkan dengan sistem adalah konsep, gagasan yang dikonstruksi oleh seorang pengamat ketika mengamati sebuah obyek. Pandangan mengenai sistem sebagai sesuatu yang dikonstruksi oleh pengamat ini diwakili oleh kelompok konstruktivis. Berbeda dengan pandangan kelompok lain yang melihat sistem sebagai wujud yang riil dan tidak terkait dengan pikiran atau gagasan subyektif seorang pengamat, melainkan memiliki wujud nyata di dunia obyektif. Pandangan ini diwakili oleh kelompok fiksionalis. Argumentasi yang diajukan oleh kelompok ini adalah argumentasi negatif yang menyatakan bahwa sistem akan nampak secara empirik sebagai fenomena ketika ada bagian dari sebuah sistem yang terputus atau mengalami gangguan, yang memunculkan fenomena *chaos* yang segera bisa diamati secara empirik oleh siapapun.

Perbedaan antara sistem dengan kumpulan secara lebih spesifik lagi adalah sebagai berikut: Sistem adalah satu tatanan entitas yang saling terkait, dimana tidak ada bagian yang tidak berhubungan dengan bagian lain. Sistem secara keseluruhan menampilkan sifat yang tidak ada bagian-bagiannya atau himpunan bagiannya yang tidak memiliki hubungan. Ini juga berarti bahwa setiap entitas dalam sistem ini baik secara langsung maupun tidak langsung berhubungan dengan entitas lain dalam kumpulan tersebut sebagai satu kesatuan. Sementara *aggregate*, adalah satu kumpulan entitas yang semua bagiannya tidak saling terhubung atau beberapa bagiannya saling terhubung akan tetapi masih ada satu atau beberapa entitas atau sub bagiannya yang tidak terhubung dengan entitas yang lain.

Secara singkat sistem adalah sekumpulan unsur yang saling berkaitan membentuk satu kesatuan dan saling terintegrasi untuk menjalankan berbagai fungsi.⁷ Dengan definisi ini, Auda berusaha mengintegrasikan berbagai pengetahuan yang relevan dengan disiplin umum hukum Islam, filsafat, dan sistem sebagai pendekatannya. Sehingga, konsep-konsep yang terdapat dalam teori sistem, yang meliputi *cognitions, holism or wholeness, multidimensionality, openness*, dan *purposefulness of systems*, dapat dijadikan pisau analisa dalam mengkritisi metodologi penetapan hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam. Berikut ini gambaran dari 6 fitur system tersebut;

⁷Lars Skyttner, *General Systems Theory; Ideas and Applications* (Singapura: Word Scientific, 2002), 27.



Gambar 1. Fitur “teori sistem” Jasser Auda

Secara general, hukum Islam yang dimaksud oleh Auda adalah mencakup semua prinsip-prinsip dasar hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), hasil interpretasi hukum itu sendiri (*fiqh*), ilmu narasi (*ilm al-hadīth*), dan ilmu penafsiran (*ilm al-tafsīr*). Auda hendak meletakkan tujuan (*purposefulness*) dari hukum Islam sebagai metodologi fundamental, bukan sebatas sebagai topik sekunder dalam penyusunan teori *uṣūl al-fiqh*. Dalam hal ini, Auda sependapat dengan *al-Darrāz*, *Abū Zahrah*, dan *Tāhir Ibn ‘Ashūr*.

Teori sistem, yang diberlakukan Auda, adalah sebuah disiplin baru yang independen dan mencakup berbagai sub-disiplin ilmu, termasuk di dalamnya teori sistem dan analisis sistematis yang dianggap relevan oleh Auda untuk mengintegrasikan *maqāṣid al-sharī’ah* dalam teori hukum Islam. Dengan teori ini, misalnya, Auda berusaha menganalogikan konsep ilmu pengetahuan kognitif

untuk mengembangkan konsep dasar teori hukum Islam, seperti konsep klasifikasi, kategorisasi, dan ‘sifat kognitif’ hukum itu sendiri. Selain itu, konsep ‘budaya kognitif’ yang terdapat dalam pengetahuan kognitif itu juga akan digunakan untuk mengetahui dan mengembangkan konsep adat (*urf*) yang terdapat dalam teori hukum Islam.⁸

Dengan menggabungkan konsep-konsep yang relevan dari disiplin ilmu lain, Auda berharap teori sistem yang diterapkan pada dasar hukum Islam dapat menghilangkan kesan hukum Islam yang statis, ortodoks, dan terbatas pada manuskrip-manuskrip tradisional. Karena itu, Auda merasa perlu untuk melakukan pendekatan multidisiplin terhadap dasar-dasar hukum Islam sebagai salah satu bagian dalam menghilangkan kesan tersebut, termasuk dalam hal ini hukum ekonomi Islam.

Titik tekan teori sistem Jasser Auda terletak pada *maqāṣid*. Secara garis besar, Jasser Auda memahami kata *maqāṣid* dalam 4 makna, yaitu: a) hikmah di balik suatu hukum; b) tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh hukum; c) sekelompok tujuan ilahiyah dan konsep moral yang menjadi basis hukum Islam; ⁹ d) *maṣāliḥ* dalam terminology ulama’ *al-mutaqaddimīn*.¹⁰

Dalam rangka memperbaiki teori *maqāṣid* klasik yang bersifat individual, dimunculkan teori *maqāṣid* baru yang lebih mengakomodasi lingkup masyarakat yang lebih luas, yaitu *community*, *nation* ataupun *humanity*. Misalnya, Ibn ‘Āshūr menitik-beratkan pada kepentingan umat (*nation priority*) daripada kepentingan individual¹¹; Rashid Rida memasukkan reformasi dan hak-hak wanita dalam teori *maqāṣid*-nya; Yusuf al-Qaradawi menempatkan ‘*human dignity and rights*’ pada teori *maqāṣid*-nya. Pemekaran *scope maqāṣid* ini berfungsi untuk merespon isu-isu global,

⁸Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah, Philosophy of Islamic Law*, (London: The International Institut of Islamic Thought, 2008), xxvi.

