EPISTEMOLOGI MAZHAB KONTEMPORER EKONOMI ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA:

Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan

Oleh :

M. Sholihin, S.EI

NIM. : 08913129

TESIS

Diajukan kepada Magister Studi Islam

Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia

Untuk memenuhi salah satu syarat guna

Memperoleh Gelar Magister Studi Islam

YOGYAKARTA

2011

EPISTEMOLOGI MAZHAB KONTEMPORER EKONOMI ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA:

Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan

M. Sholihin, S.EI

NIM. : 08913129

Pembimbing :

Drs. Yusdani, M.Ag

TESIS

Diajukan kepada Magister Studi Islam

Program Pascasarjana Universitas Islam Indonesia

Untuk memenuhi salah satu syarat guna

Memperoleh Gelar Magister Studi Islam

YOGYAKARTA

2011

PROGRAM PASCASARJANA FIAI
MAGISTER STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

PENGESAHAN

Nomor: 369/PS-MSI/Peng./XI/2011

TESIS berjudul : **EPISTEMOLOGI MAZHAB KONTEMPORER EKONOMI ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA (Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan)**

Ditulis oleh : M. Sholihin

N. I. M. : 08913129

Konsentrasi : Ekonomi Islam

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister dalam Ilmu Ekonomi Islam

Yogyakarta, 24 November 2011
Ketua Program

Dr. H. Imam Effendi, MA.

PROGRAM PASCASARJANA FIAI
MAGISTER STUDI ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

TIM PENGUJI
UJIAN TESIS

Nama : M. Sholihin
Tempat/tgl.lahir : Koto Baru, 18 Februari 1984
N. I. M. : 08913129
Konsentrasi : Ekonomi Islam
Judul Tesis : **EPISTEMOLOGI MAZHAB KONTEMPORER EKONOMI ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA (Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan)**

Ketua : Drs. H. Syarif Zubaidah, M.Ag (.....)

Sekretaris : Dr. H. Imam Effendi, MA (.....)

Pembimbing : Drs. Yusdani, M.Ag. (.....)

Penguji : Prof. Dr. H. Amir Mu'allim, MIS (.....)

Penguji : Drs. H. Asmuni, MA (.....)

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 17 November 2011

Pukul : 09.00–10.00 WIB

Hasil / Nilai : **89, 75 / A**

Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana MSI UII

Dr. H. Imam Effendi, MA

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

PROGRAM PASCASARJANA
MAGISTER STUDI ISLAM
FAKULTAS ILMU AGAMA ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
Jl. Demangan Baru No. 24 Lantai II Yogyakarta
Telp. (0274) 523637 Fax. 523637

NOTA DINAS

No. : 972/PS-MSI/ND/XI/2011

TESIS berjudul : **EPISTEMOLOGI MAZHAB KONTEMPORER EKONOMI ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA (Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan)**

Ditulis oleh : M. Sholihin

NIM : 08913129

Konsentrasi : Ekonomi Islam

Telah dapat diujikan di depan Dewan Penguji Tesis Magister Studi Islam Program Pascasarjana (S-2) Universitas Islam Indonesia.

Yogyakarta, 15 Nopember 2011
Ketua Program

Dr. H. Imam Effendi, MA

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

PERSETUJUAN

TESIS berjudul	:	Epistemologi Mazhab Kontemporer Ekonomi Islam dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Ekonomi Islam di Indonesia: Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan
Ditulis oleh	:	M. Sholihin, S.EI
NIM	:	08913129
Konsentrasi	:	Ekonomi Islam

Telah dapat disetujui untuk diuji di hadapan Tim Penguji Tesis Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Yogyakarta, 28 Oktober 2011

Pembimbing

Drs. Yusdani, M.Ag.

MOTTO

"Dia mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang ada di belakang mereka, sedang ilmu mereka tidak dapat meliputi ilmu-Nya."

(Q.S. Thaahaa: 110)

"Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan."

(Q.S. Luqman: 20)

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

PERSEMBAHAN

Tesis Ini Kupersembahkan Kepada :

Amak dan Ayahanda,

Zubaidah Upi & M.N. Datuk Sinaro Hitam

KEPADA pribadi-pribadi yang terus merawat kegelisahan dan kecamuk kritisime-intelektual. Orang-orang yang selalu bertanya tentang kehidupan; orang-orang yang selalu memantik realitas, darinya mereka menyusun wicara untuk diri sendiri dan pada akhirnya untuk realitas itu sendiri.

KEPADA guru-guru kehidupanku, yang tidak pernah menagih apalagi mengukur segala sesuatu berdasarkan nominal. Karena ada yang tak tergantikan oleh nominal, bahkan segunung emaspun tak bakal mampu menggantikannya, yakni selarik rasa ikhlas dan tulus untuk berbagi dan memanusiakan aku, yang seringkali goyah dalam perjalanan dan menyelami realitas.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata Arab-Latin yang dipakai dalam penyusunan Tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor : 158/1987 dan 0543b/U/1987 tertanggal 22 Januari 1988.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bā'	*b*	-
ت	Tā'	*t*	-
ث	Sā'	*ś*	s (dengan titik diatas)
ج	Jīm	*j*	-
ح	Hā'	*.h*	h(dengan titik dibawah)
خ	Khā'	*kh*	-
د	Dāl	*d*	-
ذ	Zāl	*ż*	z (dengan titik diatas)
ر	Rā'	*r*	-
ز	Zā'	*z*	-
س	Sīn	*s*	-
ش	Syīn	*sy*	-
ص	Sād	*.s*	s (dengan titik dibawah)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ض	Dād	*.d*	d (dengan titik dibawah)
ط	Tā'	*.t*	t (dengan titik dibawah)
ظ	Zā'	*.z*	z (dengan titik dibawah)
ع	'Aīn	'	Koma terbalik keatas
غ	Gaīn	*g*	-
ف	Fā'	*f*	-
ق	Qāf	*q*	-
ك	Kāf	*k*	-
ل	Lām	*l*	-
م	Mīm	*m*	-
ن	Nūn	*w*	-
و	Wāwu	*n*	-
ه	Hā'	*h*	-
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Yā'	*y*	-

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

II. Konsonan Rangkap karena *Syadah* ditulis rangkap

اَحْمَدِيَه	Ditulis	*Ahmadiyyah*
عِدَّةٌ	Ditulis	*'iddah*

III. *Ta' Marbūtah* di akhir kata

a. Bila dimatikan tulis *h*

حِكْمَةٌ	Ditulis	*.hikmah*
جِزْيَةٌ	Ditulis	*jizyah*

b. Bila *ta' marbūtah* diikuti dengan kata sandang *"al"* serta bacaan itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كَرَامَةُالأَوْلِيَاءِ	Ditulis	*Karāmah al-auliyā'*

c. Bila *ta' marbūtah* hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis *t*

زَكَاةُالفِطرِ	Ditulis	*Zakāt al-fitr*

IV. Vokal Pendek

———	*Fathah*	*ditulis*	*a*
———	*Kasrah*	*ditulis*	*i*
———	*Dammah*	*ditulis*	*u*

V. Vokal Panjang

1.	*Fathah + alif* جَاهِلِيَةُ	ditulis ditulis	*ā* *jāhiliyah*
2.	*Fathah + ya' mati* تَنْسَي	ditulis ditulis	*ā* *tansā*
3.	*Kasrah + ya' mati* كَرِيْمٌ	ditulis ditulis	*ī* *karīm*
4.	*Dammah + wawu mati* فُرُوْضٌ	ditulis ditulis	*ū* *furūd*

VI. Vokal Rangkap

1.	*Fathah + ya' mati* بَيْنَكُمْ	ditulis ditulis	*ai* *bainakum*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2.	*Fathah + wawu mati* قَوْل	ditulis ditulis	*au* *qaul*

VII. Vokal Pendek yangberurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أَأَنْتُمْ	ditulis	*a'antum*
مُؤَنَّثٌ	ditulis	*mu'annas*

VIII.* Kata Sandang *Alif +Lam

a. Bila diikuti huruf *Qamariyah*

اَلْقُرْآن	ditulis	Al-Qur'ān
اَلْقِيَاسُ	ditulis	Al-Qiyās

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)-nya

السَمَاءُ	ditulis	*as-Samā'*
الشَمْسُ	ditulis	*asy-Syām*

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

ذَوِي الْفُرُوْضُ اَهْلُ السُنَة	ditulis ditulis	*Zawi al-furūd* *Ahl as-Sunnah*

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

أحمد الله تبارك وتعالى ، وأصلي وأسلم على جميع أنبياء الله ورسله ، وعلى خاتمهم سيدنا محمد ، وعلى آله وأصحابه ، وأتباعه وأحبابه ، ومن دعا بدعوته بإحسان إلى يوم الدين.

Alhamdulillah, akhirnya tesis yang berjudul **"EPISTEMOLOGI MAZHAB KONTEMPORER EKONOMI ISLAM DAN IMPLIKASINYA TERHADAP TRADISI KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA: Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan"**, dapat diselesaikan dengan baik, meskipun ada banyak celah dan kekurangan. Demikian adalah keniscayaan dari daya dan kemampuan manusia yang memiliki batas dan tidak sempurna. Kekurangan itu layak diakui dengan segenap rasa syukur yang mendalam ditujukan kepada Allah *azza wa jalla*. Tuhan yang telah memberikan kekuatan dan kesabaran pada penulis untuk merampungkan tesis ini. Tanpa pertolongan dan limpahan kekuatan dariNya, maka karya akademik ini "mustahil" dirampungkan untuk kemudian dipersembahkan kepada kehidupan penulis ataupun khalayak. Semoga Allah *azza wa jalla* juga menyampaikan shalawat serta salam kepada Nabi Muhammad s.a.w dan kesejahteraan pada keluarga beliau dan segenap sahabat-sahabatnya.

Tesis ini memaparkan epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam, lebih spesifik mengkaji metodologi ekonomi Islam yang diterapkan oleh Mazhab Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream, dan Mazhab Alternatif. Dengan *concern* pada pencarian formasi nalar filosofis yang melekat pada setiap metodologi ekonomi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Islam yang diterapkan oleh masing-masing mazhab kontemporer ekonomi Islam. Tidak berhenti pada titik itu, tesis ini dielaborasi melihat implikasi mazhab kontemporer ekonomi Islam terhadap keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Produk pemikiran atau dalam istilah sosiologi pengetahuan, "eksamplar"mazhab kontemporer ekonomi Islam menjadi data yang intens dianalisis berdasarkan perspektif filsafat ilmu dan sosiologi pengetahuan. Di ujung lainnya, layaknya sebuah karya, ada banyak halangan bagi penulis menyelesaikan penelitian ini. Dari persoalan waktu, materi, hingga keterbatasan literatur—menjadi hambatan sehingga penelitian ini jauh untuk disebut sempurna.

Ada banyak orang yang berada di balik rampungnya tesis ini. Dan agaknya tidak mungkin diurai satu persatu, semoga Allah *azza wa jalla* memberikan balasan terbaik bagi siapapun yang telah berjasa langsung ataupun tidak, sehingga tesis ini selesai dengan baik. Kendati demikian, ada pribadi-pribadi yang tidak terkira kesabaran dan tidak terukur jasa mereka bagi penulis, persis ketika penulis mulai menulis kalimat pertama tesis ini hingga rampung. Kepada segenap pimpinan dan karyawan/karyawati Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia atas berbagai bantuan dan layanan yang telah diberikan kepada penulis, dengan tulus dan ikhlas. Kepada Dr. H. Imam Effendi, MA dan Drs. H. Syarif Zubaidah, M.Ag, selaku ketua dan sekretaris program MSI UII, terima kasih telah memberikan kritik dan saran sehingga tesis ini bisa ditulis sesuai dengan kerangka akademis. Kepada Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, Dr. H. Dadan Muttaqien, SH, terima kasih yang mendalam penulis haturkan setulusnya. Dengan segenap takzim dan rasa terima kasih, penulis haturkan kepada Prof. Dr. H. Edi Suandi Hamid, M.Sc, selaku rektor Universitas Islam Indonesia.

Tesis ini agaknya hanya akan menjadi sekadar karya yang tidak mengandung nilai dan muatan akademis, jika tanpa sentuhan ide-ide, kerangka berpikir, wawasan yang mendalam dari seorang pembimbing, Drs. Yusdani, M.Ag. Waktu dan kesabaran beliau dalam membimbing penulis tiada dapat diukur, hanya segenap rasa terima kasih dan penghormatan terdalam yang dapat

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

penulis haturkan kepada beliau. Kepada Bapak Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D, Bapak Prof. Dr. H. Suroso Imam Dzajuli, Bapak Priyonggo Suseno, S.E., M.Sc, Bapak H. Bhekti Hendrieantho, S.E., M.Sc, dan Bapak NurKholis, S.Ag, M.E.Sya, yang telah menyediakan waktu bagi di tengah-tengah kesibukan mereka, untuk diajak diskusi. Hanya satu kalimat yang bisa penulis haturkan, "Terima kasih. Semoga Allah *azza wa jalla* selalu melimpahkan rahmat dan keluasan ilmunya bagi kita semua. Amin."

Kepada *amak* dan ayah, Zubaidah Upi dan M.N. Datuak Sinaro Hitam, inilah persembahan ananda. Semoga ini menjadi bakti ananda bagi *amak* dan ayah; sebuah bukti bahwa ananda telah menyelesaikan amanah ini, semoga Allah *azza wa jalla* memberikan cintaNya yang luas kepada *amak* dan ayah. Kepada seluruh kakak-kakakku, M. Nasjen, M. Ali Hanafiah, A.Md, S.K.M, A. Amin, Rosdanelly, A.Md, Erfayesni, Nurlisna, S.Pd, Matridi., S.Ag, M.A.P—semangat dan dorongan yang kalian berikan, sungguh tidak bisa tergantikan. Dunia ini begitu riuh ketika kalian hadir untuk penulis. Kepada Kakanda Nurus Shalihin Djamra, M.Si, Ph.D, kearifan dan nilai-nilai humanisme yang terus diingatkan kepada penulis, tanpa terasa telah menjadi dasar bagi penulis untuk bertahan di rantau. Kepada Abdul "Dubbun" Hakim, M.A., semangat untuk terus menulis yang ditularkan telah menghantarkan penulis pada tanggungjawab yang lebih besar, dan menjadi gairah untuk menyelesaikan tesis ini, selain itu terima kasih atas bahan-bahan bacaan untuk tesis ini yang dikirimkan dari Australia National University-Canberra, Australia. Takzim! Kepada sahabat dan kolega di PSIK-Jakarta, semoga kita bersua kembali.

Kepada seluruh keluarga Upi Tan Bahari, terima kasih atas do'anya. Kepada seluruh cucu M.N. Datuk Sinaro Hitam, kepada seluruh keponakan dan anak-anakku, terima kasih atas do'a dan pengharapannya. Merina Ariska, doronganmu untuk menuntaskan langkah ini adalah daya kejut yang sungguh luar biasa. Kepada sahabat-sahabat di JPI (Jaringan Penulis Indonesia) terima kasih atas semangat dan gairahnya. Terakhir teruntuk untuk segenap teman-teman di MSI, khususnya BP 09/10 angkatan II, kebersamaan kita adalah sejarah yang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

tidak bisa dihapus. Akhirnya tanpa kecuali, siapapun yang telah turut menjadi bagian dari lahirnya karya akademik ini, terima kasih. Semoga Allah *azza wa jalla* senantiasa menyertai kita semua.

Yogyakarta, 26 Oktober 2011

M. Sholihin, S.EI

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

DAFTAR ISI

Halaman Judul i
Pengesahan ii
Pengesahan Tim Penguji ii
Nota Dinas iii
Persetujuan Pembimbing iv
Pedoman Transliterasi v
Kata Pengantar ix
Daftar Isi xiii
Daftar Tabel xvii
Daftar Diagram xviii
Glosarium xx
Abstrak xvi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang.. 1
B. Rumusan dan Batasan Masalah 5
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 6
   1. Tujuan Penelitian 6
   2. Manfaat Penelitian 7
D. Defenisi Operasional 7
   1. Epistemologi 7
   2. Metodologi 9
E. Tinjuan Pustaka 9
F. Kerangka Teoritis 15
G. Metode Penelitian 17
   1. Jenis Penelitian, Data dan Metode Pengumpulan Data 17
   2. Pendekatan Penelitian dan Analisis Data 21
H. Sistematika Pembahasan 23

BAB II ILMU EKONOMI DAN METODOLOGI ILMU-ILMU SOSIAL: SEBUAH KERANGKA TEORITIS

A. Dari Empirisme-Logis hingga Popperian Falsifikasionisme 30
B. Mempertimbangkan Tradisi *Sociological Explanations of Science* 41
C. Paradigma Ganda Ekonomi Islam 55

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

BAB III METODE PENELITIAN:
METODE PENGUMPULAN DATA, JENIS DAN PENDEKATAN PENELITIAN

A. Data dan Metode Pengumpulan Data 72
B. Menafsirkan dengan Hermeneutika-Historis:
Paradigma Penelitian 78

BAB IV TIGA MAZHAB, TIGA EPISTEMOLOGI:
DARI SUBYEKTIVISME HINGGA INTEGRATIF NORMATIF-POSITIFISTIK

A. Memahami Baqir As-Sadr:
Biografi, Setting Sosio-Historis dan Pendidikan 93
1. Muhammad Baqir as-Sadr:
Dari Pendidikan hingga Dinamika Sosio-Ekonomi dan Politik Irak 95
2. Karya dan Pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr 108
3. Para Pembela Kosepsi *Iqtishad*:
Jejaring Mazhab Baqir as-Sadr 114
4. *Disequilibrium* Istilah Iqtishad dan Ilmu Ekonomi:
Argumentasi Doktrin Ekonomi Muhammad Baqir as-Sadr 122
5. Nalar dan Argumentasi Munculnya Istilah Iqtishad 126
6. Doktrin *Iqtishad* Mazhab Baqir as-Sadr 139
   a. Kritik Muhammad Baqir as-Sadr terhadap Teori Distribusi Konvensional 140
   b. Teori Produksi Perspektif Muhammad Baqir as-Sadr 150
7. Epistemologi Mazhab Baqir as-Sadr:
Proses Penemuan dan Metodologi "Iqtishad" Mazhab Baqir as-Sadr
   a. Ijtihad Ekonomi Islam:
   Mengukuhkan Subyektivisme Ekonomi Islam 159
   b. Dari Induktif hingga Hermeneutika:
   Basis-Basis Metodologi Mazhab Baqir as-Sadr 175
      1) *Al-Istiqrā'*: 179
      Definisi, Model dan Penerapannya pada Penelitian Ekonomi Islam
      2) Hermeneutika Ekonomi: 188
      Pembacaan Alternatif atas Teks dan Tingkah Laku Ekonomi Islam

B. Genealogi dan Jejaring Mazhab Maistream 200
1. Genealogi Mazhab Mainstream konomi Islam 202
2. Jejaring Mazhab Mainstream:
Dari Umar Chapra hingga M. Abdul Mannan 217
3. Sainstifikasi Ekonomi Islam:
Akar dan Misi Ilmiah Mazhab Mainstream 228
4. Ilmu Ekonomi dan *Modelling Building Oriented*:
Antara Identitas Ilmiah dan Penyerdehanaan Realitas Ekonomi 244
5. Dari Empiris-Induktif hingga Deduktif-Hipotetikal: 259
Eksplorasi atas Metodologi Ekonomi Islam Mazhab Mainstream

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

1) Metode Deduksi-Hipotetikal: 262
Dari Teks-Teks Islam hingga Pengujian atas Realitas Ekonomi
2) Metode Induktif-Rasional:
Akar dan Aplikasi Metode Induktif dalam Ekonomi Islam 280
C. Dari Kritik Ke Alternatif:
Akar, Gagasan dan Jejaring Mazhab Alternatif 303
1. Akar dan Konteks Lahirnya Mazhab Alternatif 305
2. Dari Timur Kuran hingga Muhammad Arif:
Jejaring Mazhab Alternatif Ekonomi Islam 320
3. Paradigma dan Metodologi Mazhab Alternatif Ekonomi Islam
a. *The Beginning of a Scientific Revolution*:
Paradigma Syari'ah sebagai Pilar Keilmuan Ekonomi Islam 340
b. Mengilmiahkan Ekonomi Islam:
Bangunan Metodologi Mazhab Alternatif 353
1) Mazhab Alternatif dan Deteritorialisasi *Ushûl Fiqh* 356
2) Ekonomi Islam sebagai Teori Sosial: 376
Eksplanasi Sosiologis dan Pluralisme Metodologis

BAB V REFLEKSI KRITIS ATAS METODE KOTEMPORER EKONOMI ISLAM: SEBUAH TINJAUAN FILSAFAT ILMU

A. Metode *al-Istiqrā'i* Baqir as-Sadr:
Sebuah Kritik Filosofis 395
1. Metode *al-Istiqrā'i* dan Metode Induktif Modern:
Diffrensiasi, Orientasi dan Sumber-Sumber Metode Induktif 407
2. Mencari Pembenaran pada Realitas:
Kebenaran versi *al-Istiqrā'i* 413
B. Hermeneutika Ekonomi sebagai Pemahaman Sosial:
Sebuah Tinjauan Epistemologis 419
1. Sumber-Sumber Hermeneutika Ekonomi Islam 433
2. *Understanding* sebagai Mekanisme Ilmiah:
Kebenaran (*validity*) versi Hermeneutika 441
C. Mazhab Mainstream dan Kritik Epistemologi atas Metode-Metodenya .. 448
1. Mekanisme Menolak (*Refutation*) untuk Kebenaran Ilmiah:
Sumber, dan Orientasi Falsifikasionisme 463
2. Menemukan Kebenaran dengan Menyanggah:
Falsifikasi dan Testabilitas Kebenaran versi Popperian 470
D. Mazhab Alternatif dan Epistemologi Ushul-Iqtishadiah:
Perspektif Filsafat Ilmu 478
1. Dari Pemahaman Teks Kepada Produksi Teori:
Orientasi dan Sumber-Sumber *Ushûl Iqtishādiyah* 492
2. *Truth Openness* :
Kebenaran Ilmiah versi *Ushûl Iqtishādiyah* 501
E. Diagram Proses Keilmuan 508

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

BAB VI REFLEKSI KRITIS TERHADAP NALAR KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA: SEBUAH TINJAUAN SOSIOLOGI PENGETAHUAN

A. Ekonomi Islam dalam cengkraman kapital:
Narasi atas tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia.....512
B. Membaca paradigma ekonomi Islam Indonesia..... 527
1. Nalar Ekonomi Islam Indonesia.....531
2. Ekonomi Islam Indonesia dan Nalar Kapitalisme.....539

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan 546
B. Saran.....551

Daftar Pustaka
Appendiks
Curriculum Vitae

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	*Main Types of Explanations*	42
Tabel 2.2	Tiga Periode Hermeneutika	59
Tabel 4.1	Karya-Karya Muhammad Baqir as-Sadr	108
Tabel 4.2	Karya-Karya Timur Kuran	325
Tabel 4.3	Karya-Karya Jomo KS	332
Tabel 6.1	Pertumbuhan Industri Perbankan Syariah	515
Tabel 6.2	Pertumbuhan Bank Syariah di Indonesia	516
Tabel 6.3	Latar Belakang Akademik Karyawan Bank Syariah	518

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

DAFTAR DIAGRAM

Diagram 1.1	Teori dan Operasional Penelitian	16
Diagram 2.1	*The Feigl Diagram*	30
Diagram 2.2	Proses Eksplanasi	46
Diagram 2.3	Paradigma Ganda Ekonomi Islam	55
Diagram 2.4	Epistemologi Kantian-Plus Syahrur	68
Diagram 3.1	Siklus Pengumpulan Data	72
Diagram 4.1	Iqtishad *versus* Ilmu Ekonomi	127
Diagram 4.2	Piramida Sosial Karl Marx	153
Diagram 4.3	Ijtihad dan Ruang Kosong Ekonomi Islam	161
Diagram 4.4	Element ijtihad Ekonomi Islam Baqir as-Sadr	166
Diagram 4.5	Kaitan antara Premis Minor dan Mayor	180
Diagram 4.6	Proses Memahami al-Qur'an	192
Diagram 4.7	Pemodelan Ekonomi Islam	213
Diagram 4.8	Kesangsian Metodis Rene Descartes	231
Diagram 4.9	*Deductive Reasoning*	236
Diagram 4.10	Proses Sainstifikasi Ekonomi Islam	241
Diagram 4.11	Fungsi Transformasi Tiga Lapis Cantillon	246
Diagram 4.12	Hubungan Dinamis Aspek Normatif-Positif	256
Diagram 4.13	Kerangka Metodologis Ekonomi Islam	260
Diagram 4.14	*General Theory of Islamic Economics*	274
Diagram 4.15	Konsep Idola-Idola Baconian	280
Diagram 4.16	Basis Mikro-Pondasi sistem Ekonomi Islam	345
Diagram 4.17	Filosofi Sistem Ekonomi Islam	347
Diagram 5.1	Kegiatan Keilmuan sebagai Sebuah Proses	506
Diagram 6.1	Kepentingan Modal dan SDM Universitas	519

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Diagram 6.2 Pengetahuan adalah Sosial Deterministik..... 528

Diagram 6.3 Distingsi antara Superstruktur dan Substruktur..... 528

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

GLOSARIUM

Economic modeling : Konstruksi teoritis yang merepresentasikan proses ekonomi dengan satu set variabel dan satu set hubungan logis atau hubungan kuantitatif di antara variabel tersebut. Model ekonomi (*economics modelling*) adalah suatu kerangka sederhana yang dirancang untuk mengambarkan proses yang kompleks, sering tetapi tidak melulu menggunakan model matematis.

Grand theory : Penjelasan fenomena secara konfrehensif-menyeluruh dalam disiplin tertentu atau dalam realisme-pengalaman seperti ekonomi, sosiologi atau sejarah.

Empirisme-Logis : Sebuah aliran pemikiran yang mulai memusatkan perhatian kepada permasalahan bahasa. Hal ini dapat dilihat dari kategori yang dibuatnya, yaitu analitik dan sintetik. Namun, nuansa empirisistik yang melabeli aliran ini tetap kental terasa. Dan nuansa tersebut dapat dirasakan dengan kategori sintetik dan metode verifikasi.

Popperian-Falsifikasionisme : Metode falsifikasi yang dipopulerkan oleh Karl Popper dengan mensyaratkan tidak ada infrensi induktif, tetapinya hanya transformasi tautologi dari logika deduktif yang validitasnya tidak terbantahkan.

Sociological Explanation: Ini populer juga dengan sebutan "methodological individualism". Sebuah proses atau metode untuk memahami karakteristik individu-individu dan bercirikan pada analisis sosiologis.

Hermeneutika: Wilhelm dilthey adalah penulis biografi Schleiermacher dan salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke 19. Dia melihat hermeneutika adalah inti disiplin yang dapat melayani berbagai pondasi bagi geisteswissenschaften (yaitu semua disiplin yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi, dan tilisan manusia. Dan untuk menafsirkan ekspresi hidup manusia apakah itu berkaitan dengan hokum, karya sastra, maupun kitab suci, membutuhkan tindakan pemahaman historis.

Ushul Iqtishadiyah: ushul iqtishadiyah adalah terma relatif baru yang dikemukan terkait hubungan antara ushul fiqh dan ekonomi Islam. Bisa dikatakan sintesis antara ushul fiqh dan ekonomi Islam. Dari hal itu, ushul iqtishadiyah dapat dipahami sebagai metodologi untuk memproduksi aksioma, kaidah-

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kaidah umum (*qawā'id kulliyah*) ekonomi Islam dari sumber-sumber utamanya yakni al-Qur'an dan sunnah.

Epistemologi: Merupakan cabang dari filsafat yang membahas tentang sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Senada dengan itu, Dagobert D. Runes memahami epistemologi menilai epistemologi sebagai filsafat untuk menginvestigasi "asal" (*origin*); struktur, metode, dan validitas pengetahuan.

Critical Discourse Analysis: Sebuah jenis *discourse analytical research* yang mengkaji *social power abuse*, dominasi, dan ketidaksetaraan yang terbentuk, diproduksi, dan ditentang oleh teks dan pembicaraan dalam konteks sosial dan politik.

Positivisme-ekonomi: Sebuah filsafat yang diterapkan dalam ilmu ekonomi yang meyakini bahwa satu–satunya pengetahuan yang benar adalah yang didasarkan pada pengalaman aktualfisikal. Pengetahuan demikian hanya bisa dihasilkan melalui penetapan teori-teori melalui metode saintifik yang ketat, yang karenanya spekulasi metafisis dihindari.

Positivisme Logis: Postivisme logis adalah suatu faham filsafat ilmu pengetahuan yang dimulai oleh Lingkaran Wina. Mereka menggabungkan beberapa aspek dari positivisne August Comte dan Ernest Mach dengan berapa aspek filsafat analitis. Terutama mereka terpengaruh oleh filsafat bahasa Wittgenstein.

Verifikasi: Teori filsafat positif logis dalam memilih yang menyatakan bahwa pengalaman adalah satu-satunya sumber dasar pengetahuan dan dalam analisa logis dapat dilakukan dengan bantuan simbol-simbol logika dengan menggunakan metode untuk pemecahkan masalah melalui metode verifikasi empirik yaitu bila terdapat sesuatu yang tidak dapat diverifikasi secara empirik maka hasilnya adalah sia-sia.

Erklaren: Istilah erklaren ini mula-mula juga diajukan oleh Wilhelm Dilthey sebagai metode yang digunakan untuk mendekati objek ilmu-ilmu alam, yakni menjelaskan suatu kejadian menurut penyebabnya.

Verstehen: Istilah verstehen diajukan oleh Wilhelm Dilthey sebagai metode yang digunakan untuk mendekati produk-produk budaya, yakni menemukan dan memahami makna di dalamnya yang dapat dilakukan dengan menempatkannya dalam konteks.

Political Economics: Ilmu ini mengkaji dua jenis ilmu yakni ilmu politik dan ilmu ekonomi yang digabungkan menjadi satu kajian ilmu ekonomi politik. Dalam penggunaannya secara tradisional, istilah ekonomi politik dipakai sebagai sinonim atau nama lain dari istilah ilmu ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Objektivitas: Berdasarkan pemaknaan filosofi berarti doktrin dimana pengetahuan berdasarkan kenyataan objektif (berdiri sendiri). Istilah ini mulai digunakan pada tahun 1854. Objektivitas bermula dari istilah filosofis yang dikenal pada tahun 1620 dan memiliki arti "pertimbangan antara hubungan sesuatu dengan obyeknya (sebagai lawan kata dari subjektif), terbentuk dari pola istilah bahasa Latin diabad pertengahan yaitu objectivus, berasal dari objectum "*object*" yang berarti "tidak bias, berdiri sendiri (tanpa keterlibatan pribadi)" yang pertama ditemukan pada tahun 1855 dan mendapatkan pengaruh bahasa Jerman objektif.

Subyektifisme: Berpandangan bahwa suatu tindakan disebut baik manakala sejalan dengan kehendak atau pertimbangan subyek tertentu. Subyek disini bisa saja berupa subyektifisme kolektif, yaitu masyarakat, atau bisa saja subyek Tuhan. Faham subyektifisme etika ini terbagi kedalam beberapa aliran, sejak dari etika hedonismenya Thomas Hobbes sampai ke faham tradisionalismenya Asy'ariyah.

Late Capitalism: Istilah itu berasal dari Madzhab Frankfurt, diantaranya Theodor Adorno, Max Horkheimer, dll. dan menunjuk pada bentuk kapitalisme yang datang dalam periode modern dan kini sedang mendominasi era posmodernisme.

Al-Istiqrā'i: Merupakan metode yang berangkat dari teks-teks partikular (*al-juz'i*) dan dengannya melahirkan statemen umum (*muqaddimah akhbar).* Dalam arti yang senada, metode *al-istiqrā'* merupakan seperangkat sistem sekaligus metode ilmiah yang harus digunakan untuk mencapai sebuah kebenaran; bermula dari hipotesa terbatas, ke arah kesimpulan umum. Oleh karenanya, jika metode deduktif dan pemikiran logis secara umum lebih berpijak pada "subjektivitas", maka metode induktif-eksperimentatif lebih berlandaskan pada pijakan kausalitas (*'illiyah*).

Idola theatra: Aneka ragam sistem filsafat yang sering digunakan orang secara keliru untuk memandang realitas, kira-kira sejenis dengan yang sekarang kita namakan ideologi sang biang kerok kesadaran palsu. Manusia seakan-akan dimasukkan dalam suatu panggung drama pemikiran yang sedang pamor pada hal mementaskan suatu dunia khayali, semu. Karena tidak adanya sikap kritis dalam diri manusia, mereka menerima pemikiran itu begitu saja sehingga mereka tidak sampai pada kebenaran yang sesungguhnya. Mengagung-agungkan pemikiran seorang tokoh atau aliran tertentu tanpa menimbulkan sikap kritis atasnya menjadi contoh yang sering terjadi dalam diri manusia. Siapa saja yang menolak sistem atau tokoh itu dianggap sesat dan dikucilkan.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

The Unity of Knowledge: Adalah salah satu ide besar sejarah intelektual pemikiran ilmiah. Kesatuan dunia sebagai kesatuan sejarah alam dan manusia yang tercermin dalam jumlah ilmu yang terus tumbuh yang berbeda hingga mencerminkan kesatuan yang mendasarinya.

Paradigm revolution: Perubahan dalam asumsi dasar, atau paradigma , dalam hal keputusan teoritis dari ilmu pengetahuan.

Homo economicus: Adalah konsep dalam teori ekonomi dimana manusia sebagai makhluk rasional dan menekankan pada kepentingan sempit diri, dan mereka manusia memiliki kemampuan untuk membuat penilaian subyektif terhadap tujuan yang mereka defisikan sendiri.

Homo Islamicus: Konsep homo islamicus berawal dari pandangan Islam tentang manusia. Manusia adalah ciptaan Tuhan yang paling sempurna yang memiliki selain tubuh dan akal juga ruh dan jiwa. Keberadaannya di muka bumi adalah sebagai wakil Tuhan. Oleh karena itu segala tindakan manusia di bumi harus sesuai dengan apa yang diajarkan-Nya, termasuk dalam ekonomi. Manusia memang dalam kadar yang berbeda-beda memiliki sifat-sifat sebagai yang dicirikan oleh homo economicus, namun karena adanya filter yang islami, perilaku yang keluar menjadikannya *homo islamicus*.

Filsafat Realisme: Filsafat realisme kontemporer adalah kepercayaan dalam realitas ontologis yang benar-benar independen dari skema konseptual kita, praktek-praktek linguistik, keyakinan, dll. Filsuf yang beraliran realisme biasanya juga percaya bahwa kebenaran terdapat dalam kepercayaan korespondensi dengan realitas. Kita mungkin berbicara tentang realisme terhadap pikiran lain, masa lalu, masa depan, universal, matematika entitas(seperti bilangan natural), kategori moral, dunia materi, atau bahkan berpikir.

Foundasionalisme: Fondasionalisme adalah teori pembenaran yang menyatakan bahwa suatu klaim kebenaran pengetahuan untuk dapat dipertanggungjawabkan secara rasional perlu didasarkan atas suatu fondasi atau basis yang kokoh, yang jelas dengan sendirinya, tak dapat diragukan lagi kebenarannya, dan tak memerlukan koreksi lebih lanjut.

Koherentisme: Koherentisme biasanya percaya dengan "konsep holisme." Konsep holisme adalah suatu teori bahwa kepercayaan kita datang secara paket. Untuk mengetahui konsep raja maka kita harus tahu konsep krajaan dan kekuasaan. Namun demikian teori konsep holisme tidak memberikan jawaban bagaimana cara memberikan justifikasi dari kepercayaan kita.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Skeptisisme Ilmiah: Adalah posisi seseorang yang mempertanyakan klaim yang kurang memiliki bukti empiris. Dalam praktik, istilah ini biasanya digunakan untuk pengecekan klaim dan teori yang kemungkinan merupakan ilmu semu.

Critical Hermeneutics: Aliran ini dipelopori oleh Jurgen Habermas (1929). Menurutnya, hemeneutika teoretis dan filosofis terlalu berkutat pada bahasa dan bahasa itu sendiri. Apakah itu dikaitkan dengan subjektifitas pengarang, situasi kesejarahan masa lalu, ataupun dalam posisinya menatap masa depan. Semestinya, hermeneutika harus bisa membongkar motif-motif tersembunyi dan kepentingan terselubung, khususnya kepentingan kekuasaan, yang melatarbelakangi lahirnya teks. Pemikiran ini muncul sangat mungkin disebabkan terpengaruh oleh lingkungan sosial Habermas yang Marxis.

Hermeneutics Phenomenology: Metode ini dalam literatur ilmu humaniora diakui sebagai metode penafsiran yang *rigorous* (ketat), dapat membawa peneliti kepada pemahaman tentang fenomena secara apa adanya, menyeluruh dan sistematik terutama dalam menjelaskan tentang identitas-diri tanpa mengabaikan aspek objektivitasnya.

Paradigma: Konstruksi atas realitas sosial oleh *mode of though* atau *mode of inquiry* tertentu yang pada tahap tertentu akan menghasilkan *mode of knowing* yang tertentu pula.

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Abstrak

Pada saat keinginan dan animo terhadap ekonomi Islam begitu tinggi, mazhab kontemporer ekonomi Islam-pun tumbuh seiring terjadinya friksi metodologi yang menyertainya. Pada kondisi itu kemudian muncul pandangan dari kelompok positivisme bahwa ekonomi Islam tidak memiliki bangunan epistemologi yang jelas dan valid. Berangkat dari persoalan ini kemudian penelitian ini dielaborasi. Penelitian ini bermaksud memaparkan sekaligus menganalisis bagaimana bentuk epistemologi dari mazhab kontemporer ekonomi Islam, Mazhab Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream, Mazhab Alternatif. Bentuk epistemologi tersebut secara khusus di cari dalam bentuk metode-metode ilmiah yang ditradiskan oleh masing-masing mazhab kontemporer ekonomi Islam untuk kemudian dikaji; dipahami bentuk nalar filosofis yang menjadi bangunan dari metode-metode tersebut. Tidak berhenti pada titik itu, penelitian ini kemudian dikembangkan bagaimana implikasi mazhab kontemporer tersebut terhadap tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Pada fase ini dipahami; dimaknai mazhab mana dari ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam yang dominan mempengaruhi konfigurasi ekonomi Islam di Indonesia.

Dengan meminjam perspektif filsafat ilmu, epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam dianalisis. Sedangkan untuk melihat implikasi mazhab kontemporer terhadap tradisi ekonomi Islam di Indonesia, secara intens digunakan perspektif sosiologi pengetahuan. Penelitian ini mengunakan pendekatan hermeneutika-historis ketika menafsirkan eksemplar-eksemplar yang dihasilkan oleh tiga mazhab kontemporer ekonomi Islam dan mengunakan pendekatan CDA (*critical discourse analysis*) ketika memahami pengaruh ideologi pengetahuan terhadap konfigurasi nalar ekonomi Islam di Indonesia.

Penelitian ini menunjukkan bahwa setiap mazhab kontemporer ekonomi Islam memiliki tradisi ilmiah yang khas. Hal ini ditandai oleh pengunaan metode yang berbeda terhadap ekonomi Islam. Mazhab Baqir as-Sadr dengan metode "al-istiqra'i" dan hermeneutika-ekonomi. Mazhab Mainstream dengan metode "deduktif-hipotetikal" dan "induktif-rasional". Sedangkan mazhab alternatif selain membuka diri terhadap berbagai metode ilmiah, secara khusus memperkenalkan metode "ushul-iqtishadiah" dan sekaligus mengukuhkan gerakan deteritorialisasi ushul-fiqh. Di ujung lainnya, penelitian ini mengungkap bahwa positivisme

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi membayangi pertumbuhan dan tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Hal ini ditandai oleh penerimaan atas mazhab mainstream dengan gerakan sainstifikasi ekonomi Islam.

Kata Kunci : Epistemologi, Metode, Deduktif-Hipotetikal, Induktif-Rasional, *al-Istiqra'i,* Hermeneutika ekonomi, Ushul-Iqtishadiah, Positivisme-ekonomi.

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Abstract

When the Intention of Desirability and zest to Islamic Economics was growing, the contemporary thought of Islamic economics schools has been established with metodological friction. It's making opinion in positivism that Islamic economics had nothing clear and invalid epistemology. Focused to this point, the reserach will be elaborating. The research aim to decribe and analyze epistemological "form" of the contemporary thought of Islamic economics schools. Especially to Mazhab Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream, and Mazhab Alternative. It's founded in methods that used by Mazhab Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream, and Mazhab Alternative. The methods Contrivance is foundation to understanding philosopical reason of methods that applied in islamic ecomics by the thought of contemporary Islamic economics schools. Indeed, the research have not finished. In another passage, the research will be elaborate to describe how the thought contemporary of islamic economics schools have been implication for indonesian Islamic economics configuration. Thus, in this state, the research have inform which one of tree kind of the contemporary thought of Islamic economics schools was dominance in Indonesia.

With philosopy of science perspective, the epistemology of the contemporary thought of Islamic economics schools would be analyzed. In other side, the sociology of knowledge use to analyze the implication of the contemporary thought of Islamic economics schools in Indonesia islamic economics configuration. The research use "hermeneutics-history" as an approach to understanding the Islamic economics issues that be present in books has been writed by muslim economist where they were inditified as mazhab Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream, and Mazhab Alternative. Else, the research use the "critical discourse analysis" approach to understanding influence of ideological science in configuration of Indonesia islamic economics.

The research have showing that the contemporary thought of Islamic economics schools, consist of exclusive methods when analyze islamic economics. Actually, Mazhab Baqir as-Sadr conclude "*al-istiqra'i*" and "hermeneutics-economy" as method into islamic economics. Mazhab Mainstream conclude "deductive-hypothetical" and "inductive-rational" as they as method in Islamic economics. Whereas, mazhab alternative conclude "ushul-iqtishadiah" as

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

a method into Islamic economics. At one blast, it's can be interpreted as deteritorialization movement of ushul-fiqh. Something else, the research show that positivism-economics has been dominace in Indonesia and oppress to Indonesian islamic economics configuration.

Key Words : *Epistemology, method, deductive-hypotetical, inductive-rational, al-istiqrā'i, hermeneutics-economy, ushul-iqtishadiah, economics-positivism.*

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Ekonomi Islam adalah ekonomi moral. Ini pandangan mayoritas pemikir ekonomi Islam, sejak ekonomi Islam menemukan momentumnya untuk bangkit kembali.[1] Charles Tripp (2006);[2] Abdul Mughits (2003);[3] Abdul Hasan M. Sadeq;[4] berpandangan serupa. Pandangan ini membuat ekonomi Islam menjadi berbeda jika dibandingkan dengan ekonomi positivistik ataupun ekonomi sosialisme. Ia dikatakan ekonomi moral, karena ada sumber dan landasan etis ataupun *values* yang mendasarinya. Tidak lain adalah al-Qur'an dan hadist yang menjadi fondasi, untuk kemudian disebut dengan sumber ilmu ekonomi Islam. Dalam konteks ini, Syed Nawab Haider Naqvi mengutarakan dalam bukunya *Islam, Economics, and Society*, bahwa ekonomi Islam adalah tentang representatif perilaku Muslim dalam sebuah tipikal masyarakat Muslim. Ini hampir mirip dengan ekonomi positivistik, yang juga mempelajari tingkah laku ekonomi dan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1] Kebangkitan ekonomi Islam diawali pada era 1970-an, ketika Irak, Algeria atau Libya mampu menunjukkan pendapatan yang besar secara kontuni; *ajeg* dari pengenjotan produktivitas. Negara ini mampu meningkatkan kesejahteraan, justru ketika ekonomi dunia mulai memasuki fase *malaise* atau kelesuhan. Ini telah menginspirasi banyak kalangan intelektual Muslim tersentak untuk menyadari pentingnya rumusan dan bentuk ekonomi di luar ekonomi mainstrem, seperti ekonomi kapitalisme ataupun sosialisme. Lihat [1] Charles Tripp, *Islam and The Moral Economy,* (New York: Cambridge University Press, 2006), hal. 103.

[2] Charles Tripp dalam bukunya *Islam and The Moral Economy: The Challange of Capitalism,* menandaskan bahwa ekonomi Islam secara kuat terkait erat dengan isu-isu moral. Ini berimplikasi pada konstruksi dari model ekonomi yang direduksi dari prinsip-prinsip Islam. Tidak hanya diturunkan dari prinsip pragmatis ekonomi, tetapi dari nilai tauhid. Charles Tripp, *Islam and The Moral Economy.* Hal. 103.

[3] Mughits mengutip Abdul Mannan, ekonomi Islam tulisnya adalah ilmu Sosial yang mempelajari masalah atau problema ekonomi rakyat yang diilhami dari prinsip-prinsip Islam. Kaitannya dengan sosiologi, jika sosiologi adalah induk maka ekonomi Islam merupakan bagian darinya, meskipun dalam arti yang terbatas, karena dalam ilmu ini tidak mempelajari setiap individu yang hidup dalam masyarakat, tetapi mengenai individu yang menyakini nilai-nilai Islam. BandingkanAbdul Mughits, "Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam: Kajian atas Pemikiran M. Abdul Mannan dalam Teori dan Praktek Ekonomi Islam", *Herméneia:* Jurnal Kajian Islam Interdisipliner, Vol. 2 No. 2 (Juli-Desember 2003), hal. 174.

[4] Abdul Hasan M. Sadeq menulis bahwa pemikiran ekonomi Islam sama tuanya dengan Islam itu sendiri, dan telah direfleksikan sebagai norma dan nilai ketimbang sebuah separasi disiplin pengetahuan. Bandingkan dalam Abdul Hasan M. Sadeq (ed), *Readings in Islamic Economic Thought,* (Kuala Lumpur: Longman Malaysia SDN. BHD, 1992), hal. 1.

cara manusia memenuhi kebutuhannya yang tidak terbatas. Tetapi tidak sepenuhnya sama dan serupa. Pada kenyataannya, ekonomi Islam merupakan disiplin normatif, berbeda dengan ekonomi konvensional yang lebih tampak sebagai pengatahuan yang berbasis pada objektif-empirisme[5] dan anti-justifikasi. Kendati bisa dikatakan mayoritas ekonom Muslim sepakat untuk mengatakan bahwa ekonomi Islam adalah disiplin normatif, tetapi friksi metodologi dalam ekonomi Islam tidak dapat dihindarkan sepenuhnya. Mengapa demikian? Apakah friksi ini merupakan bawaan, karena berbedanya basis filosofis dan teoritik yang diyakini oleh masing-masing kutub atau disebabkan oleh kolonialisasi metodologi yang diterapkan dalam ekonomi Islam?

Konflik metodologi barangkali, bukan hanya terjadi dalam ekonomi Islam. Di dalam ilmu ekonomi modern, pertikaian itu justeru telah terlebih dahulu. Mengapa ini bisa terjadi dan apa faktor-faktor yang menyebabkan konflik metodologi dalam disiplin ekonomi menguat? Berangkat dari pandangan Anton van Harskamp (1996), "Kita dihadapkan pada suatu masalah. Terlepas dari klaim luhur yang inheran dalam ilmu sosial bahwa ia diharapkan memberikan sumbangan kepada penyelesaian konflik-konflik. Fakta-fakta sosialnya adalah bahwa bidang ini sendiri dicabik-cabik oleh konflik-konflik intelektual."[6] Konflik metodologi dalam ilmu sosial, termasuk dalam disiplin ekonomi, agaknya melahirkan apa yang disebut oleh Anton van Harskamp dengan konflik intelektual. Ini mengandaikan adanya garis demarkasi, berupa alasan filosofis

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[5] Lebih tajam Haidar Naqvi mengutarakan pandangan, "Didasarinya ekonomi Islam pada al-Qur'an dan hadist membuat bentuk disiplin ekonomi ini amat jelas dalam wajahnya yang normatif. Ini terkesan terpramental, tetapi bukan berarti tidak terbuka terhadap justifikasi faktual. Melainkan ekonomi Islam menerima justifikasi faktual, tetapi fakta yang yang bersanding dengan religiusitas. Bandingkan Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society,* (New York: Kegan Paul International, 1994), hal. 13.

[6] Anton van Harskamp (ed.), *Conflict in Social Science,* alih bahasa Bern. Hidayat, (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hal. 3. Konflik-konflik dalam ilmu sosial ini meniscayakan para pemerhati ataupun peneliti serius mempelajari ilmu sosial dengan kepedulian kemanusiaan segera menyadari bahwa setiap keyakinan pada kebenaran ilmiah sosial yang bisa memberikan kontribusi pada penyelesaian konflik-konflik akan tenggelam dalam sekian banyak teori dan interpretasi yang saling bertentangan. Dengan demikian, permasalahan yang paling jelas dan nyata nantinya adalah: dapatkah ilmu sosial memenuhi klaim inherennya untuk memberikan sumbangan kepada penyelesaian konflik-konflik ketika bidang ilmu sosial itu sendiri terpecah-pecah oleh konflik? Bandingkan juga F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hal. 50.

yang membatasi sekaligus membedakan setiap aliran yang tumbuh dalam ilmu ekonomi. Kondisi ini telah menimbulkan kegelisahan sepanjang sejarah pertumbuhan ilmu ekonomi. Richard J. Bernstein (1983) mengambarkan kegelisahan ini dengan konflik antara penganut aliran objektifisme dan relativisme.[7] Dalam ekonomi konflik itu terjadi antara aliran positivisme dan non-positvisme atau antara empirisme-logis dengan *sociological-explanation.* Bagaimana dalam ekonomi Islam kontemporer?

Nur Chamid (2010) melihat ada friksi untuk mengatakan ada konflik yang tumbuh dalam ekonomi Islam kontemporer.[8] Ini ditandai oleh konflik epistemologi antara mazhab Baqir as-Sadr; mazhab mainstream; dan mazhab alternatif. Mengapa dikatakan konflik? Konflik dalam sejarah tumbuhnya sebuah pengetahuan, termasuk ekonomi Islam, tidak hanya bersipat terbuka, saling menghancurkan. Tetapi adakalanya konflik itu bersipat kegelisahan lengkap dengan hadirnya klaim-klaim ekslusif-negasif; sebuah tudingan-tudingan 'bias'; 'tidak obyektif'; 'tidak ilmiah' yang berhamburan dari masing-masing mazhab pengetahuan. Kondisi ini sangat terasa dalam ekonomi Islam kontemporer. Ini mengandaikan pertanyaan, apakah ini klaim dan tudingan ini berasal dari tersedianya basis paradigmatik yang khas dan filosofis atau hanya sekadar 'klaim' yang hampa tanpa ada kaitannya dengan basis teoritik-filosofis, yang niscaya ada dalam epistemologi apapun, termasuk epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam.

Konflik untuk kemudian disebut dengan 'demarkasi' epistemologi antar tiga mazhab kontemporer ekonomi Islam, semangkin jelas dan muncul ke permukaan. Nur Chamid (2010)[9] mengidentifikasi mazhab Baqir as-Sadr lebih

---

[7] Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis,* (Philadelpia: University of Pennsylvania Press, 1983), hlm. 16. Bandingkan juga Inyiak Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadames,* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2010), hlm. 17.

[8] Konflik ini ditandai dengan munculnya tiga mazhab kontemporer ekonomi Islam, yakni mazhab Baqir As-Sadr; mazhab mainstream; dan mazhab alternatif. Lihat Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hal. 404.

[9] Bagi Muhammad Baqir as-Sadr, subjektivitas diperlukan dalam proses formulasi gagasan umum ekonomi Islam. Dalam konteks ini, subjektivitas diperbolehkan tatkala memilih

tampak menganut aliran induktifisme (*al-istiqrā'*);dan mazhab mainstream lebih terpesona dengan positivisme neo-klasik; sedangkan mazhab alternatif lebih bersipat integratif dengan mengabungkan aliran positivisme neo-klasik; *ushûl fiqh*; bahkan hermeneutika-ekonomi. Demarkasi ini mengandaikan pertanyaan, "Mengapa perbedaan epistemologi ini bisa muncul dalam ekonomi Islam kontemporer, pada saat disepakati bahwa ekonomi Islam adalah disiplin normatif?"[10] Lalu mengapa ada klaim yang lahir dari masing-masing kutub epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam, yang bersipat ekslusif-negasif dan mengarah pada menafikan kenyataan multi-metodologi dalam ekonomi Islam? Apakah klaim ini berasal dari alasan filosofis yang khas dan terkandung dalam epistemologi masing-masing mazhab ekonomi Islam kotemporer dan bagaimana bentuk alasan filosofis itu? Pertanyaan-pertanyaan ini adalah refleksi faktual dari demarkasi epistemologi yang terjadi dalam ekonomi Islam kotemporer. Ini sekaligus menandakan adanya usaha saling mendominasi satu terhadap yang lainnya. Tidak terhindarkan, usaha ini tentu berimplikasi terhadap pengembangan keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Dari titik ini penelitian ini mengambil tema, "**Epistemologi Mazhab Kontemporer Ekonomi Islam Dan Implikasinya Terhadap Keilmuan Ekonomi Islam Di Indonesia: Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahuan.**" Pencarian secara kritis terhadap alasan filosofis yang terkandung dalam epistemologi yang ditradisikan oleh mazhab ekonomi Islam kontemporer, sekaligus melihat implikasi dari tradisi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

bentuk ekonomi Islam, yang mana pilihan-pilihan tersebut mewakili sejumlah *ijtihâd.* Lain halnya dengan mazhab mainstream. Mazhab ini lebih cenderung menampilkan ide-ide mereka dalam cara ekonomi positivistik, minsalnya mengunakan *economic modeling* dan *quantitative methods.* Berbeda dengan mazhab alternatif. Di mana mereka mazhab ini tidak saja mengunakan *modelling* positivistik dalam melekatkan norma-norma ekonomi dalam bangunan teoritis ekonomi Islam, tetapi mazhab alternatif ini juga mengunakan pendekatan *ushul fiqh* dalam menganalisis gejala ekonomi. Dengan cara ini, norma ekonomi Islam yang bersipat teks dapat dihubungkan dengan gejala ekonomi yang bersipat empiris. *Ibid.*

[10] Lihat M. Dawam Raharjo, *Metodologi Ekonomi Islam,* Jurnal Ekonomi Pembangunan: Vol. 3, Nomer 1, 1998, hal. 5. Bandingkan juga A. Dimyati, *Ekonomi Etis: Paradigma Baru Ekonomi Islam,* La Riba: Jurnal Ekonomi Islam, Vol. I, No. 2, Desember 2007, hal. 155. Dan bandingkan juga Abdul Mughits, "Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam: Kajian atas Pemikiran M. Abdul Mannan dalam Teori dan Praktek Ekonomi Islam", *Herméneia:* Jurnal Kajian Islam Interdisipliner, Vol. 2 No. 2 (Juli-Desember 2003), hal. 174.

epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam terhadap keilmuan ekonomi Islam di Indonesia—menjadi *concern* dalam penelitian ini.

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Mengapa terjadi diffrensiasi epistemologi dalam pemikiran ekonomi Islam kontemporer? Ini adalah masalah yang tengah mendera disiplin ekonomi Islam kontemporer. Selanjutnya, pertanyaan ini diberlakukan sebagai masalah dalam penelitian ini. Bertumbuhnya tiga mazhab kontemporer dalam ekonomi Islam, secara otomatis mengandaikan adanya corak dan karakteristik metodologi yang saling terdiffrensiasi. Ini setidaknya dapat dilihat dari *modelling; alat analisis; teori-teori* yang dilahirkan oleh ketiga mazhab kontemporer dalam ekonomi Islam.[11] Dari titik ini kemudian *questions research* diturunkan, yakni:

1. Mengapa ekonomi Islam dinilai sebagai disiplin ilmu yang tidak memiliki epistemologi yang kuat dan jelas oleh kalangan positivisme-ekonomi?
2. Bagaimana bentuk metode mazhab ekonomi Islam kontemporer dan alasan filosofis yang ada di dalamnya?
3. Manakah dari ketiga epistemologi mazhab kotemporer ekonomi Islam kontemporer yang menyentuh aspek normatif dan empiris dalam ekonomi?
4. Bagaimana pengaruh mazhab kontemporer terhadap keilmuan ekonomi Islam di Indonesia?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Penelitian ini dibatasi untuk melihat alasan filosofis yang ada dalam epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam dan sekaligus memahami implikasinya terhadap keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Dengan pembatasan

[11] Perdebatan, bahkan berlanjut pada demarkasi metodologi dalam mazhab kontemporer ekonomi Islam, mazhab Muhammad Baqir ash Shadar; mazhab mainstream; dan mazhab alternatif, berawal dari perspektif filosofis terhadap Islam dalam kaitannya dengan ilmu ekonomi. Katakanlah mazhab Muhammad Baqir ash Shadar. Mazhab ini, berpandangan bahwa antara ilmu ekonomi dan Islam, adalah entitas yang berbeda. Ilmu ekonomi satu sisi, dan Islam sisi yang lain. Bahkan mazhab Muhammad Baqir ash Shadar, lebih ekstrim berpendapat tidak ada ekonomi Islam. Sedangkan mazhab mainstream, berpandangan perbedaan utama ekonomi *konvensional* dan ekonomi Islam, terletak dalam hal mencapai tujuan. Sedangkan di dalam tradisi mazhab alternatif, melihat bahwa hadirnya ekonomi Islam meniscayakan adanya sikap kritis tidak hanya terhadap kapitalisme, sosialisme tetapi juga pada ekonomi Islam itu sendiri. Lihat Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* hal. 405-410.

ini agaknya dapat diusahakan untuk memetakan epistemologi ekonomi Islam,[12] sehingga klaim-klaim ekslusif dalam menumbuhkan dan menguatkan ekonomi Islam, tidak perlu ada lagi.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

a. Tujuan penelitian ini menemukan dan memahami alasan filosofis dalam setiap epistemologi, lebih spesifiknya alasan filosofis dari metodologi yang ditradisikan oleh ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam.
b. Menangkap dan memahami konstruksi filosofis dari tradisi pengilmuan ekonomi Islam di Indonesia.
c. Alasan filosofis itu kemudian yang akan menjadi "tanda-tanda" (*signifier*) dari bentuk epistemologi yang dianut oleh ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam, untuk kemudian menjadi landasan pencarian konstruksi epistemologi autentik ekonomi Islam.

