

## Dari Idealisme ke Pragmatisme: Pergeseran Paradigma dalam Pengembangan Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia

Addiarrahman<sup>1</sup>, Illy Yanti<sup>2</sup>

UIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi

Jl. Arif Rahman Hakim No. 111, Simpang IV Sipin, Kec. Telanaipura, Jambi

<sup>1</sup>[addiarrahman@uinjambi.ac.id](mailto:addiarrahman@uinjambi.ac.id)

<sup>2</sup>[illy.yanti@yahoo.com](mailto:illy.yanti@yahoo.com)

---

Submit	: 31 Januari 2020	Diterima	: 9 Maret 2020
Revisi	: 27 November 2020	Terbit	: 4 Desember 2020

---

**Abstrak:** Kajian ini berupaya memahami pragmatisme pengembangan hukum ekonomi syariah, serta implikasinya terhadap produk keuangan syariah di Indonesia. Data bersumber dari hasil wawancara dan *focus group discussion* dengan informan kunci dari akademisi, praktisi, pemegang otoritas, dan masyarakat. Riset ini menemukan bahwa pragmatisme dalam pengembangan hukum ekonomi syariah menjadi pendekatan yang masih mendominasi fatwa DSN-MUI. Corak pragmatisme yang digunakan adalah *complex-eclectic pragmatism* yang direpresentasikan melalui *makhārij al-fiqhiyyah* memilih pendapat yang ringan dengan tetap berpegang pada metode yang *rājih* atau disebut juga *taysīr al-manhajī*. Penggunaan metode ini dimaksudkan agar fatwa benar-benar mampu menjawab kebutuhan dunia bisnis, di samping juga sejalan dengan kaidah-kaidah syariah. DSN-MUI juga tidak menggunakan *maslahah* sebagai pertimbangan hukum secara bebas atau liberal. Melainkan, mengembalikan *maslahah* dalam pertimbangan *metode*, sehingga kebolehan menggunakan akad *bay' al-'inān* hanya dalam kondisi terpaksa (*ḍarurah*).

**Kata Kunci:** idealisme, pragmatisme, pergeseran paradigma, hukum ekonomi syariah, Hukum Islam Indonesia

**Abstract:** This study seeks to understand the pragmatism of the development of sharia economic law, and its implications for Islamic financial products in Indonesia. The data comes from the results of interviews and focus group discussions with key informants from academics, practitioners, authorities, and the public. This research finds that pragmatism in the development of Islamic economic law is an approach that still dominates the DSN-MUI fatwas. The pragmatism style used is *complex-eclectic pragmatism* which is represented through *makhārij al-fiqhiyyah*, which is to choose a mild opinion by sticking to the strongest method or also called “*taysīr al-manhajī*”. The use of this method is intended to ensure that the fatwa is truly able to answer the needs of the business world, as well as being in line with sharia principles. DSN-MUI also does not use *maslahah* as a legal consideration in a free or liberal way. Rather, it returns *maslahah* in consideration of the method, so that it is permissible to use the *bay' al-'inān* contract only in a forced state (*ḍarurah*).

**Keywords:** idealism, pragmatism, paradigm shift, sharia economic law, Islamic law in Indonesia

## Pendahuluan

Sistem hukum yang secara umum dibagi tiga: *civil law*, *common law*, dan *Islamic law*, pada dasarnya mempengaruhi perkembangan ekonomi syariah di suatu negara.<sup>1</sup> Riset menunjukkan bahwa negara yang menerapkan hukum Islam mengalami percepatan dalam pengembangan keuangan syariah. Negara-negara dengan sistem hukum campuran antara *common law* dan *Islamic law*, cenderung fleksibel dalam merespon perubahan sehingga cukup menopang perkembangan keuangan syariah. Adapun negara dengan sistem hukum *civil law* dan *Islamic law*, kurang fleksibel dalam merespon perubahan sehingga memperlambat pertumbuhan keuangan syariah. Berdasarkan penelitian ini, perbedaan tingkat pertumbuhan keuangan syariah antara Malaysia dan Indonesia disebabkan oleh perbedaan sistem hukum yang diterapkan. Indonesia, berdasarkan penelitian Grassa & Gazdar merupakan negara dengan sistem hukum campuran antara *civil law* dan *Islamic law*, sehingga kurang mendukung laju pertumbuhan keuangan syariah.

Riset lain menunjukkan bahwa hukum ekonomi syariah memiliki peran strategis dalam mewujudkan pembangunan berkelanjutan, khususnya di sektor keuangan (*sustainable development*).<sup>2</sup> Artinya, sistem hukum ekonomi syariah di Indonesia mendorong terwujudnya pertumbuhan ekonomi dan keuangan syariah yang berkelanjutan. Hal ini ditunjukkan oleh data bahwa meskipun *market share* perbankan syariah masih kecil, yaitu 5,75%, namun tingkat pertumbuhannya lebih besar dibandingkan dengan perbankan konvensional. Pada April 2018, *growth* perbankan syariah mencapai 15,2%, jauh lebih tinggi dari perbankan konvensional yang hanya 8,4%.<sup>3</sup> Di sisi lain, perbankan syariah cukup berkontribusi dalam pengembangan usaha mikro dan kecil di Indonesia.<sup>4</sup>

Habib Ahmed mengklasifikasi produk keuangan dan perbankan syariah menjadi tiga, yaitu: 1) *Pseudo-islamic product*; produk yang hanya dikemas dalam bentuk formal, namun tidak mencerminkan substansi syariah dan juga tidak melayani kebutuhan sosial masyarakat. 2) *Sharia-compliant product*; ketentuan hukum produk sudah sesuai dengan substansi syariah, namun gagal dalam mewujudkan tujuan-tujuan sosial; dan 3) *sharia-based product*; adalah *sharia-compliant product* yang memenuhi seluruh kepentingan pasar.<sup>5</sup> Klasifikasi ini pada dasarnya juga menentukan kualitas hukum ekonomi syariah di Indonesia. Terkait dengan ini, maka fatwa-fatwa DSN MUI yang merupakan landasan dalam perumusan hukum ekonomi syariah (baik dalam bentuk UU, KHES, peraturan BI, OJK, maupun lainnya) sangat berperan penting. Kualitas fatwa berpengaruh terhadap sistem regulasi dan praktik keuangan syariah.

Sebagai contoh, fatwa DSN MUI No. 26/2002 tentang rahn emas. Menurut Asmuni, fatwa ini mengandung kerancuan, meskipun secara prinsip tidak bermasalah. Ketentuan di dalamnya

<sup>1</sup> Rihab Grassa dan Kaouther Gazdar, "Law and Islamic Finance: How Legal Origins Affect Islamic Finance Development?" *Borsa Istanbul Review* 14, no. 3 (September 2014): 158–66, <https://doi.org/10.1016/j.bir.2014.05.001>.

<sup>2</sup> Patrick Imam dan Kangni Kpodar, "Islamic banking: Good for growth?," *Economic Modelling* 59 (Desember 2016): 387–401, <https://doi.org/10.1016/j.econmod.2016.08.004>; Thohir Luth dkk., "The Role of Sharia Economic Law in Sustainable Development in Indonesia," *Journal of Law, Policy and Globalization* 63, no. 0 (2017): 224–28; Ari Pratiwi, "Islamic banking contribution in sustainable socioeconomic development in Indonesia: An epistemological approach," *Humanomics* 32, no. 2 (Mei 2016): 98–120, <https://doi.org/10.1108/H-12-2015-0085>.

<sup>3</sup> "Tumbuh Tinggi, Pangsa Pasar Perbankan Syariah Tembus 5,74%," *Pikiran Rakyat*, 16 April 2018, <http://www.pikiran-rakyat.com/ekonomi/2018/04/16/tumbuh-tinggi-pangsa-pasar-perbankan-syariah-tembus-574-422874>.

<sup>4</sup> Ahmad Syarif, "The Growth of Islamic Banking and SMEs Financing in Indonesia," *Human Falah* 3, no. 1 (2016).

<sup>5</sup> Habib Ahmed, "Maqasid al-Shari'ah and Islamic Financial Products: a Framework for Assessment.," *ISRA International Journal of Islamic finance* 3, no. 1 (2011): 149–160.

bila dihubungkan dengan fatwa DSN MUI No. 77/2010 tentang jual beli emas berpotensi memicu tindakan spekulasi dan menciderai prinsip gadai itu sendiri.<sup>6</sup> Di Malaysia dan negara lainnya, praktik perbankan syariah dinilai tidak jauh berbeda dengan perbankan konvensional.<sup>7</sup>

Realitas tersebut menunjukkan bahwa meskipun mempengaruhi pertumbuhan, sistem hukum di suatu negara, tidak menjadi jaminan terlaksananya prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan pokok sistem ekonomi syariah. Secara umum, hubungan hukum dengan ekonomi tidak bersifat satu arah. Keduanya saling melengkapi dan mempengaruhi. Cooter dan Ulen menegaskan bahwa ilmu ekonomi menyediakan acuan normative untuk mengevaluasi hukum dan kebijakan; sedangkan hukum menjadi alat untuk mencapai tujuan-tujuan sosial yang penting.<sup>8</sup> Dengan demikian, keberlangsungan pengembangan ekonomi syariah, berkaitan erat dengan pembentukan hukum ekonomi syariah; begitupun sebaliknya.