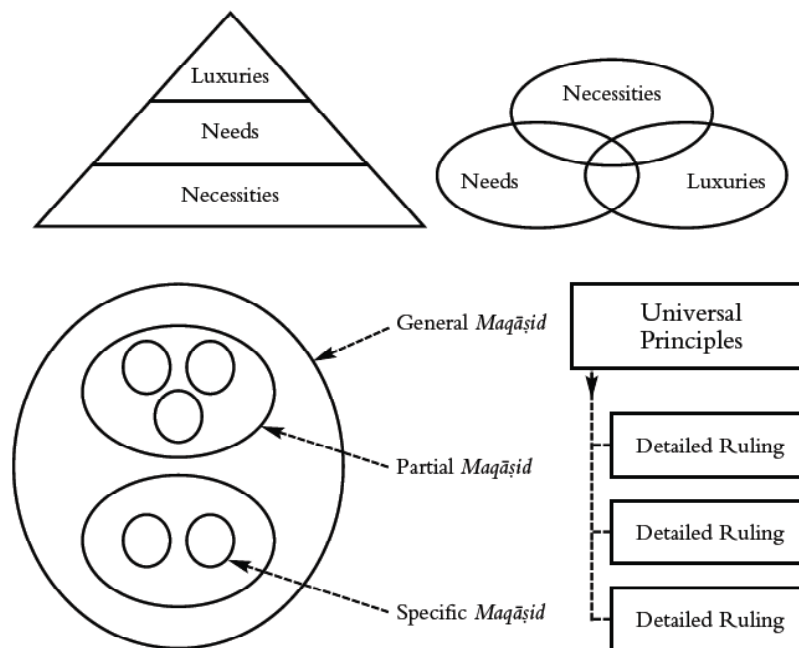
⁹Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London & Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 1.

¹⁰Menurut sebagian pakar, *maqāṣid* merupakan istilah alternative dari ‘*people’s interests*’ (مَصَالِح). Al-Juwaynī menyamakan istilah *maqāṣid* dengan (المَصَالِحِ الْعَامَّةِ); al-Ghazālī meletakkan *maqāṣid* – baik *darūriyyāt*, *hājiyyāt* maupun *taḥsīniyyāt* – di bawah lingkup (المَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ), penggunaan istilah ini juga diikuti oleh al-Rāzī dan al-Āmidī. Najm al-Dīn al-Ṭūfī mendefinisikan *maṣāliḥ* dengan ‘apa yang dapat memenuhi tujuan al-Sharī‘ah’. Sedangkan al-Qarāfī menghubungkan *maṣāliḥ* dan *maqāṣid* dengan kaidah fundamental (uṣūlī) yang berbunyi: “tujuan (*maqāṣid*) tidak valid kecuali jika mengantarkan pada pemenuhan *maṣāliḥ* (جَلْبُ الْمَصَالِحِ) atau menghindari *mafsadah* (دَرْءُ الْمَفَاسِدِ). Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 2. Lihat juga pada Présentasi 2 dengan judul: مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ: *The purposes of Islamic Law*.

¹¹Rupanya Jasser Auda setuju dengan pemahaman Ibn ‘Āshūr yang memaknai *maqāṣid* dari *freedom* (حُرِّيَّةٌ) sebagai *freedom (liberty) in the contemporary sense*. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 247.

serta mengembangkan diri dari ‘hikmah di balik hukum’ (*wisdoms behind the rulings*) menuju rencana-rencana praktis untuk reformasi dan pembaharuan (hukum Islam).¹²

Ilmuan kontemporer memperkenalkan teori *maqāṣid* baru yang universal dan digali dari naṣṣ secara langsung, bukan dari literature fiqh *madhāhib*. Pendekatan ini secara signifikan, menjadikan *maqāṣid* melampaui historisitas dekrit fiqh (*overcome the historicity of fiqh edicts*) serta merepresentasikan nilai-nilai dan prinsip-prinsip *naṣṣ* yang lebih unggul. Klasifikasi *maqāṣid* yang baru ini mampu merepresentasikan *viewpoint* masing-masing *sholars* untuk mereformasi dan memodernisasi hukum Islam.¹³ Berikut ini gambaran teori *maqāṣid* kontemporer dari 3 dimensi baru:¹⁴



Gambar 2. Dimensi baru *maqāṣid al-Sharī'ah*

¹²Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 5.

¹³Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 246.

¹⁴Klasifikasi *Maqāṣid* dalam berbagai dimensinya ini, dinilai Jasser Auda memiliki kesamaan dengan hirarki kebutuhan manusia yang diajukan oleh ilmuwan abad ke-20, Abraham Maslow. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 247.

Menurut Jasser Auda, struktur *maqāṣid* di atas berdasarkan 'cognitive nature' dari hukum Islam, sehingga seluruhnya terkategori valid.¹⁵ Seluruh klasifikasi maupun struktur *maqāṣid* baik klasik maupun kontemporer, tidak dapat diklaim sebagai sesuatu yang bersifat transcendental-ilahiah ('according to the original divine will'). Alasannya, seluruh struktur *maqāṣid* yang tervisualisasikan dalam bentuk lingkaran, piramida maupun kotak sebagaimana diagram di atas, merupakan bagian dari struktur dalam wilayah *science* dan *humanities*, serta wujud kreasi manusia (*human-made*) dalam rangka memberi ilustrasi yang mudah dipahami. Oleh sebab itu, struktur *maqāṣid* paling baik dideskripsikan sebagai 'multi-dimensional' struktur, yang meliputi *level of necessity*, *scope of rulings*, *scope of people* dan *level of universality*. Seluruhnya merupakan dimensi yang valid dan merepresentasikan *viewpoint* maupun klasifikasi yang valid juga.¹⁶

D. Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah

Upaya positivisasi hukum ekonomi syari'ah mulai terarahkan setelah direvisinya UU No 7 tahun 1989 menjadi UU no 3 tahun 2006 tentang Peradilan Agama. Dalam revisi tersebut disebutkan bahwa Peradilan Agama saat ini tidak hanya berwenang menyelesaikan sengketa di bidang perkawinan, waris, wasiat, hibah, wakaf dan sodaqoh saja, melainkan juga menangani permohonan pengangkatan anak (adopsi) dan menyelesaikan sengketa dalam zakat, infaq serta ekonomi syari'ah.¹⁷

1. Positivisasi Hukum Islam di Indonesia

Upaya positivisasi hokum Islam sesungguhnya telah berlangsung lama, dengan keluarnya UU Agraria tahun 1960, UU No 1 Tahun 1974 tentang Hukum Perkawinan, kemudian meningkat menjadi hukum Islam sebagai sumber hukum nasional dalam UU No 7 Tahun 2009 tentang Peradilan Agama, Inpres No1 tahun 1991 tentang sosialisasi Kompilasi Hukum Islam, UU No 41 tahun 2004 tentang Wakaf, UU Zakat, UU Haji dan yang terakhir UU No 3 tahun 2006 tentang Perubahan atas UU NO 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama (UUPA) yang memebrikan perluasan kompetensi Materil bagi peradilan agama, termasuk dalam ekonomi Syari'ah.¹⁸

¹⁵Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 7. Lihat juga pada Presentasi 2 dengan judul: مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ: The purposes of Islamic Law.