2. Manfaat Penelitian

a. Manfaat akademik

1. Penelitian ini agaknya diharapkan bermanfaat untuk memperkaya khazanah pengilmuan ekonomi Islam, terutama dalam hal upaya menemukan epistemologi ekonomi Islam.
2. Diharapkan dapat membantu meminimalisir streotipe bahwa ekonomi Islam adalah disiplin pengetahuan baru, yang tidak memiliki landasan epistemologi yang konkrit; kuat dan mapan.
3. Di ujung lainnya, upaya ini setidaknya membantu mencari sebab filosofis mengapa friksi metodologi dalam ekonomi Islam kontemporer, memanas. Bahkan manifes sehingga tidak saja menyebabkan ekonomi Islam terseret bahkan dibayangi oleh ekslufisme metodologi tetapi juga telah mengarah pada dominasi satu epistemologi terhadap epistemologi lain.

---

[12] Khursid Ahmad, "..ada transisi yang harus dilakoni, yakni dari pengajaran ekonomi Islam ke arah memunculkan kekuatan baru, ekonomi Islam. Lihat John L. Esposito & John O. Voll, *Maker of Contemporary Islam,* (New York: Oxford University Press, 2001), hal. 48

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

b. Manfaat Individual dan Sosial

1. Penelitian ini menjadi wahana bagi peneliti untuk mengaktualisasikan kompetisi akademis.
2. Sedangkan secara sosial, penelitian bermanfaat sebagai penelitian pendahuluan yang sejenis bagi peneliti dan akademisi lainya.

D. Defenisi Operasional:

1. Epistemologi

Setiap penelitian mempunyai kata kunci untuk kemudian disebut "kosa-kata" yang menjadi "*the windows of research*". Diibaratkan dengan "jendela" karena terma kunci itu merupakan istilah yang sering muncul dan interpretasi terhadapnya dimunculkan. Setidaknya dalam penelitian ini ada dua terma besar yang dikemukan: *Pertama*, epistemologi. Muhyar Fanani pernah menyinggung sedikit tentang epistemologi dalam bukunya "Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern" (2010). Ia mengemukakan bahwa epistemologi merupakan satu cabang dari filsafat yang membahas tentang sumber, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Epistemologi merupakan unsur paling penting dalam setiap kajian ilmiah. Epistemologi sendiri berasal dari dua kata Yunani, yaitu *episteme* yang berarti "pengetahuan" dan *logos* yang berarti "studi tentang" atau "teori tentang". Oleh karena itu, epistemologi juga sering disebut dengan teori tentang pengetahuan (*the theory of knowledge*).[13]

Dagobert D. Runes mengemukakan,[14] bahwa epistemologi adalah salah satu istilah filsafat yang digunakan untuk menginvestigasi "asal" (*origin*); "struktur"; "metode"; dan "validitas" pengetahuan. Istilah epistemologi pertama

[13] Lawan dari *episteme* adalah *doxa* yang berarti percaya; artinya percaya begitu saja tanpa menunggu suatu bukti. Dengan demikian pengetahuan yang bersipat *doxa* adalah pengetahuan yang tanpa ada teorinya. Lihat kembali Muhyar Fanani. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern.*, hlm. 47.

[14] Dagobert D. Runes. *The Dictionary of Philosophy.*, hlm. 94.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kali digunakan oleh J.F. Ferrier, *Institute of Metaphysic* (1854); ia juga yang membagi dua istilah filsafat—epistemologi dan otontologi. Dalam versi Jerman pemakaian epistemologi sama dengan istilah *ekenntnistheorie,* yang digunakan di kalangan "Kantian", seperti K. L. Reinhold dalam karyanya *Versuch Einer Neuen Theorie des Menschlichen Vorstelungsvermögens* (1789); *Das Fundament des Philosophischen Wissens* (1791). Dalam tradisi filsafat Inggris sendiri, epistemologi se-makna dengan "*the theory of knowledge*". Adapun *scope* epistemologi, tulis Dagobert D. Runes, "Dimaknai ketika ia dipertemukan dengan beberapa disiplin seperti: 1) *Metaphysics*; 2) *Logic*, and 2) *Psychology*. Dalam konteks yang pertama (a) filsafat spekulatif umumnya menjatuhkan diri pada metafisika maka epistemologi pun bermakna metafisika dalam arti yang luas. Mengapa dikatakan demikian? Kendati pandangan ini menuai kritik, bahkan ditolak. Tetapi Spinoza dan Hegel masih "bersikukuh" atas pandangan ini. Limbak dari perdebatan ini, lahirlah pandangan yang berseberangan seperti yang dipopulerkan oleh Descartes; Locke; dan Kant. Bagi mereka epistemologi, "*pure*" sebagai filsafat ilmu; melakukan investigasi atas posibilitas. Dan batas-batas pengetahuan, menjadi perkecambahan dari epistemologi.[15] Memang tidak terelakkan epistemologi terkadang melihat "hal metafisik" sebagai salah satu sumber; asal-usul pengetahuan. Tetapi karena "konsesus" di kalangan positivisme; objektifitas hanya diakui dari ilmu yang melandaskan diri pada empirisme.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2. Metodologi

Metodologi. A.R. Lacey (1996) menulis, "Studi atas "bagaimana" ilmu/sains bekerja, secara normal berdasarkan standar, biasanya disebut dengan metodologi."[16] Dalam makna lain Victor Jupp dalam bukunya "*The Sage Dictionary of Social Research Methods*" (2006) memaknai metodologi dengan "*The philosophical stance or worldview that underlies and informs a style of*

[15] *Ibid.*
[16] A.R. Lacey. *A Dictionary of Philosophy.*, hlm. 306.

research."[17] Di dalam pemaknaan Victor Jupp ini terkandung "sikap filosofis"; dan "gaya penelitian". Dan agaknya dapat dipahami bahwa metodologi adalah pandangan filosofis yang mengimformasikan gaya penelitian. Hubungan antara metodologi dan epistemologi, terkuak ketika Victor Jupp melihat bahwa metodologi tidak saja filosofis metode.[18] Tetapi ia juga mengandung "epistemologi"; "aturan validasi" yang menjamin benarnya sebuah penarikkan kesimpulan. Juga mengandung sebuah ontologi, dimana objek bersandar dengan kuat padanya sehingga memungkinkan mengajukan pertanyan yang benar atas objek itu hingga memungkinkan untuk menarik kesimpulan. Dihubungkan dua defenisi, "epistemologi"; "metodologi"—penelitian tidak akan beranjak atau melampaui dua batas-batas kedua terma ini. Karena penelitian ini ditujukan untuk melihat alasan-alasan filosofis yang melekat pada bangunan epistemologi; dan beroperasi dalam setiap metodologi yang digunakan atau ditradisikan oleh mazhab kontemporer ekonomi Islam, sehingga dikatakan tidak akan beranjak dari "epistemologi" dan "metodologi".

E. Telaah Pustaka

Ini bukanlah satu-satunya penelitian tentang epistemologi Islam. Tetapi ada penelitian lain, untuk kemudian dinilai sebagai kajian pendahuluan. Dan agaknya kemudian penelitian tersebut, tidak saja menjadi *literature* tetapi juga turut mewarnai penelitian ini. Secara umum ada beberapa penelitian yang ditemukan tentang epistemologi ekonomi Islam. Kendati demikian, penelitian-penelitian itu tidak secara khusus dan spesifik mengurai dan mendalami epistemologi ekonomi Islam kontemporer, mazhab Baqir as Sadar; mazhab alternatif; dan mazhab mainstream, tetapi penelitian-penelitian itu hanya mengurai metode ekonomi Islam untuk kemudian membandingkannya dengan epistemologi ekonomi positivistik. Limbak dari pada itu seperti apakah literatur atau penelitian-penelitian itu?

---

[17] Victor Jupp. *The Sage Dictionary of Social Research Methods.* (London: Sage Publications, 2006), hlm. 175.

[18] *Ibid.*

1. Abdul Mughits (2003) menulis dalam jurnal *Herméneia,* yang dipublikasikan LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia). Tulisannya ini bertajuk "*Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam: Kajian atas Pemikiran M. Abdul Mannan dalam Teori dan Praktek Ekonomi Islam*"—ia mencoba merangkai epistemologi ekonomi Islam M. Abdul Mannan untuk kemudian melahirkan sebuah pandangan utuh bagaimana epistemologi ekonomi Islam dibangun dalam gepungan; bahkan hantaman epistemologi positivisme; serba objektif bahkan menegasikan "subyektivisme" dalam ilmu pengetahuan. Menariknya, Abdul Mughits telah mencoba memetakan bangunan konstruksi epistemologi ekonomi Islam, mulai dari hakekat ilmu ekonomi Islam;[19] sumber-sumber pengetahuan ilmu ekonomi Islam;[20] hingga metodologi ekonomi Islam.[21] Tetapi karena hanya berangkat dari

---

[19] Abdul Mughits berpandangan bahwa hakekat ilmu ekonomi Islam, bertolak dari pandangan M. Abdul Mannan, ilmu ekonomi Islam merupakan ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam. Kaitannya dengan sosiologi adalah jika sosiologi adalah induk maka ilmu ekonomi Islam merupakan bagian darinya, meskipun dalam arti yang terbatas, karena dalam ilmu ini tidak mempelajari setiap individu yang hidup dalam masyarakat, tetapi mengenai individu yang menyakini nilai-nilai Islam saja. Dalam satu sisi ilmu ekonomi Islam menunjuk pada pengertian yang sempit, yakni hanya mengenai orang-orang yang beriman kepada ke-Esa-an Allah dan ajaran moral-Nya, sebagaimana tercermin dalam al-Qur'an dan Sunnah, tetapi di sisi lain juga mencakup dimensi yang luar karena ilmu ekonomi ini mengambil pengetahuan dari faktor-faktor non-ekonomi, seperti faktor politik, sosial, etika dan moral yang semuanya merupakan sekumpulan unsur integratif yang fungsionalitasnya diorientasikan kepada kesejahteraan umat secara umum. Abdul Mughits, *Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam,* hlm. 177-178.

[20] Abdul Mughits mengutip pandangan Noeng Muhadjir, ia memasukkan wahyu dan data empiris transendental sebagai salah satu sumber pengetahuan. Tidak hanya itu, nalar (akal murni); intuisi; indera dan otoritas, juga layak dijadikan sebagai sumber ilmu ekonomi Islam. Di ujung lainnya, Abdul Mughits menegaskan bahwa mengembalikan kepada sumber wahyu sebagai otoritas tertinggi dalam epistemologi Islam, agaknya juga relevan. *Ibid.*, hlm. 182

[21] Kajian epistemologi, tulis Abdul Mughits, dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, kajian metodologi dalam pengalian asas-asas ekonomi Islam dari sumber-sumber di atas. *Kedua*, kajian metodologi dalam rangka penyusunan ilmu ekonomi Islam, atau kajian tentang langkah-langkah yang ditempuh. Dalam bentuk pertama, metodologi ini tidak bisa dipisahkan dari kajian epistemologi yang berkembang dalam sejarah pemikiran Islam. Setidaknya ada tiga pendekatan populer dalam kajian Islam, epistemologi *bayani;* epistemologi *burhani;* dan epistemologi *irfani.* Dari ketiga pendekatan epistemik itu kemudian dibangun *framework* kerja metodologis berupa langkah-langkah dalam menyusun ilmu ekonomi Islam. Abdul Mughits menawarkan tujuh langkah yang harus ditempuh oleh ekonom Muslim membangun kerangka metodologi ekonomi Islam: [i] Indentifikasi fungsi dasar ekonomi; yaitu produksi, konsumsi dan distribusi, tanpa memandang perbedaan-perbedaan ideologi. [ii] Perumusan asas-asas ekonomi yang memiliki makna universal dan abadi dan dapat diterapkan dalam semua fungsi dan faktor ekonomi. [iii] Identifikasi cara operasinya (prosesnya) yang kemudian disusun dalam bentuk konsep yang praktis dengan variable-variable yang berakar pada syari'at. [iv] Menguraikan paket barang dan jasa sebagai instrumenal asas-asas yang dibangun di atas dengan mempertimbangkan kondisi riil sosio-

pemikiran epistemologi ekonomi Islam M. Abdul Mannan, tulisan ini belum menyentuh mazhab kontemporer ekonomi Islam yang terus berkembang; dan berkompetisi hari ini.

2. Waleed A.J Addas telah mengurai metode ekonomi Islam dalam bukunya "*Methodology of Economics: Secular vs Islamic*"—ia (Waleed A.J Addas) dengan kritis mengambil jalan yang berbeda dengan metode ekonomi positifistik. Kritik; dekonstruktif, ini yang ia lakukan. Menariknya Waleed A.J. Addas menulis satu bagian dalam bukunya itu tentang "*epistemological position.*" Dimana, akal dan wahyu, tulis Waleed A.J Addas, merupakan sumber dan makna hingga menjadi pilar dari pengetahuan.[22] Dalam ekonomi sekuler, demikian Waleed A.J Addas menyebutnya, selalu mengandaikan terbangunnya hasrat yang mengasyikkan untuk menjelaskan realitas dan memprediksi perilaku manusia (*human behavior*) dengan bersandar secara total dan kaku pada fakta eksternal (*hard external facts*); ini menjadi cara yang ekuivalen untuk menuju kebenaran (*truth*).[23]
3. M. Dawam Raharjo yang berjudul "*Metodologi Ekonomi Islam*" di Jurnal Ekonomi Pembangunan Volume 2 Nomor 1, 1998, agaknya turut

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi masyarakat setempat. Dalam hal ini teori kebenaran pragmatis dan positifis diperlukan untuk membimbing perumus konsep supaya berpikir rasional-empiris, yakni dengan melihat kenyataan yang terjadi dalam masyarakat kemudian dijadikan acuan dalam menentukan paket barang dan jasa. [v] Mendirikan lembaga-lembaga pendukung implementasi kebijaksanaan langkah. [vi] Evaluasi dari lima langkah pertama di atas sehingga dapat menemukan segi-segi kelebihan dan kekurangannya. Dalam rangka merumuskan merumuskan berbagai permasalahan yang muncul kemudian ditarik menjadi kesimpulan mayor untuk dijadikan bahan evaluasi dalam langkah berikutnya, metode penyimpulan induktif sangat berperan disini. [vii] Merupakan *follow up* dari hasil evaluasi dalam langkah [vi]. Dalam kerangka ini menggunakan teori kebenaran interkonstektualitas (*the intercontextuality theory of truth*).

[22] Ia cenderung sepakat dengan konsepsi Plato bahwa ilmu pengetahuan sebagai *justified true belief.* Sebagai seorang yang rasional, Plato, membantah bahwa pengetahuan yang genuine tidak melulu bertitik pangkal pada akal. Dan diujung lainnya, Aristoteles menandaskan bahwa ilmu pengetahuan terdiri dari proposisi yang benar tentang esensi objek pengetahuan. Lihat Waleed A.J Addas. *Methodology of Economics: Secular vs Islamic.* (Kuala Lumpur: International Islamic Universiry Malaysia, 2008). Hlm. 62.

[23] *Ibid.* Hlm. 63.

memberikan informasi betapa ekonomi Islam tidak bisa terlepas dari poros normatif dan positif sekaligus.[24]

4. Lawrence A. Boland melahirkan buku yang berjudul, "*The Methodology of Economic Model Building*" (1989)[25]. Ia membangun dua model yang *ajeg;* kontinu dilakukan ekonom dalam mengaplikasi metodologi. *Pertama*, membangun model dengan mengoperasikan logika ekonometrik, dan menyandarkan diri (*existing*) secara utuh pada data-data empiris. *Kedua*, membangun model abstrak matematis dengan mengabaikan data-data empiris, hanya mengandalkan asumsi dan hipotesis.[26] Kedua hal ini telah sangat populer di kalangan ekonom. Tidak hanya diperlakukan sekadar cara yang mapan, bahkan cenderung menjadi sikap ilmiah dalam pengilmuan ekonomi. Sikap ini tidak hanya mengabaikan, tetapi telah meminggirkan intensi-intensi subyektivitas; dan *a priori*, yang turut mempengaruhi gejala dan realitas ekonomi. Ludwig von Mises menyebut ini dengan "*meaning of the system of a priori theorems*"[27]—sebuah kondisi dimana "irrasionalitas" turut mempengaruhi perilaku ekonomi manusia dan darinya terbentuk realitas yang tidak linier; tidak bergaris

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[24] M. Dawam Raharjo mengutip pandangan Mohammad Anas Zarka dalam tulisannya, "*Methodology of Islamic Economics*" (1992); ada tiga ahli yang bisa melakukan penelitian tentang ekonomi Islam: (a) Spesial ilmu syari'ah yang memahami ilmu ekonomi; (b) Spesial ilmu ekonomi yang mengenal syari'ah dan (c) mereka yang memiliki keahlian dalam syari'ah maupun ilmu ekonomi. Tipe (a), terang M. Dawam Raharjo diharapkan memberikan konstribusi terhadap aspek normatif dalam area sistem ekonomi Islam, dengan menemukan prinsip Islam di bidang ekonomi, serta menjawab persoalan-persoalan modern dalam sistem ekonomi. Sedangkan tipe (b) lebih diharapkan bisa melakukan analisis ekonomi positif terhadap operasionalisasi sistem ekonomi Islam. Lihat M. Dawam Raharjo. "Metodologi Ekonomi Islam". *Jurnal Ekonomi Pembangunan,* Volume 3 Nomor 1,(1998), hlm. 5.

[25] Buku yang diterbikan oleh Routledge, New York, ini menitik beratkan pada filosofi pembangunan model (*model building*) dalam ilmu ekonomi. Bukunya ini terdiri dari tiga bagian. Mulai dari prolog yang *concern* mengeksplorasi tema "*Methodology vs Applied Methodology*", hingga prolog yang juga *concern* mengelaborasi "*Methodology after Samuelson: Lessons for Methodologist*". Lihat buku Lawrence A. Boland. *The Methodology of Economic Model Building: Methodology after Samuelson.* (New York: Routledge, 1989).

[26] *Ibid.*, hlm. 1.

[27] Memang semua realitas ekonomi bersipat empiris; bisa diamati, tetapi bukan berarti ada fakta-fakta yang bersipat konstan dan irrasional. Tidak berlebihan jika kemudian Ludwig von Mises menulis, "Tidak satupun pengalaman yang bisa memodifikasi teorema *a priori*. Karena ia (teorema a priori) sendiri bukanlah pengalaman manusia. Lihat Ludwig von Mises. *Epistemological Problems of Economics.* (Auburn: Ludwid von Mises Institute, 1933), hlm. 85.

lurus; dan non-positivistik. Apa sesungguhnya bentuk dari "*a priori theorems*" itu?

5. Di ranah lain, buku "*The Elgar Companion to Economics and Philosophy*" (2004); telah menjadi sebuah literatur yang cukup filosofis mengurai dan menjelaskan posisi epistemologi ekonomi modern dan kecenderungannya dalam memposisikan fakta empiris-rasional.[28] Di sini tidak saja menjelaskan betapa tradisi metodologis ekonomi tidak bisa melepaskan diri dari bayang-bayang Popperian. Sebuah aliran epistemologi dan filsafat ilmu yang dicetus oleh Karl Popper. Salahkah? Dalam ekonomi positifistik ini tentu saja tidak salah. Bahkan menjadi keniscayaan, dan mempesona. Tetapi lain halnya jika diterapkan dalam ekonomi Islam. Dimana letak "lainnya" untuk menyebutnya "berbeda" jika diterapkan dalam pengilmuan ekonomi Islam?
6. Masudul Alam Choudhary melahirkan sebuah buku yang berjudul, "*The Islamic World-System: A Study in Polity-Market Interaction*" (2004), buku ini setidaknya memperkaya pandangan bahwa Islam dan segala yang derivatif darinya, sejatinya memiliki bangunan epistemologi yang unik; khas dan berbeda dengan bangunan epistemologi pengetahuan lainnya, terutama dengan bangunan epistemologi pengetahuan yang hanya bersandar pada fakta empiris *an sich*. Masudul Alam Choudhary menilai "*Unity of knowledge*"—menjadi bangunan epistemologi pengilmuan Islam, termasuk ekonomi Islam.
7. Timur Kuran dalam sebuah tulisannya, "*Islamic economics and The Islamic Subeconomy*" (1995) menegaskan harus ada demarkasi yang tegas antara ekonomi Islam dan ekonomi positifistik. Ini otomatis, mengingat

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[28] Sejak 1980-an metodologi ekonomi dan program riset ekonomi seringkali, bahkan cenderung secara kuat bersandar pada filosofi metodologi yang telah dibangun oleh Imre Lakatos. Roger E. Backhouse mencoba mengurai hal ini dalam sebuah tulisannya dalam buku "*The Elgar Companion to Economics and Philosophy.*" Dengan jelas ia (Roger E. Backhouse) melihat lekatnya pengaruh Karl Popper dalam tradisi ekonomi. Lihat Roger E. Backhouse. *The Elgar Companion to Economics and Philosophy.* (UK: Edwar Elgar, 2004), hlm. 182.

ekonomi Islam hadir untuk menguatkan otoritas Islam dalam ekonomi.[29] Tidak hanya melayani kultur Islam, lebih luas lagi ekonomi Islam melahirkan karakter ekonom yang berpijak pada epistemologi Islam. Dengan cara inilah, diffrensiasi itu bisa didorong dan diwujudkan. Dalam bukunya "*Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*" (2004), Timur Kuran juga telah mengelaborasi bangunan metodologi seperti apa yang cocok ditradisikan dalam ekonomi Islam.[30] Baginya ekonomi Islam belum tentu benar. Lain dengan Islam yang sudah otomatis keabsahan dan kebenarannya. Ini yang mendorong Timur Kuran untuk selalu melakukan kritik terhadap ekonomi Islam lewat metode-metode ilmiah. Bagaimana dengan mazhab mainstream?

8. *Journal of Islamic Economics*, Vol. 1, Juli-tahun 1988, agaknya dapat dijadikan satu referensi dalam mengelaborasi pemikiran mazhab mainstream. Tidak hanya memetakan, tetapi memberikan informasi karakteristik dan pola epistemologi yang ditradisikan dalam mazhab mainstream. Dalam jurnal ini M. Umer Chapra turut menyumbangkan satu tulisan yang berjudul, "*Towards an Islamic Financial System*". Di ujung lainnya, Nur Chamid sedikit menyinggung pola dan karakteristik mazhab mainstream. Ia menulis, "Mazhab mainstream memiliki anggapan bahwa perbedaan utama antara ilmu ekonomi konvensional dengan ekonomi Islam adalah dalam hal cara mencapai tujuan. Mereka menyetujui pandangan konvensional bahwa masalah ekonomi muncul karena adanya keterbatasan sumber daya ekonomi untuk memenuhi kebutuhan manusia yang tidak terbatas."[31]

Berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu, penelitian ini fokus pada bangunan epistemologi mazhab kontemporer ekononomi. Epistemologi Mazhab

---

[29] Lihat Timur Kuran, "Islamic Economics and The Islamic Subeconomic", *The Journal of Economic Perspective,* Vol. 9, No. 4, (1995), hlm. 156.

[30] Dalam sebuah *book review,* diinformasikan bahwa karakteristik metodologi ekonomi Islam yang ditawarkan oleh Timur Kuran terletak pada keterbukaannya terhadap metode dan pendekatan melampaui tradisi ekonomi positifistik seperti yang telah dimapankan di Eropah. Lihat Zubair Hasan. "Book Review: Timur Kuran, Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamis", *Review of Islamic Economic,* Vol. 9, No. 1, (1995), hlm. 90.

[31] Nur Chamid. *Jejak Langkah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 408.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream, dan Mazhab Alternatif, menjadi objek kajian dari penelitian ini. Di ujung lainnya, perbedaan yang mencolok jika diperbandingkan dengan penelitian terdahulu, penelitian ini secara *intens*; mendalam mengkaji, memahami nalar-nalar filosofis yang terkandung dalam bangunan metodologi yang ditradisikan oleh ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam. Kemudian, tidak berhenti pada titik itu. Penelitian itu diteruskan pada implikasi mazhab kontemporer ekonomi Islam terhadap tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Sederhananya, mana dari ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam tersebut yang mempengaruhi bangunan keilmuan ekonomi Islam di Indonesia.

F. Kerangka Teoritis

Penelitian ini mengunakan lima teori, yang membantu untuk menjelaskan epistemologi kotemporer ekonomi Islam. Mengapa dipilih lima teori tersebut? Hal ini didorong oleh setting-historis, berkembangnya epistemologi ekonomi yang telah terdahulu berkembang di Barat dan Islam klasik. Dan kelima teori tersebut dapat diurai secara sederhana, sebagai berikut:

1. Empirisme-logis. Ini adalah epistemologi, untuk mengatakan basis teori yang seringkali digunakan oleh aliran positivisme. Terutama ekonom yang gemar mengunakan pendekatan induktivistik-verifikasi sebagai sebuah pendekatan.
2. Popperian-Falsifikasionisme. Ini merupakan epistemologi dalam makna metode yang diperkenalkan oleh Karl Popper, dengan ciri khasnya sebagai sebuah metode hipothetical-deduktif. Deborah A. Redman menilai, betapa basis metodologi Karl Popper lebih tampak sebagai "penolakan"" terhadap filsafat induktif[32]. Karl Popper menjatuhkan dirinya pada "filsafat deduktif"[33].

[32] Filsafat induktif lebih populer sebagai perjalan ke dalam realitas dan mengais fakta-fakta partikular lalu menyimpulkan menjadi sebuah proposisi umum. Kendati ia (kesimpulan) itu bersipat umum, tetapi ia tidak boleh berada/terlepas dari fakta yang terobservasi secara detail. Filsafat induktif sesungguhnya dipopulerkan oleh J.S Mill, secara esensial, filsafat ini *concern* membangun dan menyusun eviden. Dalam makna, filsafat/metode ini ter-kosentrasi melakukan

3. Eksplanasi sosiologis. Teori ini seperti tulis Peter Hedström (2005) adalah analisis sosiologi yang *concern* pada eksplanasi.[34] Tetapi tentu bukan eksplanasi yang dipahami oleh kalangan positivisme; eksplanasi statistikal; eksplanasi kuantitatif. Melainkan eksplanasi yang menjadi salah satu karakter analisis sosiologis, yang tidak hanya diterapkan dalam rumpum ilmu sosiologi.
4. Hermeneutika-ekonomi merupakan teori yang diperkenalkan oleh Don Lavoie (1991). Ia menjelaskan bahwa hermeneutik atau filsafat interpretatif merupakan filsafat esensial untuk memahami; dimana ia menerangkan bagaimana "seseorang" (filosuf/ilmuwan/ekonom/sosiolog) mampu memahami tindakan; kata-kata; dan produksi makna-makna lainnya.
5. Ushul-iqtishadiah merupakan tradisi ushuliyyin yang digunakan untuk mengeluarkan makna dari teks-teks Islam, khususnya al-Qur'an dan hadist.

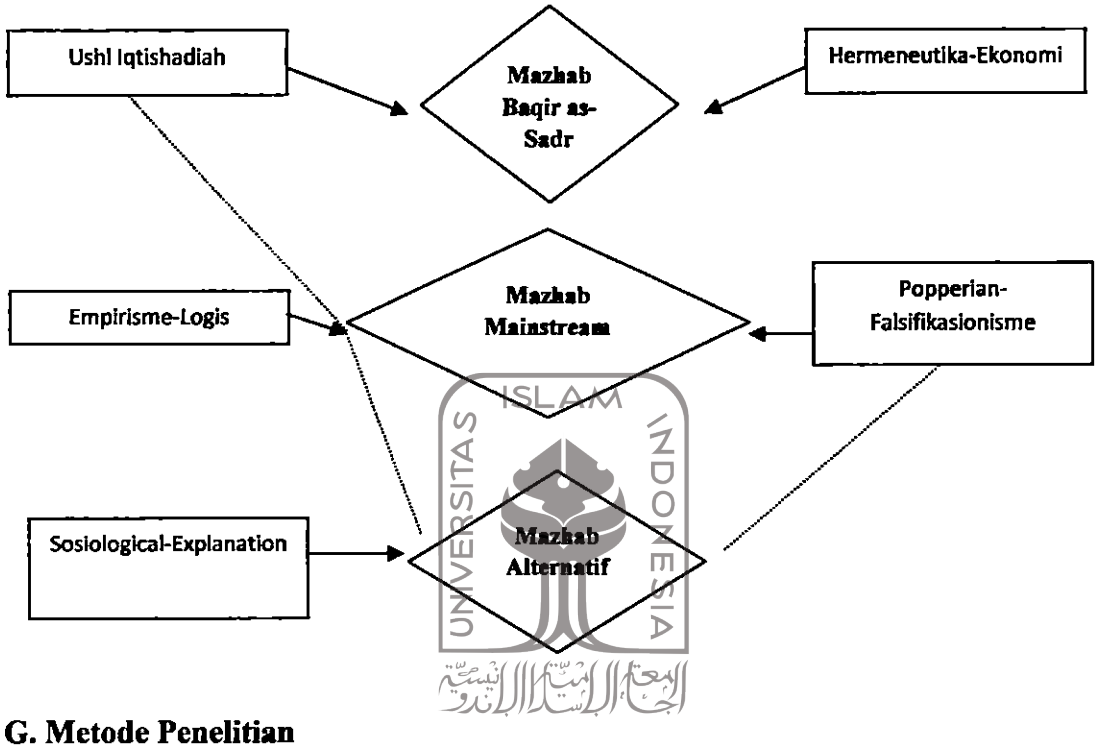
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekstrak terhadap konsep. Tidak diekstraksi dari fakta partikular yang diobservasi. Lihat Dagobert D. Runes. *The Dictionary of Philosophy,* hlm. 146.

[33] Dalam pemaknaan yang dilakukan Immanuel Kant, *empirical deduction*—merupakan eksplanasi faktual dari konsep, bagaimana ia bisa dilahirkan dari "*experience*" dan "*reflection*". *Ibid.*, hlm. 74.

[34] Berbeda dengan analisis deskripsi. Analisis deskripsi prakteknya, menjawab pertanyaan "what". Sedangkan eksplanasi lebih tepatnya menjawab pertanyaan "why". Analisis ini diakumulasi dari pertanyaan "Mengapa sesuatu itu terjadi?"; "Mengapa ia berubah?"; "Mengapa setiap peristiwa bervariasi di setiap ruang dan waktu?". Lihat Peter Hedström. *Dissecting The Social: on The Principles of Analytical Sociology.* (New York: Cambridge University Press, 2005), hlm. 2.

Diagram 1.1 Kerangka Teoritis dan Operasional Penelitian



G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian, Data dan Metode Pengumpulan Data

Apa jenis data dalam penelitian ini? Karena penelitian ini lebih bersipat kualitatif dengan mengandalkan "*discourse analisys*"—maka tidak dapat dihindari untuk berpijak pada data-data kualitatif. Pemikiran; hasil penelitian, yang terkumpul dan termaktub dalam pelbagai buku; jurnal; media, yang memaparkan pemikiran ekonomi Islam, mazhab-mazhab kontemporer (mazhab Baqir as-Sadr; Mazhab Alternatif; dan Mazhab Mainstream)—menjadi pijakan untuk selanjutnya diperlakukan sebagai satu-satunya data dalam penelitian ini. Sederhananya ada dua pengelompokan data yang dilakukan dalam penelitian ini. *Pertama*, data yang bersipat pemikiran yang diproduksi oleh ketiga mazhab ekonomi Islam, dimanapun. Baik berupa buku; jurnal; media massa ataupun rekaman video. *Kedua*, terkait tradisi pengilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Maka silabus ekonomi dari pelbagai pelbagai universitas dan perguruan tinggi akan menjadi objek yang juga dianalisis.

Bagaimana metode pengumpulan data dalam penelitian ini? "*Library reserach*", penelitian pustaka inilah metode pengumpulan data yang dipilih dalam penelitian ini. Dinamakan oleh Valerie J. Janesick (2009), "pengumpulan data produktif."[35] Tahapan ini bagi sebagian peneliti sosial merupakan proses yang paling menarik. Betapa tidak, pada tahap ini, keteraturan dan pemahaman muncul. Sebaliknya, kebingungan pun hilang.[36] Dalam konteks penelitian ini agaknya pemahaman muncul ketika bersentuhan lansung dengan "*discourse*" dan "pemikiran" tokoh-tokoh mazhab ekonomi Islam kontemporer. Dari buku; jurnal hingga media massa. Seperti kata Valerie J. Janesick, usaha ini membutuhkan waktu, kegigihan, ketetapan hati, dan kecermatan.[37] Pengumpulan data lewat metode kualitatif, khususnya studi kepustakaan—tidak saja menyita waktu, tetapi juga pemikiran, untuk membangun peta konsep dan akhirnya menemukan benang merah antara pelbagai pemikiran yang simpang siur; berseliweran dalam sebuah teks; majalah; jurnal; atau bahkan media massa. Kejelian membaca dan memahami, lalu keluwesan penafsiran terhadap teks dibutuhkan dalam kajian literatur seperti dalam penelitian ini. Menariknya, dalam metode ini penafsiran data dapat dilakukan sepanjang penelitian. Awal; tengah; atau terakhir, semuanya saling terkait. Ketika membaca, pada saat bersamaan penafsiran (interpretative)-pun berlansung, tidak terelakkan. Hal ini ditandaskan oleh Valerie J. Janesick, "Analisis data dapat secara langsung dimulai baik pada tahap awal; tengah maupun akhir dari proses pengumpulan data."[38] Metode pengumpulan data dengan "library research", mendorong seorang peneliti melakukan ekspansi literatur seluas mungkin. Tetapi tetap komitmen bergerak dalam bingkai "tema"; dan "genre" teks, dimana objek penelitian ada dan telah ditentukan sebelumnya.

Dalam mengeksploprasi kepustakaan, penelitian diawali dengan mengumpulkan teks-teks pemikiran mazhab ekonomi Islam kontemporer, setelah sebelumnya melakukan pemetaan dan kategori pemikiran "siapa" dan "dalam

---

[35] Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (ed.). *Handbook of Qualitative Research,* hlm. 291.

[36] *Ibid.*

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

tema apa" yang akan dijadikan data-data atau "*discourse*" yang akan dianalisis dengan paradigma khusus[39]. Data untuk kemudian disebut "discourse" itu dicari simpul-simpulnya. Simpul disini bermakna, kesamaan bentuk nalar pemikiran ekonomi Islam kontemporer berdasarkan mazhab, dimana mereka bertumbuh dan dipersonifikasikan. Alasan atau nalar-nalar filosofis itu kemudian dihadap-hadapkan untuk menangkap dan memahami ke mana gerak nalar filosofis dari setiap epistemologi ekonomi Islam kontemporer. Model ini, sebelumnya juga pernah diterapkan oleh Mahsun Fuad. Ia mengutarakan, penelitian kepustakaan berarti data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, eksiklopedi, jurnal, majalah, surat kabar.[40] Proses *muqabālah* seperti yang diisyaratkan juga oleh Mahsun Fuad, berfungsi untuk mengindentifikasi persamaan dan mengamati perbedaan dengan mempertimbangkan sejauh mana pengaruh dominasi epistemologi tertentu, khususnya positivisme dan non-positivisme, terhadap konstruksi epistemologi kontemporer ekonomi Islam. Dalam konteks ini dapatkah skema/siklus penelitian ini disebut ilmiah dan sejajar dengan siklus penelitian dalam kajian ilmiah lainnya, yang mengunapa metode pengumpulan kuantitatif, entah dengan teknik *sample* ataupun *survey*?

Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007) lebih cenderung untuk mengatakan "suka" menilai penelitian, dengan mengandalkan *library research* sebagai metode mengumpulkan data, dengan sebutan "*lit review*"[41] atau *review* mendalam dan menyala. Kenyataannya, penelitian kepustakaan ini sebagai sebuah metode mengumpulkan data, memang lebih tampak sebagai kerja *review* teoritik sebagai karakteristiknya. Tidak terkecuali dalam penelitian ini. Mengacu pada

---

[39] Paradigma yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika-historis. Tetapi untuk mendapatkan bentuk dan alasan-alasan filosofis maka "discouse" dan epistemologi ekonomi Islam kontemporer itu dinilai dengan teori-teori filsafat ilmu dan sosiologi pengetahuan sekaligus, khususnya filsafat ilmu ekonomi yang berserak dan bertebaran dalam pemikiran dan khazanan filsafat Barat.

[40] Dalam pengumpulan data, ketika Mahsun Fuad mengkaji "Hukum Islam Kontemporer di Indonesia". Ia menyebut metode pengumpulan data dengan "library research" ini sebagai metode khusus. Ia mengumpulkan semua data kepustakaan. Semua karya-karya yang memuat pemikiran hukum Islam di Indonesia. Lihat Mahsun Fuad. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris.* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 21.

[41] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

proses yang ditawarkan oleh Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007), dengan pertanyaan kunci: "Bagaimana pelbagai literatur dibangun, dikerangkakan, hingga menjadi simpul yang kuat dalam satu titik penelitian?" Mereka mengajukan tiga proses yang harus dilalui oleh peneliti.

Pertama, *synthesized coherence.* Sebuah proses dimana menyusun ulang, mengumpulkan literatur yang sebelumnya tidak dinilai berhubungan. Mencari benang merah, ini yang dilakukan pada tahap ini. Pada tahap ini ada dua metode yang layak dilakukan: 1) Melakukan pengorganisasi referensi atau literature yang cocok, segaris dan se-genre. Dalam konteks ini, literatur telah ditandai secara intertekstual, dengan mengacu pada kesamaan bidang dan minat intelektualitas. Dengan tetap berpegang dan menghargai "otentisitas" pemikiran dan karakter literatur dalam pelaporan, review mendalam dan menyala akan terus memilihara diri dari "*therotical disembodied*"; sebuah ketercerabutan dari otensitas intelektualitas aktor yang menuangkan teori dalam teks; 2) Melakukan interseksi antara dua atau lebih penelitian,yang berbeda dan hubungan keduanya hanya berupa eviden. Dalam kondisi ini, mencari kesamaan teoritik atau melakukan perluasan penjelajahan literatur terhadap satu pemikir yang menulis tema yang berbeda.[42] Ini dilakukan untuk mencari; mendalami hingga menemukan bentuk nalar dan konsistensi teori serta paradigma pada satu pengarang atau karyanya.

Kedua, tahap yang disebut dengan "*progressive coherence*". Berbeda, dengan tahapan "*synthesized coherence*"—tahap ini telah bergerak lebih tinggi, tidak hanya menilai teks berdasarkan satu atau interteks, melainkan telah mencoba menemukan relasi teoritik; perspektif; dan metode "*authors*". Menemukan konstruksi dari akumulasi pengetahuan, yang bertumbuh satu masa atau lebih. Proses ini akan menghantarkan pada titik temu atau "konsesus metode" yang dibangun oleh para peneliti dalam mengembangkan satu bidang dan proyek pengetahuan. Tahap ini ditandai oleh padatnya kutipan dan dipadukan dengan "deskriptor". Cheek & Terri Gibson (2003)[43] menyebutnya dengan "*the*

[42] *Ibid.*, hlm. 33-34.
[43] *Ibid.*, hlm. 35.

cumulative progress". Tahap *ketiga*, adalah apa yang disebut Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007) dengan "*noncoherence*". Proses ini adalah tahap yang paling menarik dalam metode pengumpulan data lewat "*library reserach*".[44] Betapa tidak, berbeda dengan dua tahap sebelumnya, tahapan ini menukik pada perselisihan antar peneliti dan menemukan "bentuk-bentuk" *non-coherence* dari nalar dan bentuk argumentasi yang yang diajukan oleh setiap peneliti.

Mengadu dan menghadap-hadapkan kontra dan perbedaan teoritik dari setiap peneliti yang berbeda atau pemikir yang berseberangan, menjadi karakter dari tahapan "*noncoherence*" ini. Agaknya ini dilakukan untuk melihat argumentasi dan nalar mana yang dominan. Tidak hanya itu, menghadap-hadapkan perbedaan setidaknya akan menghantar pada perspektif dominan yang mempengaruhi satu proyek pemikiran. Dari perbedaan dan silang perspektif itulah deskriptor dapat dibangun, dalam fungsi menjelaskan dan keluar dari titik silang dengan benang merah atau kritik yang kuat terhadap pemikiran dan perspektif yang berseberangan. Di ujung lainnya, apakah penelitian ini, library reserach, berkontribusi secara teoritis terhadap satu proyek pengetahuan, layak penelitian sosiologis dan antropologis? Ini dijawab oleh Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007), "Penelitian literatur justeru berkontribusi layaknya penelitian sosialnya lainnya. Ia tidak saja melihat celah; kesenjangan; dan inkontekstulitas sebuah teori atau perspektif; keluar darinya dengan kontribusi teoritik."[45] Pandangan ini menandaskan sebuah pernyataan, "Kendati hanyalah sebagai "*lit review*", penelitian kepustakaan tidak bisa melepaskan diri dari paradigma atau epistemologi, sebagai proses inheren dalam analisis teks demi teks"—lantas apakah paradigma penelitian ini

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2. Pendekatan Penelitian dan Analisis Data

Mengapa penelitian ini memilih paradigma historis-hermeneutika? Karena penelitian ini mengunakan data-data kualitatif yang bersipat literatur dan

[44] *Ibid.*, hlm. 36.
[45] *Ibid.*, hlm. 37.

dokumen penelitian, otomatis objek analisisnya adalah teks-teks. Agaknya ini yang mendorong pemilihan paradigma historis-hermeneutik sebagai paradigma penelitian. Nama lain dari paradigma histroris-hermeneutik, seperti yang diutarakan oleh Muhyar Fanani adalah metode interpretatif; sebuah lingkaran hermeneutis yang menyatakan bahwa untuk memahami bagian-bagian tertentu maka harus memiliki prapengertian lebih dahulu tentang keseluruhan. Sementara untuk mengerti keseluruhan, diharuskan memahami lebih dahulu bagian-bagiannya.[46] Hermeneutika sebagai metode interpretasi terhadap teks, bukanlah hal yang sederhana; sekedar menafsirkan. Ia memiliki model; pola; dan karakteristik, sehingga paradigma hermeneutik mampu menghasilkan penafsiran ilmiah yang sejajar dengan penjelasan ilmiah lainnya, laiknya metode *inductive-hypothetical* dalam aliran positivisme. Hal ini kemudian yang mendorong dan menjadi idealisme "mengapa paradigma penelitian ini mengunakan paradigma historis-hermeneutika".

Lalu apakah yang dimaksud dengan historis-hermeneutika itu sendiri? Dan bagaimana menerapkannya dalam penelitian ini? Dinukilkan oleh Muhyar Fanani "struktur melingkar" hermeneutika sesungguhnya disumbangkan oleh Dilthey, Heidegger, dan Bultman.[47] Karena struktur melingkar itulah kemudian dilekatkan "historis" pada hermeneutika, terutama yang digunakan sendiri. Mengapa? Tentu hal ini berangkat dari terma dan konstruksi metode hermeneutika ketika ia diterapkan dalam sebuah penelitian. Diawali dengan pertanyaan, "Bagaimana mendapatkan pemahaman yang benar (valid); universal ketika berhadapan dengan teks?" Dilthey telah menawarkan jawabannya dengan hermeneutika. Mengapa, untuk tidak mengatakan "hanya" dengan hermeneutika? Hal ini bukan bermakna bahwa hermeneutika-lah satu-satunya metode untuk memahami; mengungkap; dan menafsirkan makna teks secara eksplisit maupun implisit. Tetapi mengunakan paradigma hermeneutika setidaknya mampu membantu peneliti mendapatkan makna yang dituju dari sebuah teks. Cukupkah hanya mengandalkan pendekatan hermeneutika-historis, dalam penelitian ini?

---

[46] Muhyar Fanani. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern.*, hlm. 26.
[47] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Penelitian ini tidak bisa melepaskan diri dari tokoh-tokoh yang mempelopori mazhab kontemporer ekonomi Islam. Dalam konteks ini agaknya layak untuk mempertimbangkan pendekatan *critical discourse analysis.* Sebuah pendekatan yang mengandalkan analisis yang elementer dan paradigmatik. Dan pendekatan ini *concern* pada proses dari sebuah formasi teori.[48] Dengan pendekatan ini, setidak penelitian ini dapat dipertajam karena mengkaji dan memahami dengan intens tiga pilar di sekitar produksi pemikiran atau *discourse,* dan dalam hal ini epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam. Tiga pilar itu adalah struktur, agensi, dan *setting* di sekitar proses produksi dan penerapan epistemologi kontemporer ekonomi Islam.

H. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam penelitian ini terdiri dari sembilan bab. Sengaja dipilih menguraikannya dalam sembilan bab, karena disamping mempertimbangkan kebutuhan; juga mempertimbangkan kepentingan akan keutuhan analisis.

Bab Pertama : Mengurai dan memetakan latar belakang masalah; rumusan masalah; hingga signifikansi penelitian ini.

Bab Dua : Memaparkan kerangka teoritik. Bab ini berisi metode atau dalam perspektif sosiologi pengetahuan disebut dengan "paradigma", yang bertumbuh dan digunakan sepanjang pengilmuan ekoonomi. Pemaparan bab ini agaknya berfungsi untuk menjelaskan ketika penelitian ini bergerak pada analisis; dan memahami alasan filosofis dari setiap epistemologi yang ditradisikan dalam ekonomi Islam kontemporer. Bab ini memaparkan metode empirisme-logis; falsifikasi-poperian; eksplanasi-sosiologis; hermeneutika-ekonomi; dan usul iqhtishadiah. Dan semuanya itu merupakan metodologi yang difungsikan, sadar atau tidak dalam masing-masing mazhab,

[48] Lihat Gilbert Weiss & Ruth Wadok (ed.), *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity,* (New York: Palgrave McMillan, 2003), hlm. 1.

tergantung sensitifitas nalar dan ideologi pengetahuan yang dianut oleh masing-masing mazhab kontemporer ekonomi Islam.

Bab Tiga : Memaparkan metode dan paradigma yang digunakan dalam penelitian ini. Hermeneutika-historis, inilah yang dijadikan paradigma penelitian ini dan *critical discourse analysis* menjadi pendekatannya. Sedangkan metode pengumpulan data digunakan pendekatan "*library research*".

Bab Empat : Merupakan uraian struktur, agensi, dan *setting* sosio-historis dari epistemologi mazhab mainstream; mazhab alternatif; ataupun mazhab Baqir as-Sadr.

Bab Lima : Ditujukan untuk menafsirkan hingga menangkap alasan-alasan filosofis yang ada dalam setiap mazhab ekonomi Islam kontemporer. Pelbagai teori filsafat ilmu dan sosiologi pengetahuan akan diintegrasikan dalam bab ini guna mencari bentuk dari alasan-alasan filosofis yang terkandung dalam ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam. Tidak berhenti di titik itu, penafsiran akan terus berlanjut hingga menemukan konstruksi baru bagaimana bentuk ideal epistemologi ekonomi Islam dan tahap selanjut proses "produksi" epistemologi itu akan menjadi batu tapal untuk melakukan refleksi kritis terhadap tradisi pengilmuan ekonomi Islam di Indonesia, khususnya pada perguruan dan universitas yang bertumbuh di Indonesia dan tengah "galak" dalam menghidupkan tradisi epistemologi yang ada.

Bab Enam : Memetakan implikasi mazhab kontemporer ekonomi Islam terhadap pengilmuan ekonomi Islam. Peta struktur keilmuan ekonomi Islam di pelbagai perguruan tinggi menjadi fokus analisis dari bab ini. Dengan harapan mampu menangkap

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dominasi mazhab atau aliran ekonomi Islam kotemporer yang ada di perguruan tinggi di Indonesia.

Bab Tujuh : layaknya pada laporan penelitian atau tesis lainnya, inilah bab penutup. Bab ini berisi kesimpulan; saran yang bersipat konstruktif. Dan sejatinya bab penutup ini merupakan refleksi total dari isi tesis yang sesungguhnya. Ini kemudian yang mendorong bahwa bab penutup menjadi bab yang tidak terlalu panjang, tetapi menukik ke isi total dari tesis dan disampaikan secara reflektif.[]

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB II

ILMU EKONOMI DAN METODOLOGI ILMU-ILMU SOSIAL: Sebuah Kerangka Teoritis

Ekonomi telah ada sejak manusia mengenal rasa lapar. Pada kondisi ini manusia berpikir "bagaimana" bisa memenuhi kebutuhan; menghilangkan rasa lapar; dan mencari strategi yang baik untuk mewujudkan kepuasan diri serta berjaga-jaga agar tidak terperangkap pada kelangkaan barang dan jasa. John B. Davis menyebut itu dengan "individual ekonomi".[49] Sebuah bentuk aktivitas ekonomi yang *concern* untuk memenuhi kebutuhan *an sich*, lebih bersipat utilitarian. Kendati demikian, John B. Davis melihat bahwa ekonomi individual itu menjadi titik sentral dalam ilmu ekonomi di kemudian hari.

> "Kritik ilmu sosial telah memberikan kita (alasan) untuk berpikir bahwa individual adalah bagian koheren dari group. Sedangkan kritik postmodernis mengeleminir indivual secara utuh. Tetapi jika kita berpikir bahwa individu penting dalam ilmu ekonomi, kita butuh memperlihatkan argumentasi; mendemonstrasikan bahwa individu adalah agen/aktor (ekonomi)."[50]

Jika John B. Davis memulai analisisnya dari individual. Agaknya demikian juga dengan aliran positivistik dan non-positivistik. Dari pandangan terhadap "apa itu manusia" dan "cara mengasumsikannya", perdebatan epistemologi pun pecah. Kaum positivistik memandang manusia dari sisi naturalistik. Material; bergerak dan bertindak, persis seperti alam. Ini secara kuat mendorong kalangan positivistik membangun pengetahuan, tidak terkecuali ilmu sosial dalam metode

---

[49] Individual ekonomi dikalangan ekonom menjadi "titik sentral" untuk memahami perilaku ekonomi dalam ilmu ekonomi. Sudah menjadi keniscayaan, berbedanya pendekatan dalam memahami individu dalam ekonomi akan melahirkan teori yang juga berbeda. John B. Davis mencoba memahami indivual ekonomi dengan cara mengkombinasikan pendekatan filsafat dan ilmu ekonomi. Ini ia lakukan untuk mendapatkan informasi dan membangun analisis yang "padat" terhadap ekonomi dan individu. Lihat John B. Davis. *The Theory of Individual in Economics.* (New York: Routledge, 2003).

[50] *Ibid,* hlm. 11.

fisika.[51] Berbeda dengan kelompok fenomenologis, yang lebih cenderung melihat manusia sebagai makhluk yang digerakkan oleh struktur nilai; hirarkis motif dan *as a human values*.[52] Lain lagi di kalangan strukturalis. Kelompok ini melihat bahwa struktur kehidupan sosial itu merupakan entitas yang independen membatasi perilaku dan keyakinan pelaku.[53] Bagaimana dalam ilmu ekonomi? Dalam sejarahnya, ilmu ekonomi tidak bisa menghindar dari adanya friksi. Ini dibuktikan dengan pecahnya ilmu ekonomi ke dalam dua model. Ekonomi positif dan ekonomi normatif. Keduanya tidak terelakkan, memiliki garis demarkasi. Mengapa? Karena ada dua tradisi metodologi yang sama-sama berbeda.

Demikian tampaknya sulit untuk dipertemukan, bukan berarti tidak mungkin. Ini hanya persoalan cara dan pendekatan yang digunakan dalam menganalisis objek ekonomi, berbeda dan saling terdiffrensiasi. Diperkukuh dengan perbedaan dalam mengindentifikasi sumber-sumber ilmu ekonomi. Kendati demikian, Milton Friedman (1984) telah mencoba mencari hubungan antara positivisme dan normatif ekonomi. Ia berangkat dari pandangan John Naville, "ekonomi positif memiliki anatonomi pengetahuan yang "*concern*" dengan "*what is*". Sedangkan normati ekonomi lebih cenderung "*concern*" pada "*what ougth to be*".[54] Tetapi akhirnya Milton Friedman-pun terjatuh pada sengkarut positivisme-ekonomi. Dalam konteks ini, mengikuti pandangan Bruce J. Caldwell (1982), logika positivistik dalam ilmu ekonomi berawal dari bangkitnya "linkaran Vienna" atau *The Vienna Circle,* pada tahun 1922. Mereka terdiri dari pelbagai ilmuwan yang memiliki latarbelakang keilmuan yang berbeda-beda; fisikawan; matematikawan; filosof; dan ekonom. Di Vienna

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[51] Lihat Alfred I. Tauber. *Science and The Quest for Meaning.* (Texas: Baylor University Press, 2009), hlm. 49.

[52] Kalangan fenomenologis cenderung "mengambarkan objek, bukan dari kacamata mereka, melainkan dari sisi pengalaman objek itu sendiri. Fenomenolog mencoba mencari; memahami makna filosofis dari proses yang dijalani oleh objek. Lihat Michael Hammond, Jane Howarth, & Russel Keat. *Understanding Phenomenology.* (UK: Blackwell, 1991), hlm. 1.

[53] Lévi Strauss mencoba mengemukan definisi dari eksistensi manusia. Baginya: [1] Bahasa yang lansung dihadapi manusia ketika lahir (memasuki kehidupan), [2] Fakta bahwa yang melandasi struktur semua bahasa itu sama. Lihat Pip Jones. *Introducing Social Theory.* Alih bahasa Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: YOI, 2009), hlm. 200-201.

[54] Lihat Milton Friedman. *Essays in Positive Economics.* (London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 3.

mereka meluncurkan proyek empiris-logis. Dengan ciri-ciri "simbolik-logis"; atau berbasis "aksiomatik" yang kemudian di dalam ilmu ekonomi ditradisikan sebagai pendekatan yang paling unggul dan dimapankan—mereka merasakan bahwa mazhab positifisme ini ideal dan memiliki universalitas sebagai mazhab metodologis dalam ilmu ekonomi. Tidak hanya itu lingkaran *Vienna* ini, tidak hanya mengungulkan logika-empiris yang logis. Tetapi juga mengukuhkan pandangan yang anti-metafisik atau anti-spekulatif.[55] Apa yang membedakan mereka dengan ekonomi normatif?

Faktanya, jelas Milton Friedman, ekonomi positifistik membebaskan diri secara kuat dari segala partikularisasi etik dan justifikasi normatif.[56] Berbeda dengan ilmu ekonomi normatif. Kalangan positifistik menentang ekonomi normatif, karena tidak independen-nya ekonomi itu (baca; ekonomi normatif) dari kepentingan parsial, tendensius. Dikatakan demikian, karena ekonomi normatif mempertimbangkan etika dan nilai-nilai moral, layaknya ekonomi Islam. Milton Friedman menyebutnya dengan "*normative judgments*".[57] Perbedaan ini lahir dari dua pendekatan dan perspektif yang berbeda dan niscaya memiliki tradisi metodologi yang juga berbeda. Jika demikian adanya, bagaimana bentuk tradisi metodologi dua kutub ilmu ekonomi ini? Di samping tradisi pengilmuan ekonomi dan metodologi yang ditradisikan oleh lingkaran Vienna, setidaknya ada satu tradisi yang begitu berpengaruh dalam melengkapi pendekatan positifisme ekonomi. Tidak lain adalah Karl Popper. Dan Deborah A. Redman (1993) kemudian menyebutnya dengan "falsifikasionisme-popperian". Secara historis pendekatan itu menguat, sesungguhnya tidak terlepas dari "matangnya" apa yang disebut oleh Bruce J. Caldwell dengan "*logical-empiricist*". Lalu bagaimana akhir riwayat dari kutub normatif ekonomi?

Seperti yang diisyaratkan oleh Edward Fullbrook (2009), "Dalam ilmu sosial, terutama ilmu ekonomi, antara epistemologi dan etika sesungguhnya tidak

---

[55] Bruce J. Caldwell. *Beyond Positivism.* Hlm. 11.
[56] Milton Friedman. *Essays in Positive Economics.* Hlm. 4.
[57] *Ibid.*

bisa dihubungkan."[58] Ini kian mengukuhkan bahwa ilmu ekonomi normatif kian terpojok dan dipinggirkan dalam jagad epistemologi modern. Kendati demikian, zaman berubah. Krisis demi krisis ekonomi membuat bangunan kokoh positifisme ekonomi terguncang. Ini mengingatkan dengan apa yang ditulis oleh Kuhn, "Apa yang dahulu adalah bebek dalam dunia ilmiah sebelum revolusi adalah kelinci pada masa sesudah itu."[59] Ini menandaskan bahwa kemapanan metodologi itu bisa saja retak, tergantung keampuhannya dalam memecahkan masalah kehidupan dan realitas. Dalam konteks inilah ekonomi normatif, terutama ketika munculnya ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu ekonomi baru di samping ekonomi positifistik. Keadaan ini mendorong ekonomi normatif, seperti ekonomi Islam mencari atau menemukan momentum bangkit dan mencari formula metodologi yang mampu menjangkau sisi normatif, yang tendensius; transendental dan subyektif.