Jalan lain dalam melihat hubungan hukum dan pembangunan ekonomi syariah adalah dengan menelisik pendekatan yang digunakan. Abdullah Saeed menjelaskan ada tiga pendekatan, yaitu: *idealist*, *liberal*, dan *pragmatic*. Pendekatan idealis berupaya mewujudkan visi perbankan syariah sejalan dengan ketentuan fiqh klasik. Berbeda dengan kelompok idealis, perspektif liberal menitikberatkan pada terwujudnya *maslahah* sebagai tujuan. Ia berpandangan bahwa bunga bank bukanlah riba. Bahkan, kehadiran “bank islam” dan produk-produk keuangan syariah tidaklah diperlukan. Di antara keduanya, *pragmatic approach* lebih realistis melihat bahwa model idealis memiliki masalah fundamental pada aspek *feasibility* dan praktik. Namun, ia tetap menilai bunga bank sebagai *riba*. Agaknya pendekatan pragmatis menjadi primadona karena berupaya mencari titik temu antara tuntutan empiris dengan prinsip-prinsip syariah.<sup>9</sup>

Sejarah mencatat bahwa awal mula praktik perbankan syariah dipengaruhi oleh kepentingan pragmatis politik kekuasaan rezim orde baru.<sup>10</sup> Meskipun bank syariah telah berdiri pada tahun 1992, Undang-Undang perbankan syariah baru disahkan pada tahun 2008. Kondisi tersebut juga mempengaruhi proses pengembangan ekonomi syariah.<sup>11</sup> Pragmatisme dalam pembentukan hukum ekonomi syariah tidak terlepas dari dorongan memenuhi tuntutan pasar dan ketentuan syariah.<sup>12</sup> Pada satu sisi, pragmatisme seakan sejalan dengan kaidah fikih bahwa perubahan hukum sejalan

<sup>6</sup> Asmuni Mth, “Produk Perbankan Syariah; Antara al-Minhaj al-Raddi dan al-Minhaj al-Maqashidi,” *al-Islamiyah* XIX, no. 1 (2013).

<sup>7</sup> Beng Soon Chong dan Ming-Hua Liu, “Islamic banking: Interest-free or interest-based?” *Pacific-Basin Finance Journal* 17, no. 1 (Januari 2009): 125–44, <https://doi.org/10.1016/j.pacfin.2007.12.003>; Feisal Khan, “How ‘Islamic’ is Islamic Banking?,” *Journal of Economic Behavior & Organization* 76, no. 3 (Desember 2010): 805–20, <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2010.09.015>. no. 1 (Januari 2009)

<sup>8</sup> Robert B. Cooter dan Thomas Ulen, *Law and Economics, 6th Edition*, 6th Edition, Pearson Series in Economics (Prentice Hall, 2011), <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4BC55DA23884B7603280FECC527F4743>.

<sup>9</sup> Abdullah Saeed, “Islamic Banking Moving Towards a Pragmatic Approach?,” *ISIM Newsletter* 3 (1999): 1; Abdullah Saeed dan O. Salah, “Development of sukuk: pragmatic and idealist approaches to sukuk structures,” *Journal of International Banking Law and Regulation* 29, no. 1 (2014): 41–52.

<sup>10</sup> Noor Azmah Hidayati, “Politik Akomodasionis Orde Baru Terhadap (Umat) Islam: Telaah Historis Kelahiran Perbankan Syariah,” *Millah Jurnal Studi Islam* IV, no. 2 (Januari 2005), <http://journal.uui.ac.id/index.php/Millah/article/view/5835/5263>; Abdullah Saeed, “Indonesian Islamic Banking in Historical and Legal Context,” dalam *Indonesia: Law and Society*, ed. oleh Tim Lindsey (Sydney: Federation Press, 1999); Muhammad Nur Yasin, “Argumen-Argumen Kemunculan Awal Perbankan Syariah di Indonesia,” *De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* 2, no. 1 (Juni 2010): 109–23.

<sup>11</sup> Illy Yanti, “QUO VADIS PERADILAN AGAMA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM EKONOMI SYARIAH DI INDONESIA,” *AL-RISALAH* 16, no. 2 (22 Mei 2017): 255–67.

<sup>12</sup> Addiarrahman, “Pos-Islamisme ‘Ilmu’ Ekonomi Islam Di Era Urban Dan Multikulturalisme,” *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 1, no. 2 (15 Desember 2015): 165–72.

dengan perubahan waktu, tempat, adat dan kebiasaan di suatu daerah. Namun, nalar pragmatis tidak selalu sesuai dengan realitas sosio-yuridis masyarakat Indonesia.<sup>13</sup>

## Pragmatisme dalam Pengembangan Hukum

Kata *pragmatikos* dalam bahasa Yunani merupakan asal kata pragmatisme. Kata itu, jika diurai mengandung makna tindakan (*pragma*) dan paham (*tikos*).<sup>14</sup> *Word Reference Dictionary* mendefinisikan pragmatisme sebagai: 1) *character or conduct that emphasizes practical results rather than principle*; 2) *a philosophical movement or system emphasizing practical consequences as the criterion in determining truth, meaning, or value*.<sup>15</sup>

Sebagai aliran dalam filsafat modern yang berkembang pada abad ke-19 dan ke-20, filsafat pragmatik menentukan nilai pengetahuan berdasarkan kegunaan praktis. Namun, kegunaan praktis yang dimaksud bukanlah pengakuan kebenaran objektif dengan kreterium praktik, melainkan yang memenuhi kepentingan-kepentingan subjektif individu. Pengalaman merupakan asal pengetahuan yang kemudian digali berdasarkan metode eksperimental dan usaha-usaha praktis. Oleh sebab itu, pragmatisme memberikan kritik terhadap segala sesuatu yang bersifat metafisik dalam menemukan kebenaran. Pengetahuan harus digunakan untuk menjawab persoalan keseharian, praktis, dan membantu kita beradaptasi dengan lingkungan. Karena kebenaran harus bernilai praktis dan bersifat instrumental, maka kebenaran bersifat tentatif, asimtotis, dan berubah.<sup>16</sup>

Paradigma pragmatisme tidak hanya berkembang pada level akademis-filosofis. Ia juga mempengaruhi praktik keseharian dalam banyak aspek kehidupan masyarakat. Proses internalisasi perspektif pragmatisme beririsan dengan perkembangan budaya populer, *late capitalism*, dan politik elektoral. Dampaknya adalah seluruh aspek kehidupan terkonsentrasi pada upaya akumulasi kapital, persaingan industrialisasi. Pendidikan dan budaya diformat untuk menyiapkan tenaga kerja yang berdaya saing; bisnis digital berkembang pesat untuk meraup keuntungan dari konsumen kelas menengah bawah; dan kontestasi politik dikendalikan oleh kekuatan modal kampanye. Lebih dari itu, agama menjadi komoditas ekonomi dan politik untuk meningkatkan popularitas untuk mendapatkan keuntungan dan kekuasaan.

Terlepas dari fenomena tersebut, pragmatism pada dasarnya memiliki akar filosofis tentang bagaimana kita memformulasikan suatu gagasan menjadi lebih jelas. Pada mulanya, konsekuensi-konsekuensi praktiktis merupakan variable penting untuk melihat kebermaknaan suatu gagasan. Akan tetapi, dalam perkembangannya, pragmatisme juga melihat nilai suatu ide atau proposal pemikiran pada aspek fungsi kebergunaannya.<sup>17</sup> Pragmatisme juga bersedia menerima segala sesuatu, asalkan membawa akibat yang praktis. Sementara rasionalisme dan empirisme menolak pengalaman pribadi dan mistis, pragmatisme tetap menerima keduanya; sekali lagi, asalkan memberikan akibat praktis yang bermanfaat.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Mohamad Nur Yasin, "Pragmatisme Perbankan Syariah dalam Penyelesaian Eksekusi Objek Hak Tanggungan: Studi Putusan Nomor 116/Pdt.Plw/2015/PN.Kpn," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 12, no. 1 (6 Agustus 2017): 42-64, <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v12i1.1144>.

<sup>14</sup> Mangun Harjana, "Isme-isme dalam Etika dari A Sampai Z," *Yogyakarta: Kanisius*, 1996, 189.

<sup>15</sup> Aplikasi Word Reference Online Language Dictionaries.

<sup>16</sup> Lorens Bagus, *Kamus filsafat*, Ed. 1 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996).

<sup>17</sup> Anastasia Jessica Adinda, "Epistemologi Pragmatisme," *Arete* 7, no. 1 (2018): 38-52.

<sup>18</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 130.

Filsafat pragmatis pertama kali dikembangkan oleh tiga filofos Amerika: Charles Sander Peirce (1839-1914), William James (1842-1910), dan John Dewey (1859-1952). Pearce melalui artikelnya *how to make our ideas clear* menegaskan bahwa suatu ide atau gagasan dikatakan jelas dan bermakna jika ia memiliki konsekuensi praktis.<sup>19</sup> Hal ini berbeda dengan William James yang merumuskan paradigma pragmatisme yang banyak dipengaruhi oleh aliran utilitarianisme. Oleh sebab itu, tolak ukur kebenaran suatu gagasan tidak hanya dilihat dari konsekuensi praktikal, lebih dari itu, memiliki fungsi kebergunaan atau utilitas dalam menjawab persoalan keseharian. Kemudian, pemikiran James dilanjutkan oleh John Dewey. Pragmatisme, di tangan Dewey, menjadi paradigma yang mengarahkan orang menyelesaikan masalah-masalah sosial. Ia tidak hanya mengacu pada cara pandang yang bersifat pribadi, tetapi juga sosial.