¹⁶Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 8. Kutipan ini sekaligus menjadi kesimpulan yang diajukan oleh Jasser Auda pada bab *conclusions*, 246-247.

¹⁷Lihat Pasal 49 Undang-Undang No 3 Tahun 2006 Tentang Peradilan Agama

¹⁸Abdul Mughits, *Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah*, 146

Menurut Marzuki Wahid, pembahasan tentang hukum sesungguhnya tidak akan jauh dari kisaran politik. Keterlibatan umat Islam dikancah politik turut menentukan karakter produk hukum yang dihasilkan. Karakter produk hukum identik dengan sifat dan watak suatu produk hukum.¹⁹ Hukum bukanlah sebuah lembaga yang sama sekali otonom, namun berada pada kedudukan yang saling terkait dengan sektor-sektor kehidupan lain dalam masyarakat. Salah satu segi dari keadaan yang demikian itu adalah bahwa hukum harus senantiasa melakukan penyesuaian terhadap tujuan-tujuan yang ingin dicapai oleh masyarakatnya. Oleh karena itu, hukum merupakan dinamika. Politik hukum merupakan salah satu faktor yang menyebabkan terjadinya dinamika yang demikian, oleh karena itu ia diarahkan kepada *iure constituendo* (*ius constitutum*) hukum yang seharusnya berlaku.²⁰

Menurut Syamsul Anwar sebagaimana yang dikutip oleh M. Rusydi, setidaknya ada dua tahapan untuk proses positivisasi hukum islam ini yaitu tahapan hermeuneutis dan tahapan politis.²¹ Pada tahapan ini perlu adanya klasifikasi hukum syari'at sehingga dengan adanya klasifikasi tersebut dapat dihasilkan sebuah format hukum yang telah dikompromikan dengan konteks ruang, waktu, situasi, serta kondisi masyarakat Indonesia. Oleh karenanya, terminologi-terminologi yang dikemukakan sudah menjadi sebuah bahasa universal yang akan mudah diterima semua kalangan. Tahapan politis dilakukan oleh badan legislatif, wakil-wakil rakyat terutama yang mengusung nilai-nilai islam dapat mendialogkan nilai-nilai islam tersebut dengan berbagai kalangan legislator. Sehingga kejelian dan lobiying yang mumpuni dari para legislator "islam" sangat menentukan.

2. Urgensi Kodifikasi Hukum Ekonomi Syari'ah

Mengingat hukum ekonomi syari'ah sebagai hukum muamalat mempunyai ragam pandangan yang berbedamaka dibutuhkan kodifikasi hukum ekonomi syariah tersebut. Kodifikasi adalah himpunan berbagai peraturan menjadi undang-undang atau hal penyusunan kitab perundang-undangan. Dalam sejarahnya, formulasi suatu hukum atau peraturan dibuat secara tertulis yang disebut *jus scriptum*. Dalam perkembangan selanjutnya lahirlah berbagai peraturan-peraturan dalam bentuk tertulis tersebut yang disebut *corpus juris*. Setelah jumlah peraturan itu menjadi demikian banyak, maka dibutuhkan sebuah kodifikasi hukum yang menghimpun berbagai macam peraturan perundang-undangan. Para ahli hukum

¹⁹Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik Atas Politik Hukum di Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), 33

²⁰Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum*, (Bandung: Citra Aditya bakti, 1996), 352

²¹Ibid, 7

dan hakim pun berupaya menguasai peraturan-peraturan itu dengan baik agar mereka bisa menyelesaikan berbagai macam persoalan hukum yang muncul di tengah masyarakat dengan penuh keadilan dan kemaslahatan.²²

Berdasarkan dasar pemikiran itu, maka hukum ekonomi syariah yang berasal dari fikih muamalah, yang telah dipraktekkan dalam aktifitas di lembaga keuangan syariah, memerlukan wadah perundang-undangan agar memudahkan penerapannya dalam kegiatan usaha di lembaga-lembaga keuangan syariah tersebut. Keberadaan KHES merupakan sebuah terobosan baru sebagai upaya positivisasi Hukum Islam kedalam Hukum nasional. Pesatnya perkembangan Ekonomi Syari'ah di Indonesia membuat kebutuhan dalam menyusun materi hukum Ekonomi Syari'ah perlu segera diadakan. Dalam rangka kebutuhan tersebut KHES akhirnya muncul sebagai hukum materil ekonomi syari'ah.

3. Konten Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah

Materi KHES pada dasarnya adalah sebuah kompilasi dari berbagai ragam fiqh yang telah ada, bahkan ada beberapa hal yang tergolong ijtihad tim penyusun KHES sendiri. Bila melihat terminologi syari'ah sebagai aturan-aturan atau pokok-pokok yang ditetapkan Allah agar manusia menjadikannya sebagai peraturan dalam hubungannya dengan Tuhan, sesama Muslim, sesama Manusia, dan lingkungannya.²³ Dengan kata lain syari'ah merupakan peraturan-peraturan yang bersifat asasi, tetap dan luas cakupannya.