Kegagalan "logika-formal" jika dipaksakan dalam disiplin yang lebih normatif, akan menjadi niscaya. Ini yang diisyaratkan oleh Nicholas L. Georgakopoulus (2005) dalam bukunya "*Principles and Method of Law and Economics*".[60] Pandangan Nicholas L. Georgakopoulus tersebut dapat dimaklumi, karena bagaimanapun metodologi dan logika-formal positifistik mempunyai keterbatasan (*limitation*). Ia (metode empiris-logis) hanya *concern* memahami fakta empirisi-rasional; inderawi. Sedangkan ekonomi normatif memiliki sisi yang tidak terjangkau secara rasional, karena ia berada pada tataran transendental; *values*; normatif-etik. Pada posisi inilah, pendekatan lain seperti sosiologi-eksplanasi dan interpretatif, cenderung digunakan dalam ekonomi normatif ini. Michael Polanyi; Luwik Fleck; juga Thomas Kuhn, menjadi peletak pondasi epistemologi yang dapat digunakan dalam ilmu ekononomi normatif ini. Bagaimana dengan ekonomi Islam?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[58] Lihat dalam Jan Pell & Irene van Staveren (ed.). *Handbook of Economics and Ethics.* (UK: Edward Elgar Publishing, 2009), hlm. 123.

[59] Lihat dalam Pip Jones. *Introducing Social Theory.* Hlm. 210

[60] Lihat Nicholas L. Georgakopoulus. *Principles and Method of Law and Economics.* (New York: Cambridge University Press, 2005), hlm. 13.

Hadirnya ekonomi Islam sebagai disiplin baru, tidak saja membuat "gagap" di kalangan ekonom Muslim. Tetapi juga "keragu-raguan" dalam mendefenisikan epistemologi ekonomi Islam. Apa akibatnya? Menjatuhkan diri secara total pada positivisme-logis menjadi fenomena yang lekat dalam bertumbuhnya ekonomi Islam sebagai disiplin ilmu. Padahal, secara epistemologi; ekonomi Islam dan positivisme-logis telah berseberangan. Karena kerangka keduanya berbeda. Ekonomi Islam lebih tampak ekonomi normatif. Sedangkan positifisme ekonomi, lebih cenderung anti-metafisika dan anti justifikasi normatif. Ini otomatis mendorong diffrensiasi pendekatan dan metodologi ekonomi Islam.

Alasannya, terletak pada "kerangka" disiplinnya yang bersipat normatif dan positif sekaligus, seperti yang dimaknai oleh mazhab Baqir as-Sadr.[61] Dalam konteks lainnya, M. Dawam Raharjo mencoba melengkapi pendekatan Syed Nawab Haider Naqvi, yang lebih cenderung deduktif. Ia (M. Dawam Raharjo) dengan mengkolaborasikan tindakan induktif dan deduktif sekaligus.[62] Kendati demikian, tidak tertutup epistemologi lain yang lebih intens membantu menyibak tabir-tabir dilema dan problematik yang ada dalam ekonomi Islam. Dan agaknya mengunakan epistemologi hemerneutika-fenomenologis-Ricouer dan diperkukuh dengan pendekatan *ushl-iqtishadiah*, terutama dalam mengali hukum ekonomi dari teks syariah—agaknya dapat digunakan sebagai metodologi ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

A. Dari Empirisme-Logis hingga Popperian Falsifikasionisme

Sejak kapan empiris-logis menjadi metode ilmu ekonomi? Dan bagaimanakah bentuk kerjanya dalam pengilmuan ekonomi? Dalam banyak literatur metodologi ilmu ekonomi, tulis Daniel M. Hausman, cenderung terkonsentrasi pada teori konfirmasi[63]; juga teori pilihan-empiris (*empirical theory*

---

[61] Bagi mazhab Baqir as-Sadr, mempelajari ilmu ekonomi harus dilihat dari dua aspek, yaitu aspek *philosophy of economics* atau *normative economics* dan aspek *positive economics*. Lihat Nur Chamid. *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi*. Hlm. 407.

[62] Syed Haider Naqvi. *Ethics and Economics*. Hlm. 12.

[63] Teori konfirmasi dipopulerkan oleh Rudolf Carnap. Maknanya, merupakan prosedur menemukan kebenaran atau salahnya sebuah proposisi. Dengan arti apakah sebuah proposisi itu "negatif" atau "positif". Lihat Dagobert D. Runes. *The Dictionary of Philosophy*. (New York: Philosophical Library, tt), hlm. 332.

choice).[64] Jika ditelisik ke belakang, pada zaman klasik—logika empirisme ini sungguh telah menguat sejak Einstein dan Bridgman, pandangan empiris ini dilegitimasi dan kini semangkin populer. Dari pandangan inilah John Locke menjadi seorang filosuf yang terpesona secara mendalam terhadap hal yang empiris. Baginya, empirisme secara unggul menjadi satu-satunya sensori pengalaman; menjadi sumber dari konsep manusia dan sumber dari pengetahuan.[65] Percaya pada hal yang empiris dan hanya *concern* pada hal-hal yang bisa diindra dan *common sense*—menjadi karakter dari kaum empiris. Jika demikian bagaiman empirisme muncul dalam ilmu ekonomi setelah sebelumnya, sejak awal ekonomi modern muncul, dengan pionernya Adam Smith, ekonomi adalah disiplin normatif.

Pada 1922, tulis Bruce J. Caldwell, Moritz Schlick, seorang fisikawan dan filosuf di Universitas Vienna telah mengukuhkan "inductivisme" sebagai hal yang penting dalam ilmu ekonomi. Tiga tahun kemudian, ia turut mempelopori diskusi yang intens di kalangan matematikawan dan ilmuwan lainnya. Mereka tidak hanya berkontemplasi dengan logika positivisme tetapi mengukuhkannya secara sekaligus hingga akhirnya proyek mereka ini dikenal dengan "*logical positivism*".[66] Dengan metode fisika-newtonian, kalangan empiris yang mengukuh diri sebagai lingkaran Vienna ini, melihat hal empiris sebagai satu-satunya sumber. Tidak mengherankan jika mereka anti terhadap sumber lain, diluar hal yang empiris.

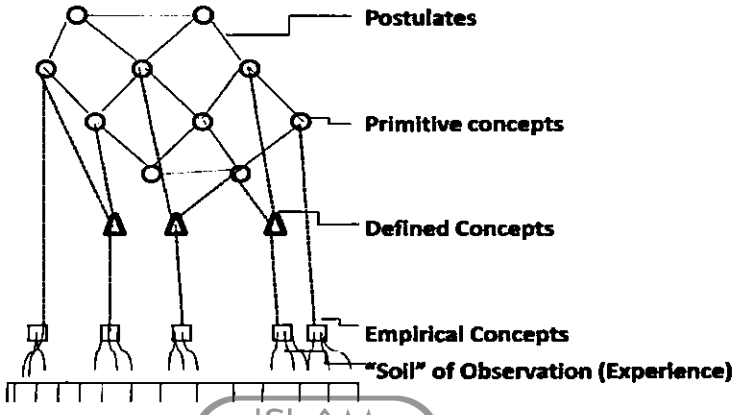
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[64] Manusia dalam mengubah dan membangun tindakan ekonominya, dimaknai secara positif, amat empiris. Ini kemudian yang mendorong kalangan positivistik, anti-metafisika dan justifikasi normatif. Dalam konteks ini setidaknya "empirisme" dapat dimaknai, "Merupakan sumber dari pengetahuan. Makna lainnya, ia (empiris) merupakan sumber tunggal pengetahuan." Dalam konteks inilah kemudian kalangan positivisme anti-terhadap hal-hal subyektif; bias; dan transendental. *Ibid.*, hlm. 89.

[65] Lihat Jeffrey L. Kasser. *Philosophy of Science.* Vol.1, (Carolina: The Teaching Company, 2006), hlm. 14.

[66] Bruce J. Caldwell. *Beyond Positivism.*, hlm. 11.

Digram 2.1 *The Feigl Diagram*[67]



Bagaimana diagram diatas (diagram 1.) dimaknai? Feigl sebagaimana yang dikutip oleh Deborah A. Redman, melihat bahwa kalangan positivistik (kelompok ilmuwan yang terpesona dengan amat mendalam pada positivistik-logik dan empiris-logik) menyakini dan berpegang kuat bahwa "pandangan teoritik" (*view of theories*) hanya bisa diterima, *receive*, ketika ia terpancar dari pengalamanan (*experience*). Kendati diagram Feigl ini dinilai sebagai diagram yang merepresentasikan pandangan teoritis orthodoks, tetapi agaknya mampu mengambarkan bagaimana empirisme menjalankan nalar dan logika mereka dalam memproduksi pengetahuan. Dijelaskan oleh Beborah A. Redman, sebuah teori disusun dari primitif atau konsep primitif (○) dan kemudian dihubungkan oleh postulat. Di ujung lainnya, konsep didefinisikan dalam terma konsep primitif dan diberikan makna oleh kerangka korespondensi. Berbarengan dengan itu, ia (kerangka korespondensi dan konsep yang didefinisikan, *definide concepts*), berhubungan secara kohesif dengan konsep empiris dan sepenuhnya mengaju pada observasi.[68] Hirarkis dan sistematis, ini yang sesungguhnya dilakukan oleh kalangan positivistik untuk menguji proposisi atau postulat. Dengan bertumpu pada realitas dan data empiris, pengujian atas postulat dilakukan. Dalam sebutan lain, "*confirmation*" atau "*verification.*" Realitas yang empiris menjadi sumber dan tumpuan dari penilaian yang mendalam terhadap satu postulat, dalam

[67] Dikutip dari Deborah A. Redman. *Economics and Philosophy of Science.*, hlm. 140.
[68] *Ibid.*

ekonomi dikenal dengan *hypotesis*. Mengapa empiris-logis diterima sebagai sebuah pendekatan dalam ilmu ekonomi?

Edward L. Glaeser (2008) menilai, tidak lain karena kebanyakan ekonom seringkali memfokuskan diri pada kekuatan insentif (*the power of incentive*). Ini tulis, Edward L. Glaeser, dikerjakan secara berulang-ulang, dibiasakan sehingga tampak seperti natural; alamiah; dan menjadi karakter manusia. Tidak mengherankan jika para ekonom menjatuhkan diri kedalam prilaku ekonomi dan berkerja dalam kerangka empiris-logis. Dan ekonom yang beraliran positivistik-pun begitu gemar menjelaskan (*explain*) perilaku (*behavior*) manusia ketika mereka berhubungan dengan uang; dimana perilaku manusia sejatinya linier dengan keuntungan (*gains*) yang diproduksi dari pendayaangunaan uang.[69] Dalam konteks inilah, tulis Uskali Mäki, kalangan positivisme ekonomi memuarakan segala kinerja pengilmuan ekonomi pada bangunan teori dan hipotesis lalu menguiinya (*verification*).[70] Dari proses itu kemudian ekonom membangun model dan merumuskan hukum-hukum ekonomi, dan menisbahkannya sebagai hal yang empiris karena telah merepresentasikan perilaku ekonomi manusia. Padahal, tulis Uskali Mäki, pada saat membangun model sesungguhnya ekonom seringkali mengabaikan observasi yang memadai.[71] Demikian juga pada saat ekonom melakukan prediksi terhadap fenomena. Observasi cenderung diabaikan atau jika pun melakukan observasi, itu cenderung tidak mendalam karena hanya menangkap bagian permukaan dari realitas yang diinderai. Mengapa demikian? Dan salahkah?

Demikian, *modelling* matematis dalam ekonomi jelas Uskali Mäki, tidak hanya berfungsi untuk memprediksi dengan menghubungkan antar variabel tetapi juga menjadi fasilitas untuk memahami materi empirik (baca; realitas).[72] Baik membangun hipotesis; membangun model--keduanya adalah kerangka kerja dari

---

[69] Lihat dalam Andrew Caplin & Andrew Schotter (ed.). *The Foundations of Positive and Normative Economics.* (New York: Oxford University Press, 2008), hlm. 300.

[70] Lihat Uskali Mäki (ed.). *The Methodology of Positive Economics: Reflections on the Milton Friedman Legacy.* (New York: Cambridge University Press, 2009), hlm. 7.

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

empirisme-logis. Dan agaknya itu menjadi jiwa bagi kalangan empirisme, tidak terkecuali bagi John Locke. Karena dengan cara itulah pengalaman atas realitas dapat dibingkai dan diposisikan sebagai sumber pengetahuan.

> "Dari mana semua itu, alasan material dan pengetahuan? Hanya satu kata, 'dari pengalaman'; darinya (*experience*) segala pengetahuan ditemukan."[73]

Kalimat John Locke itu menandaskan ia memahami, kini, di abad modern, "*experience*" memiliki *scope* yang lebih besar ketimbang dulu, ketika ia baru muncul dan diakui.[74] Termasuk juga sumber "internal" dan "eksternal" yang melekat dalam pikiran. John Locke menyebutnya dengan "ideas". Bagaimana sumber itu bisa dieksplorasi? John Locke, seperti yang ditradisikan dalam aliran empirisme-logis, Lingkaran Vienna dan ekonom-positivistik lainnya—melakukan eksplorasi terhadap pengalaman[75] lumrahnya lewat serangkaian observasi sedangkan eksplorasi terhadap "ideas", dengan mengunakan nalar-reflektif.

Di ujung lainnya, Lingkaran Vienna, termasuk juga Barkeley, mengadopsi dan merasa "cocok" dengan pandangan John Locke, empirisme-logis. Ia pun memperlakukan fakta empiris sebagai hal yang penting; dan menjatuhkan diri pada signifikansi metode konfirmasi—dan akhirnya ini menjadi model dari empirisme-logis yang dikembangkan oleh Lingkaran Vienna dan termasuk bagi Barkeley, secara individual. Setidaknya model Barkeley ini dapat dipahami dari: *Pertama*, kita tidak punya alasan untuk percaya begitu saja pada persepsi sensorik yang menyediakan/menampilkan kemiripan yang akurat atau potret eksternal yang menstimulus sebuah akibat. *Kedua*, hanya cara/metode untuk menemukan fenomena natural; dimana metode itu mampu mengerakkan sensori persepsi kita

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[73] John Locke terkenal sebagai salah satu filosuf yang mempopulerkan aliran empirisme. Ia tidak saja melihat "pengalaman", *experience* penting tetapi juga berkeyakinan bahwa ia (*experiance*) adalah sumber segala pengetahuan manusia. Lihat dalam Desmon M. Clarke (ed.). *Cambridge Texts in the History of Philosophy: Barkeley Philosophical Writing.* (New York: Cambridge University Press, 2008), hlm. xiii.

[74] *Ibid.*

[75] Secara sederhana "*experience*" dipahami sebagai kondisi yang netral dari subyektivitas dan obyektivitas. Di ujung lainnya, W. James menyebutnya dengan "the neutral phenomena." Di katakan netral, karena "experience" terlepas dari tekanan subyektivitas ataupun obyektivas. Dan kemudian itu disebut dengan "pure experience"—sebuah hasil dari proses eliminasi proposisi pikiran. Lihat Dagobert D. Runes. *The Dictionary of Philosophy.* Hlm. 103.

dan dengannya dibangun hipotesis. Di ujung yang lain, dengan strategi itu kita mampu membangun metode ilmu di abad-17. *Ketiga*, cara berpikir spekulatif, tidak akan betul-betul pernah mengapai tingkat kepastian (layaknya pengapain empirisme-logis). Maklum, karena berpikir spekulatif hanya bersandar pada pendekatan intuisi dan demonstratif.[76] Sederhananya, memahami alam (*understanding nature*) secara progresif hanya dapat dilakukan dengan mengambil resiko epistemologi. Apa yang dimaksud dengan "*epistemology risk*"?

Filsafat Barkeley, seperti juga yang ditradisikan di Lingkaran Vienna, menolak metode intuisi dan demonstratif. Tidak ayal lagi mereka (Barkeley dan aliran positivisme) membatasi cara; metode; dan pendekatan dalam membangun pengetahuan pada "empirisme-logis" yang seutuhnya bersandar pada data yang dekat dengan"*experience*". Membangun "*universal statements*," dipahami sebagai satu-satu cara menyakinkan bahwa proses dan nalar yang digunakan sudah merepresentasikan fenomena yang sesungguhnya. Matematika; dan penalaran logis lainnya, menjadi pilihan yang "diagungkan" sebagai cara membangun klaim pengetahuan. Cenderung pada penilaian "pasti" (*certainty*); tetapi skeptis terhadap justifikasi normatif. Inilah sikap dari kelompok empirisme-logis dalam membangun pengilmuan, apapun tidak terkecuali dalam pengilmuan ekonomi seperti yang ditradisikan oleh Lingkaran Vienna.

Tidak hanya John Locke, David Hume (1711-1776)-pun mengikuti "empirisme" seperti yang dipopulerkan oleh pendahulunya, John Locke. Bedanya, lebih detail David Hume tidak hanya mengamati fenomena/realitas ekonomi sebagai hal yang empiris. Tetapi sekaligus ia memaknai manusia sebagai manusia individual yang bertindak secara rasional; *reasonable*; suka bergaul (*sociable*); bertindak secara aktif. Semua karakter ini layak dilihat secara utuh pada fakta dan relitas. Pada konteks inilah nalar empirisme-logis difungsikan.[77] Tidak berhenti

[76] Desmom M. Clarke (ed.). *Cambridge Texts in the History of Philosophy: Barkeley Philosophical Writing.* Hlm. xvii.

[77] Lihat dalam Cloudia M. Schmidt. *David Hume: Reason in History.* (Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2003), hlm. 300-301.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

pada titik itu, dalam pengilmuan ekonomi, empirisme-logis dikembangkan; dimodifikasi hingga melahirkan metodologi yang "saklet"; "*rigid*"; dan "mapan".

Adalah Karl Popper (*birth.* 1902), salah seorang ilmuwan yang juga sering menghadiri "diskusi" di Lingkaran Vienna. Uniknya, Karl Popper tidak menjadi "member" tetap, yang membela proyek Lingkaran Vienna, yang positivistik. Ia berbeda, dan tidak terlalu suka jika dipanggil seorang positivistik. Tidak berlebihan kemudian jika Otto Neurath menamainya dengan "*the official opposition.*"[78] Apa yang membuat Karl Popper berbeda dengan ilmuwan, positivisme dari Lingkaran Vienna yang lainnya? Karena hubungan dan persentuhannya dengan tradisi pengilmuan ekonomi di Vienna, ia tidak bisa begitu saja terbebas dari pelabelan sebagai seorang positivisme, terutama dari sarjana-sarjana Frankfurt. Victor Kraft (1974) pernah menulis penilai terhadap diri Karl Popper, "ia (Karl Popper) tidak bisa dilepaskan dari mereka (Lingkaran Vienna). Kendati dirinya tidak mengambil bagian penting dalam setiap "diskusi" di kelompok itu. Tetapi dirinya tidak bisa berpikir di luar tradisi mereka (*Vienna Cyrcle*)."[79] Kendati demikian, Karl Poper melakukan kritikan dengan amat mendasar pada Lingkaran Vienna dan ini dikemudian hari yang membuat metodologinya berbeda dengan tradisi positivisme-*Vienna Cyrcle*. Apa kritik Karl Popper terhadap "Vienna Cyrcle", seperti yang diisyaratkan oleh John Passmore, tersebut?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Karl Popper, meskipun ia "enggan" dinisbahkan sebagai anggota di Vienna Cyrcle, tetapi ia tidak bisa menapik bahwa dirinya adalah bagian penting bagi perkembangan "empirisme-logis." Bedanya, jika *Vienna Cyrcle* mendasari metodologi pada empirisme, (*Induction-Verification*) tidak demikian dengan Karl Popper. Karl Popper bukan menolak empirisme sebagai jalan pengetahuan, tetapi ia lebih mengutamakan rasionalitas.[80] Deborah A. Redman menilai, betapa basis metodologi Karl Popper lebih tampak sebagai "penolakan"" terhadap filsafat

[78] Deborah A. Redman. *Economics and Philosophy of Science.*, hlm. 27.
[79] *Ibid.*
[80] *Ibid.*, hlm. 28.

induktif[81]. Karl Popper menjatuhkan dirinya pada "filsafat deduktif"[82]. Mengapa dalam hal ini Karl Popper berseberangan dengan tradisi yang dibangun oleh para "senior"-nya di Vienna Cyrcle? Penolakan Karl Popper terhadap metode induktif, bukan berarti ia menolak empirisme-logis. Ia hanya menolak induktif karena metode itu (*induction*) kurang terlalu mengandalkan dan percaya pada "hukum probabilitas".[83] Bahkan dalam satu kalimat yang agak aneh untuk tidak mengatakannya ekstrim, Karl Popper pernah berpandangan bahwa, "*As for induction (or inductive logic, or inductive behaviour, or learning by induction or by repetition or by "instruction") I assert that there is no such thing.*"[84] Karl Popper tampaknya sependapat dengan David Hume untuk selanjutnya mengatakan bahwa metode induktif adalah invalid, tidak masuk akal. Bahkan dalam bahasa yang ekstrim, Karl Popper mengatakan metode induksi sebagai ilusi optik, "*kind of optical illusion*".[85] Dinukilkan oleh Deborah A. Redman, Victor Kraft menilai bahwa perbedaan pandangan Karl Popper dengan tradisi di Lingkaran Vienna, tidak datang kepadanya lewat pembacaannya yang mendalam terhadap literatur filsafat. Melainkan ia (Karl Popper) dapatkan sendiri. Ia tidak hanya meragukan filsafat Marx; psikoanalisis Freud. Menariknya keraguan itu menghadapkan dirinya pada pertanyaan-pertanyaan: Bagaimana seseorang bisa memutuskan apakah suatu teori itu benar? Bagaimana argumentasi ilmiah, mendapatkan validitas? Bagaimana kita (ilmuwan) bisa membedakan pernyataan ilmiah dan tidak ilmiah?[86] Pertanyaan ini mengisyaratkan bahwa Karl Popper adalah ilmuwan yang terpesona dengan "relativisme". Ini barangkali buah dari

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[81] Filsafat induktif lebih populer sebagai perjalan ke dalam realitas dan mengais fakta-fakta partikular lalu menyimpulkan menjadi sebuah proposisi umum. Kendati ia (kesimpulan) itu bersipat umum, tetapi ia tidak boleh berada/terlepas dari fakta yang terobservasi secara detail. Filsafat induktif sesungguhnya dipopulerkan oleh J.S Mill, secara esensial, filsafat ini *concern* membangun dan menyusun eviden. Dalam makna, filsafat/metode ini ter-kosentrasi melakukan ekstrak terhadap konsep. Tidak diekstraksi dari fakta partikular yang diobservasi. Lihat Dagobert D. Runes. *The Dictionary of Philosophy,* hlm. 146.

[82] Dalam pemaknaan yang dilakukan Immanuel Kant, *empirical deduction*—merupakan eksplanasi faktual dari konsep, bagaimana ia bisa dilahirkan dari "*experience*" dan "*reflection*". *Ibid.*, hlm. 74.

[83] Deborah A. Redman. *Economics and Philosophy of Science.*, hlm. 29.

[84] *Ibid.*

[85] *Ibid.*

[86] *Ibid,* hlm. 29-30.

persentuhannya lansung dengan Albert Einstein. Melampaui ini, apa yang dilahirkan oleh Karl Popper dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diproduksi dari keraguannya terhadap tradisi induktivistik di Vienna Cyrcle.

Kritik Karl Popper terhadap metode induksi, telah mendorongnya melahirkan teori baru, apa yang kemudian ia namakan dengan "*falsification*". Sebuah sistem observasi, yang dengan kuat berupaya menguji hipotesis. Dalam bahasa sederhana, seperti yang dinukilkan oleh Deborah A. Redman, Karl Popper mengemukan bahwa metode ilmiah (falsifikasi) dimulai dari masalah (P_1) dan kemudian menganalisisnya dengan beberapa macam teori tentative-solusi tentative (TT). Teori ini kemudian menjadi objek kritik untuk mengelaminir kesalahan (EE). Bagaikan dalam satu susunan dialektik, proses ini terus memperbaharui diri sendiri hingga menemukan teori dan revisi kritis. Hasilnya bisa saja berujung kembali pada permasalahan baru (P_2).[87] Jika metode Karl Popper ini disimbolisasikan, setidaknya dapat dipahami dalam bentuknya:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Dalam bukunya, "*The Logic of Scientific Discovery*" (2002), Karl Popper mengemukan bahwa kerja seorang ilmuwan dan peneliti adalah membangun sistem statemen lalu mengujinya secara bertahap. Dan di ranah ilmu empiris (*the field of empirical science*), ia (ilmuwan) layak membangun hipotesis atau sistem teori dan lalu melakukan pengujian atasnya dengan observasi dan eksperimen.[88] Ini sedikit mirip dengan apa yang disebut Karl Popper dengan "*inductive methods*", tetapi sesungguhnya berbeda. Dimana perbedaannya? Metode induktif, tulis Karl Popper, memulai kerangka kerja ilmiah mereka dengan membangun "*particular statements*" yang merupakan hasil dari observasi ataupun eksperimen, lalu melakukan ekstrasi dalam bentuk "*universal statements*".[89] Ini bedanya dengan Karl Popper. Ia memulai kerja ilmiahnya dari "*universal statements*" atau

---

[87] *Ibid,* hlm. 30.

[88] Lihat Karl Popper. *The Logic of Scientific Discovery.* (New York: Routledge, 2002), hlm. 3.

[89] *Ibid,* hlm. 3-4.

apa yang biasanya ia sebut dengan "hipotesis" atau "teori". Dari situ kemudian ia mengujinya terus-menerus dan mendapatkan penilaian "positif" atau "negatif" atas hipotesis tersebut setelah sebelumnya ia (Karl Popper) hadapkan pada fakta atau "*experience*".

Dengan cara itu, Karl Popper merumuskan sebuah konsepsi, yang ia namakan "*the concepts of demarcation.*" Apa maknanya? Memahami konsep itu agaknya layak mengajukan pertanyaan, "Apa yang membedakan antara "*science*" dan "*non-science*?", seperti yang juga dipertanyakan oleh Karl Popper. Pastinya ada metode dan pendekatan khusus untuk membedakan mana yang layak dikatakan ilmu pengetahuan atau tidak. Dalam makna sederhananya, mana metode ilmiah yang pantas dikatakan sainstik atau non-sainstik. Falsifikasi, ini metode yang ditawarkan oleh Karl Popper, agar kinerja ilmiah dapat dikatakan "*science*". Dan untuk kemudian hari, metode itu dinisbahkan kepada Karl Popper sebagai "Popper's theory of science". Menariknya, Karl Popper telah meletakkan konsepsinya dengan kuat. Ia pernah menulis, "Ketika belajar dari kesalahan, sungguh pada saat itulah pengetahuan tumbuh. Kendati manusia tidak pernah mengetahui bahwa mereka tidak mungkin tahu dengan pasti. Justeru itu, seorang ilmuwan; peneliti harus melihat dari rumusan (hipotesis) bukan dari akumulasi pengamatan-pengamatan (*the accumulation of observations*)."[90] Dengan cara itulah pengetahuan bisa dihasilkan dengan kritis, termasuk dalam metode pengilmuan ekonomi. Dengan kata lain, "*Rational criticism is indeed the means by which we learn, grow in knowledge, and transcend ourselves.*"[91]

Mengapa metode ekonomi yang dirumuskan Karl Popper dinilai sebagai rasional-kritis? Lantas apakah metode di luar metode yang ia tawarkan, tidak kritis? Karl Popper mencoba menjawab dan membuat ilmuwan di "Vienna Cyrcle" terkesan dengan metodenya. Biasanya, aliran positivistik di Vienna Cyrcle merasa cukup dan yakin dengan metode mereka, yang disebut verifikasi.

[90] Melahirkan pengetahuan tidak bisa lepas dari upaya mengeksplorasi fakta empiris, tanpa menjadikannya sebagai langkah awal. Melainkan memulai dari hipotesis dan mengujinya pada fakta empiris, secara berulang-ulang. Lihat dalam Lawrence A. Boland. *The Foundations of Economics Method: A Popperian Perspective.* (New York: Routledge, 2003), hlm. 245.

[91] *Ibid.*, hlm. 246.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Dimana sains, menurut positivisme di Vienna Cyrcle, hanya dapat dibedakan dengan filsafat atas dasar metode verifikasi. Pandangan ini kian kukuh ketika mereka (positivisme) melihat bahwa fakta hanya bisa diterima secara signifikan ketika ia berkonstribusi pada verifikasi. Sedangkan filsafat tidak bisa diverifikasi secara empirik. Karena itulah berpikir filsafat tidak ilmiah untuk tidak mengatakannya "non-science". Berbeda dengan Karl Popper, metode induktif tersebut tidaklah dapat dinilai sebagai metode yang valid dan benar. Mengapa? Popper melihat cara berpikir yang melulu dan mendewakan fakta-fakta partikular, terjebak pada apa yang ia sebut dengan "hanya demi verifikasi" dan akhirnya tidak lebih dari sekadar "ilusi". Ekstrim; dan keras, ini yang tampak dari kritik Karl Popper terhadap metode induktif yang ditradisikan di Vienna Cyrcle.

Lawrence A. Boland (2003) menukilkan pandangan Karl Popper, bahwa "science" itu dapat dibedakan dengan filsafat hanya ada dalam bangunan metode falsifikasi, bukan verifikasi seperti yang ditradisikan oleh positivisme di Vienna Cyrcle.[92] Kendati Karl Popper telah merasa metodenya lebih canggih, kritis dan rasional ketimbang metode induksi (*verification* atau *confirmation*), ia tidak luput dari kritikan yang tajam. Bahkan Deborah A. Redman (1993) dalam bukunya, sengaja memaparkan beberapa kegagalan dari metode falsifikasi yang ditawarkan oleh Karl Popper. *Pertama*, Pernyataan seperti "Semua angsa itu putih" merupakan jejaring yang rumit dari hukum yang diambil dari berbagai kondisi. Lebih kompleks dari sekadar yang dibayang oleh Karl Popper. *Kedua*, Karl Popper gagal mengembangkan skema non-induktif yang lebih canggih daripada skema induktif. Dikatakan demikian, karena pada akhirnya Karl Popper juga terjatuh pada metode induktif. Lewat observasi dan pengujiannya yang intens terhadap hipotesis pada fakta-fakta partikular.[93] Setelah Karl Popper, metode apalagi yang layak dan "mungkin" diterima sebagai pendekatan yang baik dalam ekonomi?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[92] *Ibid*, hlm. 247.
[93] Deborah A. Redman. *Economics and Philosophy of Science.*, hlm. 34-35.

B. Mempertimbangkan Tradisi "*Sociological Explanations of Science*"

Adalah Karl Polanyi (1891-1976); Fleck (1896-1961); Thomas Kuhn (1922) yang mengatakan bahwa "science" tidak bisa dapat dibenarkan secara rasional; utuh, tanpa kritik melainkan hanya kinerja yang dilakukan oleh sosiologi sains-lah yang lebih mengarah pada penerimaan secara rasional.[94] Apa makna pandangan ini? Karl Polanyi (1958) seperti yang dinukilkan oleh Deborah A. Redman menulis, "Karena "science" merupakan sistem kepercayaan (*a system of beliefs*), itu membuatnya tidak bisa dihitung hanya bersandar pada "*experience*" atau semata-mata mengandalkan "nalar" (*reason*)."[95] Pada saat ilmuwan mengunakan metode, maka pada saat itu sesungguhnya ada sebuah kondisi kejiwaan muncul secara spontan; diam-diam; tanpa disadari, untuk percaya pada seperangkat metode yang dijalankan. Karl Polanyi menyebutnya dengan "*tacit understanding*"[96]. Ini juga akhirnya yang menghantarkan Karl Polanyi membangun konsepsi metodologi sendiri dalam ilmu sosial. Ia mengarahkan kinerja ilmiahnya pada penemuan teori (*theory discovery*), bukan memilih teori. Tidak mengherankan jika kemudian hari, kalangan positivisme tegas mengatakan bahwa upaya menemukan teori adalah kerja psikologis. Dan inipula akhirnya yang mendorong Karl Polanyi *concern* mengali aspek sosiologis dan psikologis. Apa hubungannya kinerja ilmiah (metode) yang dibangun oleh Karl Polanyi ini dengan pengilmuan ekonomi?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ilmu ekonomi, kendati didominasi oleh positivisme karena peran ilmiah yang "dimainkan" oleh Vienna Cyrcle, dan mazhab positivisme lainnya—tetapi ini tidak cukup kuat membebaskan ilmu ekonomi dari "*tacit understanding*", pemahaman diam-diam yang digunakan oleh ilmuwan dalam mengunakan metodenya. Artinya mereka tidak bisa lepas dari rasio dan subyektivitas mereka sebagai penguna metode-logis dan empiris. Agaknya dalam konteks inilah

---

[94] *Ibid,* hlm. 12.

[95] *Ibid.*, hlm. 14.

[96] Dan *tacit understanding* adalah subyektivitas diam-diam yang mempengaruhi penafsiran kelompok yang mengaku mengunakan dan berpegang teguh pada metode ilmiah-objektif. Ini kemudian yang mendorong Karl Polanyi melihat tidak ada ilmu yang bebas nilai atau objektif *an sich.*

konsepsi Karl Polanyi, aspek sosiologis dan psikologis, menarik dipertimbangkan dalam ilmu ekonomi. Hal ini tidak hanya bersandar bahwa aspek sosiologis dan psikologis mempengaruhi tindakan manusia. Tetapi secara bersamaan, seperti yang dinukilkan oleh Deborah A. Redman, Karl Polanyi melihat bahwa metode ilmiah-objektif tidak hanya salah tetapi juga berbahaya jika diterapkan dalam ilmu sosial, termasuk ilmu ekonomi. Meskipun tidak berbahaya jika diterapkan dalam ilmu alam (natural science).[97] Pandangan ini mendorong ilmu ekonomi didekati dengan metode lain, di luar tradisi empirisme-logis. Eksplanasi-sosiologis, agaknya ini yang "mungkin" dijadikan metode untuk mendekati ekonomi dari sisi lain dan tradisi yang berbeda.

Peter Hedström (2005) pernah menulis bahwa analisis sosiologi *concern* pada eksplanasi.[98] Tetapi tentu bukan eksplanasi yang dipahami oleh kalangan positivisme; eksplanasi statistikal; eksplanasi kuantitatif. Melainkan eksplanasi yang menjadi salah satu karakter analisis sosiologis, yang tidak hanya diterapkan dalam rumpum ilmu sosiologi. Tetapi juga dalam ilmu ekonomi. Kendati kemudian eksplanasi statistikal menjadi "populer" dan sering digunakan dalam ilmu ekonomi. Tidak hanya dalam rumpun ilmu ekonomi, dalam sosiologi pun mengunakan eksplanasi statistik bukanlah hal yang berlebihan, bahkan tidak jarang meskipun tidak biasa. Melampaui itu, metode eksplanasi layaknya metode lain sesungguhnya ditujukan untuk memahami dan menjelaskan "mengapa" sesuatu terjadi; unik; dan berbeda-beda. Dan dalam proses memahami itu, peneliti/ilmuwan tidak bisa melepaskan diri dengan apa yang disebut oleh Peter Hedström dengan "*theories*"[99]. Karena teori dalam konteks ini tidak saja mengizinkan, tetapi juga memandu ilmuwan untuk melakukan "eksplanasi" dan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[97] *Ibid.*

[98] Berbeda dengan analisis deskripsi. Analisis deskripsi prakteknya, menjawab pertanyaan "what". Sedangkan eksplanasi lebih tepatnya menjawab pertanyaan "why". Analisis ini diakumulasi dari pertanyaan "Mengapa sesuatu itu terjadi?"; "Mengapa ia berubah?"; "Mengapa setiap peristiwa bervariasi di setiap ruang dan waktu?". Lihat Peter Hedström. *Dissecting The Social: on The Principles of Analytical Sociology.* (New York: Cambridge University Press, 2005), hlm. 2.

[99] Theories diartikan sebagai kondifikasi abstrak dari pengetahuan. Teori-teori itu yang memandu peneliti/ilmuwan untuk menjelaskan dan memprediksi kejadian dan proses. Sedangkan "theorist" lebih sering diartikan sebagai "orang" dalam hal ini adalah peneliti/ilmuwan yang berkonstribusi membangun dan menemukan teori. *Ibid.*, hlm. 12.

"memprediksi" setiap kejadian dan proses. Lalu apa yang dimaksud dengan analisis "eksplanasi" itu sendiri?

Meminjam pandangan Peter Hedström (2005) analisis eksplanasi memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan analisis atau metode lainnya. *Pertama*, eksplanasi bukanlah deksripsi. Dibedakan karena eksplanasi, jelas Peter Hedström, tidak saja menginformasikan tetapi juga memberikan pemahaman bagaimana sesuatu (realitas) itu dibentuk; diproduksi dan bagaimana setiap peristiwa bervariasi dari waktu ke waktu dan dari ranah satu ke ranah yang lainnya.[100] Terkadang begitu tipis beda antara metode "eksplanasi" dan metode "deksripsi", keduanya sama-sama memahami realitas dan meminjam kosakata teoritik dari tradisi sosiologi yang spesifik, seperti interaksi simbolik. Tetapi ketika melihat bangunan "pertanyaan" ketika memulai memahami realitas, maka disitulah kedua metode ini dapat dibedakan. *Kedua*, Peter Hedström (2005) membedakan antara metode eksplanasi dan analisis tipologis[101] dan taksonomi. Analisis tipologis dalam sosiologis sama sekali berbeda dengan metode analisis eksplanasi. Praktisnya, analisis tipologis merupakan perangkat klasifikasi yang akhirnya membantu para sosiolog mampu memberikan "label" pada fenomena yang berbeda dalam setiap perilaku dan kebiasaan manusia ataupun masyarakat. Dari titik inilah metode eksplanasi dibedakan dengan metode lainnya. Bahkan lebih kompleks lagi, Peter Hedström mengurai beberapa tipe dan bentuk metode eksplanasi. *Pertama*, apa yang populer disebut dengan "covering-law explanations". *Kedua*, "statistical explanations". *Ketiga*, "mechanism explanations." Masing-masing tipe eksplanasi memiliki karakteristik; ruang-lingkup; dan tujuan yang spesifik, khas dan dilakukan dengan cara yang terdiffrensiasi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[100] *Ibid.*, hlm. 12-13.

[101] Pada umumnya sosiologi terdiri dari teori tipologis. Ini telah menjadi kerangka kerja sosiolog, begitu lama. Mereka pun akhirnya mampu melahirkan; memaparkan; dan mengembangkan tipologi sosial, seperti "walfare-state typologies"; "Class-Typologies"; "typologies of historical trajectories". *Ibid.*, hlm. 13.

Tabel 2.1.[102] *Main Types of Explanations*

	Covering-law explanations	Statistical explanations	Mechanism explanations
Explanatory principle	*To subsume under a causal law*	*To identify a statistical relationship*	*To specify a social mechanism*
Key explanatory factors	*No restrictions, except that the factor must exhibit a law-like relation to the event to be explained*	*No restrictions, except that the factor must be statistically relevant to the event to be explained*	*Action-relevant entities and activities and the way in which they are linked to one another*

Dalam ilmu ekonomi sendiri, "*statistical explanations*" mendapatkan porsi yang besar. Mengapa demikian? Hal ini tidak terlepas dari pandangan mayoritas ilmuwan, tidak terkecuali filusuf bahwa ilmu pengetahuan terdiri dari setiap peristiwa ataupun realitas niscaya mengandung "sebab" (*cause*) dan "akibat" (*effect*). Dalam realitas ekonomi pun demikian. Pandangan ini, tulis Peter Hedström—yang merasuki ilmuwan sosial, juga ekonom untuk selalu merujuk pada keadaan sosial (*social states*) dan atribut individual, yang menjadi penyebab atas realitas dan struktur peristiwa.[103] Dalam ilmu ekonomi minsalnya, ekonom seringkali *concern* menilai "*cause*" dan "*effect*" dalam kerangka "korelasional". Dalam arti bahwa mereka (ekonom) tidak melihat bahwa entitas (*cause* dan *effect*) sebagai penyebab yang utuh melainkan melihat entitas itu sebagai kondisi yang mungkin bahwa satu entitas adalah penyebab bagi entitas lainnya. Tidak hanya dalam bentuk efek tunggal, tetapi bisa dalam bentuk kombinasi efek (*aggregate effect*) terhadap satu peristiwa. Tidak jarang dalam ilmu ekonomi, entitas untuk kemudian disebut variable bersipat ganda (*multi-regresion*) mempengaruhi satu variable. Pada titik inilah, statistik-eksplanasi begitu populer dalam ilmu ekonomi.

[102] *Ibid.*, hlm. 14.
[103] *Ibid.*

Dalam konteks yang lainnya, apakah mungkin ilmu ekonomi didekati dengan metode non-statistikal eksplanasi?

Apakah perilaku ekonomi dapat dinilai sebagai sebuah fenomena, seperti dalam makna sosiologi? Agaknya "mendalami" hal ini menjadi penting, sebagai titik awal untuk mengkategorikan "mungkin" atau "tidak" ilmu ekonomi didekati dengan "*sociological explanations*". Meminjam pemetaan Neil J. Smelser dan Richard Swedberg, dalam tradisi ekonomi neo-klasik, Knight ([1921] 1985, 76-79) melihat mereka *concern* pada pembangun premis bahwa aktor ekonomi memiliki informasi yang sempurna dan bebas. Dan sejak saat itu pula ilmu ekonomi membangun basis asumsi pada "resiko" dan "ketidakpastian" *uncertainty* (seperti Sandmo, 1971; Weber: 2001) dan informasi dinilai sebagai biaya, *cost* (Stigler, 1961; Lippmann & McCall, 2001). Di kutub yang lain muncul mazhab ilmu ekonomi rasional, seperti yang dipopulerkan oleh Simon (1982). Mazhab ekonomi ini menekankan analisis mereka pada "kepuasaan" (*satisficing*); rasionalitas yang terbatas (*bounded rationality*)—inilah kemudian yang melahirkan teori-teori tentang perilaku rasional dalam ekonomi.[104] Bagaimana dengan sosiologi ekonomi? Dalam ekonomi terkandung dua terma, yakni "norma" dan "institusi".[105] Dari titik inilah kemudian sosiologi muncul sebagai sebuah perspektif untuk mendekati ekonomi. Banyak teori sosiologi, yang agaknya bisa dijadikan "pemandu" untuk memahami ekonomi sebagai sebuah fenomena. Dan dalam prakteknya hanya dibedakan berdasarkan sasaran analisisnya.

Ada sosiolog yang menjadikan "aktor" (*actor*) ekonomi sebagai sasaran analisis. Dan adalagi "tindakan" (*action*) sebagai unit analisisnya. Dalam konteks aktor minsalnya, sosiologi menganalisi individu sebagai "*actor in interaction*" dan indivivu sebagai "*actor in society*".[106] Aktor, demikian dalam sosiologi disebut—tidak bisa terlepas dari pemaknaan bahwa ia (aktor) adalah individu sebagai entitas yang dikonstruksi secara sosial. Artinya setiap individu, apapun bentuk

---

[104] Lihat dalam Neil J. Smelser & Richard Swedberg (ed.). *The Handbook of Economic Sociology*. (New York: Princenton University Press, 2005), hlm. 3.

[105] *Ibid.*

[106] *Ibid.*, hlm. 4.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

perilakunya deterministik dengan "norma" dan "institusi" dimana ia tumbuh dan bertindak, tidak terkecuali dalam melakukan dan bertindak sebagai makhluk ekonomi atau *homo economicus*. Dalam konteks ini juga ekonom melihat bahwa individu ketika mereka bertindak dan berperilaku dalam aktivitas ekonomi, maka pada saat itu makna ekonomis dari tindakan mereka dihasilkan dari relasi aktif antara selera (*given tastes*) satu sisi dan harga; barang serta jasa, di sisi yang lain. Karl Mannheim (1952), lebih dalam lagi menegaskan bahwa ekonomi tidak saja menjadi faktor pembentuk dari personalitas manusia, tetapi juga mempengaruhi pola; budaya atau sebaliknya, budaya mempengaruhi ekonomi.[107] Bagaimana pandangan ini didapatkan? Dalam tradisi Jerman untuk menganalisis perilaku atau fenomena sosial, terpecah pada dua unit tradisi.

Pertama, *verstehen* (*understanding*) atau memahami. Kedua, dengan apa yang disebut dengan "*erklaren*" (*explanations*). Kendati dikategorikan sedemikian rupa ke dalam dua unit tradisi analisi, Jon Elster lebih cenderung terbuka. Dalam makna ia tidak menjatuhkan pada salah satu kutub, apakah "*verstehen*" atau "*erklaren*". Dalam konteks ini, Jon Elster pernah menulis bahwa memilih salah satu kutub agaknya adalah sikap yang salah dalam menempatkan. Bukankah melakukan penafsiran (*verstehen*) adalah untuk menjelaskan (*erklaren*).[108] Keduanya bisa saja digunakan dalam ilmu sosial, tetapi tentu dalam tradisi; ruang; dan ranah ilmu yang berbeda. Sebagian ilmuwan/peneliti menilai bahwa antara "*understanding*" dan "*explanations*", keduanya memiliki garis lintang-pemisah yang tidak bisa disatukan. Benarkah demikian? Kenyataannya, tulis Jon Elster seringkali ilmuwan/peneliti merasa puas mencari penjelasan dari satu arah, induktif ataupun deduktif. Padahal dalam mencari penjelasan ataupun melakukan eksplanasi ilmuwan mencarinya dalam hipotesis, menguji secara empiris dan melihat hipotesis itu kembali, mengkoreksi "benar" ataupun "salah."[109] Ini artinya

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[107] Karl Mannheim menyebutnya dengan "the nature of economic ambition", sebuah kondisi psikologis dan sosiologis bagaimana ambisi ekonomi mempengaruhi human personality. Lihat dalam Karl Mannheim. *Essay on The Sociology of Knowledge.* (London: Routledge, 1952), hlm. 230.

[108] Lihat Jon Elster. *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for The Social Science.* (New York: Cambridge University Press, 2007), hlm. 52.

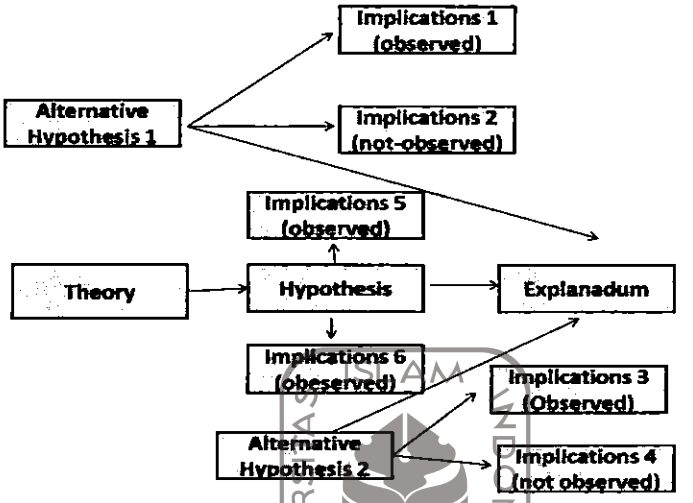
[109] *Ibid.*, hlm. 17-18.

ilmuwan menafsirkan realitas dari dua arah. Pertama ia membangun hipotesis (dalam tradisi *erklaren*); asumsi (dalam tradisi *verstehen*), untuk memahami fenomena. Lalu terjun ke dalam fenomena dan mencari penjelasan atas asumsi yang dibangun itu. Dalam konteks inilah pandangan Jon Elster, "menafsirkan untuk menjelaskan"—agaknya rasional dan logis.

Kendati dalam ilmu ekonomi eksplanasi begitu digemari. Sedangkan dalam sosiologi tradisi "understanding" (*verstehen*) lebih sering digunakan—tetapi dua kecenderungan ini bukan berarti "tidak memungkinkan" tradisi "explanations" dan "understanding" digunakan secara bersamaan. Ini bukan tidak ada landasan historisnya, melainkan kini upaya ke arah integrasi kedua tradisi ini tengah dirintis. Hanya saja terkadang sikap "ekslusifisme" metodologi menghambat pergerakan pengilmuan termasuk ekonomi, ke arah itu. Kendati "*explanations*" dalam istilah lain seringkali disebut *hypothetico-deductive method.* Karena pada kenyataannya metode ini memang bertitik tolak dari hipotesis lalu mengujinya secara hati-hati. Ketika proses sedang pada tahap membangun hipotesis, tentu tindakan itu dapat diartikan sekadar memahami dari pengamatan sekilas dari masalah yang ada; gap antara fakta dan teori. Ketika itu terjadi maka tahap berikutnya mencari penjelasan pada fakta, melihat intensitas indikator dan mencatatnya hingga menemukan tingkat signifikansi indikator dalam kaitannya "apakah" hipotesis positif atau negatif. Proses yang kompleks ini, seperti yang disinyalir oleh Jon Elster begitu padu tidak bisa dipisahkan antara "*understanding*" dan "*explanations*". Meskipun dalam nalar yang sistematis; paradigma yang spesifik keduanya memiliki perbedaan yang kuat, akan tetapi dari mengoperasikannya kadangkala ada wilayah abu-abu yang hampir tidak bisa dibedakan "kapan" orang memahami dan menjelaskan.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Diagram 2. 2.[110] Proses Eksplanasi



Dari proses eksplanasi, seperti yang digambarkan oleh Jon Elster (Diagram. 2) agaknya dapat dimaknai betapa "eksplanasi"/penjelasan didukung dari bawah. Kendati kita mampu merumuskan hipotesis, namun fakta tetap dipahami sebagai proses dalam menjelaskan hipotesis tersebut. Sederhananya dari cara membangun hipotesis, bisa mengabungkan dua cara. Pertama, "dari bawah" (*inductive*), dengan asumsi tidak ada teori yang menjelaskan hipotesis tersebut. Kedua, hipotesis jika ada teori yang menjelaskan, maka lebih ia lebih tepat dibangun "dari atas" (*deductive*).[111] Pola eksplanasi seperti ini seringkali digunakan dalam ilmu ekonomi. Tetapi dari metode ini belum tampak karakter analisis sosiologisnya. Bagaimana ini dijelaskan? Kendati kentara bahwa teori eksplanasi yang dihantarkan oleh Jon Elster, tetapi sesungguhnya meminjam pandangan Peter Hedström (2005) teori eksplanasi itu juga bisa menjadi bagian dari analisis sosiologis, tidak asing lagi. Mengapa demikian? Metode eksplanasi,

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[110] *Ibid.*, hlm. 18.

[111] Dalam kasus yang kedua (*deductive hyphotesis building*) Jon Elster mengilustrasikan: Teori disonansi-kognitif yang dibangun oleh Leon Festinger. Teori ini menyatakan, "ketika seseorang mengalami inkonsistensi internal atau disonansi antara keyakinan dan nilai-nilai, kita dapat mengharapkan beberapa jenis penyesuaian mental yang akan menghilangkan atau mengurangi disonansi tersebut. Biasanya, penyesuaian akan memilih jalan perlawanan paling sedikit." Dari teori inilah kemudian dirumuskan hipotesis, lalu dilakukan verifikasi untuk mencari penjelasan atas hipotesis tersebut. *Ibid.*, hlm. 19.

seperti yang dihantarkan oleh Jon Elster di atas (diagram. 2)—merupakan tradisi yang juga kuat dan bertumbuh dikalangan sosiolog, tetapi biasanya tradisi itu lebih terfokus untuk memetakan mekanisme sosial.[112] Mekanisme sosial dalam makna bahwa satu entitas saling terkait; mempengaruhi secara mutual sehingga melahirkan struktur yang khas. Dalam konteks ini, mengamati satu fenomena tidak bisa terlepas dari mekanisme sosial. Fokus dalam melihat; mencermati mekanisme sosial, maka pada saat itulah akan ditemukan bahwa mekanisme sosial mampu menghasilkan perubahan dalam entitas sosial.[113] Di sinilah perbedaannya, dengan eksplanasi statistikal yang ditradisikan dalam ekonomi. Melihat keteraturan variabel; relasi positif ataupun negatif, inilah karakter eksplanasi-statistikal. Lebih bersipat analitik ketimbang eksplanatif, kendati akhirnya dikategorikan juga ke dalam metode "*explanations*" dan kemudian dinamakan dengan "statistical explanations".

Meminjam pandangan Ray Pawson (2004), "Relasi antara sosiologi dan sainstik justeru terletak pada porsinya yang besar pada "eksplanasi."[114] Eksperimental observasi setidaknya menjadi proses yang "niscaya" dilakukan dan dilalui untuk dapat melakukan eksplanasi yang baik terhadap mekanisme sosial. Karena keterkaitan (*interconnection*) antara satu entitas dengan mekanisme sosial, seperti yang dinilai oleh Ray Pawson adalah "extraordinary conditions typified".[115] Dan kondisi ini hanya dapat dijelaskan dengan observasi-eksperimental. Dengannya, keteratutan dalam setiap entitas dalam hubungannya dengan mekanisme sosial dapat dipahami dan dijelaskan. Dari titik ini juga akhirnya "pandangan tentang mekanisme sosial" telah menyumbangkan teori-teori modernitas, tidak terkecuali dalam ekonomi sosiologi.

---

[112] Peter Hedström. *Dissecting The Social: on The Principles of Analytical Sociology.*, hlm. 11.

[113] *Ibid.*, hlm. 24.

[114] Betapa tidak, sebagian besar sosiolog berpandangan bahwa dengan memperhatikan; mengamati; dan memahami aksi dibawah mekanisme sosial tertentu, ini telah menjadi pra-syarat untuk melakukan eksplanasi sainstik. Lihat dalam Ray Pawson. *A Measure for Measures: A Manifesto for Empirical Sociology.* (New York: Routledge, 2004), hlm. 157.

[115] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Mekanisme sosial dan didalamnya terkandung juga aktivitas ekonomi sebagai sebuah realitas, berisi pelbagai jejaring yang bisa diamati (*observed*); dan dijelaskan. Tipe-tipe kepercayaan (*typical beliefs*); jejaring struktur (*network structure*); penilaian kultural; norma sosial; dan tradisi umum dari tindakan—ini menjadi bagian yang utuh dari mekanisme sosial. Tidak berlebihan jika pandangan makanisme sosial, berkeyakinan bahwa entitas (individu dan masyarakat) bertindak dan berperilaku dalam mekanisme sosial tertentu. Bagaimana dengan ekonomi? Kendati awalnya istilah "mechanism" digunakan dalam filsafat biologi. Tetapi mekanisme seperti yang dimaksud oleh ilmuwan sosial, bukanlah mekanisme-mekanik (*mechanism are not-mechanical*), melainkan mekanisme sosial. Ini artinya mekanisme ada yang bermakna bahwa segala fenomena dijelaskan oleh prinsip-prinsip mekanik.[116] Ada lagi yang perpandangan bahwa entitas selalu mengaju pada mekanisme sosial tertentu, ini kemudian disebut dengan aliran "mekanisme sosial"—sebuah pandangan yang mendekati fenomena sosial dengan analisis "eksplanasi" dan melihat bahwa fenomena memiliki bagian-bagian yang bergerak dan diatur secara mekanistik. Demikian juga ekonom, mereka tidak saja cenderung berpikir dalam metode mekanisme, tetapi juga melihat metode itu menjadi pembeda antara mereka (ekonom) dengan sosiolog dan sejarawan.[117] Ekonomi bagi kebanyakan ekonom sering dilihat secara naturalistik dan mekanik. Fenomena ekonomi bergerak seperti gerak alam. Tidak berlebihan jika kebanyakan ekonom mengasumsikan bahwa ekonomi berjalan berdasarkan hukum umum (*general law*) yang ada secara permanen. Ia begitu alamiah karenanya ekonomi selalu didekati dengan pendekatan positivistik. Karena ia, tulis Hayek, mengandalkan eksplanasi dan metode fisika-newtonian untuk memahami "kejadian" (*event*); juga untuk mengapai "*sense-experience*"; "*sense qualities*"[118]—semua itu dalam rangka mendorong pemahaman hingga pada level "*ulimate reality*"; sebuah realitas yang "cocok"; dan mampu menjelaskan hipotesis. Di luar konteks ini, jika ekonom

[116] Dagobert D. Runes (ed.). *Dictionary of Philosophy.*, hlm. 194.

[117] Peter Hedström & Richard Swedberg (ed.). *Social Mechanism: An Analytical Approach to Social Theory.* (New York: Cambridge University Press, 1998), hlm. 3.

[118] Tony Lawson. *Economics and Reality.* (New York: Routledge, 2005), hlm. 152.

mengasumsikan bahwa ekonomi sebagai gerak dan perubahan mekanistik, akankah ini menutup kemungkinan ekonomi didekati dengan perspektif yang lain?

Realitas ekonomi bisa dinilai sebagai gerak-perubahan mekanistik; juga bisa dilihat sebagai gerak yang deterministik dengan "norma" dan "hukum umum" yang tumbuh dalam institusi sosial. Ini mengandaikan adanya "perspektif"; dan "paradigma" yang dilekatkan pada masing-masing kutub itu. Gerak ekonomi betapa pun ia dinilai secara mekanistik, tetap dari sisi aktor—ia tetap deterministik dengan subyektivitas "Sang Aktor". Hayek menyebut ini dengan "*external word*". Tony Lawson menilai, "Kita (aktor) merupakan pembuat keputusan yang menyadari akan adanya stimulus eksternal dan stimulus itu sangat tergantung pada pengalam subyektif dimana kita tumbuh dan berkembang."[119] Apa makna pandangan Tony Lawson dan konsepsi Hayek ini? Menilik konsepsi sosiologis, terutama teori tindakan agaknya mampu menjelaskan ini.