Filsafat pragmatisme berdasarkan penjelasan di atas, lahir sebagai jalan keluar dari perseteruan dua aliran filsafat, yaitu: rasionalisme dan empirisme. Kelompok rasionalisme meyakini bahwa realitas alam memiliki pola yang terstruktur dan sistematis. Untuk memahaminya, yang diperlukan adalah penalaran murni: abstraksi, penafsiran sistematis, logika; dan bukan melalui pengalaman inderawi. Oleh sebab itu, pengetahuan kita tentang alam semesta diyakini bersifat kodrati, bukan eksperimental.

Pada sudut yang berbeda dengan rasionalisme, kelompok empirisme menekankan bahwa pengamatan inderawi yang dilakukan secara sistematis atau melewati prosedur yang tepat. Pengetahuan terbentuk dari pengalaman. Dengan kata lain, pengetahuan yang dikonstruksi manusia merupakan hasil pengalaman empiris. Suatu kebenaran adalah benar jika dapat dibuktikan secara empiris. Dengan demikian, jika rasionalisme menggunakan logika deduksi dengan membangun preposisi yang kompleks, maka empirisme menggunakan nalar induksi yang bertolak dari realitas empiris.

Menghindari ketegangan dua paradigma tersebut, pragmatisme mengambil jalan moderat: menghindari sikap ekstrim dan menggunakan apa saja yang bermanfaat. Mengikuti rasionalisme, realitas dalam paradigma pragmatisme dilihat sebagai sesuatu yang independen. Hanya saja, untuk memperoleh pengetahuan tentang suatu realitas, pragmatisme memilih jalur empirisme. Itulah sebabnya, Richard Posner mendefinisikan pragmatisme sebagai cara pandang dalam melihat suatu masalah secara konkret, melalui percobaan, tanpa ilusi, dengan kesadaran penuh terhadap keterbatasan nalar manusia; memperhatikan lokalitas pengetahuan manusia; kesulitan menerjemahkan satu budaya ke budaya lain, tidak terjangkaunya kebenaran; bersifat terbuka terhadap metode; keterlibatan budaya dan sosial dalam penyelidikan, sehingga suatu pemikiran dan tindakan sosial dievaluasi sebagai alat untuk mencapai tujuan manusia; bukan sebagai tujuan itu sendiri.<sup>20</sup>

Kebeneran suatu pengetahuan dalam tradisi pragmatisme bersifat falibilistik. Maksudnya adalah suatu kebenaran terbuka untuk direvisi, selama didukung oleh pengalaman empiris. Brian Z. Tamanaha menjelaskan setidaknya terdapat tiga konsep kebenaran dalam filsafat pragmatisme. 1) kebenaran dalam pengertian manfaat individual; kebenaran dilihat secara subjektif; 2) pragmatisme memadukan antara holisme dan realisme. Dualisme antara fakta dan nilai; teori dan fakta; penafsiran

<sup>19</sup> A. J. Ayer (auth.), *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James* (Palgrave Macmillan UK, 1968), <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=35dd64f2f1c5a5013f1d7cab7e4ee1be>.

<sup>20</sup> Muji Kartika Rahayu, *Sengketa Mazhab Hukum* (Jakarta: Kompas, 2018), 117.



dan fakta dihilangkan. 3) relativistik dan *self-refuting*; suatu kebenaran harus diuji dan didiskusikan untuk memastikan bahwa kebenaran tersebut cocok dan memungkinkan untuk selalu dikoreksi dan direvisi.<sup>21</sup>

### Pragmatisme dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam

Istilah pragmatisme, dalam keseharian seringkali dimaknai secara negatif: sikap oportunistik untuk mendapatkan keuntungan pribadi atau golongan. Penilaian ini tidak sepenuhnya benar, walaupun dalam batas tertentu, merupakan suatu kewajaran karena memang karakteristik pragmatisme yang mengutamakan manfaat praktis sebagai ukuran kebenaran. Persoalannya kemudian adalah, bagaimana paradigma Islam (baca: filsafat hukum Islam) menilai pragmatisme?

Epistemologi menjadi pintu masuk untuk memulai diskusi tentang pragmatisme dalam perspektif hukum Islam. Tradisi filsafat barat lahir dari kerangka epistemologi yang hanya mengakui bahwa pengetahuan hanya bersumber dari rasio dan pengalaman empiris. Agama atau keyakinan tertentu dianggap sebagai sesuatu yang tidak objektif dan *non-sense*; karena tidak dapat diindera, atau dibuktikan secara empiris. Perspektif ini, secara historis merupakan warisan revolusi industri (*renaissance*) yang melakukan sekularisasi antara otoritas kerajaan dengan tradisi ilmiah.

Berbeda dengan paradigma atau *worldview* barat, Islam memiliki pandangan dunia yang tidak dikotomis karena bertolak dari prinsip kesatuan ilmu pengetahuan (*the unity of knowledge*). Wahyu diyakini sebagai sumber pengetahuan, di samping juga penggunaan akal (*al-'aql*) dan pengalaman empiris (*al-kaun*). Sementara wahyu disebut sebagai *al-āyāt al-qauliyah*, akal, pengalaman empiris, alam semesta, adalah *al-āyāt al-kauniyyah*.

Perbedaan paradigma tersebut berimplikasi pada perbedaan dalam memahami suatu fenomena. Sementara pragmatisme terfokus pada manfaat praktis pengetahuan, Islam menitik beratkan pada kekuatan metodologi dalam menjawab persoalan keseharian. Berbeda dengan utilitarinisme yang bersifat materialistik, dimensi *maṣlahah* dalam perspektif hukum Islam melingkupi aspek *zāhir* dan *bāṭin*; material dan immaterial. Itulah sebabnya, dalam pendapat hukum dalam literatur fikih, tidak bersifat tunggal; melainkan plural. Perbedaan mazhab hukum merupakan tradisi ilmiah yang lahir karena adanya perbedaan perspektif atau pendekatan dalam menggali dan merumuskan hukum Islam.

Ahmed Fekry Ibrahim menegaskan bahwa pragmatisme dalam hukum Islam bukan sesuatu yang baru. Ia berakar dari tradisi hukum klasik. Ibrahim menggunakan istilah *pragmatic eclecticism* sebagai konsep pragmatisme dalam pengembangan hukum Islam. Ia membaginya dua bentuk, yaitu: 1) *tatabbu' al-rukhaṣ* (*simple pragmatic eclecticism*) yang didefenisikan sebagai proses pemilihan pendapat hukum yang paling tidak ketat; 2) *talfiq* (*complex pragmatic eclecticism*) atau proses menggabungkan dua pendapat hukum dalam hukum yang sama. Ibrahim juga mencatat bahwa karya al-Ghazali dan al-Syāṭibī merumuskan kesimpulan hukum melalui pragmatisme dengan prinsip *maṣlahah*. Namun, pragmatisme seperti ini seringkali disalahgunakan karena tidak berpegang pada paradigma atau *weltanschauung* yang lengkap.<sup>22</sup> Akan tetapi, pendekatan sistem dalam memahami maqasid al-syariah,

<sup>21</sup> Brian Z. Tamanaha, *A Realistic Theory of Law* (Cambridge University Press, 2017), <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4ed9ace9d76c86df303c92c67268a48b>.

<sup>22</sup> Ahmed Fekry Ibrahim, *Pragmatism in Islamic law: a social and intellectual history*, Middle East studies beyond dominant paradigms (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2015).

sebagaimana dirumuskan oleh Jasser Auda dan Aly Abdel Moniem, memberikan kemungkinan bagi kita menggunakan *maqasid* atau *maslahah* sebagai pilihan pragmatik.

a. **Simple Pragmatic Eclecticism (Tatabu' al-Rukhas)**

Kata *rukhsah* yang secara literal berarti keringanan atau dispensasi memiliki makna penangguhan berlakunya suatu hukum karena keadaan tertentu. Contoh sederhananya adalah ditanggungkannya kewajiban berpuasa pada seseorang yang sedang sakit atau dalam perjalanan. Keringanan (*rukhsah*) seperti ini terdapat dalam empat mazhab sunni. Contoh lainnya adalah saat berwudhu, seseorang dapat saja memilih membasuh sepatunya atau kakinya dengan membuka sepatu yang digunakan. Amir Syarifuddin menjelaskan *rukhsah* dilihat dari ukuran keringan yang diberikam, dapat dibagi menjadi keringan dalam bentuk:

- 1) Menggugurkan kewajiban. Misalnya, diperbolehkannya meninggalkan sholat jum'at, ibadah haji dan umrah, karena dalam kondisi *udzur*;
- 2) Mengurangi kewajiban, seperti meng-*qashar* sholat bagi orang yang dalam perjalanan; empat rakaat menjadi dua rakaat.
- 3) Mengganti kewajiban. Karena tidak ada air, kewajiban wudhu diganti dengan tayamum; tidak mampu berdiri, shalat dapat dilaksanakan dengan duduk;
- 4) Penangguhan pelaksanaan kewajiban. Seperti melaksanakan sholat zuhur pada waktu ashar secara *jama' takhir* saat dalam perjalanan. Mengganti puasa Ramadhan di bulan lain, karena sakit atau *musafir*;
- 5) Mendahulukan pelaksanaan kewajiban. Mendahulukan pembayaran zakat fitrah sejak masuk awal Ramadhan, walaupun waktu wajibnya adalah pada akhir Ramadhan;
- 6) Mengubah kewajiban. Pelaksanaan shalat khawf pada waktu perang adalah contoh klasiknya;<sup>23</sup>

Berbeda dengan pembagian di atas, Abū Ishāq al-Syātibī dalam bukunya *al-muwāfaqāt* membagi *rukhsah* berdasarkan kadar kesulitan atau *musyaqqah* dalam melakukan hukum *'azimah*. Pembagian ini akan berdampak dari cara al-Syātibī dalam menetapkan kebolehan menggunakan *rukhsah* oleh *mukallaf*.