Ketika mempergunakan istilah syari'ah dalam KHES, hal ini mengandung kontradiksi karena Hukum Ekonomi yang merupakan Fiqh Muamalat, tentu tidaklah akan statis namun dinamis. Sebagaimana yang telah menjadi sebuah kaidah umum dalam muamalah, bahwa hukum ashl dari muamalah adalah boleh sepanjang tidak ada *nash* yang melarang.²⁴

Hukum ekonomi yang terdapat dalam KHES tentu saja merupakan hasil dari pemikiran-pemikiran manusia yang akan terus dinamis sesuai dengan perkembangan zamannya. Bahkan istilah-istilah yang terdapat dalam KHES tentu saja ada yang mengandung istilah-istilah baru seperti pasar modal atau akuntansi. Dari uraian ini, sesungguhnya kurang tepat menyebut istilah syari'ah dalam KHES, barangkali lebih

²²Agustianto, *Urgensi Kodifikasi Hukum ekonomi Syari'ah*, dalam www.pesantrenVirtual.com

²³Mahmud Syaltut, *al-Islam 'Aqidah wa asy-Syari'ah*, cet. ke-3 (Mesir: Dar al-Qalam, 1966), 12

²⁴Lihat As-Suyuti, *Al-Asybah Wannadhair*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1403),43

tepat jika menggunakan istilah Hukum Ekonomi Islam sebagaimana yang sudah lazim dipergunakan di negara-negara Islam lainnya.²⁵

Bila melihat seluruh isi dari KHES nampaknya terlalu banyak membahas konsep akad. Sebagaimana yang dilontarkan oleh hakim Agung Abdurrahman, KHES hampir 80 % berisi tentang akad.²⁶ Sesuai dengan isi dari KHES, pembahasan konsep akad dapat ditemukan dalam bab II, namun jika diamati lebih lanjut pengaturan pada buku I (subjek Hukum dan Amwal), Buku III (Zakat dan Hibah), dan Bab IV (Akuntansi Syari'ah), pada dasarnya menyangkut persoalan akad. Akan tetapi dalam beberapa pasal, misalnya pada pembahasan pasar modal (pasal 580-583) bukan termasuk tentang akad akan tetapi tentang tempat dilangsungkannya akad.

KHES belum menyebutkan sub-sub topik penting dalam akad, sehingga isinya masih terlalu umum. Hal itu akan menimbulkan masalah ketika muncul perkara yang tidak tercover dalam KHES, sehingga penafsiran hakim yang "dipaksakan" itu justru akan menimbulkan masalah lain, yaitu rasa keadilan para pihak. Disinilah perlunya format hukum yang lebih rinci, sehingga dapat menjawab banyak persoalan. Jika hukum itu terlalu global maka perbedaaan penafsiran khususnya bagi para hakim tidak akan terelakan mengingat cara pandang dan paradigma hakim berbeda-beda.²⁷

Dalam fiqh-fiqh klasik, tidak ada ketentuan bahkan keharusan seorang *mudhorib* menyerahkan jaminan kepada *shohibul maal* dalam akad mudhorobah. Hal ini dikarenakan, praktek mudhorobah pada masa lampau masih sangat sederhana dan tentu saja masih dalam suasana kekerabatan dan saling kenal antara satu dan lainnya. Berbeda dengan kenyataan saat ini, *mudhorib* dan *shahibul maal* kadangkala tidak mengetahui antara satu dengan lainnya bahkan praktek mudhorobah sekarang sudah diperluas lagi dengan adanya pihak *intermediary* yakni perbankan. Sehingga untuk mengurangi resiko moral hazard, biasanya di Perbankan dan Lembaga keuangan Syari'ah lainnya, debitur wajib menyertakan jaminannya. Nampaknya KHES perlu secara cermat mengatur tentang jaminan ini. Apabila pihak debitur menyertakan jaminannya sedangkan usahanya mengalami kerugian, apa yang akan dilakukan pihak Bank atau LKS terhadap jaminan tersebut. Mengingat dalam mudhorobah bila terjadi kerugian karena proses normal dari usaha, dan bukan karena kelalaian atau kecurangan pengelola, kerugian ditanggung sepenuhnya oleh

²⁵ Abdul Muhits, *Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah*, 152

²⁶ Badilag dan Pokja Perdata Agama Lakukan Kajian Buku KHES // www.badilag.net, diakses 12 Agustus 2015.

²⁷ Abdul Mughits, *Kompilasi Hukum ekonomi Syari'ah*, 153.

pemilik modal, sedangkan pengelola kehilangan tenaga dan keahlian yang telah dicurahkan. Apabila terjadi kerugian karena kelalaian dan kecurangan pengelola, maka pengelola bertanggung jawab sepenuhnya.²⁸

Keberadaan Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah merupakan sebuah terobosan dan respon atas kebutuhan hukum ekonomi saat ini. Ketika perkembangan aktivitas ekonomi Islam di Indonesia menunjukkan angka yang memuaskan, tentu saja akan dibarengi dengan benturan berbagai kepentingan. Maka keluarlah Undnag-Undang No. 3 Tahun 2008 tentang Peradilan Agama yang memberikan keluasaan kepada Pengadilan Agama untuk menangani sengketa ekonomi Syari'ah.

E. Analisis Konstruksi Hukum Ekonomi Syariah

Dalam literatur berbahasa Inggris, istilah *Islamic Law* umumnya mengacu pada 4 term yang berbeda, yaitu: *fiqh*, *sharī'ah*, *qānūn* dan *'urf*. Dengan demikian, penting untuk diperjelas definisi dari keempat istilah yang sebenarnya berbeda, nama diterjemahkan ke dalam kosa kata yang sama, yakni *Islamic Law*.²⁹ Kata *fiqh* pada mulanya bersifat umum, namun sejak akhir era imam *madhhab*, pengertian *fiqh* menjadi terbatas pada dimensi praktis saja, seperti definisi berikut:

الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدَلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Ilmu yang membahas tentang hukum-hukum shari'ah praktis, (yang digali) dari dalil-dalilnya yang bersifat detail.

Kata *sharī'ah* digunakan oleh *al-Qur'ān* dalam pengertian 'revealed way of life' sebagaimana dalam Surat *al-Mā'idah* (ayat 48) dan *al-Jāthiyah* (ayat 18).³⁰ Dengan demikian, penting sekali untuk dibedakan antara istilah *fiqh* dengan istilah *sharī'ah*. Secara teoritis, Jasser Auda membedakan antara kedua istilah tersebut. *Fiqh* merupakan representasi dari bagian 'cognitive' hukum Islam, sedangkan *sharī'ah* merepresentasikan dimensi 'heavenly' hukum Islam. Maka dari itu, istilah *faqih* (ahli *fiqh*) ditujukan kepada manusia yang memiliki *understanding* (فَهْمٌ), *perception* (تَصَوُّرٌ), *cognition* (إِدْرَاكٌ); dan tidak boleh ditujukan kepada Allah s.w.t.. Di sisi lain, istilah *al-shārī'* yang bermakna 'The Legislator' ditujukan kepada Allah s.w.t. dan

²⁸Ascarya, *Akad dan Produk Bank Syari'ah*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008),61

²⁹Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 56.