Pip Jones (2009) mengurai, "Dengan mengkaji bagaimana manusia dapat berinteraksi dapatlah kita memahami bagaimana keteraturan sosial diciptakan."[120] Ini dalam tradisi sosiologis disebut dengan "teori tindakan". Dimana, tulis Pip Jones, sebagian tindakan manusia adalah tindakan yang ditemukan dalam dunia binatang—tidak bertujuan atau kurang disadari, *involutary*. Di bagian lain, ada tindakan manusia yang bersipat sukarela (*voluntary*). Tindakan ini merupakan produk dari suatu keputusan untuk bertindak, sebagai hasil pikiran.[121] Dalam teori tindakan, seperti yang dipahami sosiolog, manusia melakukan tindakan berdasarkan hasil interpretasi mereka terhadap struktur dan lingkungan sekitar mereka. Anthony Giddens (2010) dalam konteks ini mengemukan pandangan, "Umumnya diterima oleh sebagian besar murid bahwa perbuatan manusia memiliki "makna", atau "bermakna", dengan penerimaan yang menafikan bahwa

[119] *Ibid.*, hlm. 153.
[120] Pip Jones. *Introducing Social Theory.*, hlm. 24.
[121] *Ibid.*, hlm. 25.

tidak demikian dengannya dunia binatang (dunia alam)."[122] Makna itu diproduksi dari jejaring yang kompleks. Tidak hanya ketika manusia menginterpretasi lingkungan, tetapi juga ketika mereka menghayati "norma" dan "hukum-hukum umum" yang melekat dalam institusi sosial. Dari titik inilah kemudian lahir sosiologi interpretatif[123], agak berbeda dengan eksplanasi yang mengadalkan fakta sebagai penjelas hipotesis.

Metode interpretatif, seperti yang diperkenalkan oleh Max Weber, juga disebut dengan *verstehen*--secara literal, tulis Bryan S. Turner "*verstehen*" bermakna "understanding".[124] Memang dalam prakteknya metode *verstehen* ini cenderung digunakan di bidang sosiologi, karena ia terkait erat dengan upaya memahami "*mind*"; "reason"; "*values*"; "*world view*", dari individu. Kendati demikian, mengunakan metode *verstehen* ini "mungkin" digunakan dalam ilmu ekonomi, ketika ekonom ingin memahami apa yang ada dalam "pikiran" agen atau aktor ekonomi.[125] Pandangan ini kian kukuh ketika De Sousa berpendapat, "bahwa tidak ada konsensus di antara anggota dari sekolah Austria tentang masalah ini."[126] Ini artinya dominasi metodologis dalam ilmu ekonomi, terjadi karena erat kaitannya dengan "ideologi" dan konteks ekonomi-politik dimana metode itu diproduksi. Katakanlah perbedaan antara mazhab Austria dan Jerman, ketika itu. Satu lebih mengental dalam tradisi "*erklären*". Sedangkan Jerman lebih

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[122] Anthony Giddens. *The New Rules of Socilogical Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies.* Terj. Eka Adinugraha & Wahmuji. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 99.

[123] Sosiologi interpretatif, salah satu tokohnya adalah Max Weber. Fenomena tulis Max Weber berbeda dengan "bentuk ekonomi" (*economic forms*). Karena itu Weber menolak metode individualisme yang terkosentrasi pada ajaran ekonomi neo-klasik. Melainkan Weber lebih cenderung mentradisikan "interpretative atas fenomena." Lihat Gerard Delanty & Egin F. Isin. *Handbook of Historical Sociology.* (London: SAGE publications, 2003), hlm. 33.

[124] Bryan S. Turner (ed.). *The Cambridge Dictionary of Sociology.* (New York: Cambridge University Press, 2006), hlm. 651.

[125] Ekonomi kendati ia ditampilkan dalam bentuknya yang naturalistik; positivistik, tetapi bukanlah hal aneh jika kemudian hari ada ekonom yang ingin melihat preferensi aktor ekonomi. Dan hanya mungkin mengunakan metode "verstehen" ataupun "eklären". Dan ketika ekonom tertarik untuk memahami "world view" ekonomi aktor, maka sudah selayaknya ekonom mempertimbangkan "verstehen" sebagai metode mengantikan "erklären". Lihat Uljana Feest (ed.), *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen.,* hlm. 9-10.

[126] *Ibid.,* hlm. 9.

dominan "*verstehen*". Keduanya bertumbuh dalam konteks ekonomi-politik dan ideologi yang berbeda. Ini juga yang ditandaskan oleh Uljana Feest (2010).

Mengunakan metode "*verstehen*" dalam ilmu ekonomi adalah mungkin, pada titik inilah teori-teori sosial yang dikembangkan pada disiplin sosiologi setidaknya mampu menjelaskan dan memandu "bagaimana seorang ekonom" mampu memahami perilaku; entitas yang ada di luar struktur ekonomi; dan *world view* serta hukum-hukum umum yang mempengaruhi perubahan-perubahan entitas ekonomi. Memang timbul pertanyaan fundamental bagi kalangan yang terbiasa dengan metode "*verstehen*"; semacam pertanyaan yang meragukan, tetapi tidak mengoyahkan pendirian mereka—bagaimana mungkin seseorang tahu persis apa yang ada dalam pikiran aktor? Disangsikan, jika pengetahuan tentang kesadaran; "*worl view*" itu adalah semacam "*tacit understanding*", persis yang ada dalam proses yang terjadi pada metode empiris-logis.

Kesangsian itu kemudian dijawab oleh Heidegger secara filosofis dan sedikit membingungkan. Dinukilkan oleh F. Budi Hardiman, Heidegger pernah menulis, "..orang harus bersikap sebagai pemula (*beginner*). Pemula dalam hal apa? Dalam segala hal. Orang bisa saja menjadi pemula, minsalnya dalam menyetir mobil, bermain tenis, bercinta, berbicara dalam bahasa Jepang. Tetapi pemula-pemula ini bukan pemula dalam segala hal, melainkan hanya dalam hal-hal tertentu. Pemula dalam segala hal tidak ada dalam kenyataan. Mungkin hanya bayi yang baru lahir dapat dianggap demikian. Pemula dalam segala hal adalah suatu sikap seolah-olah, dan sikap semacam inilah yang memungkinkan kita melihat fenomena apa adanya."[127] Pandangan Heidegger ini konteksnya memang dalam epistemologi "fenomenologi". Tetapi dengan pandangan ini agaknya dapat

[127] Kalimat yang diutarakan Heidegger ini sesungguhnya dalam konteks epistemologi fenomenologi. Dijelaskan oleh F. Budi Hardiman, "Untuk memahami buku *Sein und Zeit,* kita haru lebih dahulu memahami pendekatan fenomenologi yang dipakai oleh Heidegger. Fenomenologi adalah pendekatan yang dirumuskan oleh Edmund Husserl ada awal abad ke-20. Kata fenomenologi berarti ilmu (*logos*) tentang hal-hal yang menampakkan diri (*phainomenon*). Dalam bahasa Yunani *phainesthai* berarti " yang menampakan diri." Apa yang menamppak diri? Bisa macam-macam: perasaan, benda, peristiwa, pikiran, lembaga sosial, dan seterusnya. Segala yang terlihat oleh kesadaran kita bisa disebut fenomen. Lihat F. Budi Hardiman. *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit.* (Jakarta: KPG, 2003), hlm. 21.

dimengerti bahwa untuk memahami, baik ilmuwan sosial ataupun ekonomi harus mampu berempati; menghilangkan batas antara dirinya dengan realitas yang ingin dipahami. Di ujung lainnya, ini menandaskan pertanyaan lain yang juga fundamental, "Apakah fenomena ekonomi dapat dilihat sebagai hal yang bersipat sosial, tidak mekanistik?"

Pertanyaan itu hanya bisa dijawab dengan melihat hubungan historis-metodologis antara ekonomi dan sosiologi. Karena dalam disiplin sosiologi-lah fenomena, apapun bentuknya dinilai secara sosial. Peter Hamilton (1989) menulis, "Sejarah dari hubungan ekonomi dan sosiologis sangatlah kompleks dan purba.[128] Dikatakan "purba" karena tidak sedikit sosiolog yang melampaui batas-batas umum sosiologis, melompat ke dalam cakrawala ekonomi. Begitu juga dengan ekonom, bahkan Adam Smith yang populer dengan sebutannya sebagai bapak kapitalisme-ekonomi; peletak fondasi ekonomi-klasik, karyanya yang terkenal, "The Wealth of Nations"—sesungguhnya menjangkau cakrawala sosiologis. Sejarah ini kian mengukuhkan, dulu sebelum metodologi menyempit; dan krisis epistemologi belum "berjingkrang", batas-batas sosiologi dan ekonomi hampir tidak terlihat. Keduanya saling melengkapi dan memperkaya cakrawala epistemologi hingga melahirkan "*grand theories*", bahkan sampai hari ini dijadikan panduan dalam memahami gejala ekonomi yang kini kian kompleks. Apa makna kenyataan historis ini bagi epistemologi ekonomi hari ini? Ketika ekonomi hanya dimaknai dalam tradisi dan batas-batas empiris-logis, maka ini akan menjadikan disiplin ekonomi terjebak pada epistemologi yang kaku untuk tidak mengatakan jumud. Bahkan mengalami ketercerabutan, *disembodied* dari

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[128] Banyak karya-karya sosiolog yang menyinggung ekonomi dalam cakrawala sosiologi atapun ekonom yang meminjam cakrawala sosiologi untuk menjelaskan ekonomi. Katakanlah, dalam buku "*Discourse on Political Economics*", yang ditulis oleh Jean-Jacques Rousseau, ia banya menyinggung tema-tema yang hari ini cukup relevan dalam ilmu ekonomi dan dipihak lain juga relevan untuk disiplin sosiologi. Dalam karya ekonom klasik, seperti Adam Smith, khususnya *magnum opus*-nya "The Wealth of Nations"—secara umum dirinya telah meletakkan dasar-dasar ilmu ekonomi. Tetapi dirinya melampaui "batas-batas"/tradisi sebagaimana umumnya yang dipopulerkan oleh ekonom hari ini. Marx dan Pareto, juga sampai pada cakrawala sosiologis seperti umumnya cakrawala epistemologi dan teori yang digunakan oleh Max Weber, Schumpeter, dan Durkheimian—mereka yang mempertimbangkan sosiologi dan ekonomi sekaligus. Lihat Peter Hamilton. *A Critical Dictionary of Sociology: Raymond Boundon and François Bourricaoud.* (New York: Routledge, 1989), hlm. 139.

disiplin yang transformatif-humanis. Sebuah batas-batas disiplin keilmuan yang tidak hanya menjadikan diri manusia sebagai objek pengetahuan, tetapi aktor yang mampu merubah struktur yang tidak sehat akibat ilmu ekonomi yang materialitik. Pada konteks inilah ekonomi Islam hadir dengan batas-batas subyektifisme-nya sebagai disiplin keilmuan baru yang menganda dalam dua karakter epistemologi sekaligus, normatif dan empiris. Jika demikian adanya, apa bentuk-bentuk epistemologi yang layak dan mampu menjangkau dua batas cakrawala tersebut?

C. Paradigma Ganda Ekonomi Islam

Ekonomi Islam hadir lebih kompleks ketimbang ekonomi positifistik. Dikatakan kompleks, karena ekonomi Islam berparadigma ganda. Ia tidak saja bersipat empiris, tetapi juga normatif. Ini membuat ekonomi Islam begitu kompleks. Dan sejatinya ini menyebabkan ekonomi Islam layak didekati dengan metode yang tidak biasa, metode yang mampu menjangkau sisi subyektif-normatif dan empiris sekaligus. M. Dawam Raharjo pernah melontarkan komentarnya pada Syed Nawab Haider Naqvi (1985), "Gagasan Naqvi untuk mencari nisbah antara etika dan ekonomi (ilmu ekonomi) memang menimbulkan permasalahan epistemologi ilmu. Pertama-tama, perlu dijawab, apakah ilmu itu, khususnya ilmu ekonomi itu *wertfrei,* alias bebas nilai (*value-free*) seperti dikatakan oleh Max Weber, dalam hubungannya dengan sosiologi, dan oleh Lionel Robbins dalam ilmu ekonomi. Yang terakhir ini, membedakan antara ilmu ekonomi yang positif dan normatif. Bagi dia, nilai baru berperan, minsalnya dalam ilmu ekonomi-politik (*political economy*), dengan tindakan walaupun itu memerlukan dan mengunakan hasil penyelidikan ilmu ekonomi yang obyektif dan bukan sekadar lamunan.[129] Pada titik inilah persentuhan antara sisi subyektif-normatif dan obyektif-empiris, dalam ekonomi Islam dipertanyakan. Dipertanyakan dalam makna, "Bagaimana persentuhan ini dinilai rasional; ilmiah; memiliki tanggung jawab epistemologis yang jelas."

[129] Tapi, jelas lebih lanjut oleh M. Dawam Raharjo, tugas ilmu ekonomi positif adalah menyelidiki fakta sebagaimana adanya. *Wertfrei* adalah salah alamat. Jika demikian jawabannya, maka pertanyaan yang seterusnya timbul adalah: "Bagaimana kaitan antara sistem nilai, khususnya dalam etika Islam, dengan ilmu ekonomi. Lihat Syed Haider Naqvi. *Ethics and Economics.*, hlm. 2.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

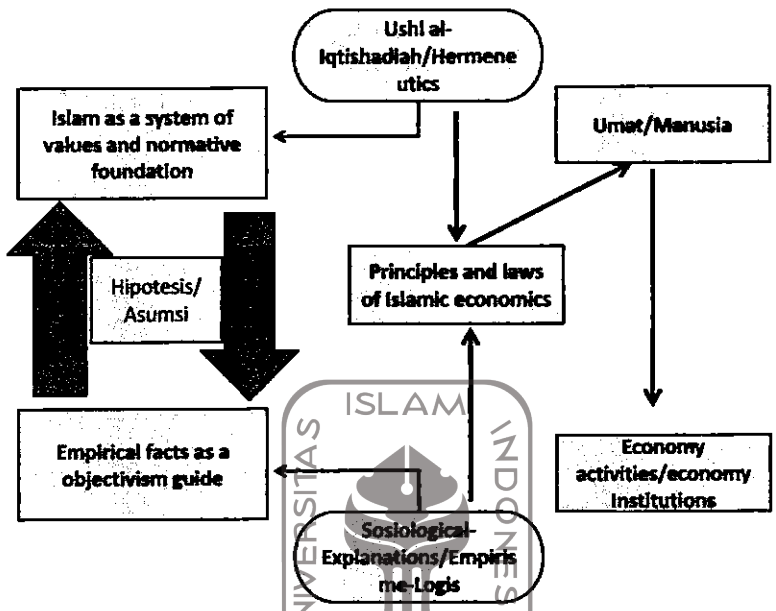
Memaknai ekonomi Islam, tulis Syed Haider Naqvi, otomatis membuatnya "terjarak" dari ekonomi positifistik. Dikatakan terjarak karena ekonomi Islam, menyandarkan kerangka kerja dan analisisnya pada etik yang diproduksi dari agama.[130] Tidak demikian halnya dengan ekonomi positistik, yang mengandalkan kerangka analisisnya pada empirisme-logis; anti-metafisika; dan anti justifikasi normatif. Ekonomi Islam hadir melampaui parsialitas ilmu ekonomi positifistik. Tidak hanya melengkapi, tetapi juga sebagai kritik terhadap struktur; epistemologi; dan tujuan positivisme ekonomi. Seperti yang ditekankan oleh Elma Muncar Aditya, bahwa ekonomi Islam muncul karena belakangan mulai ditemukan kelemahan dari ekonomi konvensional (baca; positivisme ekonomi).[131] Ini artinya ekonomi Islam dengan paradigma subyektif-normatif yang melekat padanya, tidak saja membuat ekonomi Islam menjadi disiplin ekonomi yang unik, tetapi juga utuh sebagai sebuah disiplin pengetahuan ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[130] Sedikit cara untuk mendefenisikan displin baru, seperti ekonomi Islam. Terlebih lagi paradigma ekonomi Islam bersipat ganda (subyektif-normatif dan obyektif-empiris). Ini mengandaikan adanya dua sisi yang melingkup ekonomi Islam. Tidak sekadar pembeda, tetapi telah menjadi karakter ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ekonomi yang relatif baru. Lihat kembali Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society,* hlm. 14.

[131] Kapitalisme dianggap gagal dalam mewujudkan cita-cita semula dari sebuah sistem ekonomi yaitu kesejahteraan bersama. Banyak indikasi kegagalan ekonomi kapitalisme itu. *Pertama*, ekonomi konvensional yang berlandaskan pada sistem ribawi, ternyata semangkin menciptakan ketimpangan pendapatan yang hebat dan ketidak adilan ekonomi. *Kedua*, ekonomi kapitalisme tersebut juga telah menciptakan krisis moneter dan ekonomi di banyak negara. Di bawah sistem kapitalisme, krisis demi krisis terjadi terus-menerus, sejak tahun 1923; 1930; 1940; 1970; 1980; 1980; 1997 bahkan sampai sekarang. Banyak negara senantiasa terancam krisis susulan di masa depan jika sistem kapitalisme ini terus dipertahankan. *Ketiga*, ekonomi kapitalisme memiliki banyak kekeliruan dan kesalahan dalam sejumlah premisnya, terutama rasionalitas ekonomi yang telah mengabaikan dimensi moral. Lihat Elma Muncar Aditya. "Universalitas Ekonomi Islam". *Fokus Ekonomi,* Vol. 3 No. 1-Juni (2008), hlm. 87-88.

Diagram 2.3. Paradigma Ganda Ekonomi Islam



Bagaiamana diagram di atas (Diagram. 3) dimaknai? Islam sebagai sebuah sistem nilai dan fondasi normatif tidak hanya sebagai cermin atau panduan, melainkan ia layak ditransformasi menjadi "prinsip-prinsip dan hukum ekonomi" yang hidup. Tidak melulu secara tunggal, tetapi prinsip dan hukum itu ditopang oleh fakta-fakta empiris[132]. Dalam makna, Islam (al-Qur'an dan al-Hadith); juga fakta empiris (aktor dan fenomena ekonomi) diposisikan sejajar sebagai sumber-sumber pengilmuan ekonomi Islam. Dan keduanya aktif didorong ke dalam ranah produktivitas prinsip dan hukum-hukum ekonomi. Pertanyaan berikutnya yang lahir, "bagaimana kedua sumber ini didekati?"

Don Lavoie mengeditori sebuah buku yang berjudul, "*economics and hermeneutics*" (1991). Menariknya buku ini melampaui batas-batas yang dipancangkan oleh ekonom neo-klasik dalam metodologi klasik. Tidak hanya menarik, tetapi juga terkesan tidak lumrah karena dirinya begitu berani

[132] Fakta empiris yang dimaksud disini, tidak hanya berupa realitas/fenomena. Tetapi adalah manusia sebagai aktor ekonomi dan institusi ekonomi. Ada rasionalitas intrumental yang membentuk dan membangun karakteristik ekonomi individu dan masyarakat. Ini diperlakukan sebagai fakta empiris yang memandu obyektivisme ekonomi dalam membangun hukum-hukum dan prinsip ekonomi.

menyandingkan ekonomi dengan hermeneutik. Sebuah persandingan yang "ganjil" karena berasal dari rumpun; trandisi yang berbeda. Bagaimana mungkin hermeneutik, yang tadinya merupakan salah satu epistemologi di dalam ilmu sosial, khususnya filsafat tetapi dalam buku ini disandingkan dengan ilmu ekonomi. Masalahnya bukan hanya dari dua tradisi yang berbeda, tetapi karena kebanyakan filosuf yang mendalami hermeneutika lebih disebabkan jarang bahkan "enggan" berbicara ekonomi. Juga sebaliknya, betapa banyak ekonom yang tidak bersentuhan dan mengkaji hermeneutika sebagai sebuah minat lain, di samping ekonomi. Tetapi ketika ekonomi Islam hadir; tumbuh disamping gurita positivisme ekonomi, maka mengkaji ataupun menyandingkan hermeneutika dalam ilmu ekonomi Islam adalah hal yang mungkin dan bukanlah hal aneh. Mengapa?

Don Lavoie (1991) menjelaskan bahwa hermeneutik atau filsafat interpretatif merupakan filsafat esensial untuk memahami; dimana ia menerangkan bagaimana "seseorang" (filosuf/ilmuwan/ekonom/sosiolog) mampu memahami tindakan; kata-kata; dan produksi makna-makna lainnya.[133] Dalam konteks ekonomi Islam ada dua hal atau dua sumber tidak bisa dipisahkan. *Pertama*, teks-teks Islam baik al-Qur'an; Sunnah; al-Hadith. *Kedua*, fakta empiris dari fenomena ekonomi yang hidup secara individual ataupun sosial dalam masyarakat Muslim. Kedua sumber ini membuat ekonomi Islam ada "pada" paradigma ganda (subyektif-normatif dan objetif-empiris). Dan kenyataan ini pula agaknya yang membuat epistemologi ekonomi Islam lebih bersipat terbuka, dan mungkin didekati dengan hermeneutika. Berbeda dengan positivisme ekonomi yang telah mapan dalam empat tradisi perspektif dan tampaknya sulit keluar darinya. Neo-klasik ekonomi; Institusionalisme; Teori Kritis; dan Mazhab ilmu ekonomi Austria. Dan memasukkan hermeneutika menjadi perspektif baru ilmu ekonomi, jelas janggal. Tetapi akan berbeda halnya jika dalam ekonomi Islam. Dikatakan berbeda, karena ekonomi Islam tidak ditapik adanya masih bergulat

[133] Don Lavoie mengakui mengkaji filsafat hermeneutika dalam kerangka ekonomi, adalah hal yang sulit. Dikatakan sulit karena ia merupakan dua rumpun tradisi yang berbeda. Lihat Don Lavoie (ed.). *Economics and Hermeneutics.* (New York: Routledge, 1991), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

menuju sebuah bentuk. Dan agaknya akan "mustahil" memapankannya dalam perspektif dan epistemologi yang tunggal. Dinamika; dialektika epistemologi, ini sesungguhnya yang terjadi dalam ekonomi Islam. Dan sesungguhnya pada titik itulah uniknya disiplin ekonomi Islam. Dalam *locus* ini pula mendekati ekonomi Islam dengan epistemologi hermeneutik, mungkin adanya. Sebelum menyakini bahwa jalan ini adalah rasional; mungkin dan pantas menjadi tradisi baru dalam ekonomi Islam--tentunya mengurai dan memahami kerangka kerja hermeneutika adalah niscaya. Betapa tidak, ekonomi Islam amat deterministik dengan bentuknya sebagai ilmu ekonomi yang berparadigma ganda. Tetapi karakter ekonomi sebagai sebuah hal yang empiris-objektif, begitu kuat melekat padanya. Ini membuat masuknya tradisi yang berbeda dari ekonomi positivistik, terasa aneh bahkan naif. Karena itulah memahami kerangka kerja tradisi berbeda, seperti hermeneutika itu menjadi penting.

Ada banyak pemikir yang mempopulerkan epistemologi hermeneutik, sebagai sebuah metodologi. Paul Ricouer; dan Hans-Georg Gadames, begitu populer dengan hermeneutika karena keduanya meletakkan minat yang besar terhadap metode ini. Kendati demikian, keduanya memiliki titik sentuh yang berbeda terhadap hermeneutik. Paul Ricouer memahami "hermeneutika" sebagai teori tentang bekerjanya pemahaman dalam menafsirkan teks. Jadi gagasan kuncinya adalah realisasi diskursus sebagai teks.[134] Ia lebih cenderung memahami dan mempopulerkan hermeneutika dalam bentuknya sebagai cara; panduan, bagaimana memahami dan menginterpretasi. Berbeda dengan Hans-Georg Gadamer, dan secara personal ia mengajukan apa yang ia sebut "hermeneutika

[134] Menurut Paul Ricouer, sejarah hermeneutika belakangan ini didominasi oleh dua obsesi. Obsesi pertama cenderung memperluas tujuan hermeneutika dengan cara-cara tertentu sehingga hermeneutika *regional* digabungkan ke dalam sebuah hermeneutika umum. Namun geraka deregionalisasi ini tidak bisa didesakkan hingga ke pangkalnya, kecuali apabila pada saat yang sama persoalan epistemologi hermeneutika—usahanya untuk mencapai status ilmu pengetahuan—ditempatkan di bawah obsesi ontologis, sehingga pemahaman tidak lagi dipandang sekadar cara mengetahui tapi hendaknya menjadi cara mereka mengada (*way of being*) dan cara berhubungan dengan segala "yang ada" (*the beings*) dan dengan "ke-mengada-an" (*the being*). Gerakan deregionalisasi ini kemudian disertai oleh gerakan radikanisasi, yang mengantarkan hermeneutika untuk tidak menjadi sekadar umum, tetapi juga mendasar. Lihat Paul Ricouer. *Hermeneutics and The Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation.* Terj. Muhammad Syukri, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), hlm.57-58.

filosofis". Sederhananya "hermeneutika filosofis" merupakan pengujian teoritis atas syarat kemungkinan filsafat hermeneutis. Dari titik ini, bisa dilihat keradikalan hermeneutika filosofis, karena dia mempertanyakan setiap legitimasi pendekatan apapun terhadap pemahaman dan interpretasi.[135] Dalam kerangka dua bentuk hermeneutika ini, manakah hermeneutika yang "mungkin" digunakan dalam ekonomi? Sebelum menentukan pilihan agaknya penting melihat dan memahami diaspora hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi. Setidaknya diaspora historis dari metode hermeneutika ini, dapat dikategorikan ke dalam tiga fase. Hermeneutika di zaman klasik; hermeneutika di abad pertengahan; dan hermeneutika di zaman modern.

Dinukilkan dari buku "Hermeneutika Filosofis Hans-Goerg Gadamer" (2010),[136] pada tiga periode itu, hermeneutika hadir dalam bentuknya yang khas sesuai dengan konteks dan tekanan di mana ia dilahirkan. Katakanlah di zaman klasik. Istilah hermeneutika pertama kali diperkenalkan ke dalam kebudayaan Barat dalam bentuk kata Latin ***hermeneutica*** oleh seorang teolog dari Strasbourg bernama Johann Dannhauer. Ia memakainya dalam pengertian disiplin yang diperlukan setiap ilmu yang mendasarkan keabsahan pada teks.[137] Pada fase klasik ini terjadi kekaburan dalam makna hermeneutika, karena pengunaannya. Terlebih lagi ketika Plato menunjukkan ketidakkonsistenan arti dari hermeneutika.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[135] Lihat dalam Inyiak Ridwan Muzir. *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer.* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), hlm. 99.

[136] *Ibid.*, hlm. 61-69.

[137] Wilhelm Dilthey melihat hermeneutika telah muncul di abad-16, sebad sebelum Danhauer, di bawah terang semangat *sola scriptura* Protestanisme. Pengikut Luther yang pertama kali mengemukan hermeneutika sebagai teori penafsiran teks bibel dan sekaligus respon terhadap keteguhan Katolikisme yang berpegang pada otoritas gereja dalam menafsirkannya adalah Philip Melanchton dalam risalahnya tentang retorika pada tahun 1519 dan Matthias Flacius Illyricus dalam buku *Clavis Scripture Sacrae* tahun 1967. Secara metodologis, Flacius menekankan pentingnya pengetahuan gramatika bahasa, atau yang sekarang kita sebut linguistik, serta beberapa kaidah penafsiran ungkapan-ungkapan musykil dalam kita suci yang dipinjam dari tradisi retorika dan dari risalah hermeneutis *De Doctrina Christiana*, karangan Santo Agustinus.

Tabel 2.2.[138] Tiga Periode Hermeneutika

Klasik (Abad ke-16)	Johann Dannhauer, Plato, Philip Melanchton, Mattias Flacius Illyricus.	disiplin yang diperlukan setiap ilmu yang mendasarkan keabsahan pada teks	Berfungsi memilah-milah pengertian yang dilekatkan kepada "tanda-tanda" yang seseorang pakai, tidak peduli apa sesungguhnya yang ada dalam pikirannya. Dan kebenaran hermeneutis diperoleh dengan menemukan apa yang dimaksud.
Pertengahan (Abad ke-17)	Santo Agustinus	Mengemukakan konsep hermeneutis menyangkut hubungan antara bahasa dan pikiran manusia dengan melandaskan diri pada doktrin inkarnasi dalam tradisi kristen	Upaya untuk tidak mengunci makna hanya pada pernyataan.
Modern	Paul Ricouer	Hermeneutika regional. Dengan memaksudkan sebagai hermeneutika baru berada di satu wilayah tertentu keagamaan, teks pada umumnya atau hanya pada persoalan dialog tatap muka.	Deregionalisasi (dari hermeneutika regional ke hermeneutika universal)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Lantas hermeneutika seperti apakah yang layak disandingkan sebagai sebuah metodologi dalam ekonomi Islam? Merujuk kembali pada buku yang

[138] Diolah dari buku Inyiak Ridwan Muzir, "*Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer.*" *Ibid.*, hlm. 61-69.

dieditori oleh Don Lavoie (1991), dirinya juga mengacu pada istilah yang ditawarkan oleh Clifford Geerzt "the native's point of view".[139] Ini mengacu pada proses "mencari makna" dan "understanding" dari pelaku ekonomi itu sendiri. Jika dalam mazhab mainstream; konvensional; dan positivistik, ekonomi tidak lebih didekati dengan metode deduktif ataupun induktif, sangat bersipat korelasional. Dari ferifikasi hingaa falsifikasi. Tetapi dengan masuknya hermeneutika dalam pengilmuan ekonomi, maka makna dari proses ekonomi yang mengalir di dalam keseharian bisnisman; pegawai negeri; pedagang; dan konsumen, dapat dipahami dari perspektif mereka sendiri. Karena disitulah letak kebenaran dari hermeneutika. Kebenaran "yang dimaksud" oleh "native" atau objek yang dipahami.

Memasukkan hermeneutika dalam disiplin ekonomi sebagai sebuah metodologi, seperti yang dimaknai oleh Gery B. Madison, "Merupakan upaya menjauhkan ilmu pengetahuan, khususnya ekonomi dari persangkaan-persangkaan tentang ilmu pengetahuan. Dan beralih pada apa yang disebut bahkan dihindari oleh ekonom dengan "nilai subjektifistik" dan "metodologi individualisme."[140] Dalam ekonomi melekatkan diri hingga membiasakan mengunakan "logika murni", matematika; ekonometrik; dan statistika--tentu hal yang lumrah. Tetapi sesekali ekonom harus berbicara dengan aktor-aktor ekonomi, sehingga memahami fenomena ekonomi tidak dalam bentuknya "positif" ataupun "negatif". Dalam konteks ini agaknya mengunakan bentuk hermeneutika Paul Ricouer, tentang subjek dan individualistas, menjadi layak. Kendati kebanyakan ekonom melihat, ini adalah menabrak batas-batas umum ekonomi. Karena selama ini ekonom cenderung melihat pengetahuan yang merebahkan titik analisisnya dan mempercayai subyektifistik dan individualisme metodologis—tidaklah menarik untuk mengatakannya "bias" epistemologi. Padahal ekonomi bukanlah realitas alamiah, seutuhnya. Melainkan ia adalah realitas yang diproduksi oleh aktor ataupun agen-agen ekonomi sehingga tidak

[139] Don Lavoie (ed.). *Economics and Hermeneutics.*, hlm. 5.
[140] *Ibid.*

terelakkan proses produksi realitas itu memiliki makna-makna sesuai dengan makna yang melekat dalam "minda" aktor dan agen ekonomi.

Aplikasi hermeneutika dalam ekonomi terasa relevan ketika menilik proyek de-regionalisasi hermeneutika yang diluncurkan oleh Paul Ricouer. Sebuah gerakan mengangkat hermeneutika dari teks-teks ke hermeneutika sosial, lebih universal. Proyek Paul Ricouer ini tampaknya adalah sebuah upaya penjernihan antara filsafat hermeneutika dan fenomenologi. Dikatakan demikian, karena dalam pengakuan Paul Ricouer sendiri bahwa antara fenomenologi dan hermeneutika terdapat hubungan timbal balik yang sangat penting untuk dijernihkan. Hubungan timbal balik itu bisa diketahui dari posisi masing-masing. Di satu sisi, hermeneutika ditegakkan di atas fenomenologi , dan karenanya ia juga mengandung suatu filsafat, walaupun berbeda dengan fenomenologi: *fenomenologi masih merupakan prasangka hermeneutis yang tidak bisa dilewatinya.* Di sisi lain fenomenologi tidak bisa membentuk dirinya tanpa ada prasangka hermeneutis. Persyaratan hermeneutis bagi fenomenologi berhubungan dengan peran *auslegung* (*explication*; penjernihan) dalam menyelesaikan proyek filosofisnya.[141] Baik fenomenologi ataupun hermeneutika sesungguhnya berada pada garis lintang yang sejajar. Sama-sama dalam rumpun filsafat "interpretatif" ataupun "understanding". Dalam konteks inilah memaknai hermeneutika dalam bentuknya yang universal, mungkin. Karena dengan cara inilah hermeneutika bergerak dari teks menuju sosial hingga memungkin mengunakan hermeneutika sebagai metodologi untuk memahami realitas; gerak dan perubahan ekonomi akibat perubahan nilai-subyektif entitas ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[141] Ada dua tesis yang diajukan oleh Paul Ricouer untuk melihat bahwa adalah mungkin untuk terus berfilsafat tanpa melupakan Husserl. Dua tesis itu: *Pertama*, yang dihancurkan oleh hermeneutika bukanlah fenomenologi, akan tetapi salah satu tafsiran atasanya, yaitu tafsiran *idealistis* yang digagas oleh Husserl sendiri. *Kedua*, dibalik oposisi sederhana antara fenomenologi dan hermeneutika, terdapat hubungan timbal balik yang sangat penting untuk dijernihkan. Hubungan timbal balik itu bisa diketahui dari posisi masing-masing. Di satu sisi, hermeneutika ditegakkan di atas fenomenologi , dan karenanya ia juga mengandung suatu filsafat, walaupun berbeda dengan fenomenologi: *fenomenologi masih merupakan prasangka hermeneutis yang tidak bisa dilewatinya.* Di sisi lain fenomenologi tidak bisa membentuk dirinya tanpa ada prasangka hermeneutis. Persyaratan hermeneutis bagi fenomenologi berhubungan dengan peran *Auslegung* (*explication*; penjernihan) dalam menyelesaikan proyek filosofisnya. Lihat Paul Ricouer. *Hermeneutics and The Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation.* Terj. Muhammad Syukri, hlm. 136.

Pandangan tersebut terasa relevan ketika dibawa ke dalam ranah ekonomi Islam. Mengapa demikian? Mengacu pada penilaian dominan ekonom, "..hanya ada satu ekonomi yang universal, yakni neo-klasik ekonomi. Tetapi ini kemudian dibatah oleh oleh ekonom Muslim yang memperlihatkan ketidaksetujuan terhadap teori-teori neo-klasik."[142] Ini muncul ketika ekonomi neo-klasik tidak mampu merepresentasikan nilai-nilai Islam dari komunitas Muslim dunia dalam struktur ekonomi. Hanya ketamakan struktural yang menguat. Dalam konteks inilah kemudian ekonomi Islam hadir dengan justifikasi-normatif. Memberikan ruang bertumbuhnya nilai-nilai subyektif dalam ekonomi. Memahami nilai-nilai subyektif ekonomi inilah hermeneutika mendapatkan fungsi otentiknnya dalam ekonomi.

Di dalam konteks itu, memahami atau "understanding" adalah bagian penting dari filsafat hermeneutis. Menariknya filsafat hermeneutika adalah jantungnya *geisteswissenschaften* (humanistik sains). Hand-Georg Gadamer (2008) menulis, "Sekarang jelas hubungan ini[143] bukan sesuatu yang tidak ambigu. Di sisi lain, ia adalah pengalaman pembatasan, penekanan dan perlawanan, di mana individu menyadari kekuasaannya sendiri. Tetapi ia tidak hanya merupakan tembok aktualitas yang keras dia alami. Sebagai wujud historis dia mengalami realitas-realitas historis; mereka mendukung individual; di dalamnya dia sekaligus memperlihatkan dan menemukan dirinya sendiri. Untuk semacam ini mereka bukan "tembok-tembok" yang keras, tetapi objektifikasi terhadap kehidupan.[144] Dilthey menyebutnya 'kekuatan-kekuatan moral. Dan akhirnya, Hans-Georg Gadamer mengakui, "Inilah makna metodologis bagi hakikat ilmu-ilmu kemanusian."[145] Tidak terelakkan, kendati ilmu ekonomi selama ini berkutat pada pengkajian dan memprediksi mekanisme kebijakan dan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[142] Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society.*, hlm. 18.

[143] Hubungan yang dimaksud disini, apa yang diajukan pertanyaan oleh Hans-Georg Gadamer, "Bagaimana kekuatan individual berkaitan dengan dengan sesuatu yang melampaui dan yang ada sebelumnya; semangat objektif? Apa kaitan antara kekuasaan dan makna, antara kekuatan dan ide-idem antara faktisitas dan idealitas kehidupan? Persoalan ini akhirnya memutuskan bagaimana sejarah itu mungkin. Bagi manusia, sejarah seluruhnya sama-sama dirumuskan dengan hubungan antara individualitas dan semangat objektif.

[144] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methode,* Terj. Ahmad Sahidah, hlm. 270.

[145] *Ibid.*

keputusan ekonomi di level individu[146] (mikro ekonomi) dan level negara[147] (makro ekonomi)—tetapi ilmu ekonomi juga melihat individu sebagai aktor ekonomi, yang memproduksi tindakan ekonomi dan perilaku ekonomi, demikian juga negara. Ini mengandaikan aktor atau agen ekonomi tidak bisa terlepas dengan 'kekuatan-kekuatan moral'. Pada titik inilah metode hermeneutika, mungkin diterapkan dalam ekonomi. Tidak hanya sebagai metode menafsirkan tetapi sekaligus memahami idealitas dan sistem nilai yang mencengkram aktor-aktor ekonomi.

Kendati tidak secara tegas Georg-Hans Gadamer mendorong hermeneutika diaplikasi sebagai metodologi dalam ekonomi. Tetapi ia memungkinkan hermeneutika menjadi metode universal, yang diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial. Dalam konteks ini, ia menulis, "Hermeneutika mungkin diseret sebagai alat (*account*) dengan tetap mengacu pada logika ilmu-ilmu sosial."[148] Ilmu ekonomi memiliki logika dan tradisi sendiri, seperti positivisme dan mazhab neo-klasik. Tetapi akan berbeda halnya jika ekonomi Islam, hadir. Karena disiplin baru ini tidak hanya mengandalkan empirisme sebagai sebuah paradigma, tetapi membawa misi normatif, dengan paradigma subyektivisme. Pada bentuk inilah "idealitas" dan "individualitas" dalam makna hermeneutik-sosial begitu kental dirasakan dalam ekonomi Islam. Menariknya, ekonomi Islam mengandaikan dua sumber

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[146] Biasanya lebih populer dengan sebutan mikro ekonomi. Adiwarman A. Karim menegaskan, "Ekonomi mikro mempelajari bagaimana perilaku tiap-tiap individu dalam setiap unit ekonomi, yang dapat berperan sebagai konsumen, pekerja, investor, pemilik tanah atau *resources* yang lain, ataupun perilaku dari sebuah industri. Ekonomi mikro menjelaskan *how* dan *why* sebuah pengambilan keputusan dalam setiap unit ekonomi. Bandingkan Adiwarman A. Karim. *Ekonomi Mikro Islami.* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hlm. 1.

[147] Adiwarman A. Karim memakani makro ekonomi sebagai kajian tentang tingkah laku-individual dalam ekonomi. Perbedaan yang esensial dalam kajian ekonomi mikro dan ekonomi makro mencakup dua hal: (1) Adanya uang dalam ekonomi makro, sehingga *nominal price* menjadi faktor kajian penting. Dalam kajian ekonomi mikro, yang terpeting adalah harga relatif (*relative price*, Px/Py), atau harga pendapatan (*income relative price*, I/Px, I/Py). Adanya uang inilah yang nantinya akan menghasilkan cabang ilmu ekonomi moneter. (2) Adanya pembeli dan penjual raksasa dalam ekonomi makro yaitu pemerintah. Kemampuan dan perilaku pemerintah membelanjakan dan menabung uangnya dalam jumlah sangat besar menjadi kajian tersendiri yang nantinya akan menghasilkan cabang ilmu ekonomi fiskal. Bandingkan Adiwarman A. Karim. *Ekonomi Makro Islam.* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hlm. 1.

[148] Sangat memungkinkan lagi ketika ia diterapkan sebagai sebuah metodologi yang berdiri sendiri dalam sosiologi tanpa harus terlepas dari filsafat fenomenologis. Lihat Hans-Georg Gadamer. *Philosophical Hermeneutics.* (Los Angeles: University of California Press, 2008), hlm. 26.

pengetahuannya. Al-Qur'an dan hadist sebagai teks dan realitas atau fenomena ekonomi sebagai fakta. Kedua ini berkelidan dalam ekonomi Islam sehingga pendekatan ekonomi Islam seharusnya kompleks; terbuka dan inter-epistemologis. Apa implikasi dari dinamika dan kompleksitas ini?

Dalam memahami; menafsirkan ekonomi Islam sebagai sebuah teks (Al-Qur'an dan al-hadith), mengingatkan akan tradisi epistemologi yang juga melampaui atau bahkan tidak bersentuhan sedikitpun dengan "pakem" metodologi ilmu ekonomi positivistik. Historisitas Islam sebagai teks memaparkan dinamika dan pergulatan *ushl fiqh* sebagai epistemologi ilmu-ilmu Islam. Bahkan mengingat metodologi *ushl fiqh* kian meluas seiring bertumbuhnya kompleksitas zaman agaknya "penting kembali merumuskan *ushl fiqh*." Dalam konteks ini, as-Syatibi seperti yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani, menandaskan bahwa, "keharusan untuk membangun kembali ushul fiqh tersebut sangat penting dilakukan karena ushul fiqh yang telah ada sekarang merupakan hasil kreasi ulama masa awal Abbasiyah dan sesudahnya. Sekarang zaman sudah berubah sama sekali sehingga prinsip-prinsip ushul fiqh juga harus diubah sesuai dengan tuntutan kemaslahatan zaman."[149] Dalam konteks ini ekonomi Islam layak mengunakan metodologi "ushul". Tetapi bukan dalam makna ushul fiqh regional, layaknya yang dimaksud oleh kalangan ulama klasik ketika memaknai "ushul", melainkan ushul-ekonomi atau ushl-iqtishadiah. Jika demikian, adakah landasan teoritiknya dan bagaimana kerangka kerjanya?

Farhad Nomani dan Ali Rahmena (1995) menulis, "Mencari dan menentukan tiang penyokong serta karakteristik sistem ekonomi Islam, agaknya mustahil tanpa memahami dengan jelas parameter hukum, yang menjadi bangunan dan pembentuknya."[150] Hubungan antara ekonomi Islam bukanlah

[149] Bahkan Yusuf al-Qardhawi menjawab dengan lugas ketika ia ditanya, "Mungkinkah ushul fiqh itu dirubah?" ia menjawab "Itu sangat mungkin." Lihat kembali Muhyar Fanani. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern,* hlm. 87.

[150] Jangankan dalam ekonomi Islam, dalam sistem kapitalisme sekalipun, pengakuan atas hak milik private dan kontraktual, dimana ia menjadi basis kebebasan untuk mengejar keuntungan (*the persue profit*) dan ini semua dimapankan oleh hukum secara cuma-Cuma, *taken for granted.* Lihat Farhad Nomani & Ali Rahnena. *Islamic Economics Systems.* (Kuala Lumpur: Business Information Press, 1995), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

hubungan komplementer, hanya saling melengkapi. Tetapi hubungan keduanya adalah "niscaya". Ini agaknya makna dari pandangan Farhad Nomani dan Ali Rahmena. Tidak berhenti di titik itu, persandingan antara ekonomi Islam dan *fiqh* tidak hanya sebagai batas tapal bagi bertumbuh dan ditemukannya karakteristik ekonomi Islam, melainkan juga mendorong untuk mempertimbangkan epistemologi fiqh. Khususnya, metodologi ushul fiqh untuk selanjutnya disebut ushul-ekonomi/ushl-iqtishadiah. Memahami teks; memproduksi maqhasid darinya; hingga melahirkan hukum-hukum umum ekonomi—menjadi kerangka kerja dari ushul iqtishadiah.

Pandangan Farhad Nomani dan Ali Rahmena tersebut mengingatkan akan konsepsi yang ditawarkan oleh P3EI UII (Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam) tentang "falah".[151] Konsep ini menjadi karakter ekonomi Islam. Membedakan; memisahkan ekonomi Islam dari ekonomi konvensional, apapun mazhabnya. Sudah menjadi konsesus bahwa prinsip ekonomi Islam merupakan kaidah-kaidah pokok yang membangun struktur; kerangka ekonomi Islam dan digali dari al-Qur'an dan al-hadith. Dalam konteks ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, "Bagaimana metodologi pengalian dan pemaknaan atas teks-teks utama Islam tersebut?" Umumnya, seperti yang ditradisikan dalam proses penetapan hukum, metode "ushul fiqh" telah amat populer dalam khazanah Islam klasik hingga modern, saat ini. Pandangan ini mengingatkan tentang teorisasi ushul iqtishadiah yang telah dirumuskan oleh Rafîq Yûnus al-Mishrý dalam bukunya yang berjudul "*Ushûl al-Iqtishadi al-Islāmý*" (2001). Ia menulis, "Setiap teori ekonomi deterministik dengan mazhab dimana ia diproduksi. Proses itu (produksi teori) amat deterministik dengan struktur dan epistemologi tertentu, sehingga ia dapat diikuti secara luas."[152] Tidak terkecuali dalam ilmu ekonomi Islam. Konsesus bahwa ekonomi Islam adalah ekonomi-normatif dan empiris

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[151] Falah, kehidupan yang mulia dan sejahtera di dunia dan akhirat, dapat terwujud apabila terpenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup manusia secara seimbang. Tercukupinya kebutuhan masyarakat akan memberikan dampat yang disebut dengan "maslahah". Pusat Pengkajian dan Pengembangan Ekonomi Islam (P3EI) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, *Ekonomi Islam,* hlm. 65.

[152] Lihat Rafiq Yunus al-Misry, *Ushul al-Iqtisad al-Islamy,* hlm. 32.

sekaligus, telah mengandaikan terjadi dan terbentuknya epistemologi yang kompleks. Termasuk "harus" mempertimbangkan metode "ushul", layaknya dalam fiqh ketika memproduksi teori-teori dan hukum-hukum umum dari al-Qur'an dan hadith. Apa bentuk metode "ushul" yang mungkin digunakan dalam ekonomi Islam?

Membangun teori "ushul" sebagai sebuah metodologi sama halnya merasionalisasikan pendekatan lainnya, seperti hermeneutika; filsafat fenomenologi dan pendekatan matematika ataupun statistika. Persamaannya ada pada aspek "dominannya" nalar dalam mengoperasikan pendekatan ini. Kendati ada sebagian ulama melarang[153] mengunakan nalar berlebihan dalam menafsirkan dan memproduksi makna dari teks-teks Islam. Melampaui ini dengan mengunakan "nalar" terutama dalam hal mengkonstekstualisasi, atau dalam istilah Kuntuwijoyo melakukan "objektifikasi"—Islam baru akan menjadi bangunan yang hidup dan hukum-hukumnya akan sesuai dengan semangat zaman. Dalam *locus* ini, Muhammad Arkoun pernah mengetengahkan, "Gejolak dan gelombang ilmu dan filsafat kian besar di dalam komunitas Islam, sejak helenisasi pecah di abad ke-8 dan 9 masehi. Kendati al-Qur'an tidak pernah mendesak untuk mempelajari kecenderungan ini. Tetapi kemudian tidak terhindarkan metode dan "manhaj" di era helenisasi mulai merasuki penalaran ilmu-ilmu akal dan akidah dalam Islam."[154] Ini bermakna, baik ushul fiqh dan metode lain dalam posisinya untuk memahami dan memproduksi makna dari teks-teks Islam, tidak bisa terlepas dari daya-daya nalar; demikian juga ushul-ekonomi. Bukan hal yang negatif, tetapi justeru disitulah "luwes"-nya paradigma Islam dan konstruksi pengetahuan yang lahir darinya (Islam). Dan membawa "ushul" dalam ekonomi, bukan tanpa alasan. Tetapi di sanalah letaknya rasionalitas "mengapa metode

[153] Ahmad Majāzy al-Staqā menulis, "Adalah kewajiban umat Islam untuk menjatuhkan hukum dengan hukum Islam (Q.S. Al-Anfal: 39). Ini kemudian terakulasi dalam pelarangan untuk mengunakan "nalar" dalam menafsirkan kitab/al-Qur'an. Lihat Ahmad Majāzy al-Staqā. *Al-Nabdzu fi Ushul al-Fiqh.* (Kairo: Maktabah al-Kuliah al-Azhar, 1981), hlm. 59.

[154] Muhammad Arkoun. *Al-Fikr al-Islamý.* (Aljazair: al Muasasah al Wathaniah Lil-kutab, tt), hlm. 143.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

"ushul" bisa digunakan dalam memproduksi makna dari teks-teks Islam, khususnya teks yang berkaitan dengan ekonomi.

Tidak hanya metode "ushul" klasik, yang diaplikasikan dalam fiqh yang bisa digunakan dalam memproduksi makna dari teks-teks Islam tentang ekonomi. Ada pola Muhammed Abid al-Jabiri; Muhammad Shahrur; ataupun Muhammad Arkoun. Katakanlah Muhammad Abed al-Jabiri yang cenderung memposisikan ushul fiqh secara luas. Ia tidak saja menabrak "pakem" tradisional tetapi mencoba membawa ushul fiqh ke wilayah yang lebih universal sebagai metode.[155] Ia memperkenalkan tiga nalar dalam menafsirkan dan memproduksi teks-teks al-Qur'an ini hingga mampu mencapai makna terdalam dari teks (*beyond texts*), yakni *maqāshid*. Nalar bayani (tradisi klasik); nalar irfani (sufisme); dan nalar burhani (kontekstualisme). Di ujung lainnya, Muhammad Sharur mengajukan tiga model pemaknaan dan proses memproduksi teks-teks Islam menjadi bangunan hukum yang hidup. Dinukilkan oleh Muhyar Fanani, setidaknya ada tiga pola yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur. Kantianisme-plus[156]; Lingusitis-Empiris-Rasional[157]; Linguistik-Historis-Ilmiah[158], inilah tiga epistemologi yang digunakan oleh Muhammad Syahrur dalam memproduksi hukum dari teks-teks Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

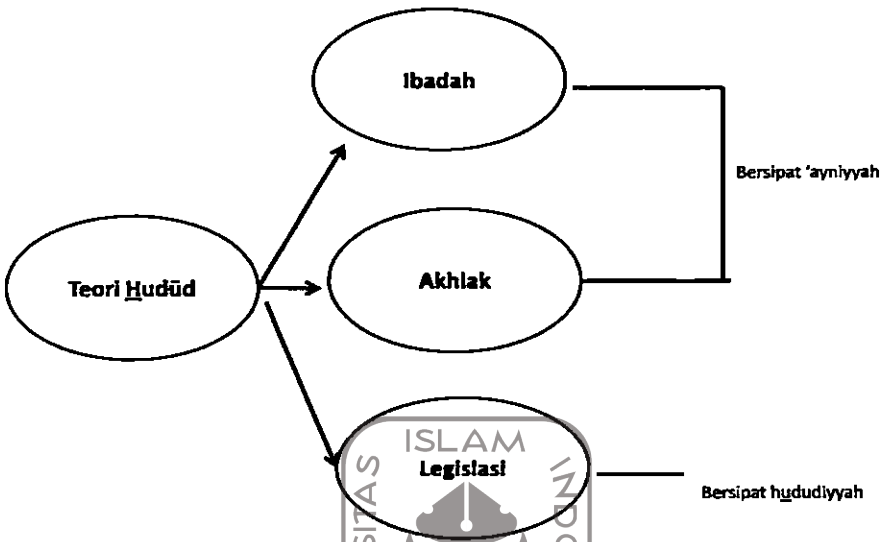
[155] Usaha Abed al-Jabiri ini memungkinkan mengingat ushul fiqh bukan hanya kaidah-kaidah dari ilmu lain (nahwu; sharf; atau mantiq) karena pada ulama ushul merangkum berbagai cabang ilmu yang sesuai dengan tujuan mereka dan kemudian dijadikannya sebuah ilmu. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri. *Takwin al-'Aql al-'Arabi.* Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), hlm. 164.

[156] Perspektif ini mengantarkan Syahrur bahwa teks al-Qur'an dijadikannya sebagai pijakan pertama dalam setiap kajian keislaman yang dilakukan Syahrur adalah karena ia menganggap bahwa teks al-Qur'an sebagai realitas autentik buatan Allah sebagaimana halnya realitas kealaman dan kemanusian. Sebagai realitas autentik, teks al-Qur'an layak menjadi sumber pengetahuan. Lihat kembali Muhyar Fanani. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern,* hlm. 50.

[157] Analisis kebahasaan ini dipergunakan ketika mengkaji teks-teks al-Qur'an. Setelah itu, Syahrûr menggunakan premis-premis ilmiah ilmu-ilmu empiris yang dilanjutkan dengan penalaran rasional yang tajam untuk memperkuat pemahamannya atas wahyu. Bagi Syahrûr tidak ada pertentangan antara wahyu, alam dan akal. Alam dan akal akan membantu kita dalam menguak kebenaran. *Ibid.,* hlm. 56-57.

[158] Syahrûr memusatkan perhatiannya pada hubungan antara bahasa, pemikiran dan tugas penyampaian sejak awal mula munculnya perkataan manusia. Ia berangkat dari pandangan bahwa bahasa manusia dalam kemunculan pertamanya berupa ujaran. Ia juga menolak adanya sinonim (*tarāduf*) dalam bahasa Arab yang juga diakui dalam ilmu lingusitik-modern. *Ibid.*, hlm. 62.

Diagram 2.4.[159] Epistemologi Kantianisme-Plus Syahrûr



Apapun bentuk metode dan pendekatan yang ditawarkan dalam ushul fiqh, dalam memproduksi hukum agaknya juga bisa diterapkan dalam ekonomi Islam dan kemudian disebut dengan "ushul-ekonomi". Karena asumsi dan bangunan hukum-hukum umum dalam ekonomi Islam, tidak bisa dilepaskan dari fiqh. Katakanlah dalam perdagangan (*tijarah*); investasi (*mudharabah*; *musyarakah*), akan tetap mengacu pada fiqh sebagai sebuah fondasi legimasi. Ini kemudian yang membentuk dan menjadi landasan struktur dan karakteristik ekonomi Islam. Tidak dapat tidak. Dengan makna yang lebih sempit bahwa metode "ushul" untuk kemudian disebut dengan "ushul iqtishadiah" membantu menuangkan makna teks menjadi aksioma; asumsi bahkan proposisi dalam ekonomi Islam. Dan disadari dengan kuat, inilah pembeda yang amat jelas antara ekonomi Islam dan ekonomi konvensional.[]

[159] *Ibid.*, hlm. 56.

BAB III

METODE PENELITIAN:
Metode Pengumpulan Data, Jenis dan Pendekatan Penelitian

Seorang peneliti, tulis A. Michael Hubermas & Mattew B. Miles (2009)—sangat dianjurkan untuk membuat acuan yang jelas.[160] Pandangan ini mendorong apapun jenis penelitian untuk membuat peta proses dan peta analisis yang akan dilalui dalam tahapan penelitian tersebut. Tidak terkecuali dalam penelitian ini. Peta metode; peta paradigma; hingga peta analisis, menjadi keniscayaan untuk dipaparkan disini. Limbak dari pada itu, menandaskan pertanyaan "Apa yang dimaksud dengan metode? Dan metode seperti apa yang relevan terkait kajian atau penelitian ini?" Dagobert D. Runes memahami metode atau metodologi dengan, "Analisis sistematis dan rasionalisasi yang teroganisir serta prinsip-prinsip eksperimen dan proses yang menjadi panduan penelitian sains. Ia lebih tampak sebagai struktur dari sains yang khusus dan bersipat partikularistik."[161] Dalam konteks ini, metode yang dimaksud disini lebih tepatnya dalam makna, metode dalam mengumpulkan data; dan metode dalam menganalisis.

Ada banyak varian dan metode mengumpulkan data dalam penelitian. Tidak berlebihan jika Robert E. Stake (2010) menulis, "Metode kami (kualitatif) amat luas dan bisa diterapkan di pelbagai lapangan riset. Dari antropologi; biografi hingga zoologi."[162] Tidak terkecuali dalam lapangan ekonomi Islam, yang sejatinya memiliki dua karakter data; kualitatif dan kuantitatif. Karena ekonomi Islam tidak melulu berhubungan dengan data empiris, inderawi seperti yang dipahami oleh ekonom positivistik. Melainkan ekonomi Islam juga

---

[160] Itu berfungsi untuk mengetahui bagaimana seorang pengkaji/peneliti menafsirkan bentuk dunia sosial dan bagaimana seorang peneliti menafsirkan bentuk dunia sosial dan bagaimana mereka menyunguhkan maknanya juga mengandung arti mengetahui siapa yang berada di pihak lain. Lihat Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (ed.). *Handbook of Qualitative Research.* Terj. Dariyatno, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 592.