- 1) Kesukaran yang tidak memungkinkan seseorang melakukan hukum *aṣal* yang telah ditetapkan. Seorang yang dalam keadaan sakit keras, tidak mungkin sempurna melaksanakan rukun sholat; atau melaksanakan puasa karena bisa jadi membahayakan dirinya. Dalam keadaan seperti ini, menggunakan *rukhsah* menjadi keharusan.
- 2) Kesulitan yang tidak membahayakan seseorang, sehingga dia dapat memilih untuk menggunakan *rukhsah* atau tidak. Jenis kesulitan ini, ada yang keadaan sulit atau tidaknya, tidak diperhitungkan. Seperti, wajibnya berkumpul di padang arafah sebagai syarat sempurnanya rukun haji. Seorang yang secara fisik tidak mampu, tetap wajib melaksanakan rukun ini. Ada juga keadaan di mana seseorang boleh tetap melaksanakan hukum *'azimah*, meskipun dia dalam keadaan sulit; pada saat yang sama, dia juga dapat menggunakan *rukhsah*.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid I* (Jakarta: Logos, 1997), 326.

<sup>24</sup> Syarifuddin, 328-29.

Bentuk lain *rukḥṣah* adalah berdasarkan pada perbedaan pendapat di kalangan mujtahid atau mazhab; atau secara sederhana disebut dengan *tattabu' al-rukḥaṣ al-mazāhib*. Istilah ini mulai digunakan dalam periode Mamluk dan Utsmaniyah yang dalam rangka mencari pendapat hukum yang dianggap paling bijak dari salah satu empat mazhab Sunni. Dalam pengertian ini, *talfiq* (menggabungkan dua doktrin dalam transaksi yang sama) dapat dilihat sebagai bentuk *tatabbu' al-rukḥaṣ*. Istilah ini *tatabbu' al-rukḥaṣ* juga lebih jarang digunakan untuk menggambarkan tindakan memilih cara yang paling bijaksana dari berbagai pendapat di mazhab yang sama. Kelompok yang menentang strategi hukum ini seringkali mengaitkannya dengan istilah al-Qur'an *ittibā' al-hawā* (mengikuti keinginan). Beberapa ahli hukum bahkan menggunakan *tatabbu' al-rukḥaṣ* secara bergantian dengan *ittibā' al-hawā*. Asosiasi negatif ini mungkin menjelaskan kecenderungan di antara beberapa reformis modern untuk lebih memilih penggunaan istilah *takhayyur*.<sup>25</sup>

**b. Complex Pragmatic Eclecticism (Talfiq)**

Sementara *tatabbu' al-rukḥaṣ* atau *takhayyur* menggunakan perspektif selektif (memilih) pendapat hukum dari mazhab hukum yang ada, *talfiq* atau *complex pragmatic eclecticism* berupaya menggabungkan dua atau lebih pendapat dalam menetapkan suatu masalah, sehingga menghasilkan satu pendapat tunggal. Kata *talfiq* berasal dari kata *تلفيق-يلفق* yang bermakna menyatukan atau menggabungkan.<sup>26</sup> Oleh sebab itu, *talfiq* sebagai sebuah metode adalah upaya merumuskan hukum suatu perkara dengan jalan menggabungkan dua atau lebih pendapat mazhab. Langkah ini, menurut kelompok yang menolak *taqlid*, merupakan jalan keluar, selain menggunakan jalur *takhayyur*.

Secara umum, penggunaan *talfiq* dianggap sebagai praktik yang sah hanya pada abad ke-19, ketika legislator menggunakannya untuk pengembangan kode hukum untuk mengakomodasi modernitas.<sup>27</sup> Praktik *talfiq*, sebelum abad ke-19, menurut Hallaq dan Layish, benar-benar dilarang karena dianggap sebagai bentuk oportuniste hukum (*legal opportunism*). Ibrahim Fekry menyimpulkan bahwa praktik *talfiq* sudah ditemukan sejak era Mamluk dan Usmaniyah. Hanya saja, pada zaman Mamluk, para ahli hukum membagi bentuk elektisme pragmatis menjadi dua, *talfiq* dan *tattabu' al-rukḥaṣ*, dengan kecenderungan membolehkan *talfiq* dan melarang yang kedua. Penolakan penggunaan *talfiq* sebagaimana dilakukan pada era Mamluk, terjadi pada abad ke-16 hingga abad ke-18.<sup>28</sup>

Diskusi tentang *talfiq* sebagai metode, terjadi di kalangan ulama yang mengharuskan orang mengikatkan diri pada satu mazhab. Adapun bagi ulama yang tidak mengharus, *talfiq* bukanlah isu yang mendapat perhatian serius. Ulama yang menolak *talfiq* pada umumnya menganggap praktik tersebut sebagai langkah mencari-cari kemudahan (*tattabu' al-rukḥaṣ*). Sebagaimana dijelaskan oleh Amir Syarifuddin, menurut al-Rāzī dalam kitab *al-Maḥṣul*, tidak bolehnya *talfiq* ditentukan oleh niat atau motivasi dalam menggunakan *talfiq*. Praktik *talfiq* menjadi terlarang jika motivasinya adalah negatif; mempermainkan atau memudah-mudahkan agama. Misalnya, seorang yang hendak menikahi perempuan tanpa wali (menurut mazhab Hanafi), tanpa saksi

<sup>25</sup> Ibrahim, *Pragmatism in Islamic law*, 64.

<sup>26</sup> Majma' al-Lughah al-'Arabiyah Mesir, *Mu'jam al-Wasīṭ Jilid 2* (Mesir: Maktabah Syuruq al-Dauliyyah, 2011), 866-67.

<sup>27</sup> Ibrahim, *Pragmatism in Islamic law*, 106.

<sup>28</sup> Ibrahim, 106-7.



(menurut mazhab Maliki) dan tanpa menyebutkan mahar (menurut mazhab Syafii), maka pernikahan yang demikian adalah haram.<sup>29</sup>

Adapun bentuk *talfiq* yang diperbolehkan adalah dengan motivasi menghindarkan kesulitan dalam beragama. Hal ini sejalan dengan pesan bahwa al-quran tidaklah diwahyukan untuk mendatangkan kesulitan (surah Tāhā: 2). Oleh sebab itu, dalam konteks bernegara, *talfiq* yang dilakukan oleh otoritas untuk merumuskan suatu peraturan adalah boleh dan tidak ada alasan untuk menolaknya. Positivisasi undang-undang perkawinan yang berlaku di semua negara yang berpenduduk muslim, dirumuskan dengan menggunakan metode *talfiq*.<sup>30</sup>

Penjelasan di atas memberikan pemahaman bahwa *talfiq* pada dasarnya telah diaplikasikan dalam tradisi hukum Islam, khususnya pada masa Mamluk, tidak jauh setelah periode *tabiin*. Pelaksanaanya sangat bergantung pada maksud atau tujuan; apakah untuk mendatangkan kemaslahatan dengan menghindari kesulitan; atau hanya sekadar mencari-cari cara atau memudah-mudahkan ajaran agama. Dengan demikian, dalam upaya pengembangan hukum ekonomi syariah, *talfiq* menjadi metode yang fleksibel dan memungkinkan guna menjawab transaksi ekonomi yang semakin kompleks.

### c. *Maqasid-Based Pragmatic Eclecticism*

#### 1) Pengertian Maqasid al-Syari'ah

Ada dua kata yang membentuk frase “*maqāsid al-syarī'ah*” yaitu, kata “*maqāsid*” dan “*al-syarī'ah*”. Kata *maqāsid* merupakan bentuk plural dari kata *maqṣad* yang bermakna maksud, tujuan, sasaran, prinsip, dan hasil. Kata tanya “*mengapa/why*” menghantarkan jawaban tentang ‘maksud’ sesuatu, demikian diilustrasikan oleh Jasser Auda. Maqasid mengandung makna kebijaksanaan (wisdoms) di balik suatu aturan. Ia juga bisa diartikan sebagai hasil-hasil yang baik (*good ends*) yang diperoleh dengan cara membuka (*faṭḥ*) atau menutup (*sadd*) jalan mencapai sesuatu. Di sisi lain, *maqāsid* juga dipahamii sebagai konsep-konsep moral, seperti keadilan, kedaulatan manusia, kerjasama sosial, dan lain sebagainya.<sup>31</sup> Oleh sebab itu, Hasim Kamali menjelaskan bahwa pengetahuan tentang *maqasid* sangat penting dalam membangun peradaban.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2* (Jakarta: Logos, 2001), 427–28.

<sup>30</sup> Amir Syarifuddin, 428; Khoiruddin Nasution, “Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer,” *UNISIA* 30, no. 66 (2007), <https://doi.org/10.20885/unisia.vol30.iss66.art1>. “publisher”: “Logos”, “publisher-place”: “Jakarta”, “title”: “Ushul Fiqh Jilid 2”, “author”: [{"literal": “Amir Syarifuddin”}], “issued”: [{"date-parts": [{"2001"}]}], “locator”: “428”, “id”: “3880”, “uris”: [{"http://zotero.org/users/3722843/items/HX6SW965"}], “uri”: [{"http://zotero.org/users/3722843/items/HX6SW965"}], “itemData”: [{"id”: “3880”, “type”: “article-journal”, “abstract”: “This article shortly discusses the theories developed by prominent scholars, especially those related to two concepts: conventional and contemporary. These appear in relation to contemporary Islamic Family Law reform in the form of codification. In determining legal status of a problem, in some cases, only one of the concepts is usually used. However, in many cases, combination of two or more concepts is used. In case of polygamy, for example, both concepts require fairness and capable for men to be allowed polygamy. Yet, to guarantee such fairness, contemporary concept requires more concrete criteria, such as fairness in distribution of properties. Keywords: ushul al-fiqh, Islamic Family Law, reform, conventional, contemporary.”}], “container-title”: “UNISIA”, “DOI”: “10.20885/unisia.vol30.iss66.art1”, “ISSN”: “0215-1421”, “issue”: “66”, “language”: “en”, “source”: “journal.uui.ac.id”, “title”: “Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer”, “URL”: “https://journal.uui.ac.id/Unisia/article/view/2677”, “volume”: “30”, “author”: [{"family”: “Nasution”, “given”: “Khoiruddin”}], “accessed”: [{"date-parts”: [{"2019”, “11”, “23”}], “issued”: [{"date-parts”: [{"2007"}]}], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”}

<sup>31</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: a systems approach* (IIIT, 2008).