³⁰Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 57.

tidak boleh ditujukan kepada manusia, kecuali kepada Nabi, ketika berperan untuk menyampaikan wahyu dari Allah s.w.t..³¹

1. Hukum Syariah Pendekatan Klasik

Secara tradisional, *sharī‘ah* memasukkan *al-Qur’ān* dan *al-Sunnah*, sedangkan *fiqh/shar‘* dideduksi dari kedua sumber tersebut. ‘*Urf* hanya mempengaruhi *fiqh* dalam beberapa kasus saja, oleh karena itu digambarkan dengan adanya sedikit kontak (*slight contact*). Adapun *qānūn* merupakan hukum tertulis yang bisa jadi berasal dari *fiqh*, ‘*urf* dan sumber lainnya. Maka dari itu, digambarkan dengan adanya titik persinggungan (*intersection*).³²

Secara praktis, kekaburan garis (*blurring the line*) antara *fiqh* dan *sharī‘ah*, membuka peluang terjadinya klaim ‘*divinity*’ (ke-ilahi-an) atau ‘*sanctity*’ (kesucian) terhadap hasil ijtihad manusia. Bahkan secara historis, klaim tersebut membawa pada dua fenomena serius, yaitu: tuduhan *bid‘ah* (*heresy*) serta penolakan terhadap pembaharuan hukum Islam (*renewal of Islamic law*). Puncak dari klaim *bid‘ah* adalah konflik kekerasan yang terjadi di antara umat Islam, seperti antara kelompok *Ash‘ariyyah* dan *Mu‘tazilah*; *Shāfi‘iyyah* dan *Hanāfiyyah*; peperangan antara Sunni dan Shia. Sedangkan puncak dari penolakan terhadap pembaharuan hukum Islam adalah klaim bahwa pintu ijtihad sudah tertutup.³³

2. Hukum Islam Kontemporer

Awal abad 20 M, para ulama’ dan mufti menyadari bahwa fatwa-fatwa baru dibutuhkan, sedangkan koleksi-koleksi historis pendapat pada masing-masing *madhhab* *fiqh* tradisional terbukti tidak mencukupi untuk menyelesaikan problem-problem modern. *Thus*, banyak mufti mulai memperlebar horizon mereka dengan memasukkan *madhhab-madhhab* lain ke dalam fatwa-fatwa mereka. Akhirnya, institusi-institusi Islam yang berpengaruh menilai reformasi pada teori hukum Islam adalah suatu keniscayaan (*necessary*). Di sisi lain, modernitas telah membawa filosofi-filosofi baru sekaligus ide-ide baru terhadap institusi-institusi Islam, khususnya melalui beberapa pakar hukum dan ahli *fiqh* bertalenta yang secara langsung terpengaruh oleh kesarjanaan Barat. Seperti Riffa al-Tahtawi, Mohammad Iqbal dan Mohammad Abdu. Akhirnya, ide filosofi Barat mulai menemukan jalannya pada

³¹Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 57.

³²Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 58-59.

³³Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 59-60.

pemikiran Islam secara *general* dan pada hukum Islam secara *particular*; kemudian metodologi-metodologi baru yang fundamental mulai muncul.³⁴

Klasifikasi teori hukum Islam kontemporer tidak lagi melulu pada *madhhab Shāfi'ī*, *Hanbalī*, *Ja'farī*, dan sebagainya. Namun demikian, masih ada pembagian secara umum yang jelas antara *madhhab* Sunni, *Shia* dan *Ibādī*; serta adanya minoritas ulama' Sunni yang masih setia menganut pada salah satu dari 4 *madhhab* Sunni dalam seluruh aspek *jurisprudence*.³⁵

Al-Qaradawi dalam bukunya *Madkhal li Dirasat al-Syariah al-Islamiyyah* menyatakan bahawa syariat Islam itu terbagi kepada dua bagian.³⁶ Bagian pertama ialah hukum-hukum yang bersifat tetap dan qudus yang telah ditetapkan melalui nas-nas al-Quran dan al-Sunnah yang jelas petunjuknya. Bagian kedua ialah hukum-hukum yang bersifat *ijtihadi* yang merupakan bidang fiqh, dan dikembangkan oleh ulama-ulama Islam. Bagian kedua ini merupakan bagian yang terbesar dalam syariat Islam, dan ia merupakan pembaharuan (*tajdid*) dan pengembangan (*takwir*) fiqh. Dengan kata lain, fiqh Islam adalah bersifat *thabit*, yaitu tetap pada perkara-perkara usul dan hukum-hukum *kulli* dan *murunah* iaitu bersifat fleksibel serta mampu berkembang pada perkara-perkara *furu'* dan hukum-hukum *juz'i*. Syariat Islam adalah satu perundangan yang praktikal pada setiap masa dan zaman, walaupun realiti kehidupan masa kini telah berubah dari setiap sudut termasuk ekonomi, sosial, politik dan kenegaraan. Syariat Islam adalah praktikal pada semua tempat dan zaman kerana terdapatnya faktor-faktor keluasan dan kehebatan dalam syariat Islam itu sendiri. Al-Qaradawi menjelaskan lima faktor keluasan dalam syariat Islam yaitu;³⁷ a) Luasnya ruang kemaafan atau kekosongan yang sengaja ditinggalkan, b) Pengutamaan nas-nas syara' terhadap hukum yang bersifat umum (*kulli*), c) Kemungkinan nas-nas tersebut untuk menerima pelbagai pemahaman, d) Meraikan keperluan dasar (*al-daruriyyat*), keuzuran dan keadaan khusus yang dikecualikan daripada hukum, e) Perubahan fatwa berdasarkan perubahan masa, tempat, keadaan dan *'urf*.