[161] Dagobert D. Runes. *The Dictionary of Philosophy,* hlm. 196.

[162] Robert E. Stake. *Qualitative Research: Studying How Things Work.* (New York: The Guilford Press, 2010), hlm. 19.

bersentuhan, bahkan sama dominannya dengan data-data kuantitatif terutama aspek moral dan pemikiran ekonomi Islam yang masih berserak. Memang kebanyakan ekonom lebih cenderung mengkategorikan bahkan cenderung mendorong penelitian ekonomi, intens mengunakan metode pengumpulan data kuantitatif. Ini hanya persoalan tradisi, bukan berarti mutlak "mengukung" diri dalam tradisi itu. Terlebih ketika ekonomi Islam hadir. Ia tidak saja mengandaikan kritik, tetapi juga menawarkan dua paradigma, yang tidak terdapat dalam ekonomi konvensional. Normatifistik dan empiris. Dua paradigma inilah kemudian yang mendorong ekonomi Islam dimungkinkan mengunakan metode pengumpulan data kualitatif.

Ekonomi Islam masih terlalu dini dimapankan, dalam satu metode. Terlebih lagi epistemologi dalam ekonomi Islam belumlah utuh; masih dibayangi dan didominasi oleh paradigma neo-klasik ekonomi, ataupun mazhab ekonomi Islam mainstream.[163] Salahkah? Tidak salah, melainkan ini mendorong bertumbuhnya pendekatan multi-disipliner dalam meneliti ekonomi Islam. Dan otomatis, hal ini membuka peluang penelitian ekonomi Islam dalam metode pengumpulan data kualitatif, termasuk dengan mengunakan studi kepustakaan (*library research*). Bagaimana dalam konteks kajian/penelitian ini? Karena kajian ini lebih lebih cenderung pada pencari data kualitatif, maka tidak ayal lagi metode pengumpulan datanya mengunakan salah satu dari metode pengumpulan data kualitatif, yakni studi literatur atau kepustakaan.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

A. Data dan Metode Pengumpulan Data

Apa jenis data dalam penelitian ini? Karena penelitian ini lebih bersipat "*discourse analisys*"—maka tidak dapat dihindari untuk berpijak pada data-data kualitatif. Pemikiran; hasil penelitian, yang terkumpul dan termaktub dalam

[163] Ekonomi Islam telah melampaui sejarah yang panjang. Kendati belum final, usaha-usaha yang diberikan oleh para ekonom Muslim kontemporer tampak berhasil menarik minat banyak orang untuk mengembangkan ilmu ini sebagai alternatif atas kecenderungan ilmu ekonomi modern yang bersipat atomistik dan sekuler. Dari sudut pandangan ini, apa yang disebut sebagai ekonomi Islam kontemporer agak berbeda dengan pemikiran ekonomi yang dibangun oleh para sarjana Muslim di Abad pertengahan yang lampau. Lihat Arif Hoetoro. *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi.* (Malang: BPFE Unibraw, 2007), hlm. 182.

pelbagai buku; jurnal; media, yang memaparkan pemikiran ekonomi Islam, mazhab-mazhab kontemporer (mazhab Baqir as-Sadr; Mazhab Alternatif; dan Mazhab Mainstream)—menjadi pijakan untuk selanjutnya diperlakukan sebagai satu-satunya data dalam penelitian ini. Sederhananya ada dua pengelompokan data yang dilakukan dalam penelitian ini. *Pertama*, data yang bersipat pemikiran yang diproduksi oleh ketiga mazhab ekonomi Islam, dimanapun. Baik berupa buku; jurnal; media massa ataupun rekaman video. *Kedua*, terkait tradisi pengilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Maka silabus ekonomi dari pelbagai pelbagai universitas dan perguruan tinggi akan menjadi objek yang juga dianalisis.

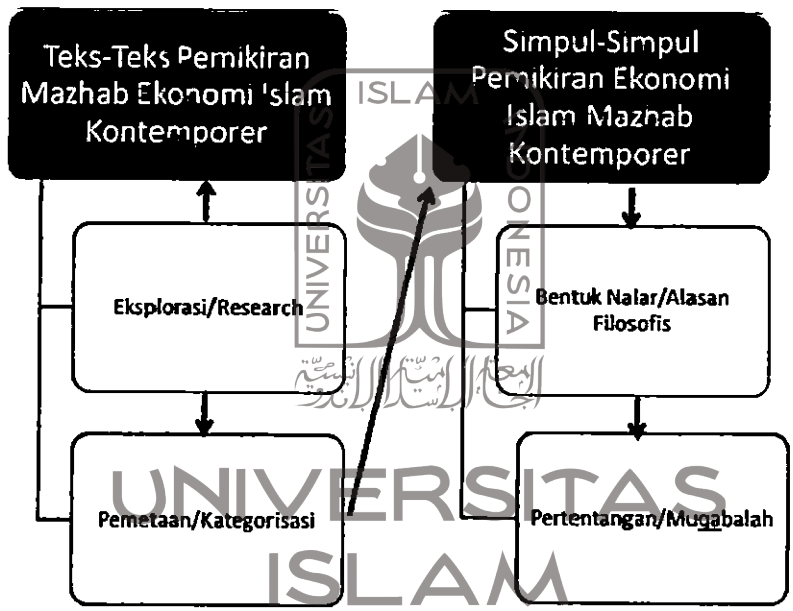
Bagaimana metode pengumpulan data dalam penelitian ini? "*Library reserach*", penelitian pustaka inilah metode pengumpulan data yang dipilih dalam penelitian ini. Dinamakan oleh Valerie J. Janesick (2009), "pengumpulan data produktif."[164] Tahapan ini bagi sebagian peneliti sosial merupakan proses yang paling menarik. Betapa tidak, pada tahap ini, keteraturan dan pemahaman muncul. Sebaliknya, kebingungan pun hilang.[165] Dalam konteks penelitian ini agaknya pemahaman muncul ketika bersentuhan lansung dengan "*discourse*" dan "pemikiran" tokoh-tokoh mazhab ekonomi Islam kontemporer. Dari buku; jurnal hingga media massa. Seperti kata Valerie J. Janesick, usaha ini membutuhkan waktu, kegigihan, ketetapan hati, dan kecermatan.[166] Pengumpulan data lewat metode kualitatif, khususnya studi kepustakaan—tidak saja menyita waktu, tetapi juga pemikiran, untuk membangun peta konsep dan akhirnya menemukan benang merah antara pelbagai pemikiran yang simpang siur; berseliweran dalam sebuah teks; majalah; jurnal; atau bahkan media massa. Kejelian membaca dan memahami, lalu keluwesan penafsiran terhadap teks dibutuhkan dalam kajian literatur seperti dalam penelitian ini. Menariknya, dalam metode ini penafsiran data dapat dilakukan sepanjang penelitian. Awal; tengah; atau terakhir, semuanya saling terkait. Ketika membaca, pada saat bersamaan penafsiran (interpretative)-

[164] Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (ed.). *Handbook of Qualitative Research,* hlm. 291.
[165] *Ibid.*
[166] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

pun berlansung, tidak terelakkan. Hal ini ditandaskan oleh Valerie J. Janesick, "Analisis data dapat secara langsung dimulai baik pada tahap awal; tengah maupun akhir dari proses pengumpulan data."[167] Metode pengumpulan data dengan "library research", mendorong seorang peneliti melakukan ekspansi literatur seluas mungkin. Tetapi tetap komitmen bergerak dalam bingkai "tema"; dan "genre" teks, dimana objek penelitian ada dan telah ditentukan sebelumnya.

Diagram 3.1. Siklus Pengumpulan Data



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Diagram ini (Diagram. 5) menjelaskan bahwa dalam penelitian ini eksloprasi atau *research* kepustakaan diawali dengan mengumpulkan teks-teks pemikiran mazhab ekonomi Islam kontemporer, setelah sebelumnya melakukan pemetaan dan kategori pemikiran "siapa" dan "dalam tema apa" yang akan dijadikan data-data atau "*discourse*" yang akan dianalisis dengan paradigma khusus[168]. Data untuk kemudian disebut "discourse" itu dicari simpul-simpulnya. Simpul disini bermakna, kesamaan bentuk nalar pemikiran ekonomi Islam

[167] *Ibid.*

[168] Paradigma yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika-historis. Tetapi untuk mendapatkan bentuk dan alasan-alasan filosofis maka "discouse" dan epistemologi ekonomi Islam kontemporer itu dinilai dengan teori-teori filsafat ilmu dan sosiologi pengetahuan sekaligus, khususnya filsafat ilmu ekonomi yang berserak dan bertebaran dalam pemikiran dan khazanah filsafat Barat.

kontemporer berdasarkan mazhab, dimana mereka bertumbuh dan dipersonifikasikan. Alasan atau nalar-nalar filosofis itu kemudian dihadap-hadapkan untuk menangkap dan memahami ke mana gerak nalar filosofis dari setiap epistemologi ekonomi Islam kontemporer. Model ini, sebelumnya juga pernah diterapkan oleh Mahsun Fuad. Ia mengutarakan, penelitian kepustakaan berarti data dan bahan kajian yang dipergunakan berasal dari sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, eksiklopedi, jurnal, majalah, surat kabar.[169] Proses *muqabalah* seperti yang diisyaratkan juga oleh Mahsun Fuad, berfungsi untuk mengindentifikasi persamaan dan mengamati perbedaan dengan mempertimbangkan sejauh mana pengaruh dominasi epistemologi tertentu, khususnya positivisme dan non-positivisme, terhadap konstruksi epistemologi kontemporer ekonomi Islam. Dalam konteks ini dapatkah skema/siklus penelitian ini disebut ilmiah dan sejajar dengan siklus penelitian dalam kajian ilmiah lainnya, yang mengunapa metode pengumpulan kuantitatif, entah dengan teknik *sample* ataupun *survey*?

Penelitian kepustakaan terlihat tidak "sehebat" penelitian empirisme-logis, yang merujuk pada fakta empiris atau sehebat penelitian "rumit", penelitian "*grounded*" yang melibatkan daya empati yang kuat pada objek penelitian. Benarkah? Ini menandaskan pertanyaan, "Apakah penelitian kepustakaan layaknya penelitin ini, dapat disejajarkan dengan penelitian lainnya?" Kualitas sebuah penelitian tidak ditentukan oleh jenis dan bentuk penelitian, tetapi amat deterministik dengan paradigma dan metode. Sebuah penelitian bisa saja terlihat hebat jika ditilik dari data-data yang digunakan, tapi belum tentu benar. Itu tergantung "bagaimana" seorang peneliti mengunakan dan menerapkan metode, setepat mungkin. Dalam konteks ini, Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007) mengariskan, bukan harga mati, melainkan sebagai gambaran bagaimana penelitian kepustakaan dilakukan. Ia menyebut proses studi kepustakaan ini

[169] Dalam pengumpulan data, ketika Mahsun Fuad mengkaji "Hukum Islam Kontemporer di Indonesia". Ia menyebut metode pengumpulan data dengan "library research" ini sebagai metode khusus. Ia mengumpulkan semua data kepustakaan. Semua karya-karya yang memuat pemikiran hukum Islam di Indonesia. Lihat Mahsun Fuad. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris.* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 21.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dengan "*process constructing intertextual coherence*".[170] Sebuah proses yang *concern* pada cara atau metode yang dilakukan oleh seorang peneliti untuk mengkofigurasi artikel dan literatur, dalam kaitannya dengan kerja akademik dan literatur lainnya.[171] Proses mengubung-hubungkan (*muqabalah*) tetap dalam bingkai tujuan dan skematik penelitian, tidak boleh keluar dari skema pokok dan tujuan penelitian. Ini disyaratkan agar penelitian kepustakaan tidak meluber dan mengalami eskalasi tema dan kian melebar. Proses menghubung-hubungkan itu menjadi "jalan" atau metode untuk melakukan "*review*" mendalam; dan menyala terhadap teori dan artikel dan literatu terkait tema penelitian. Dalam bahasa lainnya, "*We regard writing the "lit review" to be a major task in the crafting of theorized storylines.*"[172]

Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007) lebih cenderung untuk mengatakan dan "suka" menilai penelitian, dengan mengandalkan *library research* sebagai metode mengumpulkan data, dengan sebutan "*lit review*"[173] atau *review* mendalam dan menyala. Kenyataannya, penelitian kepustakaan ini sebagai sebuah metode mengumpulkan data, memang lebih tampak sebagai kerja *review* teoritik sebagai karakteristiknya. Tidak terkecuali dalam penelitian ini. Mengacu pada proses yang ditawarkan oleh Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007), dengan pertanyaan kunci: "Bagaimana pelbagai literatur dibangun, dikerangkakan, hingga menjadi simpul yang kuat dalam satu titik penelitian?" Mereka mengajukan tiga proses yang harus dilalui oleh peneliti. *Pertama*, *synthesized coherence.* Sebuah proses dimana menyusun ulang, mengumpulkan literatur yang sebelumnya tidak dinilai berhubungan. Mencari benang merah, ini yang dilakukan pada tahap ini. Pada tahap ini ada dua metode yang layak dilakukan: 1) Melakukan pengorganisasi referensi atau literature yang cocok, segaris dan se-genre. Dalam konteks ini, literatur telah ditandai secara intertekstual, dengan mengacu pada kesamaan bidang dan minat intelektualitas.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[170] Lihat Golden-Biddle & Karen D. Locke. *Composing Qualitative Research.* (London: Sage Publishing, 2007), hlm. 31.

[171] *Ibid.*

[172] *Ibid.*, hlm. 32.

[173] *Ibid.*

Dengan tetap berpegang dan menghargai "otentisitas" pemikiran dan karakter literatur dalam pelaporan, review mendalam dan menyala akan terus memilihara diri dari "*therotical disembodied*"; sebuah ketercerabutan dari otensitas intelektualitas aktor yang menuangkan teori dalam teks; 2) Melakukan interseksi antara dua atau lebih penelitian,yang berbeda dan hubungan keduanya hanya berupa eviden. Dalam kondisi ini, mencari kesamaan teoritik atau melakukan perluasan penjelajahan literatur terhadap satu pemikir yang menulis tema yang berbeda.[174] Ini dilakukan untuk mencari; mendalami hingga menemukan bentuk nalar dan konsistensi teori serta paradigma pada satu pengarang atau karyanya.

Kedua, tahap yang disebut dengan *"progressive coherence"*. Berbeda, dengan tahapan "*synthesized coherence*"—tahap ini telah bergerak lebih tinggi, tidak hanya menilai teks berdasarkan satu atau interteks, melainkan telah mencoba menemukan relasi teoritik; perspektif; dan metode "*authors*". Menemukan konstruksi dari akumulasi pengetahuan, yang bertumbuh satu masa atau lebih. Proses ini akan menghantarkan pada titik temu atau "konsesus metode" yang dibangun oleh para peneliti dalam mengembangkan satu bidang dan proyek pengetahuan. Tahap ini ditandai oleh padatnya kutipan dan dipadukan dengan "deskriptor". Cheek & Terri Gibson (2003)[175] menyebutnya dengan "*the cumulative progress*". Tahap *ketiga*, adalah apa yang disebut Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007) dengan "*noncoherence*". Proses ini adalah tahap yang paling menarik dalam metode pengumpulan data lewat "*library reserach*".[176] Betapa tidak, berbeda dengan dua tahap sebelumnya, tahapan ini menukik pada perselisihan antar peneliti dan menemukan "bentuk-bentuk" *non-coherence* dari nalar dan bentuk argumentasi yang yang diajukan oleh setiap peneliti.

Mengadu dan menghadap-hadapkan kontra dan perbedaan teoritik dari setiap peneliti yang berbeda atau pemikir yang berseberangan, menjadi karakter dari tahapan "*noncoherence*" ini. Agaknya ini dilakukan untuk melihat

[174] *Ibid.*, hlm. 33-34.
[175] *Ibid.*, hlm. 35.
[176] *Ibid.*, hlm. 36.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

argumentasi dan nalar mana yang dominan. Tidak hanya itu, menghadap-hadapkan perbedaan setidaknya akan menghantar pada perspektif dominan yang mempengaruhi satu proyek pemikiran. Dari perbedaan dan silang perspektif itulah deskriptor dapat dibangun, dalam fungsi menjelaskan dan keluar dari titik silang dengan benang merah atau kritik yang kuat terhadap pemikiran dan perspektif yang berseberangan. Di ujung lainnya, apakah penelitian ini, library reserach, berkontribusi secara teoritis terhadap satu proyek pengetahuan, layak penelitian sosiologis dan antropologis? Ini dijawab oleh Karen Golden-Biddle dan Karen D. Locke (2007), "Penelitian literatur justeru berkontribusi layaknya penelitian sosialnya lainnya. Ia tidak saja melihat celah; kesenjangan; dan inkontekstulitas sebuah teori atau perspektif; keluar darinya dengan kontribusi teoritik."[177] Pandangan ini menandaskan sebuah pernyataan, "Kendati hanyalah sebagai "*lit review*", penelitian kepustakaan tidak bisa melepaskan diri dari paradigma atau epistemologi, sebagai proses inheren dalam analisis teks demi teks"—lantas apakah paradigma penelitian ini?

B. Menafsirkan dengan Hermeneutika-Historis: Paradigma Penelitian

Mengapa penelitian ini memilih paradigma historis-hermeneutika? Karena penelitian ini mengunakan data-data kualitatif yang bersipat literatur dan dokumen penelitian, otomatis objek analisisnya adalah teks-teks. Agaknya ini yang mendorong pemilihan paradigma historis-hermeneutik sebagai paradigma penelitian. Nama lain dari paradigma histroris-hermeneutik, seperti yang diutarakan oleh Muhyar Fanani adalah metode interpretatif; sebuah lingkaran hermeneutis yang menyatakan bahwa untuk memahami bagian-bagian tertentu maka harus memiliki prapengertian lebih dahulu tentang keseluruhan. Sementara untuk mengerti keseluruhan, diharuskan memahami lebih dahulu bagian-bagiannya.[178] Hermeneutika sebagai metode interpretasi terhadap teks, bukanlah hal yang sederhana; sekedar menafsirkan. Ia memiliki model; pola; dan

[177] *Ibid.*, hlm. 37.
[178] Muhyar Fanani. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern.*, hlm. 26.

karakteristik, sehingga paradigma hermeneutik mampu menghasilkan penafsiran ilmiah yang sejajar dengan penjelasan ilmiah lainnya, laiknya metode *inductive-hypothetical* dalam aliran positivisme. Hal ini kemudian yang mendorong dan menjadi idealisme "mengapa paradigma penelitian ini mengunakan paradigma historis-hermeneutika".

Lalu apakah yang dimaksud dengan historis-hermeneutika itu sendiri? Dan bagaimana menerapkannya dalam penelitian ini? Dinukilkan oleh Muhyar Fanani "struktur melingkar" hermeneutika sesungguhnya disumbangkan oleh Dilthey, Heidegger, dan Bultman.[179] Karena struktur melingkar itulah kemudian dilekatkan "historis" pada hermeneutika, terutama yang digunakan sendiri. Mengapa? Tentu hal ini berangkat dari terma dan konstruksi metode hermeneutika ketika ia diterapkan dalam sebuah penelitian. Diawali dengan pertanyaan, "Bagaimana mendapatkan pemahaman yang benar (valid); universal ketika berhadapan dengan teks?" Dilthey telah menawarkan jawabannya dengan hermeneutika. Mengapa, untuk tidak mengatakan "hanya" dengan hermeneutika? Hal ini bukan bermakna bahwa hermeneutika-lah satu-satunya metode untuk memahami; mengungkap; dan menafsirkan makna teks secara eksplisit maupun implisit. Tetapi mengunakan paradigma hermeneutika setidaknya mampu membantu peneliti mendapatkan makna yang dituju dari sebuah teks. Tidak mengherankan jika di dalam disiplin "philology", hermeneutika begitu populer dan dipilih. Dan pengunaan hermeneutika, tulis Peter Szondi (1995) telah ada dalam tradisi patristik, pada abad pertengahan. Faktanya, ketika reformasi dan era pencerahan dari idealisme Jerman; telah memperlihatkan dengan terang bagaimana hermeneutika digunakan sebagai paradigma, bahkan menjadi salah satu ciri dan indentitas dari kebangkitan idealisme pengetahuan di Jerman.[180] Di ujung lainnya, hermeneutika telah menjadi disiplin sendiri; khas; dan populer sepanjang tradisi pengkajian terhadap literatur. Dari titik itu, bagaimana proses penerapan historis-hermeneutika untuk kemudian disebut hermeneutika saja, dalam penelitian ini?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[179] *Ibid.*

[180] Peter Szondi. *Introduction to Litery Hermeneutics.* (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 2.

Wilhelm Dilthey[181] bertanya, "Apakah pengetahuan itu mungkin ada, dan bagaimana kita bisa mencapai?"--pertanyaan ini diajukan terkait objektivitas dan validitas pengetahuan. Diperkuat lagi oleh pandangan Dilthey bahwa pengalaman batin (*inner experience*) tidak akan cukup melihat secara objektif pada subyek lain.[182] Dalam konteks inilah kemudian Wilhelm Dilthey sebuah proses pencapaian pengetahuan yang ia namai dengan "*understanding*". Sederhananya ini bermakna, eksistensi subyek lain pertama kali dihadapkan pada kita persis ketika kita berada pada posisi "*outsider*".[183] Ketika ia (*the other people*) menjadi sebuah fakta, lewat tindakan; suara; dan isyarat tubuh, maka pada saat itulah akal mendapatkan kesempatannya untuk memahami. Dan hanya melalui penciptaan kembali apa yang dialami oleh indera, dan menjadikannya sebagai pengalaman batin—proses pemahaman itu dapat diakhiri. Tawaran proses "pemahaman" ini, kemudian yang diduga menjadi fondasi dari filsafat hermeneutika Dilthey. Lalu apa yang dimaksud dengan hermeneutika itu sendiri?

Paul Ricouer (2009) mengemukan, "Hermeneutika adalah teori tentang bekerjanya pemahaman dalam menafsirkan teks. Jadi gagasan kuncinya adalah realisasi diskursus sebagai teks; sementara pendalaman tentang kategori-kategori teks akan menjadi objek pembahasan kajian selanjutnya.[184] Dilthey dengan kosep historis-hermeneutika yang ia tawarkan sesungguhnya menjadi proyek intelektual yang memasukkan persoalan regional interpretasi teks ke dalam wilayah yang lebih luas, yaitu pengetahuan historis (*historical knowledge*). Memahami proyek intelektual Wilhelm Dilthey ini agaknya secara berarti layak menelaah pernyataan ini, "Bagaimana kesalingterkaitan sejarah harus dipahami? 2) Sebelum teks menjadi padu, sejarah yang dianggap sebagai dokumen terbesar umat manusia

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[181] Diskusi tentang filsafat hermeneutika kontemporer secara luas diinspirasi oleh konsepsi Wilhelm Dilthey, orang yang dinilai sebagai "founder" filsafat hermeneutika. Kendati banyak penelitian/ studi bahwa secara umum hermeneutika dimaknai sebagai "hermeneutica universalis", dipopulerkan secara luar oleh Georg Friedrich Meier (1718-7). Sedangkan Dilthey dengan segala karya-karya intelektualnya lebih tampak sebagai sumber informasi dan menjadi legitimasi bagi refleksi hermeneutika kontemporer.

[182] Lihat dalam C. Mantzavinos. *Naturalistic Hermeneutics.* (New York: Cambdridge University Press, 2005), hlm. 9.

[183] *Ibid.*

[184] Paul Ricouer. *Hermeneutics and The Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation.*, hlm. 57.

sudah terlebih dahulu padu, sebagai "ungkapan kehidupan" paling mendasar." Paul Ricouer melihat Dilthey sebagai penafsir titik singgung antara hermeneutika dan sejarah ini. Apa yang disebut "historisime" saat ini. Secara sederhana proyek intelektual Dilthey ini dapat dimaknai dalam bentuknya sebagai model pengetahuan tentang manusia yang mengandaikan dan melibatkan hubungan kesejarahan—mengandaikan adanya kapasitas bawaan (*primodial capacity*) untuk mengalihtempatkan diri seseorang ke dalam kehidupan mental orang lain.[185] Sedangkan hermeneutika dalam maknanya yang paling azali, sebelum tersentuh oleh proyek "deregionalisasi" oleh Dilthey; F. Schleiermacher—berumah; berdiam; memiliki *locus;* dan bertempat pada bahasa, lebih khususnya bahasa tulis. Dengan sederhana, tetapi rumit Paul Ricouer menjelaskan sedikit tentang logika hermeneutika sebagai metode interpretasi terhadap teks.

> "Oleh karena itu, sangat penting memahami dengan tepat kenapa hermeneutika memiliki hubungan istimewa dengan persoalan bahasa. Menurut saya kita bisa memulai usaha ini dari memahami ciri bahasa natural yang cukup menakjubkan, sebuah ciri yang membutuhkan usaha interpretasi pada tingkat pembicaraan paling dasar dan dangkal. Ciri yang dimaksud adalah polisemi, yaitu sebuah ragam di mana kata yang kita miliki mempunyai makna lebih dari satu ketika dilihat di luar pengunannya dalam sebuah konteks tertentu. Di sini saya tidak akan membahas persoalan jalur-jalur yang menjustifikasi jalan melingkar menuju kode leksikal yang menampilkan ciri tunggal. Yang penting untuk didiskusikan sekarang adalah bahwa sebagai pengimbang polisemi kata diperlukan pemilihan konteks yang selektif untuk menentukan nilai yang dikandung oleh kata tersebut di dalam pesan tertentu yang dilontarkan oleh pembicara kepada pendengar yang berada dalam situasi tertentu. Kepekaan terhadap konteks merupakan pelengkap yang sangat penting sekaligus sejawat yang niscaya dari polisemi. Tapi pengunaan konteks pada gilirannya akan melibatkan aktivitas penilaian yang diuji lewat pertukaran pesan secara konkret antarinterlokutor, dan digambarkan dalam permainan tanya jawab. Aktivitas penilaian itulah yang disebut dengan interpretasi; ia didasarkan pada pengakuan di mana pesan-pesan pembicara yang relatif memiliki makna univokal (bermakna tunggal) dibangun berdasarkan makna polisemi leksikon yang sudah lazim. Untuk menciptakan diskursus

[185] *Ibid.*, hlm. 64.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

> yang relatif univokal dengan kata-kata yang bermakna polisemi, dan untuk mengetahui maksud dari ketunggalan makna (*univocity*) ketika menerima sebuah pesan: itulah tugas paling utama dan mendasar dari sebuah interpretasi.[186]

Demikianlah Paul Ricouer memaknai dan menjelaskan proses interpretasi atau hermeneutika, kendati tidak secara detail. Di ujung lainnya, Paul Ricouer menandaskan bahwa hermeneutika adalah teori yang memandu hingga mengatur sebuah penafsiran. Sederhananya, interpretasi atas teks tertentu.[187] Fokus dari hermeneutika adalah eksegesis tekstual atau penafsiran tekstual. Lagi pula hermeneutika merupakan sebuah proses yang dijalani untuk mengurai makna "laten" dari sebuah teks. Kendati demikian, seiring perkembangan pemikiran tentang hermeneutika; objeknya mulai meluas. Dari dari simbol atau mitos yang ada dalam masyarakat hingga sastra.[188] Hermeneutika secara azali berhadapan dengan teks, kendati kini Paul Ricooer memperkenal hermeneutika sosial sebagai hasil dari proyek "de-regionalisasi hermeneutika". Ia berusaha menyentuh realitas; mitos masyarakat; simbol sebagai objek penafsiran. Meskipun demikian Paul Ricouer menukilkan pandangan Wilhelm Dilthey tentang sikap yang harus dibangun ketika berhadapan dengan teks.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

> "Dua sikap tersebut (*explanation* dan *interpretation*) pada masa Wilhelm Dilthey di akhir abad yang lalu, diringkas menjadi dua kata 'penjelasan' (*explanation*) dan 'penafsiran' (*interpretation*). Menurut Dilthey, 'penjelasan' merujuk pada model penjelasan yang dipinjam dari disiplin ilmu alam dan diterapkan pada disiplin-disiplin historis oleh mazhab positivis; di sisi lain 'penafsiran' merupakan bentuk derivasi dari pemahaman yang dipandang oleh Dilthey sebagai sikap fundamental dalam disiplin ilmu-ilmu kemanusian. Bentuk penafsiran ini juga merupakan satu-satunya yang dapat mempertahankan perbedaan mendasar ilmu-ilmu kemanusian dengan ilmu-ilmu alam tersebut."[189]

---

[186] *Ibid.*, hlm. 59.

[187] Lihat Richard E. Palmer. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gamadamer.* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 43.

[188] *Ibid.*

[189] Paul Ricouer. *Hermeneutics and The Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation.*, hlm. 195.

Lebih jauh Paul Ricouer menjelas tentang sikap kedua, "penjelasan" dalam bukunya "*Hermeneutics and The Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation*" (2009). Ia menulis, "Ada dua cara pembacaan yang tersedia. Melalui pembacaan, kita dapat memperpanjang dan memperkuat ketidakpastian yang mempengaruhi rujukan teks kepada dunia sekitarnya dan kepada audiennnya yang berupa subjek yang berbicara: yaitu sikap eksplanatoris. Tapi kita juga dapat menghilangkan ketidakpastian dan memenuhi teks itu dengan ucapan saat ini. Itulah sikap kedua yang merupakan tujuan riil dari pembacaan. Karena sikap ini memunculkan karakter yang sebenarnya dari ketidakpastian yang menghentikan pergerakan teks menuju makna. Sikap laimnya mustahil diambil kalau pertama-tama belum jelas bahwa teks, sebagai tulisan, menunggu dan menuntut agar dibaca. Pembacaan bisa dilakukan karena teks tidak menutup dirinya melainkan membentangkannya kepada hal-hal di luar dirinya. Berdasarkan hipotesis apapun, membaca berarti menyatukan diskursus baru dengan diskursus teks. Penyatuan diskursus-diskursus ini melahirkan kapasitas orisinalitas untuk melakukan pembauran di dalam aspek pembentuk teks, yaitu karakter terbukanya. Interpretasi adalah hasil konkret dari penyatuan dan pembaharuan ini."[190] Dalam konteks tersebut, paradigma, hermeneutika, dalam penelitian ini dipilih dan intens digunakan. Betapa tidak, karena penelitian ini mengeksplorasi epistemologi mazhab kontemporer ekonomi Islam—niscaya untuk mencari bentuk filosofis dari alasan dan nalar dari setiap konstruksi epistemologi yang mereka (mazhab Baqir as-Sadr; Mazhab alternatif; Mazhab Mainstream) dan proses pencapaian itu hanya mungkin dengan cara "menafsir" dan memahami diskursus ekonomi dari setiap mazhab kontemporer ekonomi Islam. Karena teks-teks yang diproduksi oleh ekonom dari tiga mazhab kontemporer ekonomi Islam, setidaknya akan menghantar pada makna atau bentuk dari alasan-alasan filosofis dari epistemologi yang ditradisikan oleh mahzab-mazhab itu. Meminjam pandangan Paul Ricouer, "Teks adalah media yang memperantarai kita untuk memahami diri kita sendiri."[191] Kendati akhirnya ada subyektifitas penafsiran terhadap teks-teks

[190] *Ibid.*, hlm. 213.
[191] *Ibid*, hlm. 191.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dalam penelitian ini. Justeru di titik itulah, penelitian ini berada di altar non-positivistiknya, lebih bercirikan pada ilmu-ilmu kemanusian seperti yang dikategorikan Gadamer. Dan dalam *locus* itu pula mengunakan paradigma hermeneutika menjadi hal yang mengiurkan dan menarik untuk dilekatkan pada penelitian ini.[]

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

BAB IV

TIGA MAZHAB, TIGA EPISTEMOLOGI:
Dari Subyektivisme hingga Integratif Normatif-Positifistik

"Islamic economic thinking is as old as Islam itself, reflected as Islamic economic norms and values, rather than a separate discipline of knowledge."

(AbulHasan M. Sadeq, 1992: 1)

*"Studi terhadap pemikiran seorang pemikir bukan untuk menemukan "*kebenaran*", melainkan untuk mengetahui "*profil pemikirannya*" melalui pembacaan teks primernya yang dipahami sesuai pemikiran pemikirnya. Inilah membaca yang proporsional, tak terkotori* common sense *dan opini pribadi pembaca. Penguasaan profil pemikiran itu mendasari kritik atau sanggahan terhadapnya menjadi relevan."*

(Binhad Nurrohmat: 2011)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ekonomi Islam tidak 'jatuh' dalam jagad kehidupan dewasa ini seperti hujan yang turun dari langit, tiba-tiba dan mengejutkan. Tetapi ia tumbuh dibarengi dengan pemikiran terhadap ekonomi dan Islam sekaligus. Pemikiran ekonomi Islam itulah yang kemudian dinilai sama tuanya dengan Islam itu sendiri oleh AbuHasan M. Sadeq.[192] Pemikiran ekonomi Islam hadir ketika seorang Muslim menerima konsepsi Islam secara utuh; yakin dan menghayatinya hingga menjadi perilaku. Ketika itu pertanyaan muncul, "Bagaimana Islam mengajarkan pemeluknya bersikap baik; adil; dan tidak naif dalam melakukan aktivitas ekonomi?"--pertanyaan ini yang terus menerus mengusik 'minda' seorang Muslim, tidak terkecuali para nabi seperti halnya Nabi Muhammad s.a.w; Nabi

[192] Lebih lanjut AbulHasan M. Sadeq menerangkan ketika Islam sebagai kode yang lengkap bagi kehidupan, maka ketika itulah ia menyediakan semua lahan aktivitas bagi manusia, termasuk ekonomi. Dan ekonomi sesungguhnya telah menjadi sesuatu yang integral sebagai sebuah skema sosial dan tidak bisa dipisahkan dengan dimensi lainnya. Lihat AbulHasan M. Sadeq & Aidit Ghazali (ed), *Reading in Islamic Economic Thought,* (Kuala Lumpur: Longman Malaysi, 1992), hlm. 1; Bandingkan juga, Adiwarman Azwar Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* (Jakarta: Raja Wali Press, 2006), hlm. 5.

Yusuf a.s; juga Nabi Isa as. Di kemudian hari pertanyaan itu diproduksi ulang oleh cendikiawan Muslim hingga melahirkan konsepsi ekonomi, kendati tidak menyebutnya dengan ekonomi Islam persis ketika kepercayaan terhadap 'keampuhan' ekonomi kapitalisme, runtuh. Pencarian sistem ekonomi baru-pun dimulai, tidak terkecuali ekonomi Islam.

Di kalangan cendikiawan Muslim, upaya mencari sandaran transendental dari setiap aktivitas ekonomi dan merumuskannya dalam bentuk etika-ekonomi, agaknya hal yang lumrah dan niscaya. Tetapi tidak dengan ekonom yang menganut aliran utilitarian dan kemudian membangun rumah dalam bentuk ekonomi-positivistik. Berorientasi pada utilitas; pragmatis; dan individualisme—merupakan pendulum yang memandu setiap pertanyaan ekonomi yang tumbuh di minda utilitarianisme dan mengarahkannya kepada tiga sandaran dan tujuan itu. Ketidakpuasan; ketidakterwakilan; keterputusan dari 'hal yang transenden' mengendap dan menjadi sebuah sensitifitas komunal di kalangan ekonom Muslim dan komunitas Muslim dunia. Ekonomi Islampun dimunculkan kembali, sebagai jawaban atas 'nihilisme' yang ditawarkan oleh ekonomi-konvensional. Tidak hanya di kalangan Muslim, sikap meragukan hingga memperolok-olok ekonomi-konvensional (baca; kapitalisme), juga muncul di kalangan positivisme-ekonom. Dalam pengakuan yang jujur, Douglas Dowd (2000) menulis, "Sebelum era 1930-an, kapitalisme dipuji tanpa ironi. 'Sebagai masyarakat dimana setiap individu adalah untuk dirinya sendiri dan Tuhan untuk semua'—dan akhirnya kandas ketika depresi besar (*the great deppresion*) menguncang Amerika, menyebar ke belahan dunia lainnya, pujian itupun menjadi lelucun terburuk yang pernah ada."[193] Siklis; kontinu; dan musiman adalah sipat dari krisis ekonomi yang lahir dari rahim kapitalisme. Dalam jejaring sosial, krisis ini menciptakan patologi

[193] Tetapi ironinya, entah mengapa di belahan negara; tempat kapitalisme di produksi dan disebarkan ke dunia ketiga atau dalam perkataan lain negara tempat 'episentrum kapitalisme', tidak pernah jerah memperbaharui sistem kapitalisme. Membelanya; mempercanggih; dan membuatnya 'gagah' sebagai sebuah sistem ekonomi, menjadi kerja-mekanik yang dilakukan ekonom-konvensional. Lihat Douglas Dowd, *Capitalism and its Economics: A Critical History,* (London: Pluto Press, 2000), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

sosial dan paradoks. Amartya Sen (1997) menyebutnya dengan '*inequality*'.[194] Ketidakmerataan yang disebabkan oleh ketimpangan distribusi pendapatan serta terbatasnya jalur untuk mengakses kesejahteraan.

Daniel Bell melihat bahwa 'kapitalisme lanjut' telah bergeser dari sistem kultural dan ekonomi yang berlandaskan disiplin-disiplin yang perlu bagi produksi ke sistem yang berlandaskan pada kenikmatan-kenikmatan konsumsi. Etika kapitalisme yang menekankan kerja keras, individualitas, dan prestasi untuk produksi telah memudar dalam hingar-bingar konsumerisme, kolusi dan lain sebagainya.[195] Artinya, pertumbuhan ekonomi yang dipandu oleh kapitalisme dewasa ini telah 'melampaui' batas-batas umum yang dipancangkan oleh pendirinya, yakti etika dan ekonomi moral. Bangunan ekonomi yang dulu diletakkan dasarnya oleh Adam Smith; di tangan dingin ekonom neo-klasik, bangunan ekonomi ini dirobah menjadi ekonomi-kapitalistik yang menyandarkan kepalanya pada individualisme; pragmatis; *vested interest*. Krisis-pun bermunculan. Krisis etis; degradasi moral dalam ekonomi menguat, dan bagaikan sebuah gerak-mekanistik ketika kapitalisme diterima tanpa kritik.

Kapitalisme menghamparkan panorama yang dilematis, dan dramaturgis. Di satu tempat kesejahteraan melimpah; kemakmuran menjadi karakter masyarakatnya. Di tempat lain, kemiskinan, lengkap dengan kelaparan di dalamnya menjadi hamparan yang tidak terperihkan. Paradoks kapitalisme. Ini kalimat yang tepat untuk mengambarkannya. Paradoks ini lahir dari kepala. Dari 'moral hazard' yang mengumpal di benak lalu turun ke dalam tindakan. Menyerang dengan uang; membunuh dengan uang; dan membeli segalanya

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[194] Memaparkan konsepsi 'inequality', Amartya Sen memulainya dari memaknai dan mengkritik kurva Lorens. Lihat dalam Amartya Sen, *On Economic Inequality,* (New York: Oxford University Press, 1997), hlm. 47.

[195] Bandingkan juga pandangan Jean Baudlillard yang dalam sederetan buku-bukunya sejak tahun 1960-an telah mengkritisi teori Marx yang mengklaim ekonomi sebagai faktor penentu dalam kehidupan sosioal, dan memandang bentuk-bentuk dan daya-daya produksi sebagai prinsip sentral dalam ekonomi. Dalam kapitalisme lanjut, produksi dan reproduksi tidak lagi berkaitan dengan benda-benda, melainkan makna. Produsen rokok tidak lagi memproduksi rokok *an sich* tetapi tanda yang memuat makna seperti kemapanan hidup dan maskulinitas. Lihat dalam Akhyar Yusuf Lubis & Donny Gahral Adian, *Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Khun,* (Jakarta: Penerbit Koeskoesan, 2011), hlm. 14.

dengan uang—*money mechanism*. John McMurthy (1999) mengistilahkan situasi itu dengan "Uang memproduksi uang."[196] Karl Marx mensimbolkannya dengan *M-C-M'*.[197] Sebuah bentuk dari aktivitas pelemparan uang ke dalam sirkulasi untuk menarik/menghasilkan jumlah uang yang lebih besar. Berorientasi pada profit; memaksimalkannya; dan menjadikannya satu-satunya tujuan ekonomi, adalah watak dasar dari sistem ekonomi kapitalisme-lanjut, dalam arti yang dikemukan oleh Daniel Bell. Apakah kapitalisme itu sesungguhnya, hingga tidak mampu melahirkan kesejahteraan global, melainkan menciptakan sengkarut krisis ekonomi dan jejaring 'ketamakan' global yang kompleks?

Geoffrey Ingham (2008) dalam bukunya "*Keyconcepts Capitalism*" (2008) mengurai, "Setidaknya sistem kapitalisme dapat ditelisik dari tiga elemen dasar. Pertama, sistem moneter untuk memproduksi *bank-credit money*.[198] Kedua, *market exchange*.[199] Ketiga, *private enterprise production of commodities*."[200] Apa hubungan ketiga element dasar kapitalisme ini dengan krisis dan ketamakan global, dewasa ini? Kapitalisme menawarkan 'mekanisme instan' dalam mengeruk keuntungan. Tidak saja memuaskan utilitas, tetapi menuntaskan dahaga terhadap akumulasi kapital yang tidak terbatas. Ketiga element dasar kapitalisme, seperti yang dikategorikan oleh Geoffrey Ingham tadi, bermuara pada kehendak

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[196] John McMurthy, *The Cancer Stage of Capitalism*, (London: Pluto Press, 1999), hlm. 132.

[197] Uang menjadi komoditas untuk melahirkan uang. Pada kondisi inilah etika terdegradasi. Minda manusia dikuasai oleh uang, dan hal yang transenden ditutup-tutupi. Liha dalam Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. III. Terj. Oey Hay Djoen, (Jakarta: Hasta Mitra, 2007), hlm. 20.

[198] Pasar-pertukaran (*market exchange*) dan produksi tidak akan bisa eksis tanpa tersedianya sistem moneter yang *viable*. Ini didasari oleh tiga alasan. Pertama, koordinator impersonal dari penjual dan pembeli. Di mana, *supply* dan *demand* dengan ditandai oleh tingkat harga dalam pasar yang berskala besar, ini mengisyaratkan akan adanya eksistensi makna dari pertukaran dan pembayaran. Lihat Geoffrey Ingham, *Keyconcepts Capitalism*, (UK: Polity Press, 2008), hlm. 53.

[199] Pertukaran komoditas di pasar didasari oleh kompetisi antara para pembeli (*buyers*) dan para penjual (*supply*). Dimana keduanya melakukan kesepakatan pada tingkat tertentu. Ini merupakan mekanisme dari penawaran (*demand*) dan menawarkan (*supply*). Dan ini memiliki tiga titik koordinat. Dalam makna tiga fase produksi komoditas: (i) finace (money-capital)→ (ii) production (capital + labour)→ (iii) consumption. *Ibid.*, hlm. 54.

[200] Produksi barang dan jasa mengambil tempat, dalam makna diproduksi oleh negara dan rumah tangga. Ini mengandaikan adanya upah serta modal-uang. Dari kombinasi inilah produksi mungkin dilakukan dalam setiap level ekonomi, terutama dalam skala mikro ekonomi. *Ibid.*, hlm. 56.

untuk mengakumulasi kapital. Sejak kapitalisme dirumuskan, jauh sebelum Adam Smith menyelesaikan proyek intelektualnya, "*The Wealth of Nations*"; kapitalisme telah diilhami dari hasrat primitif manusia, tampaknya alamiah, betapa manusia selalu mengarahkan tindakannya untuk memaksimalkan kepentingan diri (*maximalization of interest*). Dari titik ini aksioma ekonomi dilahirkan; teori-teori besar ekonomi dikukuhkan. Di balik semua itu, kendati dipancangkan dengan kuat, teori-teori ekonomi tidak mampu membayar atau menutupi ongkos kejahatan ekonomi (*cost of evil*) akibat "pikiran jahat" yang menihilkan ekonomi moral.

Kemiskinan; penganguran; *underground economy* (baca; aktivitas ekonomi ilegal seperti narkotika) adalah bentuk nyata; terhampar dalam sistem kapitalisme. Ia selalu berdenyut dan mengusik moralitas dalam masyarakat, dewasa ini. Tidak terkecuali di negara-negara ketiga, seperti di Indonesia. Ini bentuk dari *cost of evil* yang lahir dari rahim kapitalisme. Diakui oleh Eli Ginzberg (2002) di awal abad ke-18, meruyaknya kuantitas kemiskinan di Inggris telah memperburuk keadaan. Mereka cenderung menjadi strata tertindas; kebebasan substansial mereka dicabut karena posisi mereka dalam struktur sosial ditiadakan, jikapun dipandang, itu hanya sebagai pekerja kasar dan buruh.[201] Kini kapitalisme tumbuh berlipat ganda, lengkap dengan kontradiksi budaya yang melekat padanya. Tidak hanya menawarkan 'kekonkrit-an' utilitas; kebebasan individual, tetapi juga ilusi dan kontradiksi budaya. Daniel Bell (1976) mendiagnosa bahwa di dalam masyarakat kapitalisme, kini tengah terjadi perubahan kultural, dahsyat dan massif. Tepatnya disebut dengan transformasi kultural. Ia berwajah yang kompleks. Ganjil; karena melahirkan budaya konsumsi massa. Menyebar; menjadi 'sandaran' mewah bagi kelas menenggah dan kelas

[201] Kenyataannya di Inggris ketika itu (awal abad ke-18) antara pekerja miskin dan bangsawan, tidaklah sama. Ini perlahan-lahan menyulut gejolak sosial. Dan akhirnya revolusi industripun pecah di Inggris. Perlahan-lahan sisa-sisa feodalisme dikikis, tetapi gejolak ini tidak mampu membendung kebebasan naif yang dibawa bersama masuknya kapitalisme dan neoliberal. Seperti layaknya di negara lain. Kapitalisme pun dipupuk dengan suburnya. Lihat Eli Ginzberg, *Adam Smith and the Founding of Market Economics,* (UK: Transaction Publishers, 2002), hlm. 85.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

bawah dalam masyarakat.[202] Kapitalisme telah menjadi satu-satunya mesin, yang memproduksi pandangan-dunia (*world view*) secara mekanik. Pandangan yang meneguhkan bahwa kebebasan individualitas; pengejaran kepentingan diri (*vested interest*); evolusi kualitas hidup di bawah panji "*survival of the fittes*"—merupakan pandangan terbaik dan relevan bagi siapapun yang hidup di zaman modern, dengan assesoris modernitas yang melekat padanya. Apa klimaks dari situasi ini?

Samir Amin (2009) mengambarkan sebuah kenyataan yang tidak terelakkan dari pertumbuhan 'kapitalisme-lanjut'. Tulisnya singkat, "*the financial collapse of liberal globalization,*"[203] Ini merupakan salah satu judul dalam bukunya *Ending the Crisis of Capitalism or Ending Capitalism* (2009). Ia hendak mengatakan bahwa kolapsnya ekonomi dunia, seperti di tahun 2008, di Amerika Serikat dengan efek dominonya *(contaqion effect)* bukanlah sebuah kenyataan yang kebetulan. Tetapi ini merupakan krisis-siklis, kerapuhan ekonomi yang terus berulang dan sepenuhnya diinisiasi oleh periode baru dari depresi dan "*chaos*".[204] Ini merupakan kenyataan yang tidak terelakkan bagi negara manapun, yang merebahkan sistem ekonomi pada mekanisme-pasar dan didalamnya memuat unsur-unsur negatif yang tidak terkontrol secara penuh dan memiliki senyawa bebas, yang tidak dapat diikat dengan mudah; sebuah ekonomi pasar yang diisi oleh hasrat-hasrat primitif manusia untuk melanggengkan diri; membela kebebasan yang tidak bertanggung jawab; dan membunuh empati sosial; dan menjauhi tendensi-transendental.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[202] Lihat Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* (New York: Basic Books. Inc, 1976), hlm. 65. Bandingkan juga Karl Polanyi, *Origins of Our Times.* Terj. M. Taufiq Rahman, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003). Hlm. 47. Ia pernah mengutip sebuah dokumen resmi pada tahun 1607, yang disiapkan untuk *Lords of the Realm;* mulai membahas masalah perubahan dalam satu kalimat yang sangat tegas: "Orang miskin akan mendapatkan apa yang dia inginkan: Tempat tinggal; dan bangsawan tidak akan mendapatkan halangan untuk mencapai keinginannya: kemajuan."

[203] Kalimat itu merupakan salah satu sub-judul dalam buku Samir Amin. Ia hendak menyampaikan bahwa kebebasan (baca; liberalisasi ekonomi) yang melekat secara kuat dalam globalisasi ekonomi, telah melahirkan kenyataan yang tidak terbendung; sebuah kenyataan krisis bawaan, secara genetik merupakan krisis yang akan terus lahir karena akibat ketamakan yang disakralkan dalam kapitalisme. Lihat Samir Amin, *Ending the Crisis of Capitalism or Ending Capitalism,* (Dakar: Codesria, 2009), hlm. 21.

[204] *Ibid.*

Bagaikan sebuah kanker, kapitalisme-lanjut menjangkiti pelbagai negara yang terpesona oleh pertumbuhan ekonomi negara-negara kapitalisme yang rapuh. Tidak terkecuali negara Muslim. Negara-negara ketiga, yang melupakan akar transendental dalam membangun sistem ekonomi mereka. Efeknya negatif; tidak saja mengeliminir tendensi-transendental, tetapi menghilangkan 'penghargaan' terhadap nilai universal yang lahir dari rahim lokalitas. Tetapi situasi yang terus memburuk ini, telah menyentakkan dan melahirkan kesadaran kolektif di kalangan Muslim dan masyarakat di dunia ketiga, tidak terkecuali di kalangan masyarakat lokal. Melawan globalisasi. Zaenuddin Hudi Prasojo (2010) mengambarkannya dengan, "Globalisasi digusarkan oleh bangkitnya suara, yang selama ini diam di kalangan masyarakat lokal. Tradisi dan kecerdasan komintas mengilhami kebangkitan ini."[205] Apa relevansi ini kenyataan ini dengan munculnya pengilmuan ekonomi Islam?

Ekonomi Islam hadir dari rahim kekritis-an ekonom Muslim. Keterbelakangan; rasa dihegemoni; hingga terabaikannya aspek transendental ekonomi dalam kapitalisme, diduga menjadi penyebab menguatnya pengilmuan ekonomi Islam di dalam masyarakat Muslim. Pandangan ini kian kukuh ketika kapitalisme-lanjut, memperlihatkan kontradiksi di dalam struktur ekonomi, begitu nyata. Ini kemudian yang mendorong ekonom Muslim, menenggok kembali ke belakang, ke dalam jejak historis; pada akar sejarah ekonomi Islam, dulu, sejak ia telah dipraktekkan se-masa Nabi Yusuf a.s dan mendapatkan bentuknya konkritnya pada era Muhammad s.a.w, ketika negara Madinah dideklarasikan. Adiwarman A. Karim (2004) mengakui bahwa berbagai praktik dan kebijakan ekonomi yang berlansung pada masa Rasulullah s.a.w dan *Khalifa ar-Rasyidun* merupakan contoh empiris yang dijadikan pijakan bagi para cendikiawan Muslim dalam melahirkan teori-teori ekonominya.[206] Kini, kuatnya gairah pengilmuan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[205] Lihat Zaenuddin Hudi Prasojo, "Indigenous Community Identity Within Muslim Societies In Indonesia: A Study Of Katab Kebahan Dayak In West Borneo", *Journal of Islamic Studies-Oxford*, Number 22. Vol. 1 (2011), hlm. 50.

[206] Adiwarman A. Karim menilai, kekurangan dari fase awal ekonomi Islam adalah fokus perhatian mereka tertuju pada pemenuhan, dan kebebasan, yang tidak lain merupakan objek utama yang menginspirasikan pemikiran ekonomi Islam sejak masa awal. Lihat Adiwarman A. Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hlm. 10.

ekonomi Islam didasari oleh 'kritik' atas kapitalisme-lanjut. Pada kekurangan; krisis bawaan (*genetical crisis*); dan nihilisme (baca; dihilangkannya peran agam) yang melekat pada kapitalisme, menjadi sasaran dominan kritik ekonom Muslim.

Hamid S. Hosseini (2003) mencoba menelusur ulang peran sarjana atau cendikiawan Muslim di abad pertengahan terhadap pengilmuan ekonomi Islam. Ia menulis pandangan umum cendikiawan Muslim di abad pertengahan, "Dulu cendikiawan Muslim, di abad pertengahan, ketika merkantalisme begitu kuat, mereka cenderung melihat kekayaan dan keuntungan dengan positif."[207] Pandangan ini memperlihatkan, jauh sebelum kapitalisme-lanjut menguat dan menyebar sebagai sistem ekonomi global, sarjana Muslim di abad pertengahan telah mengakomodasi dasar-dasar teoritik ekonomi-positif. Kendati memiliki pandangan positif, cendikiawan Muslim tidak hendak menggadaikan kehidupan ekonomi pada sengkarut individualitas *an sich*; menjauhkan ekonomi Islam dari warna transendentalnya, sebagai ekonomi moral, dan subyektif--tidak. Tetapi dominasi kapitalisme-lanjut, begitu kuat; membenamkan ekonomi Islam dan menyeret umat Islam ke dalam ekstase kapitalisme, lengkap dengan adopsi naif akar kebudayaan kapitalisme, sebagai pola pikir dan pandangan dunia di kalangan masyarakat Muslim. Apa akibat dari dominasi ini?

Kesadaran; tersentak; dan kebangkitan primodialitas Islam, didorong secara kuat oleh krisis kapitalisme-lanjut (*late-capitalism*). Dari titik ini, ekonomi Islam lahir. Ekonom Muslim mulai merancang ulang bangunan ekonomi Islam, tanpa harus tercerabut dari akar sejarah umat Islam itu sendiri. Perkataan lainnya, pengilmuan ekonomi Islam berpijak dengan kuat, tidak sekadar menapak tetapi menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai karakter dan sumber pengetahuan ekonomi Islam. Mohammad Nejatullah Siddiqi (1992) menulis, "Pemikiran ekonomi dalam Islam, secara natural diinspirasi dengan memahami al-Qur'an dan sunnah. Khususnya, menjadi 'bantalan' untuk kehidupan ekonomi manusia."[208]

---

[207] Lihat Warren J. Samuels (ed.), *A Companion to The History of Economic Thought,* (UK: Blackwell Publishing, 2003), hlm. 32.

[208] Lihat Ausad Ahmad & Kasim Raza Awan (ed.), *Lectures on Islamic Economic,* (Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 1992), hlm. 69.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Tidak terkecuali lahirnya mazhab Baqir As-Sadr dalam pemikiran ekonomi Islam kontemporer. Al-Qur'an dan sunnah, tetap menjadi bantalan bangunan ekonomi mazhab Baqir as-Sadr ini. Dari titik ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, "Bagaimanakah latar-historis munculnya mazhab kontemporer Baqir as-Sadr dalam ekonomi Islam? Bagaimana jejaring intelektual mazhab ini? Dan terakhir bagaimana bentuk bangunan epistemologi ekonomi Islam yang diajukan mazhab Baqir as-Sadr ini?"

A. Memahami Baqir As-Sadr: Biografi, Setting Sosio-Historis dan Pendidikan

Melihat potretnya, mengingatkan akan citra para imam kharismatik syiah. Turban hitam; qamis putih, dengan lapisan hitam, khas, selalu menghiasi tubuh laki-laki ini. Jenggotnya setengah putih, memancarkan kharisma[209] kendati ia lebih dikenal sebagai seorang filosuf ketimbang seorang imam. Pancaran imam spritual dalam diri Muhammad Baqir as-Sadr mulai terlihat, ketika ia masih kecil. Bagaikan ditempa nasib, kharisma itu muncul seiring liku kehidupan yang dilaluinya. Tidak se-heroik kelahiran seorang pemimpin spritual, tetapi menjelang kelahiran Muhammad Baqir as-Sadr, ibunya, bermimpi akan diberikan amanah seorang bayi laki-laki pada hari kamis. Mimpi ini mengejutkan keluarga al-Sadr, tidak biasa seorang nyonya; perempuan syi'ah Iraq bermimpi, demikian. Kecuali ini sebagai pertanda bahwa bayi yang akan dilahirkannya, bukanlah bayi biasa melainkan bayi yang dipundaknya dibebankan visi terhadap kehidupan. Kharisma seorang imam akan melekat pada bayi itu, layaknya imam syi'ah lainnya. Tidak hanya ibu Baqir as-Sadr yang bermimpi, tanda-tanda akan lahirnya seorang bayi laki-laki yang luar biasa. Kakeknya, Sayyid Ismail as-Sadr, juga bermimpi bertemu Imam Ali r.a menjelang kelahiran Muhammad Baqir as-Sadr. Mimpi-

[209] Kharisma merupakan indentitas yang melekat pada para Imam Syi'ah. Dicatat oleh Maria Massi Dakake (2007) ada konsepsi yang produktif melahirkan jejaring kharismatik dalam komunitas syi'ah, yakni *walāyah;* sebuah ekspresi absolut dari individu syi'i terhadap *ahl al-bayt.* Konsepsi ini dapat disejajarkan dengan *hubb* yang merepresentasikan cinta yang begitu besar terhadap *ahl al-bayt.* Sejatinya, *walāyah* dipresentasikan sebagai ketentuan Tuhan yang dilekatkan pada syi'ism yang terpilih. Abadi; dan kehadiran kembali, menjadi doktrin yang melahirkan impuls 'cinta'; 'penghormatan'; 'larut dalam kharisma'. Lihat Maria Massi Dakake, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam,* (New York: University of New York Press, 2007), hlm. 157.

mimpi ini bukan berarti Muhammad Baqir as-Sadr adalah seorang manusia suci, yang mengemban misi seorang pembaharu. Mimpi-mimpi ini hanyalah pertanda,[210] bahwa bayi laki-laki yang akan lahir akan bermanfaat bagi kehidupan manusia, khusus komunitas syiah dan umat Islam secara umum.