<sup>32</sup> Mohammad Hashim Kamali, “Maqasid al-Shariah: The Objectives of Islamic Law,” *Islamic studies* 38, no. 2 (1999): 193–208; Mohammad Hashim Kamali, “Maqasid al-shari’ah and ijtihad as instruments of civilisational renewal: a methodological perspective,” *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 245.

Kata *syariah* secara bahasa bermakna “jalan menuju sumber air”. Kata ini seringkali secara keliru dipahami sebagai ‘hukum islam’ sehingga nilai-nilai Islam dikonotasikan sebagai ‘hukum’. Sebagaimana dikutip oleh Jasser Auda, Ibn Qayim al-Jauzī mendefinisikan *syariah* sebagai segala sesuatu tentang keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan. Peraturan apapun yang bertentangan dengan nilai-nilai tersebut, bukanlah bagian dari ‘*syariah*’ meskipun diklaim sebagai hasil dari suatu penafsiran. Defenisi ini menegaskan bahwa *syariah* merupakan nilai-nilai universal yang bersumber dari al-Qur’an dan al-Sunnah. Al-Qur’an menyebutkan bahwa tujuan adanya *risalah* adalah untuk *rahmat* bagi sekalian alam.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa *maqasid al-syariah* merupakan suatu sistem tanda untuk mencapai *rahmah* yang lestari dan berkesinambungan bagi umat manusia. Disebut sebagai sistem tanda, al-Qur’an menghimpun tujuan-tujuan *syariah*, di balik tanda-tanda, sehingga komponen terkecil dari al-Qur’an disebut dengan *ayat* atau tanda. Pembahasan selanjutnya menjelaskan *maqasid* sebagai filsafat sistem tanda yang dapat dijadikan sebagai fondasi dalam merumuskan pembangunan berkelanjutan.

## 2) *Maqāṣid* membentuk Sistem

Penggunaan filsafat sistem dalam pengembangan teori *maqāṣid* pertama kali dilakukan oleh Jasser Auda.<sup>33</sup> Berbeda dengan pendekatan klasik, pendekatan sistem dalam memahami *maqasid* mengedepankan prinsip-prinsip dasar, seperti: kemenyeluruhan (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), multi dimensi (*multi dimension*), keterkaitan (*interrelated hierarchy*), dan bertujuan (*puposesfulness*). Perspektif sistem dalam memahami *maqasid* lebih jauh dikembangkan oleh Aly Abdel Moniem. Ia menyebutnya sebagai “filsafat *maqasid* berbasis qurani” (*quranic-based maqasid philosophy*).<sup>34</sup>

Suatu sistem terbentuk oleh hubungan antar komponen yang bersifat tetap atau *invariant*. Pola hubungan yang *invariant* tersebut memudahkan proses identifikasi rusaknya suatu sistem. Tubuh manusia memiliki organ yang saling berhubungan yang tetap. Ilmu kedokteran merekam kondisi normal tubuh manusia, sehingga pada saat sakit, dokter bisa memeriksa pasien dan menetapkan jenis penyakit, sesuai dengan gejala-gejala yang ditimbulkan. Dengan itu pula, dokter menentukan resep obat agar kondisi tubuh pasien kembali normal atau sehat. Husni Muadz menegaskan bahwa kegagalan ilmu sosial selama ini adalah karena tidak adanya ukuran normalitas dari sistem sosial.<sup>35</sup> Oleh sebab itu, ia menegaskan pentingnya anatomi sistem sosial. Kajian Aly Abdel Moniem, dengan demikian, dapat dipahami sebagai usaha serius membangun sistem tersebut.

Aly menjelaskan bahwa makro ontologi sistem *maqāṣid qurani* terdiri dari dua unsur, yaitu: pelaku (*agents*) dan lingkungan (*al-bī'ah/environment*). Ontologi pelaku berbasiskan pada ‘tanda’ (*alama*) dan terdiri dari Allah sebagai *al-‘alim subhanahu wa ta’ala* atau *knower all of signs*, al-‘Alam (*co-interacting signs*), dan manusia (*al-muta'allim/ the learner of signs*). Sedangkan ontologi lingkungan merujuk pada peran manusia saat berinteraksi dengan

<sup>33</sup> Auda, *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law*.

<sup>34</sup> Aly Abdel Moniem, “Islamic Education Philosophy for Sustainable Development: Quranic-Based Maqasid Perspective with Special Attention to Indonesia,” *Indonesian Journal of Islamic Economic and Business* 2, no. 2 (2017).

<sup>35</sup> M. Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekatan Sistem* (Mataram: Institute Pembelajaran Gelar Hidup (IPGH), 2013).

‘Alam. Ada empat bentuk lingkungan (*al-bī`ah*), yaitu: lingkungan alam (*bi`ah al-tabi`iyyah*), lingkungan psikologis (*bī`ah al-nafsiyyah*), lingkungan sosial (*bī`ah al-ijtima`iyyah*) dan lingkungan buatan (*al-bi`ah al-shana`iyyah*).

Pola hubungan dalam makro ontologi tersebut berlandaskan pada mikro ontologi. Yaitu, berkaitan dengan tujuan penciptaan (*creation*) dan kerasulan (*risalah/ messenger*). Tujuan umum penciptaan adalah untuk ibadah (*worship*), dan ini menjadi hubungan mutlak antara manusia dengan Allah swt. Kemudian, penciptaan alam dimaksudkan untuk: 1) interaksi dengan manusia melalui tanda; 2) melingkupi manusia dengan nikmat; 3) melayani kebutuhan manusia; 4) ujian (*ibtālā*); 5) tantara (*tajnid*). Adapun tujuan penciptaan manusia mengikuti perannya di empat lingkungan. Pada lingkungan alam, manusia diciptakan sebagai *‘imarah* atau memakmurkan bumi. *Tazkiyyah* menjadi tujuan dalam hubungan manusia terhadap dirinya (*bī`ah al-nafsiyyah*). Dalam lingkungan sosial (*bī`ah al-ijtima`iyyah*) manusia diciptakan sebagai *khalīfah* (*social backing*). Sedangkan terhadap lingkungan buatan atau teknologi, manusia diciptakan agar mampu memanfaatkan teknologi untuk memenuhi *maqāsid al-syarī`ah*. Selain penciptaan, mikro ontologi maqasid juga terdiri dari tujuan kenabian atau *risalah* (*messenger*). Ada tiga bentuk risalah, yaitu: *al-kitab*, *al-rasul*, *al-ummah*.

### 3) **Maṣlahah dan Problem Pragmatisme**

Pragmatisme menggunakan argumen utilitarisme untuk melihat mafaat suatu pengetahuan. Proposal keilmuan akan dianggap sebagai sebuah kebenaran, jika bisa mendatangkan kebaikan bagi masyarakat. Perspektif ini dalam perkembangan teori maqasid dan masalah, juga berkembang. Misalnya, perdebatan ulama tentang apakah akal mampu mengetahui *maṣlahah* suatu hukum atau akal tunduk terhadap identifikasi nash terhadap *maṣlahah*. Najmuddin al-Ṭūfi adalah tokoh yang menegaskan bahwa “*maṣlahah* lebih didahulukan dari pada nash” (*taqḍīm al-maṣlahah ‘alā al-naṣ*). Artinya, rasio mampu menemukan *maṣlahah*, dan kemaslahatan harus didahulukan dari pada keterangan nash.

Argumen al-Ṭūfi seringkali digunakan oleh kelompok liberal sebagai dalil untuk merespon kompleksitas masalah modernitas. *Maṣlahah* menjadi nilai universal, sehingga menjadi sandaran dalam menetapkan suatu hukum. Akan tetapi, teori *maṣlahah* al-Ṭūfi dan variannya sebagaimana dikembangkan oleh kelompok liberal, menuai banyak kritik. Sementara banyak pihak melakukan kritik dengan jalan penolakan atas liberalisasi konsep masalah—yang mirip dengan utilitarianisme, Muhammad Roy Purwanto menegaskan problem utama konsep *maṣlahah* yang ditawarkan al-Ṭūfi ada pada dua aspek: epistemologi dan ideologi. Tidak konsisten dalam menggunakan rasio, defenisi dan konsep *maṣlahah* yang tidak jelas, serta sulitnya memahami konsep *maṣlahah* yang dikembangkan al-Ṭūfi secara rasional dan universal, adalah di antara argumen yang dibangun oleh Roy.<sup>36</sup> Pada titik ini, temuan peneliti ini menunjukkan bahwa konsep *maṣlahah* dalam tradisi Islam, berada pada kutub yang berjauhan dari konsep *utilitarianisme*.