Dalam konteks pelaksanaan aspek syariat Islam, termasuk dakwah, fatwa, pembangunan ekonomi dan sosial, menuntut ilmu, amalan seharian sehingga

³⁴Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 144.

³⁵Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, 144.

³⁶al-Qaradawi. *Madkhal li Dirasat al-Syariah al-Islamiyyah*. (Kaherah: Maktabah Wahbah, 1990), 22-23.

³⁷al-Qaradawi. *'Awamil al-Si'ah wa al-Murunah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*. (Kaherah, Maktabah Wahbah, 1999), 36-37.

kepada politik dan polisi pemerintahan negara, ditekankan perlunya aspek-aspek tersebut dilaksanakan mengikut keutamaan dan keperluan. Dengan demikian diperlukan *fiqh al-awlawiyyat* (fiqh keutamaan) yang juga dikenali sebagai *fiqh maratib al-‘amal*, *fiqh al-muwazanat* (fiqh pertimbangan), *fiqh al-maqasid* dan *fiqh al-nusus* (fiqh nas-nas al-Quran dan al-Sunnah). Di samping itu, perlu juga ditekankan *fiqh al-waqi’* yaitu kefahaman mengenai reality manusia dan kehidupan sekitarnya. Oleh kerana itu, kajian dan tinjauan yang serius perlu dilakukan terhadap kehidupan masyarakat terlebih dahulu, sebelum berlakunya penetapan dan pelaksanaan hukum. Penerapan *fiqh al-waqi’* ini dalam memahami dan melaksanakan syariat sangat perlu ke arah pertimbangan (*al-muwazana*) yang betul dan jauh dari unsur-unsur yang melampaui.³⁸

Prinsip yang tidak bisa ditinggalkan selanjutnya adalah keperluan untuk melakukan ijtihad setiap masa. Ijtihadlah yang menjadikan syariat Islam ini subur dan mampu untuk menghadapi permasalahan-permasalahan baru, seterusnya sesuai dipraktikkan pada setiap masa dan tempat.³⁹ Melalui penelitian yang dilakukannya, dapat dikatakan bahawa al-Qardawi mewakili aliran sederhana dalam bidang ijtihad. Ini dapat dilihat terutamanya daripada sudut definisi ijtihad dan syarat-syarat yang perlu dipenuhi seorang mujtahid.⁴⁰

3. Tawaran Konstruksi Hukum Ekonomi Islam

Dengan menggunakan pisau analisis teori sistem yang dicetuskan oleh Jasser Auda, demikian juga dari Yusuf Qardawi, kita dapat membangun keilmuan hukum ekonomi Syariah dengan lima karakteristik sistem yang ada. Salah satu tawaran konstruksi keilmuan hukum ekonomi Syariah adalah sebagai berikut;

³⁸al-Qardawi. *Fi fiqh al-Awlawiyyat*: (Dirasah Jadidah fi Daw’ al-Qur’an wa al-Sunnah. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 25-33.

³⁹al-Qardawi. *Ijtihad Dalam Syariat Islam: Beberapa Analisis tentang Ijtihad Semasa*. Terj. (Kuala Lumpur: Crescent News Sdn. Bhd., 2002), 35.

⁴⁰Menurut al-Amidi, takrif ijtihad ialah mencurahkan seluruh kemampuan untuk memperoleh hukum syara’ yang bersifat zanni sehingga merasakan dirinya sudah tidak mampu untuk melakukan tambahan daripada kemampuannya tersebut. Baca: al-Amidi, ‘Ali Ibn Abi ‘Ali Ibn Muhammad. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Juz 4. (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), 218. Sedangkan Al-Qardawi tidak menerima pentakrifan yang terlalu ketat ataupun terlalu longgar. Beliau setuju dengan definisi yang diberikan oleh al-Syaukani dalam bukunya, *Irshad al-Fuhul* yaitu “menggunakan kemampuan untuk memperolehi hukum syara’ yang bersifat amali dengan cara istinbat”.

a. Sifat Kognitif Sistem Hukum Ekonomi Islam

Pandangan umum di kalangan para pemikir sistem adalah bahwa sistem apapun merupakan fakta, melainkan hasil konstruksi dalam pikiran atau gagasan seorang observer atau pengamat. Inilah yang dimaksudkan dengan ciri atau prinsip kognitif sistem. Sistem bukanlah entitas riil, melainkan cara seorang pengamat dalam mengkonstruksi realitas sebagai sebuah sistem. Sifat atau ciri kognitif inilah yang digunakan oleh Auda dalam memahami hukum Islam secara umum. Jika prinsip ini digunakan dalam melihat hukum ekonomi Islam, maka kesimpulan yang sama dapat dibuat, yaitu bahwa hukum ekonomi Islam (*fiqh iqtshad*) merupakan hasil dari pemahaman, persepsi dan kognisi manusia (ijtihad) terhadap teks-teks agama, untuk membahas implikasi-implikasi praktis dan interpretasi dari makna-makna yang tersembunyi. Karena itu, hukum ekonomi Islam (*fiqh iqtishad*) merupakan bagian dari masalah kognisi dan pemaknaan manusia terhadap teks, bukan bagian dari wujud literal hukum Tuhan. Para ahli *fiqh* maupun kalām menegaskan bahwa Allah tidak boleh disebut sebagai *faqih* (*jurist or lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fiqh* merupakan bagian dari kognisi manusia atau *a matter human cognition* (إِدْرَاكٌ) dan pemahaman (فَهْمٌ) manusia.

Sebagai sebuah persepsi, *fiqh* lebih bersifat ‘mungkin’ (*ẓan*) bukan ‘pasti’ (*qaṭ’i*), dan memiliki level yang berbeda-beda, sehingga memungkinkan untuk terus dapat ditelaah dan dikembangkan sesuai dengan problem yang dihadapinya. Apabila ini dilihat dari gambaran hubungan antara sistem yang dihipotesakan sebagai sesuatu yang fisik dan non-fisik, maka sistem hipotesis hukum ekonomi Islam adalah terkait pondasi pemahaman (*ẓihn*) yang dimiliki oleh seorang ahli hukum ekonomi Islam.