Kazimiya; sebuah kota di Baghdad-Irak, menjadi saksi atas lahirnya seorang bayi laki-laki. Hari itu tanggal 25 Dzulqa'idah 1353 H, bertepatan dengan 01-03-1935 M, Muhammad Baqir as-Sadr lahir. Hanya tiga tahun, Muhammad Baqir as-Sadr tumbuh dalam dekapan kasih-sayang seorang ayah, pada 27 Jumadil Stani 1356, ayahnya Sayyed Haidr al-Sadr, wafat di kota Kazimiya. Ia dimakamkan di samping makam ayahnya, Sayyed Isma'il. Sebagai bocah, wafatnya Haidr al-Sadr, ayah Muhammad Baqir as-Sadr, telah merubah hidupnya. Tadinya, di rumahnya dipimpin oleh seorang ayah, dengan nasehat dan hikmah yang diajarkannya. Setelah itu, Muhammad Baqir as-Sadr tidak mendapatkan itu lagi. Babak baru dimulai; persis ketika keluarga Muhammad Baqir as-Sadr pindah ke kota suci komunitas syi'ah, Najaf[211]. Babak ini telah menjadi 'titik' awal bagi bertumbuhnya Muhammad Baqir as-Sadr sebagai seorang pribadi; juga seorang filosuf yang merepresentasikan mozaik pemikiran syi'ah. Kota Najaf bagi Muhammad Baqir as-Sadr merupakan pembentuk; pewarna aktif bagi dirinya. Dikatakan pewarna aktif, karena kota Najaf merupakan kota suci dari Imam Ali r.a, dikunjungi juga dijadikan sebagai basis spritualitas bagi komunitas syi'ah di dunia. Mengapa sebuah kota mampu mempangaruhi intelektualitas dan horizon spritualitas seorang pribadi, seperti halnya Muhammad Baqir as-Sadr?

Richard W. Bulliet (2011) mengajukan konsepsi, "*the natural world*".[212] Konsepsi ini mengandaikan adanya realitas yang terbentuk dari ikatan nilai dan

---

[210] Dalam komunitas syiah, konsepsi tentang kharismatik sangat komplek. Tidak saja merepresentasikan individu syi'i yang terpilih sebagai pembaharu. Lebih dari itu, juga melingkupi ciri dan karakter spritualitas yang unik. *Ibid.*, hlm. 158.

[211] Najaf populer di dalam komunitas syi'ah sebagai kota suci. Di kota ini Imam Ali bin Abi Thalib r.a disucikan sebagai Imam oleh komunitas syi'ah. Lihat dalam Moojan Momen, *An Introduction To Shi'i Islam*, (London: Yale University Press, 1985), hlm. 196.

[212] Natural world dipahami sebagai jalan konfrehensif yang ditempuh oleh komunitas Islam untuk menjadi Muslim. Sebuah proses yang diikat oleh pandangan-pandangan umum ataupun hukum umum, agar seorang muslim mampu memilihara diri dari sesuatu yang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

struktur dunia, yang membentuk perilaku agen ataupun aktor yang menapak dalam realitas tersebut, tidak terkecuali dalam satu kota. Sebuah kota adalah representasi dari penduduk yang mendiaminya. Ini mengandaikan adanya daya-daya yang saling mewarnai; mempengaruhi. Perkataan lain, kota merupakan representasi penduduknya dengan realitas yang tumbuh dalam sebuah kota. Kota hanyalah wahana, dimana pelbagai nilai bertumbuh; pelbagai pribadi saling berinteraksi. Ada institusi; juga ada nilai-nilai yang mengikat. Institusi bisa saja berupa lembaga formal, organisasi dan didalamnya juga bergabung institusi kharismatik, seperti halnya imam yang dihormati dan dihargai oleh masyarakat kota. Sedangkan nilai-nilai yang membentuk wajah sebuah kota, tidak berjarak dari kekuatan kultural, entah dari agama ataupun budaya; kekuatan yang masih dipegang teguh sebagai sebuah pembentuk sikap dan pemandu interaksi sosial yang terjadi dalam masyarakat kota. Dan Najaf, sebagai sebuah kota memiliki nilai, seperti yang diuraikan tadi. Kondisi inilah memungkinkan Muhammad Baqir as-Sadr tumbuh sebagai seorang muslim-syi'ah yang taat dan memiliki pemahaman yang mendalam terhadap tradisi dan Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

1. Muhammad Baqir as-Sadr: Dari Pendidikan hingga Dinamika Sosio-Ekonomi dan Politik Irak

Memahami seorang Muhammad Baqir as-Sadr, tidak bisa secara tunggal; hanya melihatnya sebagai seorang pribadi. Tetapi memahami konstruksi sosio-historis yang melingkarinya, juga layak dirancang untuk mengetahui, memahami Muhammad Baqir as-Sadr sebagai seorang pribadi sekaligus seorang filosuf. Ini mengingatkan akan metode yang digunakan oleh Marja E. Berclouw (2002) dalam memahami sejarah ide dan pemikiran. Mempertimbangkan "*time*" dan "*space*",[213] menjadi ciri metode yang digunakan oleh Marja E. Berclouw. "*Time*" dan "*space*" banyak dipertimbangkan dalam penelitian sejarah. Kendati demikian,

---

menyimpang dan bertentangan dengan kebanyakan pandangan. Lihat dalam Robert Irwin (ed.), *The New Combridge History of Islam: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century,* Vol. 4, (New York: Cambridge University Press, 2011), hlm. 209.

[213] Lihat Marja E. Berclouw, "Perfection, Progress and Evolution: A Study in The History of Ideas," *Disertasi Doktor*, Victoria: La Trobe University, 2002, hal. 2.

dalam penelitian tokohpun konsepsi "waktu" dan "tempat",[214] juga layak dipertimbangkan sebagai konstruksi analisis. Maknanya apa? Dalam penelitian tokoh, seperti halnya penelitian terhadap Muhammad Baqir as-Sadr ini, niscaya memahami waktu; tempat yang sekaligus mempengaruhi Muhammad Baqir as-Sadr secara personal. Muhammad Baqir as-Sadr, layaknya filosuf lain, tidak hidup menyepi; melainkan selalu meleburkan diri dengan struktur sosial, dan berinteraksi dengan aktif. Berhubungan dengan orang lain; tokoh-tokoh lain; bersentuhan dengan pemikiran yang berkembang ketika mereka bertumbuh; bahkan terjun aktif mempengaruhi gerak pemikiran—adalah bentuk interaksi yang muncul antara satu tokoh dengan zaman dan lingkungan dimana mereka hidup. Demikian juga dengan Muhammad Baqir as-Sadr.

Perkenalan pertama Muhammad Baqir as-Sadr dengan ilmu pengetahuan, dimulai ketika tujuh orang ulama syi'ah di Najaf mendirikan madrasah. Syekh Abdul Hādī Humūzy; Syekh Muhammad Jāwad Qisām; Syekh Muhammad Ridhā al-Mudzaffar; Sayyed Muhammad Alī al-Hākim; Sayyed Mūsā Bahr al-'Ulum; Sayyed Hādī fiyād; Sayyed Yusūf al-Hākim. Mereka ini yang mendirikan madrasah, dan Muhammad Baqir as-Sadr belajar secara aktif di madrasah ini. Pada umur sepuluh tahun, Muhammad Baqir as-Sadr telah mempelajari sejarah Islam (*Islamic history*). Tajamnya analisis dan kecerdasan Muhammad Baqir as-Sadr, mulai tampak ketika ia mempelajari ilmu logika di usia sebelas tahun dan menulis essai filsafat pertamanya. Ia terus belajar sehingga tingkat intelektualitas pun bertumbuh. Dan pemahamannya terhadap Islam dan tradisi syi'ah mulai menguat ketika ia terjun dan memilih dirinya diasuh di bawah Al-Khoei dan Muhsin al-Hākim, hingga dirinya berumur dua puluh lima tahun (25 tahun).

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[214] Penelitian tokoh tulis H. Arief Furchan & H. Agus Maimun mengutarakan studi tokoh memungkinkan peneliti memandang seorang tokoh secara utuh. Mulai dari sejak lahir sampai saat penelitian dilakukan. Dalam konteks ini memungkinkan untuk memahami tokoh dengan memahami konstruksi sosial-politik yang mengitari hidupnya. Ini dilakukan agar dapat menangkap intensi struktural yang mempengaruhi tokoh secara personal dan tokoh sebagai seorang intelektual. Lihat H. Arief Furchan, M.A., Ph.D & H. Agus Maimun, M.A., *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 11.

Determinisme sosio-politik,[215] dalam makna bahwa situasi sosial-politik Irak dan dunia syi'ah secara umumnya telah membuka cakrawala pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr.

Memahami Muhammad Baqir as-Sadr, otomatis mendorong pemetaan terhadap Irak dan Islam-syi'ah yang bertumbuh di atasnya. Dalam konteks ini, Syi'ah Irak terbilang kompleks. Mengapa dikatakan kompleks? Di tanah ini, Islam-syi'ah tidak hadir begitu saja, bagaikan benih yang tumbuh dari bumi. Tetapi kuatnya Islam-syi'ah di Irak tidak terlepas dari sejarah yang membentuk Irak sebagai sebuah destinasi politik-syi'ah. Berdarah-darah; penuh romatika; air mata—menjadi muatan-muatan historis di balik kuatnya politik-syi'ah di Irak. Dinarasikan sejarah Irak dimulai ketika *coup d'etat* terhadap Raja Faizal II, pada 1958. Tetapi Irak telah menjadi negara yang berdaulat, merdeka sejak tahun 1932.[216] Ini menjadi 'pertanda' bahwa di tanah Irak telah bertumbuh fragmentasi politik, jauh sebelum abad modern. Jika di abad ke-18 hingga abad ke-20, fragmentasi politik itu masih bertumbuh, hal itu maklum. Memaknai sejarah Irak, sesungguh otomatis memahami konflik dan pragmentasi politik yang terjadi di atasnya, sebagai sebuah permukaan. Dikatakan permukaan, tidak lain karena ia lebih tampak sebagai realitas politik-sosial-ekonomi Irak yang dapat diinderai dan dianalisis. Tidak hanya itu, Irak sebagai sebuah mozaik, layak dipahami dalam hubungannya untuk memahami konstruksi sosial-politik yang turut mempengaruhi Muhammad Baqir as-Sadr sebagai seorang filosuf dan pemikir besar Islam-Syi'ah, Irak.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[215] Tidak hanya Muhammad Baqir as-Sadr, determinisme sosial-politik juga mempengaruhi banyak pemikir dan ilmuwan di dunia, tidak terkecuali di Barat. Katakanlah Betrand Russel, yang mendasari proyek intelektualnya sebagai respon terhadap kondisi manusia, khususnya di Barat. Ini kemudian yang membuat satu proyek intelektual, dikenang dalam rentang waktu yang panjang. Lihat Rosalind Carey & John Ongley, *Historical Dictionary of Bertrand Russell's Philosophy,* (UK: The Scarecrow Press, Inc., 2009), hlm. xliii.

[216] Tetapi sejarah Irak sebagai sebuah peradaban, telah ada sejak 5000 tahun sebelum kemerdekaannya. Peninggalan arkeologi menjadi "pertanda" atas pandangan itu. Di sini terdapat peradaban kuno Mesopotamia (istana di antara dua sungai). Sedangkan, peradaban Summeria pertama terdapat di bagian Timur-nya. Di sinilah ditemukan sisa-sisa peningalan bangsa Summeria, seperti Hammurabi (1792-1750 BC); Cyrus (550-530); Darius (520-485 BC); Alexander (336-323 BC); dan Abbasids (750-1258 AD). Lihat Pragun Publication, *World Infopedia: Iraq,* (New Delhi: Pragun Publication, 2007), hlm. 25.

Konflik antara faksi politik (baca; *political fragmentation*) dan sentralisasi di Irak, direfleksikan dalam bentuk pertarungan antar suku dan daerah, hanya untuk memperebutkan lahan untuk memproduksi makanan.[217] Pertarungan; perang di banyak tempat, banyak didorong oleh 'perebutan' sumber daya ekonomi. Setelah itu, baru disebabkan oleh pertarungan agama-agama. Dan di Irak sendiri, lebih kurang 600 tahun; sejak kolapsnya imperium Abbasids , di abad ke-13, hingga abad ke-19, ketika imperium Ottoman, otoritas penguasa menguasa lahan-lahan pertaniah, mulai menyusut. Dan digantikan oleh peran suku-suku di Irak. Sejak itu, khususnya di abad-20, Irak mulai menjadi negeri yang terbelah. Antagonistik; agama, etnik, suku, cenderung mengabaikan pemerintah dan tidak lagi mengikat diri dengan setia.[218] Mengapa ini bisa terjadi? Melihat kondisi ini, di awal abad-19, dilahirkan apa yang disebut dengan *tanzimat*; sebuah administrasi reorganisasi formal dari imperium Ottaman. Ini dilahirkan, secara aktif disebabkan oleh munculnya gagasan kepemilikan pribadi yang sangat luas. Tidak hanya itu, dicengkramnya Irak oleh kapitalisme-pasar, telah merubah struktur sosial di Irak. Ini adalah salah satu bentuk dari wajah kapitalisme. William J. Baumol (2007) menyebutnya dengan "*the economic mechine*".[219] Dikatakan 'mesin ekonomi' karena kapitalisme-pasar mengunakan mesin dan instrumen tunggal untuk mengeruk dan mengerus sumber daya ekonomi di manapun, khususnya di negara-negara ketiga seperti halnya di Irak.

Di Irak pimpinan spritual suku-suku, tidak hendak tergoda dan membiarkan kapitalisme-pasar mengerus sumber daya ekonomi mereka dan menentukan arah perekonomian Irak. Syekh syi'ah dalam kondisi ini memainkan peran penting untuk melakukan proteksi. Berapa lama ini bisa bertahan? Di awal abad ke-20, peran syekh dan pemimpin spritual-syi'ah mengalami penyusutan.

---

[217] *Ibid.*, hlm. 26.

[218] *Ibid.*

[219] Kapitalisme-pasar telah menghubungkan banyak orang, hanya dengan satu wahana yakni memperkerjakan; dan mengamulasi. Tidak terkecuali, ini pun terjadi di Irak. Kendati di setiap negara, memiliki instrumen pertumbuhan khusus, berbeda, dan spesifik. Tetapi perbedaan ini hanya sebatas instrumen, sedangkan tujuan dan bangunan paradigmatiknya tetaplah sama, dan tunggal. Lihat William J. Boumal & Robert E. Litan, *Good Capitalism, Bad Capitalism, and The Economics of Growth and Prosperity,* (London: Yale University Press, 2007), hlm. 59.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Mengapa? Baghdad diuntungkan dengan menguatnya peran sentral para aparat penguasa; sebuah bentuk baru dari bertumbuhnya era berjousi birokrasi.[220] Pada era inilah lahan-lahan tadinya dikuasai oleh suku-suku, perlahan-lahan menyusut dan berganti menjadi ladang-ladang minyak yang dikuasai oleh negara. Ini mengakibatkan perubahan besar dalam masyarakat dan suku-suku di Irak. Dua wajah yang lahir dari transformasi ini adalah munculnya masyarakat urban-tribal, hampir bersamaan dengan massifnya perpindahan dari rural ke masyarakat urban. Kelas-kelas baru pun bermunculan. Tadinya sebagai petani, sontak berubah menjadi kelas pekerja dalam jumlah yang begitu besar. Konglomerasi ekonomi mulai menguat di bawah otoritas pemerintah. Kekacauan porokial dalam agama, mulai muncul berbarengan dengan lahirnya kelas baru yang lebih berdasarkan pada penguasaan kilang minyak dan kapital.

Huru-hara, kegaduhan, hingga bentrokan antar suku dan kelas ekonomi, tidak terhindarkan di Irak, khususnya pada abad ke-20. Irak goyang. Bagaikan hendak tumbang oleh kekacauan yang disebabkan oleh ketidaksenangan yang bersumber dari ketimpangan, dan menguat di level suku-suku lalu diletupkan dalam bentuk 'gara-gara' sosial; Irak menjadi 'kelabakkan'. Destabilisasi politik kian mengurita. Pada tahun 1920an, dengan mandat dari Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), pemerintahan Inggris membantu terjadinya dialog politik. Tetapi akhirnya Inggris memaksa rezim monarki Hashimiah, untuk mempertimbangkan batas-batas kultural dan politik Irak dalam keotentikan tradisional dan suku-suku yang bertumbuh di dalam teritorial Irak. Dengan bentuk yang paling nyata, mewujudkannya dalam struktur parlementer. Keterwakilan ikatan-ikatan primodial dan suku-suku yang ada di Irak. Tetapi permasalahan baru muncul, seiring menguatnya peran Inggris di Irak. Tidak hanya sebagai katalisator politik Barat, tetapi menjadi destinasi meliter Eropah di perlihatkan oleh Inggris di Irak. Antara tahun 1918 dan 1958, efek dari menguatnya peran Inggris di Irak mulai menuai reaksi. Terlebih lagi ketika kebijakan pemerintah mengisolasi rakyat Irak

[220] Pragun Publication, *World Infopedia: Iraq.*, hlm. 27.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dari proses politik.[221] Ini terjadi ketika Inggris di tahun 1917 telah merebut Irak, karena minyaknya. Kedudukan Inggris semangkin kuat ketika Inggris di mandatkan untuk menguasai Irak, sebagai hasil dari konferensi San Remo. Reaksi rakyat Irak tidak terelakkan.

Juni 1920 revolusi pun mulai bergolak. Dan dikemudian hari dikenal dengan *the mawsil revolt* atau *al-Thawra.*[222] Revolusi ini merupakan respon secara lansung terhadap konferensi San Remo. Dari titik inilah Irak menuju sebuah pemerintahan provinsial. Ketika revolusi ini terjadi, Muhammad Baqir as-Sadr belum lahir. Lima belas tahun kemudian, baru Muhammad Baqir as-Sadr lahir. Kendati demikian, ia masih merasakan atmosfer Imperialisme-Inggris masih terus tumbuh di Irak. Bahkan rasa tidak senang masyarakat Irak begitu terasa, dan terhampar di depan matanya. Persis ketika kelahirannya, Irak dilanda oleh pemberontakan suku di Euphrat Tengah, melawan kebijakan wajib meliter yang diterapkan oleh Rezim Yazidis. Sejak itulah pemberontakan suku-suku di Irak, bagaikan mata-rantai yang terus berkembang dan merebak. Dari satu daerah ke daerah lain. Dari satu suku ke suku yang lain, bagaikan virus. Muhammad Baqir as-Sadr merasakan betul hal ini. Baru berumur dua Tahun, Muhammad Baqir as-Sadr mendengarkan kabar-berita yang hiruk; tidak menentuk; sekaligus mengelisahkan. Pada 29 Oktober 1936, meliter berhasil melakukan Kudeta pertama mereka. Satu dari enak Kudeta di Irak. Kudeta ini tidak mampu meredupkan pemberontakan suku-suku di Euphrat-Tengah.

Sejarah dan dinamika politik yang berlansung di Irak, bahkan konflik politik meluas antara Irak dan Iran—Muhammad Baqir as-Sadr menyaksikan lansung pergolakan demi pergolakan yang tersebut. Kendati dalam usia yang masih kecil dan barangkali tidak terlalu mengerti. Tetapi kondisi ini telah mempengaruhi mental dan arah kehidupannya sebagai rakyat Irak. Pergolakan ini menguat ketika 'nasionalisme-Arab' tidak mampu menyatukan suku-suku yang hidup di teritorial Irak. Bukan karena minimnya solidaritas, tetapi lebih

---

[221] *Ibid.*

[222] Lihat dalam Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq,* (Maryland: The Scarecrow Press, Inc., 2004), hlm. xix.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

disebabkan oleh kekecawaan terhadap imperium Arab. Mulai dari Ottoman hingga raja Fayzal ibn al-Husayn.[223] Rakyat Irak melihat, baik Ottoman ataupun imperium Fayzal ibn Husayn hanyalah boneka-boneka imperialisme Eropah, khususnya Inggris. Muhammad Baqir as-Sadr hidup dan bertumbuh dalam situasi politik ini. Pergolakan demi pergolakan di Irak, akhirnya membukakan mata PBB (*League of Nations*) untuk mendorong kemerdekaan Irak pada 3 Oktober 1933, dua tahun menjelang kelahiran Muhammad Baqir as-Sadr. Kendati telah merdeka, layaknya negara baru, masih goyah; rapuh; penuh instabilitas. Dan Muhammad Baqir as-Sadr, sangat merasakan hal ini. Bahkan menjelang kelahirannya itu, Irak diguncang oleh pembataian ratusan orang komunitas Assyrian.[224] Sebuah kenyataan sadis, genocide, yang terasa atmosfer kebencian terhadap kelompok ini, bahkan terus terasa hingga lahirnya Muhammad Baqir as-Sadr. Mengapa ini bisa terjadi di Irak? Kekuatan apa sesungguhnya tengah 'bermain' di Irak?

Hegemoni apapun bentuknya termasuk hegemoni yang dilakukan negara terhadap rakyat telah memicu pergolakan di banyak tempat, termasuk di Irak sekalipun. Hegemoni mengalami pembelahan; ia menjadi sebuah kecenderungan negatif lewat dua bentuk, yang seringkali diberlakukan berbarengan. Hegemoni internal (*state hegemony*) dan hegemoni Internasional. Detailnya, Robinson mengkategorikan hegemoni ke dalam: *Pertama*, realis dari dominasi internasional. *Kedua*, Dominasi nation-state; dimana ia memberikan ruang dan jangkar bagi sistem kapitalisme-dunia, dengan disokong oleh teoritik dan sistem-dunia (baca; kapitalisme-global). *Ketiga*, kontrol ideologis. *Keempat*, menginspirasi dan memimpin untuk sebuah bentuk spesifik bagi dunia baru mencakup blok historis.[225] Adanya 'magnitud' atau tarik-menarik kepentingan kapitalisme, yang telah menjadi imperialisme diam-diam (*silence imperialism*) di Irak, telah memicu reaksi yang kontradiktif. Kontradiktif karena melibatkan kebencian; darah; dan

---

[223] Kepahitan akibat imperialisme telah dirasakan oleh rakyat Arab, tidak terkecuali di Irak. Arthur Goldsmith. Jr & Lawrence Davidson, *A Concise History of The Middle East,* (Colorado: Westview Press, 2006), hlm. 203.

[224] Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq.,* hlm. xx.

[225] Mark McNally & John Schwarzmantel (ed.), *Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance,* (New York: Routledge, 2009), hlm. 21.

keinginan untuk menyingkirkan element kapitalisme, kendati ia adalah bagian dari rakyat Irak sendiri. Kudeta; pemberontakan—menjadi menifestasi dari resistensi ini. Anomali, ini yang mendera politik Irak dan struktur sosialnya. Mengapa? Anomali ini ditandai dengan krisis kepercayaan, hingga Kudeta pun 'mungkin' dilakukan. Irak telah menjadi fakta dan cermin nyata dari pandangan ini.

Di Irak sendiri, sejak negara ini mendeklarasikan kemerdekaan, tercatat enam kali Kudeta. Dan Muhammad Baqir as-Sadr menjadi bagian dari sejarah ini. Bukan sebagai aktor, tetapi menjadi 'saksi sejarah'. Pergolakan demi pergolakan terus-menerus mengoncang Irak, kendati kemerdekaan negara ini telah diakui oleh PBB. Kondisi maklum, tidak saja melanda negara baru seperti Irak; di negara lain yang baru merdeka-pun, katakanlah Indonesia, pergolakan bagaikan gejala yang tidak bisa dihindari. Ketidakmatangan politik; konflik kepentingan; hingga bercokolnya kepentingan asing, menjadi pendorong aktif bagi pelbagai pergolakan, baik secara horizontal (baca; konflik sosial) maupun secara vertikal (baca; antara rakyat *vs* negara). Konflik kepentingan di Irak minsalnya, keinginan besar pelbagai kelompok; mulai dari suku, penguasa, meliter hingga kekuatan asing, telah menyeret negara ini pada pertikaian yang tidak ada ujungnya. Katakanlah, pada tahun 1941, ketika Group IPC menguasai keuntungan konsesi secara utuh di Irak. Rashid Ali kembali mendapatkan kekuatannya, dan mengontrol Irak secara utuh. Inggris jelas tidak senang. Konflik antara Inggris dan Rashid Ali, tidak terelakkan. Pada 29 April 1941, pasukan meliter Inggris menguasai Basrah dan situasi ini memaksa Rashid Ali melarikan diri ke Iran, negara tetangga Irak.

Pergolakan terus-menerus terjadi. Perang melawan Inggris, terus dikobarkan hingga 30 Mei 1941. Karena genjatan senjata antara Irak dan Inggris disepakati. Bahkan pada masa perang Dunia ke-II, Irak menjadi basis pertahanan Inggris. Tetapi kondisi ini tidak bertahan lama, Irak kembali mendeklarasikan perang terhadap kekuatan sekutu.[226] Ini membuat Irak, kembali terpuruk. Terjebak pada kepahitan perang, yang semangkin sengit. Siapa sangka, perlawanan

[226] Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq.*, hlm. xxi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

terhadap sekutu ini sesungguhnya menjadi awal bagi kebangkitan politik Irak. Ini ditandai oleh pendirian partai Ba'th di Damascus oleh Michel Aflaq dan Salah al-Din Bitar, pada tahun 1944. Muhammad Baqir as-Sadr menyaksikan lansung kebangkitan ini. Karena ketika itu usia mulai bertambah, hampir memasuki remaja. Kendati remaja, pengetahuannya terhadap Islam dan tradisi-syi'ah telah cukup kuat. Ini membantunya dalam memahami situasi politik Irak, ketika itu.

Untuk mendapatkan dukungan dari bangsa-bangsa Arab dan Islam, akhirnya Irak bergabung di Liga Arab pada Maret 1945. Pilihan ini membuat perjuangan Irak untuk memperoleh harkatnya sebagai bangsa yang berdaulat, kian kuat dan legitimasi perjuangan Irak pun semangkin kuat dari negara-negara Arab. Satu tahun kemudian Irak bergabung dan menjadi anggota PBB (*The United Nations*) pada Desember 1948. Muhammad Baqir as-Sadr, melihat; memahami betul pergerakan dan dinamikan politik ini. Ia bahkan mulai terseret ke dalam arus politik Irak. Ini dimaklumi karena Muhammad Baqir as-Sadr, secara pribadi dipengaruhi oleh citra Ayahnya, Haydar al-Sadr, yang merupakan seorang ulama-syi'ah yang dihormati. Ketajaman pemahaman dan analisis Muhammad Baqir as-Sadr terhadap sosio-politik, semangkin jelas dan semangkin tajam ketika ia bersentuhan lansung dengan pemimpin-pemikir syi'ah seperti Sayyed Madjid al-Khu'i dan Muhsin al-Hakim. Dua pemikir syi'ah yang disegani. Bahkan Sayyed Madjid al-Khu'i merupakan pemikir-syi'ah yang berkarya di Inggris.[227] Persentuhan ini kemudian yang mempengaruhi pemikiran dan pandangan politik Muhammad Baqir as-Sadr. Sebagai seorang pemikir-filosuf, Muhammad Baqir as-Sadr telah menjadi seorang tokoh syi'ah yang melampaui batas-batas keilmuannya. Ia melakoni aktivitas politik sebagai bagian dari perjuangan yang ia pilih. Pilihan ini akhirnya melemparkan dirinya pada ironi sejarah; ketidakmanusiawian yang diperlakukan padanya oleh rezim penguasa Irak. Mengapa?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[227] Lihat dalam Frances Trix & John Walbridge (ed.), *Muslim Voices and Lives in The Contemporary World,* (New York: Pargrave McMillan, 2006), hlm. 101.

Kegiatan politik, dilakoni oleh Muhammad Baqir as-Sadr ketika ia bergabung dengan beberapa tokoh Islam di Irak mendirikan partai Da'wa Islamiyyah. Partai ini merupakan lokomotif dari gerakan oposisi di Irak. Kendati partai Da'wa Islamiyyah yang didirikan, salah satunya oleh Muhammad Baqir as-Sadr, tetapi partai ini merupakan gabungan dari empat kelompok keagamaan di Irak.[228] Dan aktivitas partai ini semangkin kuat ketika Nasirisme di Mesir menginspirasi gerakan syi'ah Irak. Di balik ini, sesungguhnya lahirnya partai Da'wa Islamiyyah merupakan respon aktif untuk mengatakan melawan pertumbuhan dan perkembangan Partai Komunias Irak. Tentu motifnya sederhana, tetapi efeknya besar. Menghambat; menghalangi; bahkan untuk menghapuskan gerakan dan aktivitas Komunis Irak, adalah tujuan dari Partai Da'wa Islamiyyah. Sebuah keniscayaan setelah terjadinya revolusi Irak. Banyak partai, tidak terkecuali partai komunis, bertumbuh dan berkembang pesat. Situasi membuat Muhammad Baqir as-Sadr dan tokoh-tokoh keagamaan lainnya di Irak, resah hingga memprakasai berdirinya partai Da'wa Islamiyyah. Gerakan partai komunis Irak, hanya bisa dihalangi dengan memperkuat persatuan dan persaudaraan umat Islam. Muhammad Baqir as-Sadr sangat paham akan hal ini. Tidak ayal lagi, iapun mendeklarasikan berdirinya Partai Da'wa Islamiyyah, untuk memperkuat persaudaraan Muslim di Irak.

Edmund A. Ghareeb (2004) menilai Partai Da'wa Islamiyyah tidak hanya bertujuan menghambat Komunisme di Irak, tetapi dengan kuat dan intens melakukan islamisasi masyarakat dan aktif mengunakan cara-cara meliterisme menentang kepemimpinan Iran.[229] Mengapa? Secara garis politik, Muhammad Baqir al-Sadr tidak sejalan dengan pemimpin revolusi Iran, Ayatollah Khumayni, yang menyerukan persaudaraan Muslim melawan imperialisme Amerika Serikat. Karenanya Partai Da'wa Islamiyyah lebih mendukung Ayattolah Shar'iat Madari, terutama setelah revolusi Iran. Mengapa Muhammad Baqir as-Sadr dan anggota Partai Da'wa Islamiyyah, tidak begitu setuju dengan Ayatollah Khumayni? Bukan secara personal, ketidakcocokan pada Ayatollah Khumayni. Tetapi pada

[228] Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq.*, hlm. 60-61.
[229] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kepemimpinannya. Hal ini maklum, karena jalan yang dipilih oleh Partai Da'wa Islamiyyah adalah oposisi. Dimanapun jalan politik oposisi, niscaya menentang kebijakan politik mainstream dan berkuasa. Tidak terkecuali jalan politik yang dipilih oleh Partai Da'wa Islamiyyah. Ada kecenderungan, yang terkadang tidak disadari oleh penguasa dan partai mainstream, bahwa jalan politik yang dirumuskan mengarah pada pengawalan kepentingan besar, yakni kapitalisme ataupun kekuatan ekonomi lainnya. Dipaparkan oleh Francis Fukuyama (2006), katakanlah Amerika Serikat selalu bersikap "interventif", dan senantiasa mencampuri urusan negara ketiga. Sudah sejak dulu. Sejak era perang dingin (*cold war era*).[230] Intervensi asing ini kemudian memicu pergolakan, yang tidak kecil dan sangat komplek. Bahkan dalam waktu yang panjang dan berdarah-darah. Hal yang sama melanda Irak. Mengapa demikian?

Perebutan sumber-sumber ekonomi. Ini kalimat yang tepat untuk mengambarkan motif dibalik pengerusan dan intervensi asing di Irak. Di samping itu, determinasi Iran juga berperan penting terjadinya intervensi asing, khususnya Amerika Serikat di Irak. Amerikanisasi. Ini adalah proyek politik Amerika Serikat dan Irak menjadi salah satu korbannya. Ini semua diawali dengan krisis legitimasi. Kemudian berlanjut pada krisis pemerintah (*governance crisis*).[231] Ada banyak asumsi yang berkembang di balik krisis legitimasi. Dari asumsi, bahwa semua itu terjadi karena "permainan" asing. Ada lagi yang menilai bahwa krisis demi krisis yang terjadi adalah akibat lansung dari sistem dan determinasi ekonomi. Bangkitnya kekuatan sipil; tumpah ruahnya politik gerombolan; dan menguatnya faksi-faksi intelektual, menjadi bentangan krisis dan nestapa. Irak pun demikian. Suasana ini "membatin" untuk mengatakan kian dirasakan secara umum, dan tentunya di kalangan politik-pemikir, seperti halnya Muhammad Baqir as-Sadr. Dan tanpa disadari, kondisi ini juga yang menyeret Muhammad Baqir as-Sadr, jauh memasuki dunia politik tetapi tidak tercerabut dari akar pribadinya sebagai

---

[230] Intervensi Amerika Serikat mulai membesar pada negara-negara sub-sahara Africa; Asia Timur; Amerika Tengah; dan Carribean. Lihat dalam Francis Fukuyama (ed.), *Nation-Building: Beyond Afganistan and Iraq,* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006), hlm. 1.

[231] Kristina Lebedeva, *The Violence of Capitalism,* (LA: Semiotexs, 2010), hlm. 67.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

seorang intelektual, Syiah terkemuka. Ini terendus oleh politisi partai Baath. Terlebih lagi, ketika Revolusi Islam di Iran, dikhawatirkan akan menginspirasi komunitas syiah Irak.[232] Kekhawatiran ini terbukti. Muhammad Baqir as-Sadr dan beberapa tokoh spritual-syi'ah, bangkit. Ini dibuktikan dengan dibentuknya Partai Da'wa Islamiyyah, yang juga diprakasai oleh Muhammad Baqir as-Sadr.

Muhammad Baqir al-Sadr terus memperjuangkan cita-cita politiknya, kendati di bawah tekanan pemerintah. Karakter dari gerakan syiah-Islam, dimanapun, termasuk di Irak selalu menampilkan wajah dan kecenderungan oposisi terhadap politik mainstream yang membenarkan konglomerasi ekonomi bahkan memberikan peluang bagi bertumbuhnya paham ateis, seperti Partai Komunis.[233] Gerakan syiah-Islam di Irak kian membesar, ketika Ayatollah Ruhollah Khomeini, yang berkebangsaan Persia; pemimpin revolusi Iran, berkhotbah di Najaf, Irak. Luberan dari revolusi Iran mempengaruhi gerakan politik syiah-Islam di Irak. Dan gerakan ini semangkin gigih, ketika Muhammad Baqir al-Sadr terus memompa perlawanan dan oposisi terhadap pemerintaha Irak berkuasa. Berbarengan dengan itu, kritik yang tajam terus di layangkan oleh kelompok Partai Da'wa Islamiyyah terhadap intensi "kepentingan" asing di Irak. Tidak sedikit rakyat Irak yang simpati pada gerakan Partai Da'wa Islamiyyah ini. Kendati secara garis politik antara Muhammad Baqir as-Sadr dan Ayatollah Ruhollah Khomeini, tidak sepenuhnya "senada" dan "segaris". Tetapi ajaran dan seruan untuk melakukan revolusi politik dan sikap terhadap kapitalisme, dengan sangat radikal telah menginspirasi gerakan Islam di Irak, terlebih lagi di Iran.

Pemerintah-penguasa Irak, gerah. Gerakan Islam-syi'ah yang dipimpin oleh Muhammad Baqir as-Sadr di bawah lokomotif Partai Da'wa Islamiyyah, kian berpengaruh. Dan pemerintahan mulai terpojok. Tragedi mulai bermunculan. Pada tahun 1979, tepatnya bulan Juli, kerusuhan pecah di Najaf dan Karbala.[234] Setelah

---

[232] Lihat Pragun Publication, *World Infopedia: Iraq.*, hlm. 82.

[233] *Ibid.*

[234] Kerusuhan ini adalah efek lansung dari 'delegitimasi' terhadap pemerintah-berkuasa. Termasuk di dalamnya peran yang dimainkan oleh Muhammad Baqir al-Sadr. Gerakan ini telah membuat pemerintah terpojok dan berhasil membangkitkan solidaritas dan kritisisme rakyat Irak. Kerusuhan pun pecah. Lihat Edmund A. Ghareeb, *Historical Dictionary of Iraq.*, hlm. xxv.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

sebelumnya, pada 5-6 Februari 1977, demonstrasi besar-besaran terjadi disepanjang peringatan hari *asyuro* di Najaf dan Karbala. Tidak sedikit yang tewas dan pemimpin keagamaan yang dipenjara, bahkan dieksekusi. Namun pemerintah Irak yang represif, tidak mampu menghentikan laku-kritik dan gerakan delegitimasi rakyat Irak. Tidak hanya ulama-syiah yang politisi dan terlibat gerakan demonstrasi di Najaf dan Karbala yang dieksekusi. Tetapi partai Bath, juga mengeksekusi 21 orang komunis yang dituduh melakukan pengorganisiran di sel-sel tentara. Kebencian; resistensi terhadap pemerintah-berkuasa, ketika itu rezim Ahmad Hasan al-Bakr, semangkin menguat. Huru-hara, semangkin meluas. Laku-kritik semangkin meluber dengan eskalatif. Sampai akhirnya pada 16 Juli 1979, presiden Ahmad Hasan al-Bakr, sadar dan mundur. Lalu digantikan oleh Saddam Husein.[235] Kediktatoran baru-pun dimulai. Tadinya, rakyat Irak merasakan bahwa naiknya Saddam Husein sebagai presiden, mengantikan Ahmad Hasan al-Bakr, adalah awal dari harapan yang baru. Kenyataannya, harapan itu luruh untuk kemudian melipatgandakan kekecewaan rakyat Irak. Saddam Husein bersikap sebagai diktator. Membungkam; memotong pergerakan Islam-syi'ah dan siapapun yang bersikap sebagai oposisi pemerintah.

Pada bulan April 1980, Saddam Husein menegaskan dirinya sebagai seorang 'diktator'. Ia hendak mengingatkan, "Jangan main-main dengan Saddam Husein." Ini dibuktikan dengan eksekusi 22 orang pejabat tinggi partai dan termasuk lima orang komando revolusi. Saddam Husein melakukan ini karena menuduh Suriah merencanakan mengulingkan rezim Saddam Husein.[236] Tindakan Saddam Husein ini memicu 'kekecewaan' bahkan protes. Tetapi layaknya, diktator lainnya, semangkin kuat protes ditujukan maka semangkin kuat represifitas penguasa. Dan Saddam Husein menunjukkan hal itu. Rasa mencekam tumbuh berlipat ganda ketika sebuah peristiwa; upaya pembunuhan terhadap Tariq 'Aziz dan Latif Nusayyif Jasim, membuat Saddam Husein marah dan melampiaskan kemarahannya pada anggota Partai Da'wa Islamiyyah. Pada bulan April 1980 itu juga, akhirnya Muhammad Baqir al-Sadr mendapatkan dirinya

[235] *Ibid.*
[236] Ini baru awal dari kediktatoran Saddam Husein. *Ibid.*, hlm. xxv.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

sebagai seorang tokoh yang sangat dimusuhi oleh rezim-berkuasa, Saddam Husein. Muhammad Baqir as-Sadr dan saudara perempuannya di eksekusi oleh Saddam Hussein, dengan alibi penggorganisiran rencana pembunuhan terhadap Tariq 'Aziz dan Latif Nusayyif Jasim. Muhammad Baqir as-Sadr telah menjadi korban 'kepicikan' kekuasaan dan rezim-berkuasa. Kendati demikian, karya-karyanya dan gagasan yang telah ia produksi tetap hidup, bahkan melampaui teritorial Irak dan batas-batas Islam-syiah.

2. Karya dan Pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr

Mengapa dikatakan zaman edan? Situasi di Irak, ketika Muhammad Baqir as-Sadr aktif mengorganisir gerakan Islam-syiah dan memproduksi gagasan, mengingatkan akan situasi Indonesia di era keruntuhan Orde Baru. Richard Lloyd Parry menyebut situasi ini dengan "zaman edan." Mengapa? Istilah zaman edan, seperti yang digunakan oleh Richard Lloyd Parry, sejatinya diinspirasi dari syair Raden Ngabehi Ranggawarsita. Syair ini berjudul "syair zaman edan".[237]

Keadaan negara zaman sekarang,
Sudah semangkin merosot.
Situasi telah rusak,
Karena sudah tak ada yang dapat diikuti lagi.
Hati nurani orang cerdik cendikiawan,
Terhanyut arus zaman yang penuh keraguan.
Suasana mencekam.
Karena dunia penuh dengan hambatan.

Sebenarnya rajanya termasuk raja yang baik,
Patihnya juga cerdik,
Semua anak buah hatinya baik,
Namun segalanya itu tidak menciptakan kebaikan.
Oleh karena daya zaman Kalabendu.

Di zaman edan ini,
Serba susah dalam bertindak,
Ikut gila tidak akan tahan,

[237] Lihat dalam Richard Llyod Parry, *In the Times of Madness: Indonesia on the Edge of Chaos,* Terj. Yuliani Liputo, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2008), hlm. 166-167.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Tapi kalau tidak ikut,
Tidak akan mendapatkan bagian,
Pada akhirnya kelaparan.

Irak pun dilanda daya zaman Kaladendu, seperti yang diistilahkan oleh Raden Ngabehi Ranggawarsita.[238] Otokrasi telah mencapai titik nadir; delegitimasi menguat; politik gerombolan merebak; dan represifitas penguasa menghancurkan keberanian sipil; kebebasan dibungkam; hak aktualisasi politik dipangkas. Fenomena ini melanda Irak dan Muhammad Baqir as-Sadr menjadi saksi bahkan pelaku sejarah di era zaman Kaladendu, seperti yang diistilahkan oleh Raden Ngabehi Ranggawarsita ini. Apakah dampaknya, bagi kelansungan intelektualitas Muhammad Baqir as-Sadr? Kendati hidup dan besar dalam zaman edan atau Kaladendu, tetapi Muhammad Baqir as-Sadr terus memproduksi gagasan. Tidak hanya untuk mempengaruhi ruang publik (*public sphere*), tetapi ia juga berusaha melakukan kritik yang kuat dan keras pada pemerintah-penguasa.

Kenyataannya, Muhammad Baqir as-Sadr kendati tumbuh dan besar dalam zaman instabilitas di Irak, tetapi karya-karyanya tetap kuat secara materi dan mampu merepresentasikan semangat zaman. Karya-karyanya pun menjadi warisan intelektual yang diterima secara luas, bahkan melampaui batas-batas teritorial; batas zaman. Karya-karya Muhammad Baqir as-Sadr tidak hanya mewakili tradisi syi'ah, tetapi lebih luas merepresentasikan pemikiran seorang muslim kritis yang relevan di kaji oleh umat Islam. Karya-karya Muhammad Baqir as-Sadr ini, tidak hanya dibidang filsafat. Tetapi banyak aspek yang disentuhnya. Fiqh; metodologi; filsafat; dan ekonomi, menjadi bidang yang *concern* dipikirkan dan direfleksikan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Inilah kemudian yang membuat Muhammad Baqir as-Sadr dikenal sebagai seorang cendikiawan, ketimbang seorang aktivis-gerakan. Karya-karyanya ini telah mempengaruhi banyak bidang. Dan mewarnai pola pikir umat Islam, khususnya di

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[238] Raden Ngabehi Ranggawarsita adalah penulis *Serat Kalitidha.* Nama kecilnya ialah Bagus Burhan. Bagus Burhan dilahirkan pada Senin Legi, tanggal 10 Dulkaidah, tahun Be 1728, pukul 12.00, wuku Sungsang, atau 15 Maret 1802 di Kampung Yasadipuran Surakarta. Lihat Wiwin Widyawati R., *Serat Kalatidha: Tafsir Sosiologis dan Filosofis Pujangga Jawa Terhadap Kondisi Sosial,* (Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009), hlm. 11.

Irak. Nama Muhammad Baqir as-Sadr semangkin populer sebagai pemikir Muslim-Syi'ah ketika ia merampungkan karyanya "*Iqthisaduna.*" Sebuah buku dan dikemudian hari menjadi dasar bagi mazhab Baqir as-Sadr.

Tabel 4.1. Karya-Karya Muhammad Baqir as-Sadr

Bidang Pengetahuan	**Judul Karya**
Hukum (*Jurisprudence*)	*Buhuth fi Sharh al- 'Urvah al' Wuthqa* (Discourses on the Commentary of al- 'Urvah al-Wuthqa), 4 volumes.
	Al-Ta'liqah 'ala Minhaj al-Salihin (Annotation of Ayatullah Hakim's Minhaj al-Salihin), 2 volumes.
	Al-Fatawa al-Wazihah (Clear Decrees).
	Mujaz Ahkam al-Hajj (Summarized Rules of Hajj)
	Al-Ta'liqah 'ala Manasik al-Hajj (Annotation of Ayatullah Khui's Hajj Rites).
	Al-Ta'liqah 'ala Salah al-Jumu'ah (Annotation on Friday Prayer)
Pondasi Hukum (*Fundementals of law*)	*Durus fi Ilm al-Usul* (Lessons in the Science of Jurisprudence), 3 Parts.
	Al-Ma'alim al-Jadidah lil-Usul (The New Signposts of Jurisprudence).
	Ghayat al-Fikr (The Highest Degree of Thought)
Filsafat	*Falsafatuna* (*Our Philosophy*)
Ilmu Logika (*logics*)	*Al-Usus al-Mantiqiyyah lil-Istiqra'* (The Logical Basis of Induction)
Teologi	*Al-Mujaz fi Usul al-Din: al-Mursil, al-Rasul, al-Risalah* (The Summarized Principles of Religion: The Sender, The Messenger, The Message).
	Al-Tashayyu' wa al-Islam - Bahth Hawl al-Wilayah (Discourse on Divine Authority).
	Bahth Hawl al-Mahdi (Discourse on Imam Mahdi)
Ekonomi	*Iqtisaduna* (Our Economics).

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	Al-Bank al-la Ribawi fi al-Islam (Usury-free Banking in Islam).
	Maqalat Iqtisadiyyah (Essays in Economy).
Tafsir	*Al-Tafair al-Mawzu'i lil-Qur'an al-Karim - al-Madrasah al-Qur'aniyyah* (The Thematic exegesis of the Holy Qur'an).
	Buhuth fi 'Ulum al-Qur'an (Discourses on Qur'anic Sciences).
	Maqalat Qur'aniyyah (Essays on Qur'an).
Sejarah	*Ahl al-Bayt Tanawwu' Ahdaf wa Wahdah Hadaf* (Ahl al- Bayt, Variety of Objectives Towards a Single Goal).
	Fadak fi al-Tarikh (Fadak in History).
Budaya Islam	*Al-Islam Yaqud al-Hayah* (Islam Directive to Life)
	Al-Madrasah al-Islamiyyah (Islamic School)
	Risalatuna (Our Mission).
	Nazrah Ammah fi al-Ibadat (General View on Rites of Worship).
	Maqalat wa Muhazrat (Essays and Lectures)
Artikel-Artikel	*"Al-'Amal wa al-Ahdaf" (The Deeds and the Goals): Min Fikr al-Da'wah. no. 13. Islamic Da'wah Party, central propagation, place and date of publication unknown.*
	"Al-'Amal al-Salih fi al-Quran" (The Proper Deeds According to Qur'an): *Ikhtrna Lak. Beirut: Dar al-Zahra', 1982.*
	Ahl al-Bayt: Tanawu' Adwar wa-Wihdat Hadaf (The House Hold of the Prophet: Diversity of roles but unified goal). *Beirut: Dar al-Ta'ruf, 1985.*
	Bahth Hawla al-Mahdi (Thesis on Messiah). *Beirut: Dar al-Ta'ruf, 1983.*
	Bahth Hawla al-Wilayah (Thesis on Rulership). *Kuwait: Dar al-Tawhid, 1977.*
	"Da'watana il al-Islam Yajeb an Takun Enqilabiyah," (Our Call for Islam Must be a Revolutionary): *Fikr al-Da'wah, no. 13. Islamic Da'wah Party, central propagation, place and date of publication unknown.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	"Dawr al-A'imah fi al-Hayat al-Islamiyah" (The Role of Imams in Muslims' Life)*: Ikhtarna Lak. Beirut: Dar al-Zahra', 1982.*
	"al-Dawlah al-Islamiyah" (The Islamic State*), al-Jihad (14 March 1983): 5.*
	"Hawla al-Marhala al-Ula min 'Amal al-Da'wah" (On the First Stage of Da'wah Political Program): *Min Fikr al-Da'wah. no. 13. Islamic Da'wah Party, central propagation, place and date of publishing unknown.*
	"Hawla al-Ism wa-al-Shakl al-Tanzimi li-Hizb al-Da'wah al-Islamiyah" (On the Name and the Structural Organization of Islamic Da'wah Party): *Min Fikr al-Da'wah. no. 13. Islamic Da'wah Party, central propagation, place and date of publication unknown.*
	"al-Huriyah fi al-Quran" (Freedom according to Quran): *Ikhtarna Lak. Beirut: Dar al-Zahra', 1982.*
	"al-Itijahat al-Mustaqbaliyah li-Harakat al-Ijtihad" (The Future Trends of the Process of Ijtihad): *Ikhtarna Lak. Beirut: Dar al-Zahra', 1980.*
	al-Insan al-Mu'asir wa-al-Mushkilah al-Ijtima'yah (The contemporary man and the Social Problem).
	"al-Janib al-Iqtisadi Min al-Nizam al-Islami" (The Economic Perspective of Islamic System)*: Ikhtarna Lak. Beirut: Dar al-Zahra', 1982.*
	Khalafat al-Insan wa-Shahadat al-Anbia' (Vicory role of man, and Witness role of Prophets): *al-Islam Yaqwod al-Hayat. Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*
	Khatut Tafsiliyah 'An Iqtisad al-Mujtama' al-Islami (General Basis of Economics of Islamic Society): *al-Islam Yaqud al-Hayah. Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*
	Lamha fiqhiyah Hawla Dustur al-Jumhuriyah al-Islamiyah (A preliminary jurisprudence basis of the Constitution of the Islamic Republic): *al-Islam Yaqwod al-Hayat Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*
	Madha Ta'ruf 'an al-Iqtisad al-Islami (What do you know about Islamic Economics). *al-Islam Yaqwod al-Hayat Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	Manabi' al-Qudra fi al-Dawlah al-Islamiyah (The Sources of Power in an Islamic State). *al-Islam Yaqwod al-Hayat Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*
	"al-Mihna" (The Ordeal). *Sawt al-Wihdah, no. 5, 6, 7. (n.d).*
	Minhaj al-Salihin (The Path of the Righteous). *Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1980.*
	*Muqaddimat fi al-Tafsir al-Mawdu'i Lil-Quran (*Introductions in Thematic Exegesis of Quran). *Kuwait: Dar al- Tawjyyh al-Islami, 1980.*
	"Nazarah 'Amah fi al-'Ibadat" (General Outlook on Worship): *al-Fatawa al-Wadhiha. Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1981.*
	"al-Nazriyah al-Islamiyah li-Tawzi' al-Masadr al-Tabi'iyah" (Islamic Theory of Distribution of Natural Resources): *Ikhtarna Lak. Beirut: Dar al-Zahra', 1982.*
	"al-Nizam al-Islami Muqaranan bil-Nizam al-Ra'smali wa-al-Markisi" (The Islamic System Compared with The Capitalist and The Marxist Systems). *Ikhtarna Lak. Beirut: Dar-al Zahra', 1982.*
	"Risalatuna wa-al-Da'wah" (Our Message and Our Sermon). *Risalatuna. Beirut: al-Dar al-Islamiyah, 1981.*
	"Al-Shakhsiyah al-Islamiyah" (Muslim Personality): *Min Fikr al-Da'wah al-Islamiyah* (Of the Thoughts of Islamic Da'wah). *no. 13. Islamic Da'wah Party, central propagation, place and date of publication unknown.*
	Surah 'An Iqtisad al-Mujtama' al-Islami (A Perspective on the Economy of Muslim Society). *al-Islam Yaqwod al-Hayat Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*
	"al-Usus al-Amah li-al-Bank fi al-Mujtam al-Islami" (The General Basis of Banks in Islamic Society). *in al-Islam Yaqwod al-Hayat Iran: Islamic Ministry of Guidance, n.d.*
	"Utruhat al-Marja'iyah al-Salihah" (Thesis on Suitable Marja'iyah). *In Kazim al-Ha'iri, Mabahith fi 'Ilm al-Usul.Qum, Iran: n.p., 1988.*
	"al-Yaqin al-Riyadi wa-al-Mantiq al-Waz'i" (The Mathematic Certainty and the Phenomenal Logic): *Ikhtrna Lak. Beirut:*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	Dar al-Zahra', 1982.
	"Preface to al-Sahifah al-Sajadiyah" (of Imam Ali ibn Hussein al-Sajad) *Tehran: al-Maktabah al-Islamiyah al-Kubra, n.d.*

Sumber: *www.wikipedia.com*

Tidak sedikit memang karya-karya intelektual Muhammad Baqir as-Sadr. Ini menunjukkan dengan jelas bahwa Muhammad Baqir as-Sadr adalah intelektual, yang tidak biasa dan jarang. Dikatakan jarang, karena dirinya adalah politisi-intelektual yang tidak pernah tercerabut dari akar intelektualitas, kendati politik yang ia lakoni begitu bubat dan dalam era Kalabendu, seperti yang diistilahkan oleh Raden Ngabehi Ranggawarsita. Beberapa tahun setelah wafatnya Muhammad Baqir as-Sadr karena kediktatoran seorang Saddam Husein, mozaik pemikiran ekonomi Muhammad Baqir as-Sadr menyadarkan banyak ekonomi di negara-negara Muslim, bahkan di Eropah, bahwa cita-cita Muhammad Baqir as-Sadr akan sistem ekonomi yang spritualitas, berkarakter tidak melulu menyandarkan kepalanya pada kepentingan modal dan akumulasi keuntungan—telah membuka kesadaran banyak ekonom Muslim. Tidak terhindari, akhirnya jejaring mazhab Baqir as-Sadr pun terbentuk dengan alamiah dan luas. Ini mengandaikan bahwa setiap jaringan mazhab terbentuk melalui semangat zaman, di samping "acceptable" dan tingkat "reasonable" yang terkandung dalam satu mazhab. Lalu bagaimana dan siapa saja yang dapat dinisbahkan dalam mazhab Baqir as-Sadr ini?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

3. Para Pembela Kosepsi *Iqtishad:* Jejaring Mazhab Baqir as-Sadr

Tulis Paul Samuelson (1966), "Akan kuberi tahu kalian suatu rahasia. Ahli-ahli ekonomi sering dipandang orang yang berpikiran segersang debu dan menjemukan. Anggapan itu keliru, sebab yang benar adalah sebaliknya."[239]

[239] Sejarah ekonomi modern seperti kisah dengan plota yang cerdas, yang setara dengan plot kisah novel historis terbaik. Alur ceritanya adalah kisah perjuangan manusia mencari kekayaan dan kemakmuran dan pencarian model ekonomi yang bisa memenuhi kebutuhan manusia pada umumnya. Lihat dalam Mark Skousen, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of the Great Thinkers,* Ter. Triwibowo Budi Santoso, (Jakarta: Prenada Media, 2006), hlm. 1.

Pandangan Paul Samuelson ini tepat dilekatkan pada Muhammad Baqir as-Sadr. Mengapa? Dengan karya-karyanya yang melampaui dikotomi pengetahuan; tidak pula bisa dikatakan latah, ia telah menjadi khazanah pemikiran tersendiri. Muhammad Baqir as-Sadr tidak saja menarik secara pribadi, tetapi dari sisi intelektual 'unik' untuk dikaji. Merasa logis; tampak rasional; dan representatif, ini perasaan yang hadir ketika mengkaji pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr. Tidak ayal jika kemudian banyak ekonom Muslim yang sadar akan pentingnya ekonomi Islam, tertarik dan menisbahkan diri mereka sebagai pemikir yang setuju dengan konsep *iqtishad* yang ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Dari titik Inilah Mazhab Baqir as-Sadr terbentuk.

Ibrahim M. Abu-Rabi' (2006) memahami bahwa faktor terbentuknya jejaring mazhab tidak terlepas dari peran modernisasi.[240] Apa hubungan modernisasi dengan terbentuknya mazhab pemikiran? Modernisasi dalam bentuknya yang paling primitif mengandaikan adanya "*velocity*" (kecepatan); "*flat*" (kedataran); "*exceed*" (melampaui). Ini bermakna bahwa modernitas mendorong perubahan; hubungan; interaksi dan integritas yang begitu cepat. Datar, menyentuh siapapun. Melampuai, tidak lagi mengenal batas-batas bangsa. Segala sesuatu, dalam hitungan menit bahkan detik bisa menyentuh siapapun karena batuan teknologi dan media. Terlebih lagi hadirnya dunia virtual, serba digital membuat satu pemikiran tidak lagi terisolasi dari pembaca dan komunitas kritis. Ketika komunitas kritis, terbentuk pada saat itulah satu pemikiran akan menjadi lebur hingga menjadi cakrawala intelektual. Perkataan lain, ia dibangun ulang untuk kemudian menjadi mazhab dan diikuti. Ini yang menimpa Muhammad Baqir as-Sadr dalam makna pemikiran yang ia produksi. Kini karya-karya Muhammad Baqir as-Sadr, khususnya tentang ekonomi (baca; *iqtishad*)—telah menjadi mazhab tersendiri dan mewarnai perkembangan ekonomi Islam sebagai sebuah struktur alternatif ekonomi.