<sup>36</sup> Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

## Metode Pengembangan Hukum Ekonomi Syariah

Positivisasi hukum ekonomi syariah dilakukan oleh lembaga negara yang memiliki otoritas, sebagaimana dijelaskan pada bagian akhir sub bab pertama. Proses positivisasi tersebut, tentunya dilaksanakan melalui prosedur pembuatan hukum sesuai dengan peraturan yang berlaku di Indonesia. Hanya saja, dalam konteks hukum ekonomi syariah, DSN-MUI memiliki peran penting, sehingga menjadi rujukan awal dalam proses positivisasi tersebut. Itulah sebabnya, diskusi tentang metode pengembangan hukum ekonomi syariah, pada dasarnya adalah mendiskusikan metode yang digunakan oleh DSN-MUI dalam merumuskan fatwa-fatwa hukum yang berkaitan dengan aktifitas ekonomi.

Fatwa merupakan penjelasan yang diberikan oleh pihak yang memiliki otoritas kepada orang, kelompok, atau masyarakat yang belum memahaminya. Untuk memberikan penjelasan tersebut, pihak yang memiliki otoritas terlebih dahulu melakukan ijtihad atas masalah yang diminta keterangan atau penjelasannya. Usaha memberikan penjelasan disebut dengan *iftā'* sedangkan proses atau usaha menggali hukum dari sumbernya.<sup>37</sup> Namun, perlu ditegaskan bahwa ijtihad menghasilkan ketentuan fiqih. Ia menjadi *fatwa* bila ada pihak yang meminta atau orang atau institusi yang memiliki otoritas memandang perlu memberikan fatwa. Oleh sebab itu, dalam diskursus *ijtihad*, keberadaan MUI menjadi sarana terbentuknya *ijtihad jama'i* (ijtihad kolektif).<sup>38</sup>

“Fatwa-fatwa DSN tidak hanya yang diminta oleh industri. Kalau di fatwa itu ada pemohon fatwa, ya, siapa yang memohon itu berarti itu [fatwa] diminta. Tapi fatwa banyak yang *nggak* ada pemohonnya. Itu artinya apa, ya memang DSN-MUI melakukan *engineering*, menawarkan sebuah produk, menawarkan sebuah norma yang harus diterapkan. *Nah* ini mendahului undang-undang, mas. Fatwa itu dinamis sifatnya. Meskipun secara teoritik, secara teori ya, fatwa itu harus ada *mustafti*. *Cuma* konteks fatwa DSN, *nggak* ada *mustafti* pun beberapa fatwa pun muncul.”<sup>39</sup>

Penjelas Asharuddin Lathif di atas menegaskan bahwa fatwa DSN-MUI bersifat dinamis. Fatwa tidak hanya dimaksudkan untuk menjawab permohonan fatwa dari *mustafti*, tetapi juga berfungsi untuk merespon atau menawarkan sebuah konsep yang dapat bermanfaat untuk dunia praktis. Dengan demikian, DSN-MUI memainkan peran sebagai *social engineering* dalam pengembangan ekonomi dan keuangan syariah di Indonesia. Hal sejalan dengan sifat fatwa yang responsif, proaktif, dan antisipatif.

Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia tahun 2015 tentang Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia,<sup>40</sup> menjelaskan bahwa seluruh fatwa yang ditetapkan oleh MUI didasarkan pada al-Quran, hadis, ijma', qiyas, dan dalil lain yang *mu'tabar*,<sup>41</sup> serta dengan tetap memperhatikan kemaslahatan umum dan *maqasid al-syariah*. Penetapan fatwa, haruslah bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif. Namun, hal itu dilakukan dengan tetap memperhatikan kualitas fatwa yang dihasilkan bersifat argumentatif (memiliki kekuatan *hujjah*), legitimatif (menjamin penilaian keabsahan hukum), *wāqī'i* atau kontekstual, aplikatif (siap diterapkan), dan moderat.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, 429.

<sup>38</sup> Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Emir Cakrawala Islam, 2016), 122.

<sup>39</sup> Wawancara dengan Asharuddin Lathif, Ketua DSN-MUI Institute, Kamis, 11 September 2019

<sup>40</sup> Pedoman fatwa ini pertama kali dirumuskan pada tahun 1986. Kemudian pada tahun 1997 diubah menjadi *Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, dan pada tahun 2001 disempurnakan lagi menjadi *Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI*.

<sup>41</sup> Pasal 3

<sup>42</sup> Pasal 4

## 1. Tahapan Penetapan Fatwa

Kualitas fatwa yang demikian, dirumuskan dengan menggunakan melalui tahapan metode, sebagai berikut:

### a. *Taşawwur al-Mas`alah*

Kajian komprehensif (*taşawwur al-mas`alah*) melakukan studi terhadap objek permasalahan secara komprehensif; mulai dari identifikasi masalah, dampak yang ditimbulkan (dari berbagai aspek), serta problem hukum pada kasus tersebut. Termasuk dalam langkah ini adalah menganalisis seluruh pendapat fukaha terdahulu, imam mazhab dan ulama yang mu'tabar, kajian terhadap fatwa-fatwa yang terkait, serta pandangan ahli fikih terhadap isu atau masalah yang hendak difatwakan.

### b. Menentukan jenis masalah

Secara umum, ada dua jenis masalah yang akan ditetapkan fatwanya, yaitu: masalah yang telah jelas hukum dan dalilnya (*qaṭ'ī*), maka fatwa ditetapkan dengan menyampaikan hukum sebagaimana adanya. Dengan kata lain, tidak memberikan penjelasan tambahan yang justeru dapat menimbulkan kebingungan di tengah masyarakat. Adapun, jika termasuk pada masalah yang belum ada penjelasan hukum dan dalil, maka dilakukan metode berikutnya;

### c. *al-Jam'u wa al-Tawfiq*

Langkah pertama membahas persoalan yang terjadi perbedaan pendapat (*masail khilafiyah*, adalah dengan mencari titik temu dari pendapat yang dikemukakan melalui metode *al-jam'u wa al-tawfiq* atau menggabungkan dan menyesuaikan persamaan).

### d. Tarjih melalui *maqaranah*

Bila setelah melakukan kompromi antar pendapat masih belum berhasil, maka MUI melakukan *tarjih* atau memilih pendapat yang memiliki argumentasi paling kuat di antara pendapat yang ada. Adapun metode *tarjih* yang digunakan adalah *muqāranāh al-mazāhib* (perbandingan mazhab) dengan tetap menggunakan kaidah-kaidah *uṣul al-fiqh al-muqāran* (ushul fikih perbandingan). Di sini, terlihat bahwa MUI menggunakan prinsip kehati-hatian dalam menggali dalil hukum suatu masalah.

### e. *Bayānī* dan *Ta'līlī*

Tentunya, meskipun telah melakukan *muqāranāt al-mazāhib*, terdapat juga kasus atau masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya. Terlebih terkait dengan isu ekonomi syariah. Kecepatan teknologi-informasi, dan aktifitas ekonomi, justeru lebih cepat dari produk hukum atau fatwa yang mengaturnya. Oleh sebab itu, penetapan fatwa MUI didasarkan pada hasil ijtihad kolektif dengan menggunakan metode: *bayānī*, *ta'līlī* (*qiyāsī*, *istiḥsānī*, *ilhāqī*), *istiṣlāhī*, dan *sadd al-zarī'ah*.

### f. Prinsip kemaslahatan umum (*maṣālih 'āmmah*) dan *maqāṣid al-syarī'ah*

Kedua prinsip tersebut dimaksudkan agar fatwa yang dirumuskan oleh MUI tidak menimbulkan kesulitan atau kemudharatan bagi masyarakat. Ini juga dimaksudkan agar fatwa tetap sesuai dengan tujuan penerapan syariah Islam, yaitu memelihara agama (*al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-aql*), harta (*al-māl*), dan keturunan (*al-nasab*), serta lingkungan (*al-bī'ah*).



## 2. Solusi Fikih (*Makhārij Fiqhiyah*)

Pengembangan ekonomi syariah tentunya berhadapan dengan banyak kendala; baik dari aspek sosiologis, ekonomi, politik, hukum, maupun aspek teknik manajerial, daya jangkau, dan lain sebagainya. Kompleksitas masalah yang dihadapi ekonomi syariah, tentunya membutuhkan perspektif yang dapat mengurai persoalan secara teliti, berimbang, komprehensif, dan solutif. Dalam tradisi fikih, perspektif tersebut lazim disebut dengan istilah solusi hukum islam atau *makhārij fiqhiyah*. Ma'ruf Amin dalam pidato pengukuhan guru besar (HC) di Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang, menjelaskan setidaknya ada empat solusi hukum islam (*makhārij fiqhiyah*) yang dijadikan landasan dalam merumuskan fatwa DSN-MUI.<sup>43</sup>

### a. *al-Taysīr al-Manhajī*

Secara sederhana, *al-taysīr al-manhajī* dapat diartikan sebagai upaya memilih pendapat yang ringan berdasarkan ketentuan metode yang jelas. Sepintas, pendekatan ini mirip dengan eklektisme pragmatis (*tattabū' al-rukhaṣ*). Akan tetapi, penekanan pada aspek metode (*manhaj*) sebagai koridor dalam memilih pendapat yang ringan (*taysīr*), dimaksudkan agar sebuah fatwa menjadi solusi atas suatu masalah tanpa bertentangan dengan prinsip syariah. Lebih dari itu, juga mengindikasikan adanya kehati-hatian, sehingga tidak dilakukan secara berlebihan (*al-mubālaghah fi al-taysīr*) yang menimbulkan kesan meremehkan (*al-tasāhul*). Adapun kaidah yang mendasari penggunaan *al-taysīr al-manhajī* adalah