Sehubungan dengan ini, maka sangat dimungkinkan terjadinya pemahaman yang beragam terhadap bangunan hukum ekonomi Islam. Maka tidak mengherankan jika saat ini terdapat beberapa aliran pemahaman ekonomi Islam, misalnya madzhab mainstream, madzhab Baqr al-Shadr, dan madzhab aplikatif kritis.⁴¹ Masing masing madzhab ini tidak bisa mengkalim bahwa dirinyalah yang paling benar. Hal ini karena sifat dari *fiqh* yang (*ẓan*).

b. Prinsip Menyeluruh

Wholeness adalah prinsip lain dalam analisis sistem. Sistem baru dikatakan sistem ketika ia merupakan kesatuan yang di dalamnya terdapat bagian-bagian yang menjadi komponen sistem. Komponen tidak dilihat secara terisolasi dari bagian

⁴¹Adiwarman Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Edisi Kedua. (Jakarta: IIIT Indonesia, 2003).

sistem yang lain, akan tetapi merupakan satu kesatuan yang dihubungkan oleh relasi tertentu. Sistem tidak bisa direduksi menjadi bagian-bagian atau unit tanpa melihatnya secara utuh dan sebagai satu kesatuan. Analisis sistem berbeda dengan analisis tradisional yang bercorak atomistik.

Dalam konteks hukum ekonomi Islam, prinsip *wholeness* ini sejalan dengan prinsip umum yang di dukung argumentasi-argumentasi yang bersifat teologis dan rasional, otoritas juridis yang disebut oleh para *fuqahā'* dengan istilah *al-dalīl al-kullī* dapat dikategorikan sebagai salah satu dasar teori hukum Islam, di mana mereka dapat memprioritaskan *al-dalīl al-Kullī* dengan menghilangkan hasil dan keputusan yang bersifat parsial atau tunggal.⁴²

Di sisi lain, perlu kiranya ada pengembangan pemikiran yang secara sistematis dan holistik, untuk dapat mensinergikan hukum sebab-akibat dan ilmu semantik dalam bahasa yang utuh. Sebab, pendekatan yang dilakukan secara sistematis dan holistik dapat memberikan manfaat bagi pengujian dan perkembangan teori hukum ekonomi Islam pada masa selanjutnya. Jadi implikasi fitur *wholeness* dalam hal ini adalah kita harus memahami *naṣṣ* (*al-Qur'ān* maupun *ḥadīth*) secara utuh, baik yang bersifat *juz'ī* (*part*) maupun *kullī* (*whole*). Contoh: memahami hukum riba tidak cukup dengan mengutip satu ayat saja, melainkan harus membandingkan dengan keseluruhan ayat *al-Qur'ān* yang memiliki relevansi dengan hukum riba. Demikian juga harus memahami beberapa *hadīth* yang membahas tentang riba.

c. Keterbukaan Sistem Hukum Ekonomi Islam

Prinsip keterbukaan adalah ciri lain dari sistem yang dapat digunakan untuk menganalisis sistem hukum ekonomi Islam. Prinsip keterbukaan ini mengandaikan bahwa sebuah sistem—terutama sistem hidup—selalu memperoleh input dari lingkungannya. Sistem dilihat sebagai sistem terbuka karena ia berinteraksi dengan medium atau lingkungan di luar dan di sekitar sistem itu.⁴³ Ketika melihat hukum ekonomi Islam sebagai sistem yang terbuka, maka seharusnya sistem teori hukum ekonomi Islam yang dikembangkan adalah sistem teori yang terbuka. Dengan kata lain, dalam posisi apapun, tidak boleh diserukan bahwa (*ijtihād*) telah telah tertutup bagi hukum ekonomi Islam. Sebab, hal itu dapat mengubah kondisi sistem teori hukum Islam ke arah 'tertutup' yang selanjutnya dapat menjerumuskan teori hukum ekonomi Islam ke lembah kejumudan.

⁴²Ibid.

⁴³Ibid., 203.

Para penggiat ekonomi Islam harus senantiasa melakukan pembaruan bagi hukum ekonomi Islam melalui mekanisme keterbukaan dengan mengubah *cognitive culture*. Dengan demikian, terjadi perubahan *worldview* sebagai perluasan dari pertimbangan *'urf* untuk mendapatkan tujuan dari hukum yang universal. Selama ini pengertian *'urf* cenderung literal dan dikonotasikan dengan kebiasaan Arab yang belum tentu sesuai dengan daerah lain. Misalnya, penyebutan jenis-jenis barang ribawi yang ditransaksikan.

Masih banyak hasil dari keputusan hukum ekonomi Islam yang ditelorkan pada dua atau tiga abad pertama kehadiran Islam masih dipengaruhi oleh kebiasaan dan adat istiadat orang Arab. Seperti masalah zakat yang harus berupa makanan pokok orang Arab yakni kurma atau kismis, masalah perbatasan politik antara tanah Islam dan tanah perang, dan sebagainya. Inilah yang dimaksud dengan keterbukaan terhadap kultur kognitif.

d. *Multidimensionality* sistem hukum ekonomi Islam

Prinsip *multidimensionality* ini mengkritik akar pemikiran *binary opposition* dalam hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam. Menurut Auda, dikotomi antara *qat'i* dan *ẓanni*, yang sudah sangat dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah *qat'iyyat al-dilālāh*, *qat'iyyat al-thubūt*, dan *qat'iyyat al-manṭiq*, harus segera dikritisi. Bagi Auda, pendekatan multidimensionalitas lebih tepat digunakan daripada 'oposisibinary' untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang mengandung pertentangan (*ta'ārud*) dengan mengedepankan aspek *maqāṣid* (tujuan utama hukum). Misalnya, perbedaan-perbedaan dalil yang terdapat dalam hadits-hadits tentang ibadah yang kerap muncul di permukaan, hendaknya dilihat dari sisi titik tujuan yang paling mudah (*taysīr*). Beberapa perbedaan dalam *ḥadīth* yang berkaitan dengan masalah *'urf* harus dilihat dari perspektif *maqāṣid of universality of law*. Keberadaan *nasakh* juga sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual.⁴⁴

Sebagai contoh adalah tentang kewajiban zakat binatang ternak yang dibatasi dengan jumlah tertentu. Misalnya: *niṣāb* zakat unta adalah 5; sapi 30; dan kambing 40 ekor. Dengan menggunakan metode (مُخَالَفَةُ مَفْهُومٍ), jika kurang dari ketentuan jumlah *niṣāb* di atas, zakat ternak tidak wajib dizakati. Dalam hal ini, perlu mengacu pada *purpose* (*maqāṣid*) dari zakat. Dengan demikian, orang yang memiliki hewan ternak tersebut dapat zakat kapan saja – tanpa harus menunggu jumlah ternaknya