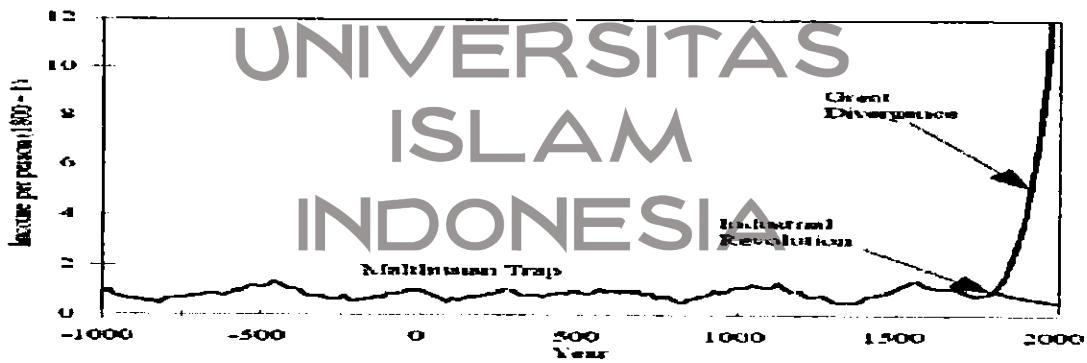
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[240] Modernisasi telah terjadi di seluruh dunia melalui serangkaian gerakan sosial, politik, dan budaya yang, tidak seperti gerakan perubahan dan pemberontakan dalam banyak situasi historis lainnya, cenderung untuk menggabungkan orientasi protes dan orang-orang dari pusat-formasi. Lihat Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought,* (UK: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 1.

Kendati dalam pencatatan ekonomi modern, peran Muhammad Baqir as-Sadr diabaikan. Ini tidak lain, disebabkan pemikiran ekonomi Islam, tidak hanya Muhammad Baqir as-Sadr, masih bersipat fragmentif; terpisah-pisah. Di ujung lain karena disebabkan dominasi pemikiran dan struktur ekonomi mainstream untuk mengatakan ekonomi konvensional. Katakan Gregory Clark (2007) yang hanya memandang bahkan menyakini bahwa pemikiran ekonomi hanya bisa dihitung sejak 1000 BC (baca; seribu tahun sebelum kelahiran Isa a.s).[241] Ini mengabaikan kenyataan historis, bahwa ada satu masa dimana para pemikir Muslim telah membangun sistem perekonomian dengan struktur ekonomi moral dan etis. Karena hanya aspek moral dan etis, ekonomi Islam yang dipraktekan di era awal dianggap tidak empiris, sehingga tidak diperhitungkan secara historis. Melampaui ini ekonomi Islam kontemporer, seperti halnya Muhammad Baqir as-Sadr—hadir untuk kembali mengingatkan kelemahan dari ekonomi konvensional. Terutam absennya sisi moral dalam ekonomi konvensional.

Grafik 4.1. Sejarah Ekonomi Dunia



Sumber: Gregory Clark (2007), "*A Farewell to Alms: A Brief Economic History of The World,* (New Jersey: Princenton University Press, 2007

Tampak jelas ada 500 tahun "*gap*", yang diyakini oleh peneliti sejarah ekonomi, layaknya Joseph A. Schumpeter, kekosongan pemikiran ekonomi.

[241] Gregory Clark hanya menghitung era Malthusian sebagai era dimulainya pemikiran ekonomi. Ini barangkali adalah keniscayaan ketika memahami sejarah ekonomi hanya dari sisi empirisnya, bukan dari sisi normatifnya. Sedangkan ekonomi Islam di era awal, adalah ekonomi normatif yang mengedapankan aspek moral baru melangkah ke hal yang empiris. Lihat dalam Gregory Clark, *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of The World,* (New Jersey: Princenton University Press, 2007), hlm. 1.

Padahal pada rentang itulah ekonomi Islam tumbuh dengan kuatnya di belahan Timur dunia bahkan di Eropah sekalipun, Andalusia. Kini hadirnya ekonomi Islam, telah membantah tesis yang mengabaikan peran pemikir Muslim, khususnya dalam bidang ekonomi. Muhammad Baqir as-Sadr menjadi bagian dari kebangkitan ini. Menariknya Muhammad Baqir as-Sadr, dibela; didukung hingga dijadikan mazhab tersendiri dalam ekonomi Islam. Bagaimana bentuk jaringan mazhab Baqir as-Sadr ini?

Nur Chamid (2010) telah berupaya memetakan jejaring Mazhab Baqir as-Sadr.[242] Dari pemetaannya, ada beberapa ekonom Muslim yang dapat dinisbahkan pada mazhab Baqir as-Sadr, dan mereka adalah sarjana-sarjana Muslim dari Iran dan Irak seperti Ali Syariati; Kadim as-Sadr; dan Abbas Mirakhor. Jaringan ini mengandaikan pertanyaan, "Mengapa jejaring mazhab Baqir as-Sadr ini begitu kuat di Iran dan Irak?" Ini agaknya didorong oleh konstelasi sosio-politik dan sosio-ekonomi yang tengah terjadi secara dinamis di Iran, khususnya di Irak dimana Muhammad Baqir as-Sadr sendiri tumbuh dan pemikiran ekonominya terkristalisasi. Hampir tidak satupun pemikiran dan metodologi yang diterapkan terhadap satu pengetahuan, bisa terlepas dari setting sosio-politik dan setting sosio-ekonomi di mana ia diproduksi. Ibrahim M. Abu-Rabi' (2006) menilai ini sebagai refleksi-spontan dari dominasi yang menghimpit negara-negara Muslim di Dunia, tidak terkecuali Irak dan Iran.[243] Arif Budiman, seperti yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani bahwa, "pemikiran seseorang tidak bisa dilepaskan dari eksitensi kehidupannya. Pemikiran seseorang tidak terlepas dari apa yang dia miliki di dunia ini, dari apa yang dia cintai, dari apa yang menjadi kepentingannya. Pemikiran seseorang menentukan pengetahuannya. Antara pengetahuan seseorang dengan eksistensinya sebagai manusia terdapat hubungan yang erat."[244] Pandangan ini mengukuhkan bahwa pemikiran, siapapun itu, tidak

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[242] Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* hlm. 407.

[243] Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought.*, hlm. 2.

[244] Menurut Muhyar Fanani, pandangan Arif Budiman inilah yang menjadi fokus sosiologi pengetahuan. Hampir bisa dikatakan bahwa sejarah sosiologi hingga kini hanya merupakan sejarah berbagai definisinya. Kendati demikian, ada suatu kesepakatan umum yang menyatakan bahwa sosiologi pengetahuan menekuni hubungan antara pemikiran manusia dan

bisa terlepas dari konteks yang membentuknya. Ini juga kuat terasa dan ditemukan dalam pemikiran mazhab ekonomi Islam Baqir as-Sadr.

Ali Syariati, salah satu pemikir Muslim yang kemudian hari dinisbahkan pada mazhab Baqir as-Sadr. Kendati dirinya lebih populer sebagai seorang sosiolog Iran, yang menekuni sosiologi agama sebagai proyek akademiknya, tetapi bukan berarti ia tidak menyentuh ekonomi sebagai kerja akademiknya. Mengapa demikian? Ali Syari'ati menyaksikan lansung revolusi Islam-Syiah yang tercatat sebagai revolusi spektakuler sepanjang sejarah dunia. Situasi ini, layaknya yang dirasakan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, mempengaruhi Ali Syariati. Ia tidak hanya sebagai penonton, tetapi menjadi tokoh utama di balik revolusi Iran yang dipimpin oleh Ayyatullah Khomeini. Pada kondisi inilah percikan pemikirannya bersambung dengan pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr. Ali Syariati lahir pada tahun 1933 di Mazinan, pinggiran kota Sabzevar, Iran. Ayahnya seorang orator nasionalis progresif. Pada saat revolusi Iran meletus, ayahnya turut dalam gerakan Ali Syariati dan mendukung gerakan anaknya itu sepenuh hati.

Sejak remaja, Ali Syariati telah menunjukkan kecerdasan dan daya intelektualnya. Pada umur 18 tahun ia mulai mengajar. Pada usia ini juga persentuhannya dengan filsafat dan pemikiran Barat, begitu kuatnya. Menariknya, Ali Syariati tidak hanyut dibawa arus. Ia tidak larut dan menerima begitu saja pemikiran filsafat dan politik Barat. Ia mengkritik pemikiran barat, terutam struktur politiknya. Dengan tajam, ia juga mencoba memahami dan memberikan solusi atas persoalan yang dihadapi oleh masyarakat dengan tetap menapak dalam tradisi klasik dan mengisinya dengan kritis melalaui teori filsafat modern dan sosiologi. Pada titik inilah Ali Syariati menjadi sosok yang unik. Sebuah prototipe dari cendikiawan yang terbuka. Tetapi tetap kritis terhadap khazanah yang datang dari luar, yang ia ambil dari barat.

---

konteks sosial dimana pemikiran itu muncul. Lihat Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 52.

Dikemudian hari, Ali Syariati dikenal sebagai intelektual muslim yang gemar melakukan petualangan teoritis. Petualangan ini menghantarkannya pada persentuhan dengan mazhab pemikiran, filsafat dan teologi. Kemudian ia kembangkan dengan sistemik, berdasarkan sudut pandang Islam. Ini membuat Ali Syariati termasuk intelektual Muslim-Iran yang terbilang unik. Tidak berlebihan jika sebagian orang, menyebutnya dengan *muslim muhajir* (baca; Muslim yang Hijrah). Mengapa dikatakan demikian? Ia awalnya menapak dalam tradisi sufisme (*mysticism*) Islam. Uniknya ia terus melanjutkan pendakiannya, pada puncak sains sosial yang lahir dari rahim peradaban Barat. Ketika ia sampai ke puncak sains sosial barat, ia kembali turun ke ranah tradisi Islam. Kendati ia paham dan menguasai pengetahuan barat, ia bukanlah intelektual Muslim yang terbaratkan. Tetapi ia juga tidak anti-Barat. Ia menerima teori sosial barat dengan pertimbangan independen. Agaknya sikap inilah yang menyelamatkan Ali Syariati dari jebakan "westernisasi" dan "hegemoni" sains-sosial barat.

John L. Esposito & John O. Voll (2001) mengemukakan, "Seorang intelektual dapat dikenal dan diingat karena ide-idenya; citra; dan simbol yang melekat pada dirinya secara spesial."[245] Gambaran John L. Esposito dan John O. Voll ini melekat dalam diri seorang Ali Syariati. Ada karakteristik ide yang ditawarkan oleh Ali Syariati. Ia menangkap kecenderungan kekuasaan pada zamannya. Ali Syariati tahu betul "bentuk" masyarakat ideal yang diharapkan rakyat Iran. Tidak hanya itu, terhamparnya nestapa muslin-Iran karena kekuasaan yang berkiblat ke barat, membuat Ali Syariati bergabung dalam lingkaran revolusi Iran. Melawan sistem kekuasaan yang korup. Membebaskan rakyat muslim-Iran adalah agenda Ali Syariati dan dimanifestasikan sebagai tujuan revolusi Iran. Tidak hanya berkutat dalam mekanisme politik, Ali Syariati menulis buku sebagai

[245] Edward Shils lebih mendalam memahami seorang intelektual dengan, "*Intellectuals are the aggregate of persons in any society who employ in their communication and expression, with relatively higher frequency than most other members of their society, symbols of general scope and abstract reference, concerning man, society, nature, and the cosmos. The high frequency of their use of such symbols may be a function of their own subjective propensity or of the obligations of an occupational role.*" Lihat dalam John L. Esposito & John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam,* (New York: Oxford University Press), hlm. 4.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

perjuangan ideologinya. Ada 25 karya yang dilahirkan oleh Ali Syariati. Tidak berlebihan jika Jean-Paul Sartre pernah mengutarakan, "*Saya tidak mempunyai agama, tapi kalau saya harus memilihnya, itu adalah agama Shariati.*" Pandangan Jean-Paul Sartre terhadap Ali Syariati ini, kian memperkukuh bahwa dirinya adalah intelektual yang mempengaruhi konstruksi Islam modern, baik di Iran bahkan di Eropah sekalipun. Keterhubungan pemikiran ekonomi Ali Syariati dengan Muhammad Baqir as-Sadr, agaknya terletak pada kritiknya yang tajam terhadap kapitalisme dan sosialisme sebagai struktur/sistem ekonomi.

Ali Syariati (1995) pernah menulis bahwa mazhab pemikiran sebagai satu ide atau gagasan dan kemudian menampilkannya dalam bentuk pola geometris. Setiap kali saya mengatakan *maktab,* mazhab pemikiran, yang saya maksud adalah sekumpulan konsep filosofis, keyakinan keagamaan, nilai-nilai etika dan metode praktis yang hormanis yang—lewat hubungan rasional—melahirkan suatu kesatuan yang dinamis, bermakna, terarah dan terpadu yang hidup dan semua bagiannya dijiwai oleh satu spirit atau ruh."[246] Nilai-nilai etis yang diperjuangan oleh Ali Syariati, agaknya sama dengan nilai-nilai etis yang diperjuangkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr dalam ekonomi. Ada keyakinan yang kuat terhadap sisi filosofis dalam ekonomi, yang menghubungkan Ali Syariati dengan Muhammad Baqir as-Sadr. Menariknya, Ali Syariati dikenal luas sebagai seorang pemikir-negarawan yang memperkenalkan wacana Islam-protestanisme; sosialisme Islam; dan sebagai seorang eksistensialis dalam wacana materialistik. Kompleksnya seorang Ali Syariati, tidak membuat dirinya terpaut jauh dari mozaik pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr. Benang merah keduanya, khususnya dalam pemikiran ekonomi dipertemukan pada titik sentuh pandangan. Dimana keduanya berkeyakinan bahwa ekonomi Islam untuk kemudian disebut dengan *iqthisad* sama sekali berbeda dengan ekonomi sosialisme dan kapitalisme. Ada kekosongan etis dan moral dalam ekonomi sosialisme dan kapitalisme. Kekosongan ini membuat keduanya tidak bisa disamakan dengan *iqtishad,* seperti yang diistilahkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[246] Lihat Ali Syariati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* Terj. M.S. Nasrulloh, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 19.

Selain Ali Syariati, ada lagi Kadim as-Sadr. Ia dinisbahkan oleh banyak ekonom Muslim sebagai bagian dari mazhab Baqir as-Sadr. Kadim as-Sadr adalah guru besar ilmu ekonomi di Sahid Bahesti University Teheran, Republik Islam Iran. Dirinya dinisbahkan sebagai bagian dari mazhab Baqir as-Sadr karena ada titik singgung pemikiran ekonomi yang ia tawarkan dengan pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr. Apa titik singgung untuk kemudian disebut dengan benang merah itu? Kadim as-Sadr merupakan salah seorang ekonom Iran yang sangat menggalakkan bertumbuhnya sistem keuangan syari'ah di Iran. Tidak hanya itu, pemikiran ekonomi Kadim as-Sadr merambah wilayah yang lebih besar lagi, dalam skala yang lebih luas, yakni sistem fiskal Islam dan moneter Islami. Jika dipahami lebih dalam dan filosofis, pengembangan ekonomi Islam ke dalam fiskal Islam dan moneter Islami, merupakan representasi dari ekonomi Islam sebagai doktrin. Perkataan lain, mazhab Baqir as-Sadr lebih cenderung memahami *iqtishad* sebagai doktrin ketimbang sebuah ilmu pengetahuan. Kuatnya dorongan untuk memasukkan nilai etis dalam ekonomi. Permasalahan sentral ekonomi, yang dinilai oleh Muhammad Baqir as-Sadr, tidak lain adalah manusia itu sendiri. Ketiadaan moral. Redupnya etika dalam ekonomi, mempercepat terjadinya pembusukan dalam ekonomi. Dari titik inilah Kadim as-Sadr agaknya cenderung memiliki pandangan yang sama. Agaknya tidak hanya Kadim as-Sadr yang memiliki sudut pandang yang sama dengan Muhammad Baqir as-Sadr. Abbas Mirakhor adalah ekonom Muslim lainnya. Ekonom muslim yang tidak kalah giatnya mengembangkan ekonomi Islam sebagai sistem ekonomi pilihan.

Ekonomi Islam atau *iqtishad,* istilah lain yang ditawarkan oleh mazhab Baqir as-Sadr, masih berada pada fase eksperimental.[247] Abbad Mirakhor memahami betul akan era ini dan akhirnya Abbad Mirakhor menjadi bagian dari pengembangan disiplin ekonomi Islam, dan melangkah lebih maju ketimbang pemikiran ekonomi yang dilontarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Zubair

[247] Fase eksperimental ekonomi Islam ditandai oleh berkembangnya sistem keuangan, khususnya perbankan syariah. Tanda lain yang memperkuat fase ini adalah bertumbuh dan lahirnya banyak produk perbankan Islam yang masih perlu diuji dan dikritik secara kritis. Lihat Mohammed Boudjellal, *Three Decades of Experimentation: Rethinking the Theory of Islamic Bangkin,* "Review of Islamic Economics, Vol.10, No.1, 2009", hlm. 23.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Hasan (1989) menilai bahwa majunya pemikiran ekonomi Islam Abbas Mirakhor selangkah jika dibandingkan dengan Muhammad Baqir as-Sadr, ditandai oleh pembangunan model ekonomi berdasarkan model-model positivisme dan teori moneter neo-klasik, khususnya dalam sistem keuangan.[248] Mengapa bisa demikian? Abbas Mirakhor adalah seorang ekonom Muslim, yang menjabat di bagian departemen penelitian pada "International Moneter Fundations" (IMF). Dirinya tercatat sebagai profesor ekonomi di Institute Teknologi Florida. Abbas Mirakhor menerima gelar Ph.D-nya di Kansas State University. Latar belakang sebagai ekonom yang dididik dalam lingkungan positivisme, mendorong Abbas Mirakhor melahirkan karya-karya ekonomi yang tidak sedikit. Karya-karyanya itu mencakup bidang mikro ekonomi; matematika ekonomi; dan yang melejitkan namanya adalah karya-karyanya di bidang ekonomi Islam. Kendati dirinya bersentuhan lansung dengan tradisi positivisme, ini tidak membatalkan bahwa dirinya merupakan bagian dari mazhab Baqir as-Sadr.

4. *Disequilibrium* Istilah Iqtishad dan Ilmu Ekonomi: Argumentasi Doktrin Ekonomi Muhammad Baqir as-Sadr

Mengacu pada pandangan Steven G. Medema & Warren J. Samuels (2000) bahwa sejarah pemikiran ekonomi tidak ditulis oleh dirinya sendiri. Ekonomi: dalam makna sebagai sebuah proses membangun pemikiran ekonomi, dan mengembangkan ilmu ekonomi sebagai disiplin profesional—tidak lain adalah artefak dan dikonstruksi secara sosial.[249] Pemikiran ekonomi, termasuk di dalamnya ekonomi Islam, hampir tidak bisa dilepaskan dari konteks sosial di mana seorang pemikir ekonomi atau ekonom tersebut tumbuh dan merumuskan pemikirannya dalam aspek ekonomi. Pemikiran ekonomi apapun bentuknya, tidak lahir diruang hampa. Ia hadir tatkala dalam satu masyarakat telah ada cermin, kata lainnya bangunan konsepsi-konsesual yang menjadi *trend* dari aktivitas ekonomi. Dalam masyarakat rural yang memilih pertanian sebagai aktivitas ekonomi, maka

---

[248] Karena Abbas Mirakhor adalah seorang peneliti penting di International Moneter Foundations (IMF), persentuhannya dengan ekonom Barat dan beraliran positivisme. Persentuhan ini kemudian yang mendorong Abbas Mirakhor memasukkan analisis moneter dan pengunaan model-model moneter konvensional dalam ekonomi Islam.

[249] Lihat dalam Steven G. Medema & Warren J. Samuels, *A History of Economic Thought,* (New Jersey: Princenton University Press, 2000), hlm. xvi.

akan ditemukan ciri dan karakter subsistensi sebagai bentuk kohesi sosial-ekonomi yang mereka tradisikan. Muhyar Fanani memaknai ini dengan, "..setiap paradigma tidak pernah muncul dari ruang hampa. Paradigma yang muncul dalam setiap pengetahuan pasti terkait dengan kondisi dan situasi sosial pada waktu dan tempat tertentu."[250] Dalam pandangan Max Weber, setiap bentuk ekonomi, termasuk di dalamnya "*form*"; "teori"; dan "konsep", tidak bisa terlepas organisasi sosial.[251] Ekonomi Islam pun demikian. Dapat dipastikan bahwa pemikiran dan paradigma ekonomi Islam tidak berasal dari ruang hampa. Setiap pemikiran yang diproduksi mewakili semangat dan konteks umat Islam itu sendiri.

Muhammad Baqir as-Sadr dan kemudian tumbuhnya pemikiran *iqtishad* yang segaris dengannya, mengandaikan adanya konteks otonom dan khas. Kendati setiap konteks berubah dan bergerak seperti locatan dari sebuah arus listrik, tetapi filosofi pemikiran yang merefleksikan situasi dan konteks itu tetaplah sebuah bentuk yang memiliki massa panjang-waktu bahkan akan mengalami relevansi yang kuat kendati dalam konteks yang berbeda. Dalam situasi inilah, jejaring sebuah mazhab terbentuk. Ada filosofi dan nalar tertentu, bahkan barangkali dalam bentuk yang serupa, menyatukan dua tokoh dalam rentang zaman yang berbeda. Perasaan kesatuan nalar dan segaris, menjadi penentu dari terbentuknya jejaring mazhab ilmu. Dalam waktu dan zaman yang berbeda, seorang pemikir yang menjadi jejaring dalam satu mazhab akan cenderung mengembangkan dan mengalami kemajuan ketimbang pendahulunya. Maju satu langkah, bahkan lebih. Mengapa ini bisa terjadi? Setiap pemikir, tidak terkecuali seorang ekonom Muslim, ia akan selalu mewakili zamannya. Konteks dan situasi yang berbeda itulah kemudian menjadi pilar dan stimulus yang kuat bagi berkembangnya satu pemikiran. Kendati demikian, seorang tokoh yang kemudian datang tidak akan bisa mengklaim sebagai penemu pertama dari proses "penemuan" sebuah pemikiran ekonomi. Perkataan lain, penemuan ekonomi yang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[250] Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam.*, hlm. 105.

[251] "Most social group engage in economic activities," Tulis Max Weber. Lihat Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology,* (London: University of California Press, 1978), hlm. 339.

dipersepsi oleh Muhammad Baqir as-Sadr minsalnya, tidak bisa diklaim oleh ekonom Muslim lain yang datang kemudian dan mereka memiliki pandangan yang sama. Mereka hanya mengembangkan, sedangkan pondasi penemuannya tetaplah Muhammad Baqir as-Sadr yang membangunnya.

Ahmad Bu̲ûd (2005) menulis, "Setiap aliran pemikiran, memiliki metode yang khas."[252] Metode ini yang menjadi ikatan ilmiah dalam satu mazhab. Katakanlah mazhab Baqir as-Sadr, metode yang dibangun oleh Muhammad Baqir as-Sadr menjadi model yang dikemudian hari menjadi rujukan bagi ekonom Muslim yang berjuang mengembangkan ekonomi Islam. Ali Syariti, Kadim as-Sadr, dan Abbas Mirakhor—adalah ekonom muslim yang sadar terhadap model penemuan *iqtishad* yang dibangun oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Tidak saja tertarik, tetapi mereka malah menjadi ujung tombak dalam mengembangkan model penemuan doktrin-doktrin ekonomi yang ditawarkan oleh mazhab Baqir as-Sadr. Dalam ujung lainnya, pernah Mark Skousen (2005) mengunakan pendekatan *pendulum* dan *tiang totem* untuk memahami dan memetakan ide-ide ahli ekonomi.[253] Pendekatan ini, jika digunakan pada mazhab Baqir as-Sadr, maka Muhammad Baqir as-Sadr akan tetap menjadi sosok penentu dan peletak dari mazhab ini. Sedangkan ekonom Muslim lainnya, Kadim as-Sadr, Ali Syariati, Abbas Mirakhor—merupakan pengembang metode dari mazhab Baqir as-Sadr. Untuk memetakan metode; proses penemuan hingga alasan filosofis dari mazhab Baqir as-Sadr agaknya perlu mengurai doktrin-doktrin dasar ekonomi mazhab Baqir as-Sadr. Lantas, bagaimana dan apa saja bentuk doktrin-doktrin ekonomi mazhab Baqir as-Sadr tersebut?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[252] Lihat dalam Ahmad Bu̲ûd, *Ijtihad baina Haqāiq al-Tār̲iq wa mathallab̲atu al-W̲aqi'*, (Kairo: D̲ar al-S̲alāmi, 2005), hlm. 117.

[253] Dalam formula pendulum, ahli sejarah menggolongkan para ekonom berdasarkan spektrum politik, dari ekstrem kiri sampai ekstrem kanan. Sejarah ilmu ekonomi mungkin berayun dari satu ekstrem ke ekstrem lainnya, atau mungkin berhenti di tengah-tengah, tergantung kepada si ekonom dan waktu. Berbeda dengan pendekatan *tiang totem,* kepala atau peletak dasar ekonomi diletakkan pada tiang puncak totem. Ini tujuannya untuk menunjukkan ekonom mana yang memaksimalkan kebebasan ekonomi dan pertumbuhan ekonomi tercepat, maka ekonom itu harus diletakkan di puncak tiang totem. Lihat Mark Skousen, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of The Great Thinkers,* Terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Prenada, 2006), hlm. 8-9.

Apakah dalam pandangan Muhammad Baqir as-Sadr sama antara konsepsi ekonomi Islam dan konsepsi "*iqtishad*"? Mengapa Muhammad Baqir as-Sadr lebih memilih mengunakan terma *"iqtishad"* ketimbang ekonomi Islam? Dua pertanyaan ini mengawali dan menjadi "*the enter windows*" untuk memahami doktrin-doktrin ekonomi Muhammad Baqir as-Sadr. Pada bukunya *Iqtishaduna,* Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Ekonomi Islam adalah sebuah doktrin dan bukan merupaka suatu ilmu pengetahuan, karena ia adalah cara yang direkomendasikan Islam dalam mengejar kehidupan ekonomi, bukan merupakan suatu penafsiran yang dengannya Islam menjelaskan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan ekonomi dan hukum-hukum yang berlaku di dalamnya."[254] Ada ketidaksejajaran antara ekonomi Islam dengan penamaan "*iqtishad*" oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Doktrinal; etis; dan tawaran nilai—ini yang dipahami oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Cakrawala paradigma yang dibangun dan ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr berawal dari sikap prihatinnya terhadap kondisi buruk dan nestapa ekonomi yang disebabkan oleh bertumbuhnya ilmu ekonomi, tanpa melibatkan dasar-dasar doktrinal kewahyuan. Ilmu ekonomi, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, niscaya berhubungan dengan penjelasan terperinci perihal kehidupan ekonomi, peristiwa-peristiwanya, gejala-gejala lahiriahnya, serta hubungan antara peristiwa-peristiwa dan fenomena-fenomena tersebut dengan sebab-sebab dan faktor-faktor umum yang memengaruhinya.[255] Dalam konteks yang sama, Byrns Stone mengemukakan bahwa ilmu ekonomi *concern* dengan pilihan yang digubah manusia dan pilihan sadar dirinya sendiri dan orang lain. Singkatnya, ilmu ekonomi difokuskan pada pilihan (*choice*) dan membuat keputusan (*decisions making*).[256] Agak padat, tetapi memiliki pengertian yang sama. Penilaian ini yang bisa dilekatkan pada dua pengertian, Muhammad Baqir as-Sadr dan Byrns Stone tentang ekonomi.

Ilmu ekonomi melahirkan satu istilah yang dikenal secara luas. Istilah itu adalah "the economic man". Sebuah istilah yang mengacu pada pribadi, yang

---

[254] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 80.
[255] *Ibid.*
[256] Lihat Byrns Stone, *Economics,* (Illinois: Foresman and Company, 1900), hlm. 5.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dimotivasi secara kuat oleh kepentingan diri (*self-interest*). Ia adalah orang yang selalu berusaha untuk melakukan konsumsi, berkerja dan memanfaatkan waktu luang, hanya untuk memaksimalkan utilitas-nya.[257] Bagaimana dengan ekonomi Islam dan bagaimana Muhammad Baqir as-Sadr menilai kecenderungan ini. Ekonomi Islam, dalam istilah umum yang diajukan ekonom Muslim, tidak mengenal adanya konsepsi "utilitas maksimum". Dalam makna, bahwa Islam tidak pernah mengajarkan pemeluknya untuk berlomba-lomba; dan menjatuhkan diri pada *hyperconsumption.* Tidak berlebih-lebihan (*mubāzir*); meletakkan etika konsumsi sebagai bagian utama; dan membayarkan hak orang lain atas makanan yang dimiliki ([Q.S. 6: 141]) adalah panduan yang harus dikenal dan dihayati oleh seorang Muslim. Ini tidak akan ditemukan dalam ekonomi konvensional, baik kapitalisme maupun sosialisme. Pada akhirnya, hal ini yang menjadi "pembeda" (*diffrentiation*) antara ekonomi Islam dan ekonomi konvensional. Kendati ada diffrensiasi ini, tetapi Muhammad Baqir as-Sadr tidak sepenuhnya sepakat dengan istilah ekonomi Islam. Ia lebih suka mengunakan istilah "iqtishad". Mengapa demikian?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

5. Nalar dan Argumentasi Munculnya Istilah *Iqtishad*

Dinilai oleh Nur Chamid (2010) pengunaan istilah *iqtishad* oleh Muhammad Baqir as-Sadr, bukan tanpa dasar. Ada argumentasi yang mendasari istilah ini muncul dan menguat dalam spektrum pemikiran ekonomi Muhammad Baqir as-Sadr. Istilah *iqtishad*, Tulis Nur Chamid (2010), tidaklah sama dengan pengertian ekonomi dan bukan sekedar terjemahan kata ekonomi dalam bahasa Arab.[258] Muhammad Baqir as-Sadr sangat sadar, bahwa ilmu ekonomi (baca; *economics*) tidak mampu memecahkan masalah kemanusian yang ditimbulkan oleh doktrin neo-klasik. Krisis ekonomi yang terus berulang. Ketimpangan distribusi kesejahteraan. Kesempatan ekonomi yang terbatas dan menyempit ke

---

[257] Baik ekonom klasik atau neo-klasik, mereka membangun asumsi-asumsi ekonomi tentang "*human nature*" (manusia alamiah). Untuk bertindak sebagai manusia ekonomis atau "economic man", seseorang harus paham dan mampu mengoperasikan kalkulasi matematis. Ini syarat yang diajukan oleh ekonom neo-klasik. Lihat dalam Donald Rutherford, *Routledge Dictionary of Economics,* (New York: Routlede, 2005), hlm. 119.

[258] Nur Chamid, *Menapak Jejak Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 405-406.

arah konglomerasi ekonomi—menjadi masalah genetik yang ditimbulkan oleh ilmu ekonomi. Kondisi ini memicu luruhnya kepercayaan sebagian ekonom, bahkan rakyat di negara-negara ketiga terhadap keampuhan ilmu ekonomi untuk mendiagnosis hingga merumuskan obat yang tepat terhadap krisis yang tumbuhkan kian membesar dan selalu mengancam, bagaikan sebuah kanker dalam sistem ekonomi global. Ini kemudian yang mendorong Muhammad Baqir as-Sadr tidak sepakat untuk mengunakan istilah ekonomi. Ia mengantikannya dengan 'iqtishad' sebagai sebutan untuk ekonomi Islam.[259] Mengapa demikian?

Mengacu pada pandangan A. Prasetyantoko (2008), "Sejatinya, tidak ada hal yang baru di muka bumi ini. Setiap kejadian di hari ini, pasti memiliki kemiripan dengan peristiwa di masa lampau. Pada titik yang paling ekstrem, kejadian hari ini hanyalah ulangan atau repetisi dari masa lalu. Karena itu, kejadian-kejadian di muka bumi sering membentuk pola yang setiap kali berulang dengan berbagai variasi dan modifikasinya. Namun, setiap kejadian pada dasarnya juga selalu mengandung keunikan. Jadi, peristiwa-peristiwa dalam sejarah umat manusia selalu muncul dari universalitas yang juga selalu mengandung partikularitas. Begitu pula dengan gejolak dan krisis yang terjadi dalam rentetan sejarah kemanusiaan ini pun, selalu berada pada tegangan tersebut."[260] Gejolak finansial, lebih lanjut A. Prasetyantoko (2008) menjelaskan, dan krisis ekonomi yang muncul silih berganti turun dari ketegangan antara universalitas dan partikularitas. Mereka adalah anak-anak sejarah yang lahir dalam bentuk dan formatnya yang unik dan berbeda-beda. Oleh karena itu, menyusun sebuah pola dari gejolak finansial dan krisis ekonomi yang terbentang dalam sejarah umat manusia di dunia ini menjadi perlu, meskipun tetap harus memerhatikan keunikan setiap kejadian pada konteks jamannya sendiri-sendiri.[261] Pandangan A. Prasetyantoko ini, jauh dahulu hari, Muhammad Baqir as-Sadr telah menyadari hal ini. Ia menilainya sebagai sebuah paradoks dan krisis genetik yang dilahirkan dari rahim ilmu ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[259] *Ibid.*, hlm. 406.

[260] A. Prasetyantoko, *Bencana Finansial: Stabilitas sebagai Barang Publik*, (Jakarta: Kompas, 2008), hlm. 1.

[261] *Ibid.*

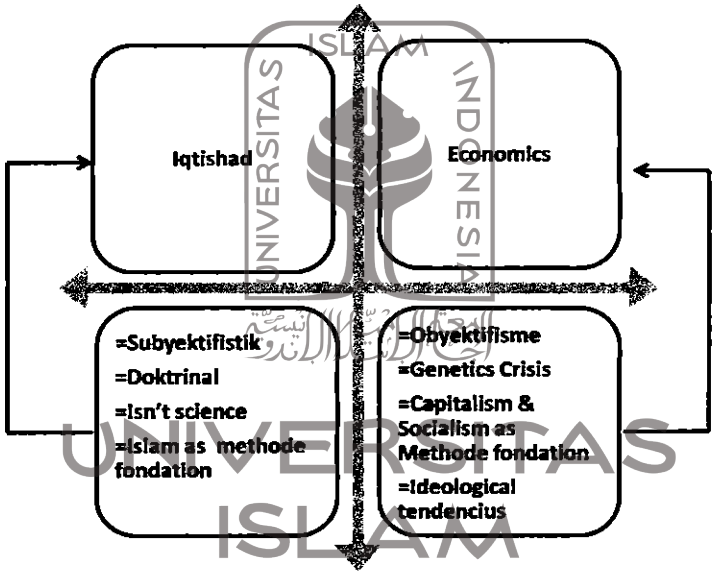
Krisis genetik ekonomi itulah yang kemudian memicu pandangan negatif Muhammad Baqir as-Sadr terhadap istilah ekonomi. Akhirnya, ia pun tidak mau mengunakan ekonomi Islam sebagai istilah yang ia pakai menjelaskan pemikiran ekonominya. Pada ujung lainnya, Muhammad Baqir as-Sadr dengan kokoh dan percaya diri mengajukan istilah *iqtishad* untuk semua pemikiran ekonominya. Mengapa istilah *iqtishad* yang ia gunakan, bukan ekonomi Islam? Muhammad Baqir as-Sadr adalah anak sejarah. Perkataan lain, Muhammad Baqir as-Sadr menyaksikan petaka ekonomi dan petaka politik Irak, persis ketika dirinya tumbuh menjadi seorang intelektual Muslim. Perang; perebutan sumber-sumber ekonomi; keinginan saling menaklukan antar berbagai bangsa dan negara—telah memicu berbagai krisis. Krisis kemanusiaan; krisis politik; hingga krisis ekonomi. Ilmu ekonomi sama sekali tidak mampu membendung "bah" krisis itu. Bahkan menjadi bagian dari krisis itu sendiri. Ada banyak ekonom yang menilai, krisis ekonomi terjadi karena salah diagnosis; salah meramu obat krisis. Bukan menjadi ringan, krisis semangkin berat dengan semangkin membesar menjadi krisis multidimensional. Kesalahan paling fatal, dan sistemik adalah menerapkan sistem ekonomi secara global. Sistem ekonomi Eropah diterapkan di Asia. Sistem ekonomi yang cocok di Eropah, belum tentu cocok dengan karakter budaya dan sistem sosial di Afrika. Inilah akarnya.

Sistem ekonomi di Eropah, baik kapitalisme ataupun sosialisme, mengandung karakter yang khas dan terbatas sesuai dengan geo-kultural masyarakat Eropah. Sedangkan dalam wilayah Islam, dengan karakter yang berbeda dengan masyarakat Eropah, sistem ekonomi kapitalisme dan sosialisme barangkali akan mengalami resistensi karena ketidakcocokan yang dibawanya secara sistemik. Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Perasaan umat Islam bahwa Islam adalah perlambang dirinya, tanda kepribadian sejarahnya, dan kunci keaguangan di masa lalu, merupakan faktor terbesar bagi keberhasilannya dalam peperangan melawan keterbelakangan dan melangkah di jalan menuju kemajuan, asalkan metodenya diambil dari Islam dan kerangka yang dijadikan titik tolaknya

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dibentuk dari sistem Islam."[262] Ilmu ekonomi yang lahir dari rahim Eropah, telah bermutasi sebagai representasi ideologi bangsa-bangsa Eropah. Kapitalisme dan sosialisme menjadi pengisi yang paling penting dalam ilmu ekonomi. Tujuan dan metode ilmu ekonomi, terwarnai secara ideologis. Perkataan lain, setiap metode yang diterapkan dalam ilmu ekonomi deterministik dengan tujuan-tujuan ideologis. Ini kemudian membuat ilmu ekonomi terkadang tidak cocok bagi masyarakat Islam, karena tendensius ideologis yang termuat di dalamnya.

Diagram 4.1. Iqtishad *versus* Ilmu Ekonomi



Sumber: dari berbagai sumber.

Muhammad Baqir as-Sadr menyadari situasi dan kelemahan dari ilmu ekonomi yang telah menjadikan kapitalisme dan sosialisme sebagai pondasi metode. Hal ini menjadikan ilmu ekonomi, tidak bisa terbebas dari tendesi dan ideologis. Mengapa dinilai demikian? Ketika ekonomi diejawatahkan sebagai sebuah praktek; tindakan; dan aturan perilaku, maka dalam bentuk ini ekonomi sesungguhnya adalah manifesto dari satu ideologi. Ada tujuan yang ingin digapai dalam melakukan aktivitas ekonomi. Ada 'kepentingan'/*'interest'* yang diperjuangkan dalam setiap tindakan ekonomi. Jadi, ekonomi sangat deterministik dengan satu ideologi. Dalam konteks lain, Jim Stanford (2008) mengutarakan

[262] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 45.

bahwa banyak orang yang berpikir dan berkeyakinan bahwa ilmu ekonomi (*economics*) sebagai sesuatu yang teknikal, mengacaukan, juga sebagai subject yang amat misterius."[263] Teknikal karena ilmu ekonomi mengurusi bagaimana metode atau cara manusia memenuhi kebutuhan mereka. Dikatakan mengacaukan dan memuat subject yang misterius, karena ilmu ekonomi memuat anasir-anasir ideologis.

Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Dunia Islam yang secara ekonomi digolongkan sebagai kumpulan negara miskin, memulai kehidupannya dengan peradaban Barat dan melihat problem dirinya sebagai problem ketertinggalan ekonomi di belakang negara-negara maju yang kemajuan ekonominya telah memberi mereka tongkat kepemimpinan dunia."[264] Eropah, atau dalam sebutan Muhammad Baqir as-Sadr, telah membangun sistem ekonomi satelit. Sebuah sistem ekonomi tunggal yang ditanamkan di pelbagai negara-negara berkembang. Globalisasi dan pasar bebas dijadikan sebagai 'mantra' untuk membuat negara-negara berkembang terpesona. Ada rayuan yang ditiupkan, ketika negara-negara Barat menjadikan mereka sebagai cermin ekonomi dunia. Padahal jika sedikit saja lebih jeli, maka sesungguhnya pertumbuhan ekonomi di negara Barat memiliki kelemahan untuk menyebutnya paradoks.

M. Dawam Rahardjo (1988) pernah menulis, "Sebenarnya, kalau dilihat pertumbuhan ekonomi di AS sendiri, kita akan merasakan adanya satu paradoks. Pada dasawarsa 1950-an dan 1960-an, ekonomi AS mengalami tingkat pertumbuhan yang belum pernah dicapai dalam seluruh zaman modern, bahkan dalam seluruh sejarah ummat manusia."[265] Pertumbuhan ekonomi di negara-

---

[263] Sederhananya, ilmu ekonomi mengajarkan bagaimana manusia bekerja. "Apa yang diproduksi?"; "Bagaimana mendistribusikan?". Perkataan lainnya, ilmu ekonomi berkaitan erat dengan pertanyaan "Who does What"; "Who gets what?"; dan "What they do get it?". Lihat Jim Stanford, *Economics for Everyone,* (London: Pluto Press, 2008), hlm. 1.

[264] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.,* hlm. 35.

[265] Ketika itu, masyarakat AS pada umumnya merasakan adanya tingkat kemakmuran yang tinggi. Masa *high mass consumption,* seperti disebut oleh Rostow, telah tercapai. AS juga merasa dirinya sebagai pemenang utama Perang Dunia II. Tetapi satu hal yang juga dirasakan AS adalah timbulnya saingan dari blok komunis yang menimbulkan perang dingin. Uni Soviet dipandang sebagai saingan, malah ancaman. Bahkan ancamannya telah sampai ke ambang pintunya sendiri, Kuba. Perasaan kekhawatiran tentang menyusupnya pengaruh komunisme dapat

negara maju seperti Amerika Serikat, telah menyihir negara-negara berkembang untuk mengikuti langkah Amerika Serikat. Tanpa mengambilnya dengan kritis. Tidak hanya itu, banyak negara-negara berkembang lupa dengan akar historis mereka. Agama dan kebudayaan yang membentuk indentitas ekonomi di negara-negara berkembang, diabaikan bilamana negara telah memilih satu kiblat ekonomi. Dalam kondisi 'keterpesonaan' ini, anasir-anasir ideologis disusupkan pada negara-negara berkembang, bahkan di negara-negara muslim yang terbelakang dalam hal ekonomi. Sekali mencontoh dan berkiblat, maka akan sulit keluar dari kerangkengnya. Akibatnya tidak sederhana, tetapi amat kompleks.

Kehampaan, inilah akibat dari pengadopsian sistem ekonomi secara massif tanpa melakukan kritik dan mempertentangkannya dengan struktur internal, seperti agama; budaya yang tumbuh dalam satu negara. George Ritzer (2006) mengukuhkan pandangan ini. Menurutnya, "Dunia sosial, khususnya dalam bidang konsumsi, dicirikan dengan meningkatnya kehampaan. Dalam kasus ini, "kehampaan" menunjuk pada sebuah bentuk sosial yang umumnya disusun, dikontrol secara terpusat, dan termasuk tanpa isi substantif yang berbeda."[266] Kehampaan ini berpendar bilamana satu doktrin ekonomi, katakanlah kapitalisme dan sosialisme, dipaksakan untuk diterapkan pada satu negara yang berada jauh dari sumber pertama doktrin itu dilahirkan. Ada ketidakcocokan; juga lahirnya ketegangan internal; menguatnya sikap 'pengabaian' terhadap daya-daya kultural, seperti agama dan tradisi lokal. Hal ini membuat satu doktrin ekonomi dalam satu bangsa, belum tentu cocok bagi bangsa lain. Muhammad Baqir as-Sadr (2008) memperkuat, "Doktrin ekonomi dalam sebuah masyarakat pada dasarnya menujukkan cara atau metode yang dipilih dan diikuti masyarakat tersebut dalam kehidupan ekonominya serta dalam memecahkan setiap problem praktis yang dihadapinya."[267] Ada ciri khas yang melekat dalam masyarakat. Ciri khas ini

---

dipahami dalam konteks ini. Lihat dalam Assar Lindbeck, *The Political Economy of The New Left,* Terj. Boy Tjiong, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. xxvii.

[266] Definisi, tulis George Ritzer, membawa serta di dalamnya tidak ada keputusan tentang yang diinginkan atau tidak diinginkan dari bentuk sosial seperti itu atau keputusan kelazimannya yang makin meningkat. Lihat George Ritzer, *The Globalization of Nothing,* Terj. Tim Unika Atmajaya, (Yogyakarta: Universitas Atmajaya Yogyakarta, 2006), hlm. 3.

[267] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.,* hlm. 61.

berbentuk karakter yang memuat "nalar-nalar khusus". Nalar ini yang beroperasi dalam setiap doktrin ekonomi yang dipegang dan dilakukan.

Doktrin ekonomi kapitalisme dan sosialisme yang melahirkan ilmu ekonomi spesifik, tidak bisa dipastikan begitu saja untuk sebuah sistem global dan diadopsi secara massif di berbagai negara. Pilihan terhadap satu ilmu ekonomi, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, tidak seharusnya sewenang-wenang. Pilihan itu mengandaikan adanya landasan gagasan dan konsep-konsep khas dengan karakteristik moral, dan keilmuan.[268] Ilmu ekonomi yang bersumber dari kawah ideologi, baik kapitalisme ataupun sosialisme, memuat 'kontradiksi' yang permanen. Karenanya M. Abdul Mannan (1997) menilai, "Sejarah peradaban manusia telah menyaksikan timbul-tenggelamnya banyak sistem."[269] Tengelamnya satu sistem ekonomi tidak bisa dilepaskan dari lemahnya daya jelajah ilmu ekonomi dalam sistem itu terhadap problema dan mempertahankan imunitas ekonomi. Ini disebabkan oleh kerapuhan 'metode' dan 'kontaminasi' doktrinal yang dimilikinya.

Taqiyuddin an-Nabhani (2009) cendikiawan muslim keturunan kabilah bani Nabhan dari Arab pedalaman Pelestina, jauh hari telah membangun jarak dengan sistem ekonomi kapitalisme dan sosialisme. Jarak ini sekaligus menjauhkannya dari ilmu ekonomi yang bersumber dari kedua kawah itu. Taqiyuddin an-Nabhani (2009) dengan keras mengkritik ekonomi kapitalisme, juga ilmu ekonominya. Menurut Taqiyuddin an-Nabhani (2009), "Mencampuradukkan antara kebutuhan dengan alat pemuas kebutuhan dalam satu pembahasan, atau antara menghasilkan barang-barang produksi dengan cara mendistribusikannya dan menjadikan keduanya sebagai satu kesatuan adalah hal yang keliru. Inilah yang melahirkan kontaminasi dan intervensi dalam

[268] *Ibid.*, hlm. 62.

[269] Suatu program untuk perbaikan masyarakat, tulis M. Abdul Mannan, tidaklah dapat mengabaikan lembaga fundamental dan rencana luas organisasi yang mendasari sistem ekonomi keseluruhan. Sejak dahulu kala, berbagai rencana komprehensif organisasi sosial telah diusulkan sebagai dasar pemikiran itu. Rencana itu adalah anarkisme, feodalisme, kapitalisme, sosialisme, komunisme, fasisme dan Islam. Masing-masing menyajikan suatu kerangka yang berbeda mengenai organisasi sosial. Lihat dalam M. Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practise,* Terj. H.M. Sonhadji, (Yogyakarta: DB, 1997), hlm. 309.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

pembahasan-pembahasan ekonomi, di kalangan orang Kapitalis. Karena itu, asas pembentukan ekonomi dalam ideologi kapitalisme adalah asas yang salah."[270] Kekeliruan asas dalam sistem ekonomi kapitalisme ataupun sosialisme, tidak begitu saja terjadi secara alamiah. Permulaannya, diawali dari asumsi yang 'ganjil' terhadap manusia dan tujuan ekonominya.

Daniel Bell (1976) telah mendiagnosis 'keganjilan" asumsi dasar kapitalisme itu lahir dari kontradiksi kultural yang melekat di dalamnya. Daniel Bell mengacu dengan kuat dengan penilaian Nietzsche terhadap kultur kapitalisme, yakni konsepsi tentang *'nihilism'*. Sumber nihilisme ini, tulis Nietzsche seperti yang dinukilkan oleh Daniel Bell bersumber dari dua cekungan, yakni rationalisme dan kalkulasi.[271] Rasionalisme berbeda dengan rasionalitas. Kendati sesungguhnya 'rasionalitas' adalah prasyarat terbentuknya rasionalisme. Rasionalisme adalah ideologi. Ia menubuh dalam jiwa manusia, yang menganut doktrin rasionalisme. Bahkan tidak bisa keluar dari jerat rasionalisme dengan mudah. Pada kondisi ini manusia-manusia yang percaya bahwa menganut doktrin rasionalisme ekonomi akan mendatangkan kesejahteraan, akhirnya akan mengalami difusi transendental. Semacam pemecaran nilai-nilai ketuhanan, hingga tidak ada yang tersisa melainkan nilai-nilai baru yang dibentuk oleh rasionalisme ekonomi.

Profit dan utilitas maksimum menjadi pemicu paling kuat terbentuknya masyarakat rasionalisme ekonomi. Pada tahap ini, tulis Daniel Bell (1976), masyarakat akan kehilangan daya reflektif spontan dan digantikan oleh daya

---

[270] Sistem ekonomi menjelaskan tentang distribusi kekayaan dan kepemilikannya, serta bagaimana melakukan transaksi terhadap kekayaaan tersebut dan sebagainya. Dengan penjelasannya ini berarti ekonomi kapitalisme mengikuti pandangan tertentu. Oleh karena itu, sistem ekonomi dalam pandangan Islam tentu berbeda dengan sistem ekonomi dalam pandangan sosialisme dan kapitalisme. Lihat Taqiyuddin an-Nabhani, *An-Nidlam al-Iqtishadi fil-Islam,* Terj. Moh. Maghfur Wachid, (Surabaya: Risalah Gusti, 2009), hlm. 16.

[271] Dua cekungan itu telah melahirkan masyarakat 'serigala' (*the wolf society*) dalam sistem kapitalisme. Hasrat untuk mengumpulkan 'profit' tanpa melibatkan panduan moral; keinginan untuk bertahan (*survival of the fittest*); kolonialisasi terhadap negara-negara berkembang. Ini semua menyudutkan kemanusiaan dan kebertuhanan dalam ekonomi, jauh ke pinggiran dan diabaikan. Lihat Daniel Bell, *The Cultural Contradiction of Capitalism,* (New York: Basic Book, Inc. Publisher, 1976), hlm. 3.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

"*unreflective spontaneity*"[272]; sebuah kedangkalan jelajah ekonomi dan berhenti pada tujuan-tujuan instrumental *an sich.* Tujuan-tujuan itu mengandaikan adanya hasrat yang besar untuk mencapainya. Fabrikasi strategi-strategi binal, untuk mengatakan strategi yang terkadang tidak bersentuhan dengan moralitas, berlansung secara terus-menerus dalam masyarakat kapitalisme. Pada *locus* ini manusia akan didorong menjadi "*the economic man*" atau bahasa lainnya "*homo economicus*"; sebuah istilah yang mengaju pada sipat dasar alamiah manusia. Sebuah sipat dasar yang selalu mengkondisikan manusia untuk memuaskan diri (*self-ulitity*); memaksimalkan keuntungan (*profit maximalization*).

Daniel Bell (1976) kembali menandaskan, semua proses ini akan menempuh tahap yang disebut "*come a commercial civilization*".[273] Muhammad Chatib Basri mengacukan istilah lain, ke arah "*consumer class*" gerak ekonomi kapitalisme ini menuju.[274] Ekonomi kapitalisme dengan melandaskan diri pada asumsi paling fundamental, rasionalisme dan kalkulasi, telah mendorong terbentuknya masyarakat "*hyper-consumption*" dan "*hyper-calculative society*". Masyarakat yang merasa bahwa kebahagian tertinggi terletak pada daya konsumsi dan daya jelajah terhadap profit. Berorientasi pada tujuan, bukan proses pengisian nilai (*values*) dalam pencapaian tujuan, inilah yang membuat sistem kapitalisme terjebak pada apa yang disebut oleh Max Weber dengan "*disencantment of the world*"; sebuah dunia yang kehilangan pesonanya. Perkataan lain, daya-daya kebertuhanan meredup untuk mengatakannya 'mati' di atas dunia. Bukan karena Tuhan itu sendiri, tetapi manusia dengan aktivitas ekonomi telah kehilangan orientasi pada Tuhan.

Nicholas Gane (2002) menukilkan makna *nihilism* dari Nietzsche bahwa *nihilism* adalah mendevaluasi (*entwerten*) nilai-nilai tertinggi.[275] Hal ini seperti

---

[272] *Ibid.*

[273] *Ibid.*, hlm. 4.

[274] Muhammad Chatib Basri, *Kelas Konsumen Baru,* Tempo: Edisi 4-10 Juli 2011, hlm. 119.

[275] Nilai tertinggi yang dimaksud oleh Nietzshe adalah Tuhan. Dalam fase modernita, kebertuhanan terkadang menjadi hal yang langka. Dikatakan 'langka' karena nilai tinggi itu digantikan oleh nilai-nilai profan. Lihat Nicholas Gane, *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-encantment,* (New York: Palgrave, 2002), hlm. 15.

yang ditenggarai oleh Max Weber, merupakan cabaran dari pertumbuhan peradaban Barat (*western culture*). Dengan diaspora *occidental* (instrumental) rasionalisme di dalamnya, memungkinkan budaya Barat tercerabut dari nilai tertinggi dan transendental.[276] Rasionalisasi telah menjadi karakter masyarakat Barat, lebih luas lagi rasionalisasi ini merembes ke dalam berbagai masyarakat dan menjadi bagian penting dari modernitas. Dalam fase ini memudarnya pesona (*dis-encentment*) agama dan mitos, semangkin terakumulasi dan mencapai puncak tertinggi. Ketika ilmu ekonomi tumbuh dalam fase ini dan dari rahim kebudayaan yang sama, maka ketika itulah rasionalisme membuat ilmu ekonomi sebagai disiplin yang membidani lahirnya laku ekonomi hanya mampu berorientasi pada tujuan-tujuan instrumental.

Dalam bahasa yang lebih satir, Carl Gardner dan Julie Sheppard menulis, "Pusat perbelanjaan dapat dikatakan sebagai katedral sekuler akhir abad 21, yang dipersembahkan bagi Tuhan kembar: konsumsi dan keuntungan."[277] Pandangan Carl Gardner dan Julie Sheppard ini adalah salah satu dari bentuk-bentuk aktivitas ekonomi yang diisi oleh daya-daya "*occidental rasionalism*". *Hyper-market*; pasar virtual; dan fetisisme konsumsi menjadi paradoks dan kontaminasi yang tidak bisa terelakkan dalam ekonomi modern. Hubungannya dengan ilmu ekonomi, terletak pada penyedian basis-basis teoritik atas kelahiran paradoks ini. Transisi ke arah ini, secara besar didorong oleh gerak rasionalitas yang bertumbuh dan "menjadi" teori-teori ekonomi: pendukung utama bagi bertumbuhnya budaya-budaya rendah (*low culture*) dalam aktivitas ekonomi. Pada titik inilah ilmu ekonomi yang bertumbuh di Barat dinilai oleh ekonomi Muslim termasuk oleh Muhammad Baqir as-Sadr mengandung ketegangan dan paradoks.

Ketika kapitalisme dengan rasionalisme dan budaya kalkulasi yang menyertainya, lantas apakah ekonomi sosialisme menjadi mungkin bagi masyarakat Islam dan negara berkembang lainnya? Muhammad Baqir as-Sadr meanggap ekonomi sosialisme, sama dengan kapitalisme. Perkataan lain, bahwa

---

[276] *Ibid.*

[277] Lihat Carl Gardner & Julie Sheppard, *Consuming Passion: The Rise of Retail Culture,* (New York: Unwin & Hyman, 1989), hlm. 97.

ekonomi sosialisme bukanlah ekonomi yang bersandar pada nilai-nilai ketuhanan, bahkan terjebak dengan sangat dalam pada meterialisme. Sama-sama tidak menapak pada "*god spirit*"; sebuah spirit ekonomi yang bersumber dari Tuhan. Lebih spesifiknya lagi dari Islam. Ketika kapitalisme melahirkan 'paradoks' dengan *moral hazard*[278], yang terkandung di dalam sistem ekonomi ini. Maka sosialisme pun mengandung *moral hazard* yang tidak kalah berbahayanya jika dibanding dengan kapitalisme.