الْأَخْذُ بِأَرْجَحِ الْأَقْوَالِ وَالْأَصْلَحِ إِنْ أُمِّكَنْ، وَالْأَفْأَصْلَحُ

Terjemahan bebasnya adalah “jika memungkinkan, maka menggunakan pendapat yang paling *rājih* dan paling *maṣlaḥah*, jika tidak maka mengambil pendapat yang lebih masalah saja.” Dalam kasus transaksi ekonomi syariah, adakalanya berpegang pada kata-kata dan struktur legal-formalnya, bukan pada tujuan dan maknanya (pendekatan legal-formal).<sup>44</sup> Namun, adakalanya berpegang pada tujuan dan makna, bukan pada kata-kata dan struktur legal-formalnya (pendekatan substantif).<sup>45</sup>

Contoh penerapan landasan solusi yang pertama ini adalah fatwa DSN-MUI tentang transaksi lindung nilai syariah (*Islamic hedging*).<sup>46</sup> Kebolehan melakukan *hedging* haruslah atas dasar kebutuhan nyata, bukan karena ingin berspekulasi atau untung-untungan. Kemudian, pelaksanaannya juga harus didahului oleh saling janji (*forward agreement*) untuk melakukan lindung nilai di masa akan datang. Sepintas, antara akad dan *wa'ad* memiliki kesamaan. Namun, suatu perjanjian (*wa'ad/ muwa'adah*) belum menimbulkan hak dan kewajiban.

### b. *Tafriq al-Halāl 'an al-Harām*

Kaidah memisahkan harta halal dan haram, lahir dari kaidah tentang pencampuran barang halal dan haram, maka yang menang adalah barang haram (*iẓa ijtama' al-halāl wa al-harām ghuliba al-haram*). Pada kasus barang atau benda yang haram karena zatnya (*li ḥati*), kaidah ini memang tepat untuk diberlakukan. Akan tetapi, dalam praktik ekonomi syariah, harta (*al-māl*) bukanlah

<sup>43</sup> Ma'ruf Amin, “Solusi Hukum Islam (Makhārij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah Di Indonesia,” Orasi Ilmiah Disampaikan Dalam Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Ekonomi Muamalat Syariah. Malang, 2017.

<sup>44</sup> Berdasarkan kaidah: العبرة في العقود للألفظ والمباني لا بالمقاصد والمعاني

<sup>45</sup> Berdasarkan kaidah: العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني لا للألفظ والمباني

<sup>46</sup> Fatwa nomor 93/DSN-MUI/IV/2015

haram karena zatnya, melainkan karena proses (*li ghiri*) memperolehnya. Oleh sebab itu, maka yang pantas diberlakukan adalah kaidah *tafriq al-halāl ‘an al-harām* atau memisahkan harta yang halal dari yang haram.

Pemisahan (*spin off*) Unit Usaha Syariah (UUS) dari bank induknya yang konvensional merupakan aplikasi dari kaidah ini. Proses pembukaan UUS pun juga diawali dengan memisahkan modal yang diperoleh dari transaksi ribawi bank induk, dengan modal lain yang tidak mengandung riba. Sebelum dilakukan pemisahan, operasional UUS harus tegas memisahkan antara pendapatan non-halal dengan pendapatan riba. Hal yang sama juga berlaku pada BUS yang juga diharuskan memisahkan pendapatan non halal dari pendapatan lain yang halal, sebagaimana tampak dalam laporan keuangan tiap-tiap bank syariah.

c. *I‘ādah al-Nazar*

Ketentuan hukum Islam tentang suatu perkara yang dihasilkan ulama terdahulu, karena faktor waktu dan keadaan tertentu, sulit diterapkan. Untuk itu, solusi fikihnya adalah dengan melakukan peninjauan ulang (*i‘ādah al-nazar*) atau menguji kembali pendapat hukum yang kuat, dengan mempertimbangan pendapat lain yang dianggap lemah (*marjūh* atau bahkan *mahjūr*) karena adanya *illah*<sup>47</sup> atau alasan hukum baru yang justeru mendukung pendapat yang lemah tadi untuk diterapkan karena lebih mendatangkan masalah.

Kebolehan melakukan *letter of credit* oleh bank syariah ditetapkan dengan menerapkan prinsip *i‘ādah al-nazar* berdasarkan transaksi *kafālah bi al-ujrah* yang oleh sebagian ulama diharamkan atau ada pula yang menetapkan makruh. Fatwa terkait ini mengacu pada pendapat syafi‘iyah yang membolehkan *ḍamān (kafālah)* dengan imbalan pada *ju‘ālah*.

d. *Tahqīq al-Manāt*

Solusi fikih yang terakhir menggunakan pendekatan *tahqīq al-manāt* yang artinya menetapkan *illat*. Maksudnya adalah menetapkan ‘*illat* pada *ashal*, baik berdasarkan *naṣṣ* atau tidak. Selanjutnya, ‘*illat* tersebut disesuaikan dengan *illat* pada *furū*’.<sup>48</sup> Dengan kata lain, *tahqīq al-manāt* adalah menganalisis suatu masalah untuk mengetahui alasan hukum (*illat*) lain, selain *illat* yang telah diketahui, baik melalui penjelasan *naṣṣ*, *ijma’* maupun melalui jalur *istinbāt*.

Contoh penerapannya adalah Fatwa DSN-MUI No. 77/DSN-MUI/V/2010 tentang Jual Beli Emas Secara Tidak Tunai, dibolehkan emas dijadikan obyek jual beli tidak tunai, baik secara angsuran (*taqsīt*) maupun tangguh (*ta’jīl*) selama emas tidak menjadi alat tukar yang resmi (uang). Emas dalam fikih klasik ditetapkan sebagai mata uang, sehingga tidak dapat diperjual belikan. Akan tetapi, pada saat sekarang, masyarakat tidak lagi memposisikan emas sebagai mata uang, melainkan sebagai barang berharga. Oleh sebab itu, jual beli emas secara tidak tunai, bisa dilakukan dengan ketentuan selama emas tidak menjadi alat tukar (uang) yang resmi.

### Future Direction

Kuartal awal 2019, *market share*-nya hanya 5,9 %. Masalah sosialisasi dan rendahnya pemahaman masyarakat, disinyalir menjadi penyebab stagnansi tersebut. Akan tetapi, sebaliknya riset ini menunjukkan bahwa masalah belum ‘idealnya’ (*sharia-based product*) produk perbankan syariah

<sup>47</sup> Sesuai dengan kaidah “suatu hukum berjalan berdasarkan ada atau tidaknya *illat*-nya”

<sup>48</sup> Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih* (Jakarta: Amzah, 2005), 322.

membentuk *second opinion*; bank syariah sama saja dengan bank konvensional. Selain itu, harus diakui masyarakat sendiri masih belum siap sepenuhnya melaksanakan ketentuan yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah (*sharia compliance*). Oleh sebab itu, maka yang diperlukan adalah sosialisasi dan literasi yang tidak hanya berkaitan dengan apa dan bagaimana bank syariah, tetapi juga berkaitan dengan dakwa ekonomi syariah, sebagaimana menjadi strategi komunitas-komunitas anti riba.

Mohamad Akram Laldin dan Hafas Furqani mengusulkan pentingnya pengembangan produk perbankan dan keuangan syariah yang bersifat inovasi bukan replikasi. Sebab, ekspektasi masyarakat terhadap bank syariah tidak hanya sebatas persoalan legal-formal. Lebih dari itu adalah adanya perbedaan substansial yang berorientasi pada nilai dan berkontribusi pada ekonomi ril masyarakat.<sup>49</sup> Dengan demikian, keuangan syariah diharapkan mampu menjadi sistem alternatif untuk menggantikan sistem kapitalis yang selama ini hanya menguntungkan korporasi (oligarki ekonomi). Untuk mencapai tujuan ini, setidaknya dapat melakukan langkah berikut:<sup>50</sup>

1. Mengevaluasi kembali seluruh hukum ekonomi syariah. Langkah ini dimaksudkan untuk mengidentifikasi dan memilah produk-produk keuangan syariah mana yang telah memenuhi *sharia-based product* dan mana yang hanya sesuai dengan *sharia-compliance product*. Tahap evaluasi ini juga dimaksudkan untuk meninjau faktor-faktor penyebab sulitnya implementasi *sharia-based product*.
2. Mengintegrasikan substansi ekonomi ke dan format hukum ke dalam produk keuangan syariah.
3. Mengurangi jumlah transaksi berbasis utang. Hukum Islam melarang pengambilan manfaat dari utang. Namun, pendekatan replikasi menyebabkan dominasi akad *murābahah* dalam transaksi bank syariah. Akad ini, sangat rentan disalahgunakan dan dalam praktik cenderung mereplikasi perjanjian utang-piutang pada bank konvensional.
4. Agenda sosio-ekonomi. Pada titik ini, bank syariah dituntut mampu meningkatkan penggunaan akad kerjasama (*musyarakah* atau *profit and loss sharing contracts*) untuk pengembangan usaha mikro dan kecil (UMK). Sebagaimana diketahui, kelompok masyarakat ini paling rentan terjebak pada transaksi ribawi yang ditawarkan oleh rentenir. Mengapa, karena mereka tidak adanya administrasi yang berbelit dan para rentenir secara rutin mendatangi mereka.
5. Pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dalam sistem keuangan. Bagaimanapun juga, semangat melakukan inovasi produk keuangan syariah tidak akan bisa dilaksanakan jika tidak terjadi perubahan paradigma dalam pengembangan bank dan keuangan syariah. Terutama, dari transaksi berbasis utang (*debt-based transaction*) atau transfer resiko (*risk-transfer*) menjadi berbagi resiko (*risk sharing*). Baik menggunakan mekanisme jual beli, maupun dengan model kerja sama.