⁴⁴Ibid., 212.

mencapai niṣāb – sehingga memudahkan dia untuk memberi bantuan kepada orang lain yang membutuhkan; apalagi pada masa-masa paceklik/krisis pangan.

e. Tujuan dari hukum ekonomi Islam (*purposefulness*)

Untuk mencapai target dan tujuan yang sama dalam sebuah sistem, dapat dilakukan dengan beragam cara yang sudah memiliki validitas yang jelas dan telah teruji dengan benar. Karenanya, upaya pencapaian tujuan (*purposefulness*) itu sebagai salah satu fitur yang dapat berlaku untuk semua dasar-dasar hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam, secara keseluruhan, serta dalam semua level dan elemen. *Purposefulness* dapat direalisasikan dalam semua elemen dalil, mulai dari penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, pemahaman ḥadīth, qiyas, maṣlaḥah baik مَصْلَحَةٌ مُعْتَبَرَةٌ maupun مَصْلَحَةٌ مُرْسَلَةٌ, istiḥsān فَتْحُ الذَّرَائِعِ (إِسْتِحْسَانٌ) maupun العُرْفُ, سُدُّ الذَّرَائِعِ dan اِسْتِصْحَابٌ.

F. Kesimpulan

Hingga saat ini kompilasi hukum ekonomi syariah (KHES) masih relatif kurang untuk menyelesaikan problem-problem ekonomi Islam kontemporer. Konstruksi yang ada dalam KHES tersebut masih berisi aqad-aqad klasik yang kurang solutif. Salah satu penyebabnya adalah paradigma yang digunakan dalam penetapan hukum ekonomi Islam masih sebatas pemaparan aqad dari fatwa-fatwa.

Konstruksi hukum ekonomi Islam tersebut masih membuka peluang pengembangan, misalnya menggunakan pendekatan teori system Jasser Auda. Jasser Auda berusaha meletakkan cakupan shari'ah pada posisinya, dan menghadirkan berbagai dimensi yang berperan dalam menghasilkan konklusi hukum dari para ahli fiqh. Dengan langkah itu, terdapat kontribusi yang cukup signifikan dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman, dengan berusaha membuka kran pemikiran yang lebih progresif, melalui pendekatan sistem terhadap teori hukum Islam, termasuk hukum ekonomi Islam.

Pendekatan teori sistem dalam mengkonstruksi keilmuan hukum Islam, termasuk keilmuan hukum ekonomi Islam diharapkan dapat memberi alternatif metodologi yang lebih progresif bagi pengembangan keilmuan hukum ekonomi Islam. Ini penting karena persoalan hukum ekonomi terus berkembang seiring dengan perkembangan jaman yang cepat. Maka keberadaan metodologi yang lebih terbuka dan bergerak secara sistem yang akan mampu memberi solusi terhadap perubahan tersebut. Konstruksi hukum ekonomi Islam tersebut meliputi kerangka

hukum ekonomi yang bersifat *cognitions, holism or wholeness, multidimensionality, openness, dan purposefulness of systems.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 2000.
- Agustianto, *Urgensi Kodifikasi Hukum Ekonomi Syari’ah*, dalam www.pesantrenVirtual.com
- Ascarya, *Akad dan Produk Bank Syari’ah*, Jakarta: Rajawali Press, 2008
- Auda, Jasser. *al-Ijtihād*. www.jasserauda.net/articles/68. Diakses 2 Januari 2013.
- _____. *maqāṣid al-sharī’ahas Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institut of Islamic Thought, 2008.
- Bogdan, Robert and Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, Boston: Allyn and Bacon, 1998.
- Bungin, Burhan. *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Putra Grafika, 2009.
- Chapra, Umar, “The Future of Economic: An Islamic Perspective”, STEI SEBI, Jakarta, 2004.
- Choudhary, Masadul Alam, *The Structur of Islamic Economic: A Comparative Perspective On Markets an Economics*, 2003.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design*. California: Sage Publication, 1998.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, Semarang: CV Thoḥa Putra Semarang, 1989.
- Deprtemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Dirjen PKAAI, 2000
- Hamidi, M. Luthfi *Jejak-Jejak Ekonomi Syari’ah*, Jakarta: Senayan Abdi Publishing, 2003
- Holstim, Cole R., *Content Analysis for the Social Science and Humanities*. Canada: Departement of Political Science University of British, 1969.
- Milles, M.B. and Michael Huberman. *Qualitative Data Analysis*. London: Sage Publication, 2009.

- Mughits, Abdul, “Kompilasi Hukum Ekonomi Syari’ah (KHES) Dalam Tinjauan Hukum Islam”, *Al-Mawarid*, Vol.2 Edisi XVIII, 2008.
- Peraturan Mahkamah Agung Republik Indonesia Nomor 02 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syari’ah.
- Qaradhāwi (al), Yūsuf. *Kaifa Nata’āmal ma’a al-Qurān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Shuruq, 2003.
- Rusydi, M. “Formalisasi Hukum Islam: Peluang dan Tantangan”, Dalam Jurnal *Al-Mawarid* Edisi XVII Tahun 2007
- Shāṭibi (al), *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī’ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- Skyttner, Lars. *General Systems Theory; Ideas and Applications*. Singapura: Word Scientific, 2002.
- Suparno, *Filsafat Konstruktivisme dalam Pendidikan*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Suyuti (al), *Al-Asybah Wannadhair*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1403
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam ‘Aqidah wa asy-Syari’ah*, cet. ke-3, Mesir: Dar al-Qalam, 1966.
- Syam, Taufiq R., “Tinjauan Efektifitas Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah”, Tesis-UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang, 2010.
- Ulwan, Abdullah Nasih *Hukum Zakat Dalam Pandangan Empat Mazhab*, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1985.
- Zarqa (Az), Musthafa Ahmad, *al-Fiqh al-Islami fi Tsaubuhi Al-Jadid; Al-Madkhal al-Fiqh al-‘Aam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1967-1968