<sup>49</sup> Mohamad Akram Laldin dan Hafas Furqani, "Innovation versus Replication: Some Notes on the Approaches in Defining Shariah Compliance in Islamic Finance," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (14 Desember 2016): 249-72, <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.249-272>.

<sup>50</sup> Laldin dan Furqani.

## Penutup

Hukum ekonomi syariah telah berkembang cukup pesat dalam situasi dan kondisi yang sangat dinamis. Fatwa-fatwa DSN-MUI menjadi rujukan pokok untuk memformulasikan peraturan operasional bisnis dan keuangan syariah. Akan tetapi, dalam praktiknya, apakah produk tersebut memenuhi prinsip dan tujuan syariah, sangat bergantung pada paradigma dan metode yang digunakan DSN-MUI dalam memformulasikan suatu fatwa.

Pragmatisme dalam pengembangan hukum ekonomi syariah menjadi pendekatan yang masih mendominasi fatwa DSN-MUI. Corak pragmatisme yang digunakan adalah *complex-eclectic pragmatism* yang direpresentasikan melalui *makhārij al-fiqhiyyah* memilih pendapat yang ringan dengan tetap berpegang pada metode yang *rājih* atau disebut juga (*taysīr al-manhajī*). Penggunaan metode ini dimaksudkan agar fatwa benar-benar mampu menjawab kebutuhan dunia bisnis, di samping juga sejalan dengan kaidah-kaidah syariah. DSN-MUI juga tidak menggunakan *maṣlahah* sebagai pertimbangan hukum secara bebas atau liberal. Melainkan, mengembalikan *maṣlahah* dalam pertimbangan *metode*, sehingga kebolehan menggunakan akad *bay al-‘inān* hanya dalam kondisi terpaksa (*ḍarūrah*).

## DAFTAR PUSTAKA

- Addiarrahman. “Pos-Islamisme ‘Ilmu’ Ekonomi Islam di Era Urban dan Multikulturalisme.” *Islam Realitas: Journal of Islamic & Social Studies* 1, no. 2 (15 Desember 2015): 165–72.
- Adinda, Anastasia Jessica. “Epistemologi Pragmatisme.” *Arete* 7, no. 1 (2018): 38–52.
- Ahmed, Habib. “Maqasid al-Shari’ah and Islamic Financial Products: a Framework for Assessment.” *ISRA International journal of Islamic finance* 3, no. 1 (2011): 149–160.
- Aly Abdel Moniem. “Islamic Education Philosophy for Sustainable Development: Quranic-Based Maqasid Perspective with Special Attention to Indonesia.” *Indonesian Journal of Islamic Economic and Business* 2, no. 2 (2017).
- Amin, Ma’ruf. “Solusi Hukum Islam (Makharij Fiqhiyyah) Sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia.” *Orasi Ilmiah Disampaikan Dalam Pengukuhan Guru Besar Bidang Ilmu Ekonomi Muamalat Syariah*. Malang, 2017.
- Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh Jilid 2*. Jakarta: Logos, 2001.
- Asmuni Mth. “Produk Perbankan Syariah; Antara al-Minhaj al-Raddi dan al-Minhaj al-Maqashidi.” *al-Islamiyah* XIX, no. 1 (2013).
- Asrorun Ni’am Sholeh. *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Emir Cakrawala Islam, 2016.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: a systems approach*. IIIT, 2008.
- Ayer (auth.), A. J. *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. Palgrave Macmillan UK, 1968. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=35dd64f2f1c5a5013f1d7cab7eeee1be>.
- Bagus, Lorens. *Kamus filsafat*. Ed. 1. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

- Chong, Beng Soon, dan Ming-Hua Liu. "Islamic banking: Interest-free or interest-based?" *Pacific-Basin Finance Journal* 17, no. 1 (Januari 2009): 125–44. <https://doi.org/10.1016/j.pacfin.2007.12.003>.
- Cooter, Robert B., dan Thomas Ulen. *Law and Economics, 6th Edition*. 6th Edition. Pearson Series in Economics. Prentice Hall, 2011. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4BC55DA23884B7603280FECC527F4743>.
- Grassa, Rihab, dan Kaouthar Gazdar. "Law and Islamic Finance: How Legal Origins Affect Islamic Finance Development?" *Borsa Istanbul Review* 14, no. 3 (September 2014): 158–66. <https://doi.org/10.1016/j.bir.2014.05.001>.
- Harjana, Mangun. "Isme-isme dalam Etika dari A Sampai Z." Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Harun Hadiwijono. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hidayati, Noor Azmah. "Politik Akomodasionis Orde Baru Terhadap (Umat) Islam: Telaah Historis Kelahiran Perbankan Syariah." *Millah Jurnal Studi Islam* IV, no. 2 (Januari 2005). <http://journal.uui.ac.id/index.php/Millah/article/view/5835/5263>.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. *Pragmatism in Islamic law: a social and intellectual history*. Middle East studies beyond dominant paradigms. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2015.
- Imam, Patrick, dan Kangni Kpodar. "Islamic banking: Good for growth?" *Economic Modelling* 59 (Desember 2016): 387–401. <https://doi.org/10.1016/j.econmod.2016.08.004>.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Maqasid al-shari'ah and ijtihad as instruments of civilisational renewal: a methodological perspective." *Islam and Civilisational Renewal* 2, no. 2 (2011): 245.
- . "Maqasid al-Shariah: The Objectives of Islamic Law." *Islamic studies* 38, no. 2 (1999): 193–208.
- Khan, Feisal. "How 'Islamic' is Islamic Banking?" *Journal of Economic Behavior & Organization* 76, no. 3 (Desember 2010): 805–20. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2010.09.015>.
- Laldin, Mohamad Akram, dan Hafas Furqani. "Innovation versus Replication: Some Notes on the Approaches in Defining Shariah Compliance in Islamic Finance." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54, no. 2 (14 Desember 2016): 249–72. <https://doi.org/10.14421/ajis.2016.542.249-272>.
- Luth, Thohir, Masruchin Ruba'i, Jazim Hamidi, dan Burhanuddin Susmto. "The Role of Sharia Economic Law in Sustainable Development in Indonesia." *Journal of Law, Policy and Globalization* 63, no. 0 (2017): 224–28.
- Majma' Al-Lughoh Al-'arabiyah Mesir. *Mu'jam al-Wasith Jilid 2*. Mesir: Maktabah Shuruuq ad-Dauliyyah, 2011.
- Muadz, M. Husni. *Anatomi Sistem Sosial Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekatan Sistem*. Mataram: Institute Pembelajaran Gelar Hidup (IPGH), 2013.
- Muhammad Roy Purwanto. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- Muji Kartika Rahayu. *Sengketa Mazhab Hukum*. Jakarta: Kompas, 2018.
- Nasution, Khoiruddin. "Metode Pembaruan Hukum Keluarga Islam Kontemporer." *UNISIA* 30, no. 66 (2007). <https://doi.org/10.20885/unisia.vol30.iss66.art1>.
- Pratiwi, Ari. "Islamic banking contribution in sustainable socioeconomic development in Indonesia: An epistemological approach." *Humanomics* 32, no. 2 (Mei 2016): 98–120. <https://doi.org/10.1108/H-12-2015-0085>.



- Saeed, Abdullah. "Indonesian Islamic Banking in Historical and Legal Context." Dalam *Indonesia: Law and Society*, disunting oleh Tim Lindsey. Sydney: Federation Press, 1999.
- . "Islamic Banking Moving Towards a Pragmatic Approach?" *ISIM Newsletter* 3 (1999): 1.
- Saeed, Abdullah, dan O. Salah. "Development of sukuk: pragmatic and idealist approaches to sukuk structures." *Journal of International Banking Law and Regulation* 29, no. 1 (2014): 41–52.
- Syarif, Ahmad. "The Growth of Islamic Banking and SMEs Financing in Indonesia." *Human Falah* 3, no. 1 (2016).
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh Jilid I*. Jakarta: Logos, 1997.
- Tamanaha, Brian Z. *A Realistic Theory of Law*. Cambridge University Press, 2017. <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=4ed9ace9d76c86df303c92c67268a48b>.
- Totok Jumentoro, dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Ushul Fikih*. Jakarta: Amzah, 2005.
- Pikiran Rakyat. "Tumbuh Tinggi, Pangsa Pasar Perbankan Syariah Tembus 5,74%," 16 April 2018. <http://www.pikiran-rakyat.com/ekonomi/2018/04/16/tumbuh-tinggi-pangsa-pasar-perbankan-syariah-tembus-574-422874>.
- Yanti, Illy. "Quo Vadis Peradilan Agama dalam Pengembangan Hukum Ekonomi Syariah di Indonesia." *Al-Risalah* 16, no. 2 (22 Mei 2017): 255–67.
- Yasin, Mohamad Nur. "Pragmatisme Perbankan Syariah Dalam Penyelesaian Eksekusi Objek Hak Tanggungan: Studi Putusan Nomor 116/Pdt.Plw/2015/PN.Kpn." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial* 12, no. 1 (6 Agustus 2017): 42–64. <https://doi.org/10.19105/al-ihkam.v12i1.1144>.
- Yasin, Muhammad Nur. "Argumen-Argumen Kemunculan Awal Perbankan Syariah di Indonesia." *De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* 2, no. 1 (Juni 2010): 109–23.