Ekonomi sosialisme dengan karakter utamanya pencegahan, bahkan pelarangan (*prohibiting*) terhadap muncul organisasi-organisasi ekonomi.[279] Kebebasan melakukan aktivitas apalagi usaha-usaha untuk mengumpulkan profit ataupun memaksimalkan utilitas, sangat dibatasi dalam ekonomi sosialisme. Berasal dari anasir Karl Marx, bahwa eksploitasi kapitalisme adalah hal yang tidak adil dan akan tetap kokoh dalam bentuknya itu, selama pemilik uang berada di depan sebagai kapitalis dan menjadi prosesor yang mengerakkan kelas pekerja.[280] Sosialisme, dengan Karl Marx sebagai pencetusnya, bertujuan dan berorientasi menumbangkan kediktatoran kelas kapitalis lalu membangun kediktatoran baru, dalam bentuk komunisme. Mengapa doktrin marxisme melihat bahwa eksploitasi dalam kapitalisme harus diakhiri? Hal ini diawali dari kondisi memprihatinkan yang mendera buruh dan kelas pekerja di pabrik/industri-industri. Setidaknya ada tiga bentuk ketidakadilan yang diderakan pada kelas buruh. *Pertama*, Cenderung buruh dipekerjakan secara "*out sourching*". Sistem ini membuat distribus penerimaan (upah), didapat dengan tidak adil. *Kedua*, buruh dipaksa bekerja bukan untuk diri mereka melainkan untuk orang lain. Dalam hal ini adalah kapitalis. *Ketiga*, kelas pekerja dipaksa dengan kuat untuk

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[278] Moral hazard merupakan istilah spesifik dalam keuangan. Istilah ini merupakan sebuah fenomena ketidakpastian (*uncertainty*) jaminan dan ketidakpastian kejujuran dalam asuransi keuangan. Lihat William Baker, *Endless Money: The Moral Hazard of Socialism,* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2010), hlm. 135.

[279] Negaralah salah satu instrumen penentu 'organisasi ekonomi' yang mana pantas dan layak diberi ruang untuk tumbuh. Negara menempati posisi dan satu-satunya kekuatan yang absah dalam mengatur dan membatasi kebebasan ekonomi dalam satu negara. Lihat N. Scott Arnold, *The Philosophy and Economics of Market Socialisme,* (New York: Oxford University Press, 1994), hlm. 96.

[280] G.A. Cohen, *Self-Ownership Freedom and Equality,* (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 195.

menghasilkan *surplus* produksi. Lagi-lagi bukan untuk diri mereka sendiri, melainkan untuk kelas pemilik modal.[281] Karl Marx geram dengan situasi ini. Ia pun melahirkan gagasan sosialisme, dengan doktrin marxisme-materialisme sebagai dasar-dasar metode ilmiah yang digubahnya.

John E. Roemer (1994) mengurai dengan jelas bahwa sosialisme menginginkan kesempatan yang setara.[282] Ketika kapitalisme memposisikan buruh sebagai mesin produksi, ketika itulah aliran sosialisme mengacukan proposal ideologis bahwa kaum buruh layak mendapatkan nilai yang setara (*equal*) dengan nilai kerja yang telah mereka lakukan. *Surplus* dari nilai kerja mereka, tidak layak dinikmati oleh pemilik modal secara sepihak. Hanya dengan proposal inilah kelas pekerja merasa bahwa nilai kerja itu milik mereka. Tidak hanya itu, ketidakadilan berupa eksploitasi oleh kelas kapitalisme dapat dihancurkan. Penumbangan kediktatoran kelas kapitalis adalah satu-satunya tujuan yang tertanam dengan kuatnya dalam doktrin sosialisme. Tujuan ini ditopang oleh tiga pilar penting dalam doktrin sosialisme, yakni: 1) *Self-realization* dan kesejahteraan, 2). *Political influence*, dan 3). Status sosial.[283] Puncak dari semua ini adalah mengembalikan prosesor ekonomi pada negara. Kesejahteraan kelas buruh ditumpangkan pada kebaikan hati negara. Distribusi pendapatan yang adil, diserahkan pengaturannya pada negara. Inilah yang dimaksud dengan kediktatoran baru dalam doktrin sosialisme. Dalam konteks ini, apakah disebabkan doktrin ini, sosialisme ataupun kapitalisme tidak cocok dengan masyarakat Islam, dimanapun?

Dalam pandangan Muhammad Baqir as-Sadr, Marx meyakini doktrin komunisme dan sosialis sebagai hasil tidak terelakkan dari hukum-hukum sejarah yang mulai memproduksi doktrin tersebut pada tahap kehidupan manusia ini. Karenanya, doktrin ekonomi lalu dimasukkan ke disiplin ilmu sejarah, sebagaimana sebelumnya ia dihubungkan dengan sejumlah studi dalam bidang

---

[281] *Ibid.*

[282] Sosialisme mengajukan tiga proposal filsafat ekonomi. 1. Self-realization and walfare, 2. Political Influence, dan 3. Status sosial. Lihat dalam John E. Roemer, *Future for Socialism,* (Massachusetts: Harvard University Press, 1994), hlm. 11.

[283] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi.[284] Tidak ingin terjebak dalam jerat yang sama, Muhammad Baqir as-Sadr tidak "latah" memasukkan doktrin Islam kedalam disiplin ilmu ekonomi. Hal ini didasari oleh argumentasi bahwa istilah ekonomi Islam, tidak otomatis dimaksudkan sebagai ilmu ekonomi. Karena ilmu ekonomi merupakan ilmu yang relatif baru, sementara Islam merupakan agama misioner sekaligus jalan hidup yang tugas utamanya bukanlah melakukan studi-studi ilmiah. Hal ini kemudian membuat ekonomi Islam dalam minda Muhammad Baqir as-Sadr lebih diartikan sebagai doktrin ekonomi Islam yang ditujukan untuk mewujudkan sistem Islam dalam organisasi kehidupan ekonomi dan berpijak di atas kekuatan keseimbangan pemikiran yang dikandung dan ditunjukkan doktrin ini serta dibentuk dari gagasan-gagasan moral Islam dan gagasan-gagasan ilmiah.[285] Dalam konteks inilah Muhammad Baqir as-Sadr lebih tertarik mengunakan istilah *iqtishad* ketimbang ilmu ekonomi Islam. Ada ikatan doktrinal keislaman dan keseimbangan intelektual di dalamnya. Keseimbangan yang dibangun tidak hanya dari metode ilmiah ekonomi *an sich*. Tetapi terikat dengan metode-metode ilmiah Islam, yang telah digunakan untuk memahami dan mengerakkan Islam sebagai sesuatu yang hidup. Termasuk dalam bidang ekonomi.

Berbeda dengan ilmu ekonomi, baik yang didasari oleh doktrin kapitalisme ataupun doktrin sosialisme, "iqtishad" sebagai bentuk dari keseimbangan antara doktrin Islam dan metode ilmiah ekonomi, memuat karakteristik dan spirit jauh melampaui spirit dan karakteristik yang termuat dalam ilmu ekonomi. Muhammad Baqir as-Sadr dengan tegas membangun garis demarkasi, "*Iqtishad* adalah doktrin ekonomi yang ditinjau dari keutuhan kerangkanya serta keterkaitannya dengan keseimbangan intelektual di mana ia bergantung dan menjelaskan sudut pandang ekonomi dalam hubungannya dengan isu-isu yang terkait dengannya.[286] Ada pengabungan ilmiah dan Islam dalam studi-studi ekonomi dan sangat kuat dapat ditangkap dari makna dan dasar argumentasi munculnya istilah *iqtishad* dalam spektrum pemikiran ekonomi

---

[284] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 64.
[285] *Ibid.*
[286] *Ibid.*, hlm. 65.

Muhammad Baqir as-Sadr. Dasar argumentasi inilah kemudian yang menjadi 'hambatan' untuk mengatakan tiang pancang, dimana *iqtishad* itu sepenuhnya tidak sama dengan ilmu ekonomi, seperti yang ditradisikan di Eropah.

6. Doktrinal *Iqtishād* Mazhab Baqir as-Sadr

Gregory Clark (2007) menulis bahwa sejarah ekonomi dunia penuh loncatan-loncatan yang mengejutkan.[287] Ini tidak hanya berlaku dalam pemikiran ekonomi kapitalisme ataupun sosialisme, tetapi kini pandangan ini terasa dalam spektrum ekonomi Islam. Muhammad Baqir as-Sadr adalah manifestasi dari pandangan G. Clark ini. Dikatakan demikian, ada kejutan dari doktrin ekonomi yang ditawarkan oleh Muhamad Baqir as-Sadr. Agaknya kejutan yang ada dalam doktrin ekonomi yang ia gubah tidak terlepas dari konteks dan dinamika sosio-ekonomi yang terus tumbuh di Irak dan Muhammad Baqir as-Sadr menjadi anak sejarah. Dalam makna, ia menyaksikan lansung dan merefleksikan pemikiran untuk merespon dinamika sosia-ekonomi Irak, ketika itu. Turbulensi politik hingga *coup de'état* terhadap rezim berkuasa.[288] Jadi, pemikiran *iqtishad* tidak lepas dari konteksnya. Ia curahkan sebagai refleksi terhadap dinamika sosio-historis, dimana dirinya menjadi bagian di dalamnya.

Dikatakan sebagai respon atau refleksi mendalam terhadap dinamika ekonomi yang tumbuh, ketika Muhammad Baqir as-Sadr hidup karena ada hal yang menunjukkan bahwa Muhammad Baqir as-Sadr tidak setuju dengan perkembangan ilmu ekonomi yang mengarah pada dua ideologi besar, yakni sosialisme dan kapitalisme. Bagaikan sebuah gerak sejarah dan *given*, akan selalu ada kelompok yang gelisah ketika sebuah gerak ekonomi hanya melanggengkan satu genre ekonomi. Manusia diracun dengan toksin ekonomi berdosis tingggi. Pikiran dikondisikan. Nurani ditutupi. Inilah gerak ekonomi yang hanya mengandaikan mono-sirkuler; hanya mengarah pada kapitalisasi. Muhammad

---

[287] Gregory Clark, *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of The World,* (New Jersey: Princenton University Press, 2007), hlm. 1.

[288] Turbulensi politik Irak, membesar pada tahun 1936-1945. Lihat Adeed Dawisha, *Iraq: A Political History from Independent to Occupation,* (New Jersey: Princenton Unversity Press, 2009), hlm. 92.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Baqir as-Sadr memilih langkah 'ganjil' ketika ekonomi Irak bergerak ke arah kapitalisme. Langkah intelektual yang mendekonstruksi segala teori-teori utama dalam ekonomi kapitalisme, bahkan teori ekonomi sosialisme. Dari teori distribusi, hingga teori kepemilikan marxisme. Hal ini dilakukan, agaknya tidak terlepas dari pandangan bahwa sumber dari krisis kemanusiaan dalam ekonomi adalah terlepasnya ilmu ekonomi dari poros kebertuhanan dan hanya bertumpu pada manusia sebagai porosnya. Dari konteks inilah Muhammad Baqir as-Sadr memulai proposal doktrin 'iqtishad' dengan merujuk secara utuh pada sumber-sumber utama Islam.

a. Kritik Muhammad Baqir as-Sadr terhadap Teori Distribusi Konvensional

Muhammad Baqir as-Sadr (2008) mengkritik, "Ekonom kapitalis untuk mengatakannya ekonomi neo-klasik mengkaji masalah-masalah distribusi dengan kerangka kapitalisme. Mereka tidak melihat kekayaan masyarakat secara keseluruhan dan sumber-sumber produksinya. Mereka hanya mengkaji [masalah-masalah] distribusi kekayaan yang dihasilkan—yakni pendapatan nasional dan bukan kekayaan nasional secara keseluruhan."[289] Dalam kapitalisme pasar, minsalnya, distribusi sepenuhnya diserahkan pada pasar. Mekanisme pasar sebagai mesin distribusi dan pasar lah yang menjadi satu-satunya jalur yang dipandang absah untuk penetapan harga. Doktrin utama yang mempengaruhi kapitalisme ini adalah *invisible hand*, doktrin Adam Smith. Doktrin ini tidak hanya menumbuhkan kompetisi yang kompleks,[290] tanpa melibatkan tendensi agama. Tetapi juga menjadikan pasar satu-satunya jalur distribusi, yang dinilai adil oleh pendukung pandangan Smithian ekonomi atau ekonomi pasar.

Jika ekonomi kapitalisme, dengan pasar sebagai mekanismenya dikondisikan dua Tuhan kembar, seperti yang diistilah oleh Carl Gardner & Julie

---

[289] Lihat Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.,* hlm. 150.

[290] Dalam maistream ekonomi, katakanlah kapitalisme-lanjut (*the late capitalism*) tersedianya doktrin 'invisible hand', menjadi penentu penting untuk berjalannya mekanisme pasar. Dengan demikian kompetisi akan berlansung tanpa hambatan. Daya yang mengkondisi pesaing untuk menjadi pemenang adalah 'orientasi keuntungan.' Lihat dalam Douglas Dowd, *Capitalism and Its Economics: A Critical History,* (London: Pluto Press, 2000), hlm. 30.

Sheppard, konsumsi dan keuntungan. Maka berbeda dengan doktrin *iqtishad.* Abbas Mirakhor (1992) menegaskan bahwa distribusi dalam Islam agaknya mengacu pada nilai-nilai kesetaraan dan keadilan untuk mengakses sumber-sumber kesajahteraan.[291] Nilai-nilai bersumber dari syari'ah. Dengan menerapkan nilai-nilai ini dalam wilayah distribusi, agaknya akan menjadi garis demarkasi yang jelas antara *iqtishad* dan ekonomi lain, seperti kapitalisme dan ekonomi sosialisme. Dalam konteks ini, Muhammad Baqir as-Sadr mengemukan teori distribusi dalam dua tingkatan. *Pertama,* distribusi sumber-sumber produksi. *Kedua,* distribusi kekayaan produktif. Jika diurai lebih dalam lagi, kedua tingkatan ini menjadi bangunan dari teori distribusi Muhammad Baqir as-Sadr sekaligus membedakannya dengan teori distribusi di ekonomi kapitalisme. Apa yang menbedakannya? Elemen dari teori distribu Muhammad Baqir as-Sadr agaknya serupa, tetapi tidak sama dengan element yang ada dalam ekonomi konvensional, untuk menyebutnya dengan ekonomi neo-klasik.

Paul A. Samuelson & William D. Nordhaus (1993) menukilkan percakapan dua orang manusia dalam novel Hemingway. "F. Scott Fitzgerald: *Tahukah engkau Ernest bahwa mereka yang kaya itu berbeda dengan kita.* Ernest Hemingway: *Ya, aku tahu. Mereka memiliki uang lebih banyak dari kita."*[292] Dalam luhak yang berbeda, dari ayat al-Qur'an dapat dimaknai bahwa fungsi utama distribusi adalah penyaluran kekayaan secara terbuka dan menghindari agar harta tidak hanya mengalir dan tersikulasi di kalangan orang kaya semata ([Q.S. 59: 7]).[293] Doktrin *iqtishad* tentang distribusi, seperti yang ditekankan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, mendasari pentingnya penegakkan akses terbuka dan

---

[291] Mohsin S. Khan & Abbas Mirakhor, *Islam and The Economic System,* "Review of Islamic Economics, Vol. 2 No. 01: 1992., hlm. 13.

[292] Lihat Paul A. Samuelson & William D. Nordhous, *Microeconomics,* Terj. Haris Munandar, (Jakarta: Erlangga, 1993), hlm. 256.

[293] Dalam Q.S. Al-Hasyr: 7 disebutkan, "*Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.*"

setara dalam mengapai sumber-sumber kesejahteraan. Kendati sesungguhnya dalam ilmu ekonomi neo-klasik, apalagi dalam konteks politik, hal ini tidak mudah. Marc Fleurbaey (2004) pernah menulis, "Definisi hal yang "baik" dan "adil" bukanlah hal yang mudah dalam filsafat politik. Tetapi dalam ilmu ekonomi, itu merupakan hal yang paling esensial."[294] Tidak berlebihan jika kemudian, Muhammad Baqir as-Sadr mendekonstruksi teori distribusi neo-klasik sebagai hal pertama yang ia lakukan ketika menawarkan doktrin-doktrin iqtishad. Melintasi ini, apa bentuk teori distribusi Muhammad Baqir as-Sadr dan bagaimana perbedaannya dengan teori distribusi dalam ekonomi neo-klasik?

Dalam Islam, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, masalah distribusi dibicarakan dalam skala yang lebih luas dan lebih komprehensif. Islam tidak membatasi dirinya dengan hanya mengurusi distribusi kekayaan produktif seraya mengabaikan begitu saja sisinya yang lebih dalam.[295] Distribusi dalam perspektif ekonomi neo-klasik dimaknai sekadar, "mengurusi distribusi sumber-sumber produktif. Tetapi mengabaikan distribusi sumber-sumber produksi. Tidak berhenti di titik itu, ekonomi neo-klasik juga menyerahkan distribusi begitu saja pada pasar dan terjun bebas di bawah adagium *laissez faire-Laissez Passer*.[296] Dalam konsepsi *iqtishad*, pandangan ini didekonstruksi dan dibangun ulang kembali. Hal ini didekonstruksi karena penyerahan pada pasar, tanpa peran aktif kekuatan-kekuatan efektif, hanya akan melanggengkan eksploitasi dan terbentuknya aktivitas ekonomi monopolistik. Persaingan akan mengarah pada bentuk "pagan" di bawah doktrin darwinian "*the survival of the fittest*". Dalam Islam, tulis Muhammad Baqir as-Sadr tidak demikian. Islam menyarankan campur tangan secara positif dalam distribusi alam dan apapun yang dikandungnya, serta membagi semua itu ke dalam sejumlah kategori; setiap kategori memiliki cap distribusinya, seperti kepemilikan pribadi, atau kepemilikan publik, kepemilikan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[294] Dalam ilmu ekonomi pencapaian atas kesejahteraan itu diusahakan dengan regulasi yang tepat, terutama mendorong distribusi pendapatan negara bagi rakyat. Lihat dalam John B. Davis (ed.), *The Elgar Companion to Economics ang Philosophy*, (UK: Edward Elgar, 2004), hlm. 132.

[295] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 151.

[296] *Ibid.*

negara, atau kepemilikan publik yang bebas untuk semua (*ibāhātul 'ammah*).[297] Dalam konteks ini kemudian Islam menetapkan hukum dalam distribusi dan aturan bagaimana memilikinya. Berbeda dengan ekonomi neo-klasik, yang mengantungkan sepenuhnya pada kebebasan mutlak dan amat individualistik.

Maurice Dobb (1973) mencatat bahwa David Ricardo lah sebagai ekonom pertama yang memperkenal teori uang dan *foreign exchange.*[298] Dalam perkembangannya, teori ini meluas ke arah teori distribusi yang kompleks. Bagaimana orang mendapatkan uang? Bagaimana mengalokasikannya? Bagaimana mendapat *value added* dari uang tersebut? Hingga pertanyaan yang menghubungkan uang dengan kapasitas produksi, bagaimana mendapatkan nilai tambah dari satu kuota produksi dari setiap volume uang yang diinvestasikan (*return of investation*). Begitu kompleksnya perkembangan teori distribusi dalam ekonomi neo-klasik, mendorong terjadinya pengabaian atas pertanyaan-pertanyaan moral dalam mendorong proses distribusi. Dalam bentuk yang paling maju teori distribusi dikerucutkan oleh David Ricardo menjadi "*the theory of exchange-value*" dalam istilah lainnya "*the theory of profit*"; sebuah proses distribusi terhadap faktor-faktor produktif yang difokuskan untuk mendapatkan keuntungan *an sich.*

Donald Rutherford (2005) mendefenisikan distribusi dalam tradisi ekonomi neo-klasik sebagai pembagian (*division*) produk nasional di antara faktor-faktor produksi dalam bentuk upah, profit, bunga dan sewa.[299] Ini agak sedikit berbeda dengan teori distribusi dalam teori ekonomi sosialis. Bagi mereka studi terhadap distribusi *concern* pada isu-isu seperti: 1) Distribusi merupakan salah satu bentuk/tipe dari pendapatan secara pribadi ataupun kelompok (*groups*), 2) Distribusi merupakan tahapan terakhir dari produksi. Di mana barang dan jasa

---

[297] *Ibid.*, hlm. 151.

[298] Maurice Bodd, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith,* (New York: Cambridge University Press, 1973), hlm. 22.

[299] Dalam sejarah ekonomi klasik, Turgot tercatat ekonom pertama yang memikirkan dengan serius tentang distribusi ini. Dalam bukunya *Reflections sur la formation et la distribution des richesses* (1766). Kendati John Stuart Mill mengembangkan hukum produksi (*the law of production*) dari hukum distribusi (*the law of distribution*). Lihat Donald Rutheford, *Routledge Dictionary of Economics,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 109.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

akan bermuara pada konsumen.[300] Dalam bentuk yang lain, dalam tradisi post-keynesian, teori distribusi sering kali disamakan dengan *labour's share of national income.* Dalam tradisi sarjana atau ekonom klasik, ada kecenderungan yang menyandingkan antara distribusi dengan produksi. Tetapi distribusi di sini lebih ditujukan sebagai distribusi kesejahteraan (*the distribution of wealth*). Tetapi seiring perkembangan pemikiran ekonomi dari klasik ke neo-klasik ekonomi, sisi kesejahteraan mengerucut pada kesejahteraan individual. Akhirnya kontrol moral hilang perlahan-lahan. Ditindih oleh kebebasan individual yang cenderung tidak terbatas.

Paul A. Samuelson dan William D. Nordhous (1993) telah mencoba mengurai, lebih khususnya tentang distribusi pendapatan. Kedua ekonom ini mewakili pemikiran post-keynes dan lebih cenderung memaknai distribusi dalam bentuknya sebagai distribusi faktor-faktor produktif. Mereka mengawali pembahasan mereka dengan pertanyaan, "Mengapa setiap orang menerima pendapatan begitu berbeda?[301] Mekanisme pasar tetap menjadi doktrin deterministik dalam pemikiran dua ekonom post-keynes ini. Menjunjung tinggi kompetisi; mempercayai pasar sebagai satu-satunya mekanisme yang absah, telah meletakkan kedunya sebagai pembela teori distribusi pendapatan yang berbasis kepada kekuatan alamiah yang bermain di pasar. Bagi mereka, distribusi pendapatan dalam pasar kompetitif merupakan kasus khusus dari teori harga. Dalam pemaknaan yang detail, mereka mengajukan bahwa upah merupakan harga tenaga kerja; sewa adalah harga tanah; dan bunga adalah harga modal.[302] Baik Paul A. Samuelson ataupun William D. Nordhous, keduanya sama-sama mengawali kerja akademik mereka dalam mengurai distribusi pendapatan, dengan mengamati kekuatan-kekuatan yang membentuk atau melatarbelakangi penawaran dan permintaan terhadap faktor-faktor produksi.

Kecenderungan itu, diakui ataupun tidak, mengabaikan pertanyaan yang sesungguhnya fundemental dan menjadi dilema ekonomi terus-menerus tumbuh,

---

[300] *Ibid.*
[301] Lihat Paul A. Samuelson & William D. Nordhous, *Microeconomics.*, hlm. 159.
[302] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

bahkan tidak terpecahkan. Seperti pertanyaan, "Mengapa profesi menyenangkan seperti ahli hukum dibayar beberapa kali lipat dibandingkan pekerjaan tidak menyenangkan seperti mengumpulkan sampah? Mengapa wanita hanya dibayar rata-rata 65 sen dari setiap dolar yang dihasilkan oleh pria? Apakah tenaga kerja dieksplotir oleh modal? Apa yang menentukan suku bunga dan keuntungan atas modal? Mengapa upah merupakan tiga perempat dari total pendapat nasional?"[303] Pertanyaan ini dalam ekonomi post-keynes ataupun neo-klasik, cenderung tidak bisa dijelaskan dengan memuaskan. Kritik yang diajukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr terhadap teori distribusi ini, semangkin keras dan relevan ketika teori distribusi yang diajukan oleh ekonom neo-klasik ataupun post-keynesian, tidak mampu memberikan jawaban yang jelas "mengapa terjadi ketidakseimbangan pendapatan dan kesejahteraan?". Terlebih lagi, ketidakmampuan teori distribusi neo-klasik memecahkan masalah ekonomi; masalah yang sesungguhnya fundamental dan akar dari segala ketidakmanusiawian dalam ekonomi neo-klasik. Dalam konteks inilah Muhammad Baqir as-Sadr melakukan dekonstruksi?

Muhammad Baqir as-Sadr (2008) mengajukan teori distribusi yang berbeda, bahkan lebih mendalam ketimbang teori distribusi dalam ekonomi neo-klasik. Distribusi, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, dikategorikan dalam dua tingkatan; distribusi sumber-sumber produksi, dan distribusi kekayaan produktif.[304] Tanah, bahan-bahan mentah, alat-alat dan mesin yang dibutuhkan untuk memproduksi beragam barang dan komoditas adalah sumber-sumber produksi.[305] Sedangkan komoditas, baik berupa barang modal dan asset tetap (*fixed asset*) yang dihasilkan dari kombinasi sumber-sumber produksi yang dilakukan oleh manusia dengan kerja, dimaknai oleh Muhammad Baqir as-Sadr sebagai kekayaan produktif.[306] Kedua tingkatan, menjadi sasaran dari distribusi Islami. Tidak lepas begitu saja, distribusi dalam dua tingkatan ini diikat oleh nilai-nilai moral dan universalitas Islam. Ini ditujukan agar distribusi kekayaan produktif dan sumber-sumber produksi, berjalan di atas tujuan yang adil dan

[303] *Ibid.*
[304] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 149.
[305] *Ibid.*
[306] *Ibid.*, hlm. 150.

kesetaraan yang terbuka, tidak diskriminatif dan semua orang berhak dan mempunyai hak yang sama untuk mengakses sumber-sumber itu.

Zaki Fuad Chalil (2009) lebih cenderung menyebut sumber-sumber kekayaan produktif itu dengan "sumber daya produktif".[307] Apapun istilahnya, agaknya dalam Islam sumber daya produktif disediakan oleh Allah s.w.t tidak lain adalah pendukung utama bagi kemakmuran umat manusia. Allah s.w.t memberikan peluang yang sama bagi setiap manusia untuk mengunakan sumber-sumber daya produktif dan sepenuhnya digunakan untuk menciptakan kemakmuran manusia itu. Tetapi peluang dan hak yang diberikan oleh Allah s.w.t ini diterima oleh manusia[308], tidak otomatis manusia dengan bebasnya dan melakukan laku monopolistik ([Q.S. 7: 74]). Islam mendukung pencapaian kemakmuran, tetapi Islam tidak mendukung laku monopolistik, terutama dalam menguasai sumber-sumber daya produktif. Dalam konteks inilah, teori distribusi dalam Islam, seperti yang dikuatkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr harus diisi dengan semangat moral dan nilai etis, yakni keadilan.

Keadilan ini idealnya menjadi isi dari setiap proses distribusi, baik terhadap sumberdaya kekayaan produktif ataupun produksi. Zaki Fuad Chalil (2009) menyederhanakan bahwa ekonomi Islam atau dalam istilah Muhammad Baqir as-Sadr mengakui dua mekanisme distribusi, yakni: 1) Distribusi secara komersial dan mengikuti mekanisme pasar, 2) Sistem distribusi yang bertumpu pada aspek keadilan sosial masyarakat.[309] Mekanisme pasar tetap diakui dalam konsepsi "iqtishad". Tetapi tidak secara tunggal, seperti yang didoktrinkan dalam

---

[307] Sumberdaya mengandung arti segala sesuatu baik yang berwujud (*tangible*) maupun yang tidak berwujud (*intangible*) yang dapat didayagunakan manusia untuk mencapai hasil, minsalnya: peralatan, waktu, sediaan, dan tenaga. Dalam kehidupan ini dikenal tiga macam sumberdaya utama yaitu *sumber daya alam, sumber daya manusia* dan *sumber daya buatan* (rekayas teknologi). Ketiga hal ini menjadi modal sumber daya nasional sebagai kekuatan bangsa Indonesia dalam melaksanakan pembangunan. Lihat Zaki Fuad Chalil, *Pemerataan Distribusi Kekayaan dalam Ekonomi Islam,* (Jakarta: Erlangga, 2009), hlm. 266.

[308] Q.S. al-A'raaf: 74, "*Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikam kamu pengganti-pengganti (yang berkuasa) sesudah kaum 'Aad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah; maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela di muka bumi membuat kerusakan.*"

[309] Zaki Fuad Chalil, *Pemerataan Distribusi Kekayaan dalam Ekonomi Islam.,* hlm. 393.

ekonomi neo-klasik. Mekanisme pasar harus diikat dengan nilai-nilai keadilan dan bertanggung jawab. Dengan ini laku monopolistik dibenci, bahkan dipangkas dalam Islam. Mengandalkan mekanisme pasar semata, diduga menjadi 'akar' dari gejolak pasar dan ketidakdilan harga. Konsumen; politik "*dumping*"—menjadi akibat negatif dari pengandalan mekanisme pasar *an sich.* Akan ada yang dirugikan; rasa tidak senang karena kecewa; hingga merasa diekploitasi karena harga terbentuk dari kompetisi yang terlalu bebas di dalam pasar. Pesaing tidak lagi berpikir tentang etika; tetapi terpesona dengan kuat oleh daya-daya pencarian "profit" (*profit maximalization*). Mencari keuntungan, bukanlah hal tabu. Tetapi mencari keuntungan dengan mengandalkan secara cara, dan pengabaian terhadap etika serta cenderung mencari korban—inilah yang tidak pantas dilakukan oleh manusia. Menyintas ini, "iqtishad" seperti yang dikemukan oleh Zaki Fuad Chalil, mengikat distribusi, baik yang bersipat komersil ataupun sumber-sumber produksi, dengan nilai-nilai keadilan.

Di ujung lainnya, Muhammad Baqir as-Sadr telah mengurai lebih detail. Dalam ekonomi politik, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, sumber-sumber produksi dibagi ke dalam: alam, modal (barang-barang modal), dan kerja (termasuk organisasi produksi).[310] Kendati demikian, Muhammad Baqir as-Sadr mengeleminir dua sumber, yakni modal dan kerja. Mengapa Muhammad Baqir as-Sadr mengeleminir dua sumber ini? Bukan tanpa argumentasi, Muhammad Baqir as-Sadr dengan kritis dan berani melampaui doktrin neo-klasik telah mapan yang menjadikan modal dan kerja sebagai sumber-sumber produksi. Bagaikan menemukan "keganjilan" dalam logika neo-klasik, Muhammad Baqir as-Sadr membongkar "keganjilan" itu. Sehingga dengan argumentatif, ia mengeluarkan kedua sumber ini dari sumber-sumber produksi. Muhammad Baqir as-Sadr, berargumentasi bahwa barang-barang modal adalah kekayaan yang dihasilkan (*produced wealth*) dan bukan merupakan sumber hasil produksi,[311] karena setiap barang jadi (*finished good*) dihasilkan oleh kerja manusia lalu pada gilirannya berperan dalam menghasilkan kekayaan lagi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[310] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 152.
[311] *Ibid.*

Dicontohkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, sebuah mesin yang memproduksi tekstil bukanlah sebuah kekayaan yang murni natural. Mesin tersebut adalah bahan natural yang telah dibentuk oleh kerja manusia dalam sebuah proses produksi.[312] Dalam konteks ini, kerja manusia dalam menghasilkan bahan natural menjadi pra-syarat produksi. Tidak berlebihan jika kemudian Muhammad Baqir as-Sadr memaknai kerja sebagai sebuah element abstrak dan *immaterial,* bukan sebuah faktor material yang dapat masuk ke ruang lingkup kepemilikan pribadi ataupun kepemilikan publik. Atas dasar argumentasi ini lah Muhammad Baqir as-Sadr hanya menjadikan sumber daya produktif, berupa alam sebagai sumber-sumber yang didistribusikan. Dari titik inilah, antara "iqtishad" dengan kapitalisme; dan sosialisme berbeda dalam memperlakukan atau mendistribusikan sumber-sumber alam untuk produksi (***mashādir ath thabī'ah al 'intāj***). Apa perbedaannya?

Kapitalisme, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, mengaitkkan kepemilikan sumber-sumber alam untuk produksi dan cara pendistribusian mereka dengan para individu masyarakat beserta energi dan kekuatan serta kemampuan dan keahlian yang mereka kembangkan, dalam ruang lingkup kebebasan ekonomi yang luas—yang mengizinkan mereka mendapatkan bagian (*share*) sebanyak-banyaknya dari sumber-sumber tersebut.[313] Berbeda dengan marxisme, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, sesuai dengan metodologi umum penafsiran sejarahnya, memandang bahwa kepemilikan sumber-sumber produksi secara lansung terkait dengan bentuk dominan produksi. Marxisme memandang setiap bentuk produksi—pada fase historisnya—menentukan cara distribusi sumber-sumber material produksi dan kelas individu yang berhak memilikinya. Bentuk atau cara produksi ini tetap sinambung sampai sejarah memasuki fase selanjutnya dan produksi mulai mengambil bentuk barunya. Lalu, bentuk baru produksi ini tidak bisa mengalami kemajuan dengan sistem distribusi yang ada—sistem distribusi tersebut menghambat pertumbuhan dan perkembangannya. Pada akhirnya sistem itu hancur berkeping-keping setelah mengalami konflik dengan bentuk baru produksi,

[312] *Ibid.*, hlm. 153.
[313] *Ibid.*, hlm. 154.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kemudian muncullah bentuk baru distribusi sumber-sumber produksi yang mewujudkan kondisi sosial yang kondusif bagi pertumbuhan dan perkembangan bentuk baru produksi tersebut—yang mana [bentuk] produksi niscaya akan selalu tumbuh dan berevolusi.[314] Dalam ujung lainnya, Ludwig von Mises (1962) memahami teori distribusi pendapatan dalam tradisi sosialisme. Menurutnya dalam tradisi sosialisme, problema distribusi adalah hal ganjil dalam tradisi sosialisme.[315] Dikatakan ganjil karena dalam tradisi sosialisme lah, menurut Ludwig von Mises, teori distribusi dipersoalkan dan dibangun ulang. Bahkan sosialisme lah yang melihat bahwa distribusi adalah akar dari paradoks dan nestapa ekonomi yang ditimbulkan oleh sistem kapitalisme.

Distribusi apapun bentuk sistem ekonominya, selalu deterministik dengan kepemilikan privat; harga dan faktor-faktor produksi.[316] Perbedaannya terletak pada cara mengasumsikan "hal" yang deterministik itu. Ini yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Mengeluarkan barang-barang modal dan kerja dari teori distribusi yang ditawarkannya, agaknya bersandar dari asumsi bahwa keduanya adalah akar dari permasalahan dan dilema yang tumbuh akibat distribusi. Tetapi ini tidak secara tunggal. Ada faktor lain yang sesungguhnya lebih besar dan deterministik, mengapa distribusi baik dalam sistem ekonomi kapitalisme dan marxisme (baca; sosialisme) selalu menyudutkan kemanusiaan dan kebertuhanan dalam aktivitas ekonomi, khususnya dalam distribusi pendapatan ataupun distribusi sumber-sumber kekayaan produktif ataupun sumber-sumber produksi.

Muhammad Baqir as-Sadr (2008) menegaskan, "Islam tidak setuju dengan konsep praproduksi yang ditawarkan oleh kapitalisme maupun Marxisme. Islam tidak percaya pada konsep kebebasan ekonomi tidak terbatas (*laissez faire*) milik kapitalisme. Islam juga tidak setuju dengan Marxisme yang mengaitakan kepemilikan sumber-sumber produksi dengan bentuk produksi yang berlaku.

---

[314] *Ibid.*

[315] Ludwid von Mises, *Socialism: an Economic and Sociological Analysis,* (New York: Yale University Press, 1962), hlm. 151.

[316] *Ibid.*

Islam membatasi kebebasan individu dalam memiliki sumber-sumber produksi, juga memisahkan distribusi sumber-sumber tersebut dari bentuk-bentuk produksi. Karena masalahnya menurut Islam bukanlah terletak pada kebutuhan akan suatu sistem distribusi instrumental (sarana) produksi yang memungkinkan produksi tumbuh dan berkembang. Sehingga sistem distribusi berubah setiap kali produksi—demi pertumbuhannnya—membutuhkan suatu sistem [distribusi] baru. Namun, menurut Islam, masalahnya terletap pada unsur manusianya."[317] Keduanya, baik kapitalisme maupun sosialisme, dengan varian neo-klasik dan marxisme di dalamnya, tidak mampu mencapai akar masalah dari distribusi. Tetapi Muhammad Baqir as-Sadr mampu menunjukkan, bahwa yang salah bukanlah sistem tetapi manusia yang bermain dan menjadi aktor dalam sistem itu sendiri.

b. Teori Produksi Perspektif Muhammad Baqir as-Sadr

Karl Marx (1981) mengisyaratkan bahwa terdapat pemborosan luas biasa dalam ekonomi kapitalis dibandingkan dengan penggunaan yang sesungguhnya.[318] Kritik Karl Marx terhadap teori produksi kapitalisme, terletak pada tujuan-tujuan eksploitasi dalam produksi neo-klasik. Paul A. Samuelson dan William D. Nordhaus (1992) menilai bahwa dalam tradisi ilmu ekonomi neo-klasik, produksi merupakan esensi dari satu perekonomian.[319] Ilustrasi; seorang petani modern menggunakan input—atau faktor produksi seperti tanah, tenaga kerja, mesin dan pupuk. *Input* tersebut dipergunakan selama musim tanam dan musim tumbuh, dan pada musim panen petani tersebut mengambil hasil (*out put*) tanamnya, minsalnya biji gandum.[320] Dari ilustrasi ini agaknya dapat diasumsikan bahwa petani akan berusaha keras untuk produksinya dengan se-efisien mungkin atau dengan biaya yang paling rendah. Dengan demikian, petani selalu berusaha

[317] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 155.

[318] Karl Marx mencotohkan, di London minsalnya, mereka tidak bisa berbuat yang lebih baik dengan kotoran-badan yang diproduksi oleh $4_{1/2}$ juta orang daripada mencemari sungat Thames dengannya, dengan biaya yang sangat mengerikan. Lihat Karl Marx, *Kapital III,* Terj. Oey Hay Djoen, (Jakarta: Hasta Mitra, 2007), hlm. 89.

[319] Paul A. Samuelson & William D. Nordhous, *Microeconomics.*, hlm. 127.

[320] *Ibid.*

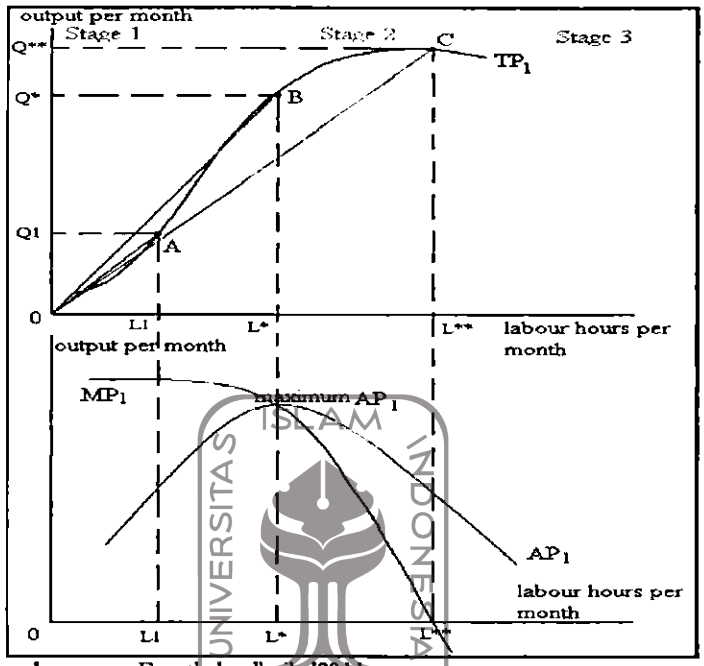
untuk memproduksi tingkat output maksimum dengan menggunakan suatu dosis input tertentu, dan dengan menghindarkan keborosan sekecil mungkin.

Demikian, fungsi produksi dalam tradisi neo-klasik agaknya dapat dimaknai sebagai sebuah hubungan antara jumlah *out put* maksimum yang bisa diproduksi dan input yang diperlukan guna menghasilkan output tersebut, dengan tingkat pengetahuan teknik tertentu.[321] Sederhananya, dari ilustrasi tadi, fungsi produksi merupakan kombinasi tanah dan tenaga kerja untuk memproduksi bermacam-macam kuantitas jagung. Di dalam kehidupan ini terdapat ribuan fungsi produksi. Setiap satu produksi memiliki kombinasi tertentu. Kendati demikian, fungsi produksi dengan kombinasi yang unik tetaplah bertujuan untuk memaksimalkan hasil (*output*) dengan *input* yang minimal. *Input* minimal, bermakna menekan pemborosan ke tingkat terkecil. Kini prinsip ini telah dipahami dengan cukup baik oleh pelbagai perusahaan di dunia. Pendek kata, bagi perusahaan fungsi produksi dihayati sebagai cara; strategi bagaimana perusahaan dapat memproduksi hasil (*output*), dengan kombinasi tertentu dan tentunya menekan biaya produksi (*cost production*) sedikit mungkin. Paul A. Samuelson, lebih cenderung memaknai kalimat menekan biaya itu dengan menekan pemborosan sedikit mungkin. Tanpa mengorbankan "kemungkinan" (probalitas) output produksi yang tinggi. Dalam tradisi ekonomi neo-klasik, teori produksi tidak dibiarkan secara tunggal. Tetapi ada teori penopang; teori yang melengkapi pilihan ataupun cakrawala ekonomi dan akhirnya menjadi dasar untuk memutuskan pada tingkat dan model kombinasi seperti apa yang baik diputuskan untuk menghasilkan output pada tingkat tertentu. Produk marjinal (*marginal product*); produk total; dan produk rata-rata.[322] Tiga konsep ini lah yang mendukung teori produksi dalam tradisi neo-klasik ekonomi. Bagaimana bentuk dari tiga konsep ini?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[321] *Ibid.*, hlm. 128.
[322] *Ibid.*

Grafik 4.2. Hubungan antara total product (TP), Marginal product (MP), dan Average Product (AP).



Sumber: www. Eronthehardboiled28.blogspot.com

Fungsi produksi, seperti yang seringkali dimaknai dalam tradisi neo-klasik ekonomi, diinput dengan berbagai macam variabel. Tetapi dalam kurva diatas, diasumsikan kalau kombinasi *input* dan *output* hanya satu variabel. Hanya antara tenaga kerja dan output produksi. Fungsi produksi ini tunduk pada hukum "*the law of diminishing return.*" Paul A. Samuelson mengurai "hukum hasil lebih yang makin berkurang",[323] membuat produk marjinal setiap unit input akan menurun sebanyak penambahan jumlah *input* yang bersangkutan, dengan asumsi semua *input* lainnya konstan (*cateris peribus*). Sederhananya dapat dimaknai (lihat grafik 4.1) pada awalnya TP (total product) akan membesar pertambahan yang dialaminya. Pada titik tertentu "pertambahan produksi" semangkin menurun dan TP akan mencapai titik maksimum. Tetapi bila input terus dipompakan dengan cara menambahnya, maka marginal produk (MP) akan menjadi negatif. Sederhananya Paul A. Samuelson telah mencoba menjelaskan bahwa fungsi produksi umumnya tunduk pada hukum ini. Sebabnya, tulis Paul A. Samuelson adalah semangkin banyak suatu input tertentu seperti tenaga kerja ditambahkan ke

[323] *Ibid.*, hlm. 130.

input, tanah, mesin dan input lainnya yang berjumlah tetap, maka tenaga kerja semangkin sedikit memiliki faktor produksi lain yang bekerja bersamanya.[324] Tanah semangkin sempit, mesin pun dipekerjakan melampaui batas, dan tugas yang sedang dikerjakan dirasa semangkin kurang penting. Dari konteks ini, agaknya dapat dipahami bahwa tahapan hukum hasil lebih yang makin berkurang (*the law of diminishing return*) tidak lepas dari: 1) Produksi total dengan peningkatan tambahan (*return*), 2) produksi total dengan penurunan hasil (*decreasing return*), 3) Produksi total yang makin menurun. Kendati demikian, hukum ini terbilang empiris dengan observasi yang berat dan sistematik dengan tingkat akurasi serta kedisiplinan yang tinggi, hukum ini tidak sama dengan hukum gravitasi yang telah dianggap memiliki kebenaran universal. Karenanya hukum ini, memiliki titik kelemahan yang barangkali mendorong pada pengeculian tertentu.

Bagaimana dengan teori produksi dalam tradisi sosialisme untuk menyebutnya lebih spesifik lagi dengan Marxisme? Dalam *Capital,* Vol. III, Karl Marx pernah membahas tentang komposisi kapital di berbagai canag produksi. Dengan ekstrim dan berani Karl Marx, mengelontorkan tesis bahwa derajat eksploitasi kerja, yaitu tingkat nilai-lebih, dan panjangnya hari kerja, adalah sama dalam semua bidang produksi yang diantaranya kerja sosial terbagi dalam negeri bersangkutan.[325] Dengan mengutip pembenaran dari Adam Smith, Karl Marx merasa bahwa tesisnya itu benar adanya. Adam Smith, seperti yang dinukilkan oleh Karl Marx pernah mengutarakan bahwa sejauh banyaknya variasi dalam eksploitasi kerja antara berbagai bidang produksi, semua itu saling meniadakan satu sama lain melalui segala jenis kompensasi, entah yang nyata atau yang diterima dengan prasangka, dan bagaimana mereka—oleh karena itu, tidak perlu diperhitungkan dalam menyelidiki kondisi-kondisi umum, karena semua itu hanya tampaknya saja dan cepat menghilang.[326] Ada keyakinan, hingga menjadi episentrum perlawanan bagi kalangan marxisme bahwa relasi produksi dalam

[324] *Ibid.*
[325] Karl Marx, *Capital,* Vol. III, Terj. Oey Hay Djoen, hlm. 137.
[326] *Ibid.*

kapitalisme telah melanggengkan eksploitasi. Buruh adalah objek eksploitasi itu dan tidak akan pernah terbebas dari belenggu itu, jika tidak diputus segera.

Akar eksploitasi dalam amatan marxisme, berawal dari tingkat upah yang tidak adil. Ada kecenderungan dari sistem kapitalisme yang membuat nasib kaum pekerja, tulis Karl Marx, di berbagai bidang produksi sangat tidak setara, mereka sama sekali tidak mempengaruhi derajat eksploitasi kerja di berbagai bidang ini.[327] Dalam konteks ini, bagaimana bentuk teori produksi yang ditawarkan oleh marxisme atau sosialisme, guna memangkas ketidakadilan upah tersebut? Diawali oleh Karl Marx, teori produksi dalam sosialisme dikembangkan. Tampaknya Karl Marx lebih sepakat dengan David Ricardo dengan berkonsentrasi pada produksi "komoditas" tunggal dan homogen, dan pendistribusian pendapatan dari produksi komoditas ke dalam kelas-kelas.[328] Dalam konteks ini Ricardo berkeyakinan bahwa buruh memainkan peran penting dan kritis dalam menentukan nilai. Dalam ujung yang hampir sama, Karl Marx mengklaim bahwa tenaga kerja adalah satu-satunya penghasil nilai. Ditafsirkan oleh Mark Skousen (2005),[329] nilai suatu komoditas harus sama dengan jumlah rata-rata dari jam kerja yang dipakai dalam menciptakan komoditas itu.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Dalam kaitannya dengan produksi, Karl Marx melahirkan teori turunan. Teori nilai surplus dan teori nilai kerja, adalah proyek ilmiah Karl Marx yang ia gelontorkan untuk mengkritik teori produksi dalam kapitalisme. Mark memperkenal istilah "forces of production". Sebuah istilah yang dikemudian hari dikembangkan dalam abad modern, yang melingkupi *division of labor,* ini merupakan dinamika yang esensial. Di dalamnya memuat pilar-pilar produksi seperti tanah, modal, tekhnologi.[330] Produksi dalam tradisi Marxisme merupakan kekuatan yang membentuk perubahan sosial. Robert F. Hébert (1990) mencoba

---

[327] *Ibid.*

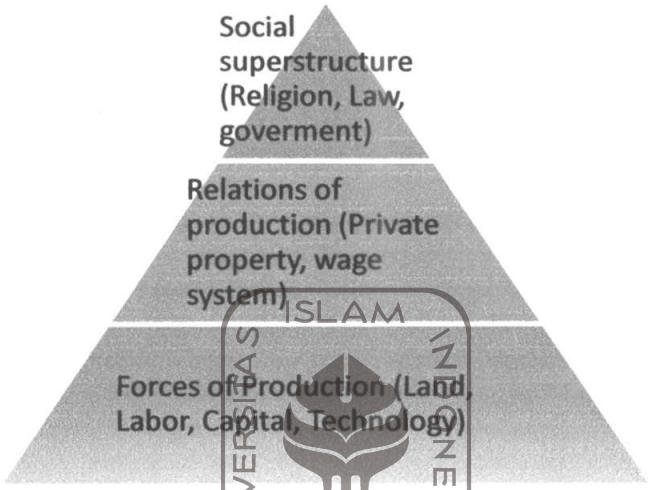
[328] Mark Skousen, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of the Great Thinkers,*. Hlm. 184.

[329] *Ibid.*, hlm. 185.

[330] Lihat Robert B. Ekelund. JR. & Robert F. Hérbert, *A History of Economic Theory and Method,* (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990), hlm. 266.

menjelaskan konsep tentang "*social pyramid*" Karl Marx dalam kaitannya dengan produksi.

Diagram 4.2. Piramida Sosial Karl Marx



Sumber: Robert B. Ekelund, JR. & Robert F. Hérnert, *A History of Economic Theory and Methode*. (New York: McGraw-Hill Publishing Company, 1990), hlm. 267.

Karl Marx melihat bahwa tenaga kerja (baca; *labors*) telah difragmentasi sedemikian rupa dalam masyarakat kapitalisme. Mereka dikotakkan berdasarkan skill; berdasarkan kekuatan fisik; dan gender. Tujuannya sederhana, tetapi efek buruknya besar. Tidak lain untuk memudahkan melakukan pengkategorian dan mereduksi tingkat upah sekecil mungkin, berdasarkan kelas-kelas pekarja yang dibangun oleh kapitalisme. Konflik kepentingan tidak terelakkan. Relasi produksi yang tidak seimbang, antara kapitalis dan kelas pekerja telah melanggengkan eksploitasi yang panjang dan mendalam. Dalam konteks inilah Karl Marx mengacukan bahwa relasi produksi yang adil, bisa terbangun ketika revolusi hak kepemilikan privat dan sistem upah yang adil dilangsungkan dalam masyarakat kapitalisme. Jika tidak, maka struktur sosial akan terus mapan dalam bentuk eksploitasinya.

Pandangan-pandangan Karl Marx tentang relasi produksi mengukuhkan bahwa marxisme ekonomi bukanlah ilmu ekonomi secara umum. Benedetto Croce (1915) mengukuhkan bahwa ekonomi marxisme hanyalah studi abstrak tentang

berkerjanya masyarakat dengan memperlihatkan berbagai pola.[331] Agaknya kesimpulan Benedetto Croce ini tidaklah berlebihan, mengingat bahwa Karl Marx dalam membangun "ancang" kritik dan bangunan ekonominya, lebih dominan pada salah satu organisasi ekonomi yakni kapitalisme. Dengan tajam dan kritis, Karl Marx memulai kritiknya dari relasi produksi yang cenderung eksploitatif dalam struktur kapitalisme. Dari sinilah, teori-teorinya tentang nilai kerja dan nilai surplus[332] dibangun. Dikemudian hari menjadi pijakan bagi sistem sosialisme ekonomi. Dari dua sistem produksi, kapitalisme dan sosialisme, bagaimana sesungguhnya kritik Muhammad Baqir as-Sadr terhadap keduanya?

Muhammad Baqir as-Sadr (2008) membedakan dengan tegas, doktrin produksi yang ditawarkannya dengan doktrin produksi yang ada dalam sistem kapitalisme atau sosialisme. Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Dalam aktivitas produksi terdapat dua aspek. Pertama adalah aspek objektif, yang terdiri atas sarana-sarana yang digunakan, kekayaan alam yang diolah, dan kerja yang dicurahkan dalam aktivitas produksi. Kedua adalah aspek subjektif, yang terdiri atas motif psikologis, tujuan yang hendak dicapai lewat aktivitas produksi, dan evaluasi aktivitas produksi menurut berbagai konsepsi keadilan yang dianut."[333] Sisi objektif aktivitas produksi dalam pandangan Muhammad Baqir as-Sadr adalah subjek kajian ilmu ekonomi—baik secara khusus maupun dalam kaitannya dengan ilmu pengetahuan lainnya—guna menemukan hukum-hukum umum yang mengendalikan sarana-sarana produksi dan kekayaan alama, agar pada gilirannya manusia dapat menguasai hukum-hukum tersebut dan memanfaatkannya untuk mengorganisasikan sisi objektif ativitas produksi secara lebih baik dan lebih

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[331] Pandangan ini mengukuhkan perbedaan yang mencolok jika dibanding dengan sistem kapitalisme. Lihat Benedetto Croce, *Historical Materialisme and The Economics of Karl Marx,* (New York: George Allen & Unwin, LTD, 1915), hlm. 66-67.

[332] Karl Marx mengembangkan rumus matematik untuk teori nilai surplusnya ini. Dimana "tingkat profit" (*p*) atau eksploitasi adalah sama dengan nilai surplus (*s*) dibagi dengan nilai produk akhir (*r*). Jadi: P=*s/r*. Jika diilustrasikan, minsalnya pabrik pakaian memperkerjakan buruh untuk membuat baju. Kapitalis menjual baju itu seharga $100/satu buah, tetapi ongkos tenaga kerja adalah $70/baju. Karena tingkat profit atau eksploitasinya adalah: *p=$30/$100= 0,3 %.* Pendek kata, selisih antara modal kerja dan keuntungan, merupakan angka eksploitasi, dalam perspektif Karl Marx. Lihat Mark Skousen, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of the Great Thinkers,*. Hlm. 185.

[333] Lihat Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 393.

sukses.[334] Kendati berbeda secara doktrinal, tampaknya ada satu sisi yang sama dalam pandangan Muhammad Baqir as-Sadr dengan sistem kapitalisme; dan sosialisme, ialah pertumbuhan produksi dan pemanfaatan alam hingga batas-batas tertinggi dalam kerangka umum masing-masing doktrin.

Kerangka umum masing-masing doktrin yang dituju oleh Muhammad Baqir as-Sadr adalah Islam dalam sistem *iqtishad*. Dan doktrin kapitalisme itu sendiri dalam ekonomi neo-klasik dan sdoktrin osialisme dalam tradisi marxisme ekonomi. Pandangan Muhammad Baqir as-Sadr ini agaknya dimaklumi karena dirinya adalah seorang pemikir; filosof; dan politisi yang tumbuh ketika gejolak ideologi telah mempenjarakan manusia pada zamannya ke dalam batas-batas ideologi. Haider Ala Hamoudi menyebut ini dengan "keterikatan pada tauhid."[335] Muhammad Baqir as-Sadr memiliki kesadaran ideologis. Kesadaran ini kemudian yang mendorongnya melampaui; melompati batas-batas ideologi yang diproduksi oleh kapitalisme dan ekonomi sosialis. Muhammad Baqir as-Sadr lansung menuju dasar-dasar Islam dan menjadikannya sebagai "bantalan" doktrin "iqtishad" yang ditawarkannya.

Secara objektif, produksi adalah kajian dari ilmu ekonomi. Dalam konteks ini, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, berbagai masyarakat bisa saja berbeda dengan doktrin ekonominya masing-masing bisa memiliki pijakan ilmiah yang sama, dan sama-sama memanfaatkan berbagai kontribusi ilmu ekonomi serta ilmu-ilmu lainnya guna mencari arahan dalam ranah produksi.[336] Sisi subjektif aktivitas produksi menjadi pertanda dan sekaligus menjadi difrensiasi dari sistem-sistem ekonomi yang ada. Doktrin ekonomi yang menaungi sebuah aktivitas ekonomi, menentukan karakter subjektif aktivitas produksi. Dalam konteks ini, Muhammad Baqir as-Sadr berargumentasi bahwa peran positif doktrin ekonomi yang dikandung oleh subjektif aktivitas produksi,[337] mencerminkan kontradiksi doktrinal di antara berbagai masyarakat yang berbeda dengan doktrin ekonominya

---

[334] *Ibid.*

[335] Lihat Haider Ala Hamoudi, *You Say You Want a Revolution: Interpretive Communities and the Origins of Islamic Finance,* "Virginia Journal of International Law". Vol. 48: 2., hlm. 273.

[336] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 394.

[337] *Ibid.*, hlm. 394-395.

masing-masing, karena setiap masyarakat memiliki sudut pandang khasnya berkenaan dengan proses produksi dan mengevaluasi proses tersebut berdasarkan berbagai konsepsi umumnya serta metode-metode doktrinalnya; seperti dalam hal penentuan motif serta kontribusi aktivitas produksi dalam mewujudkan berbagai idealitas kehidupan. Tampak jelas bahwa Muhammad Baqir as-Sadr tengah berusaha melakukan dekontruksi. Sebuah pematahan, lalu membangun ulang konsepsi produksi dalam perspektif Islam. Pertanyaan barangkali muncul, bagaimana metode dan epistemologi yang dibangun oleh Muhammad Baqir as-Sadr dalam melakukan dekonstruksi dan membangun konsepsi "iqtishad" sebagai sebuah sistem ekonomi baru. Tidak dapat disangkal bahwa setiap doktrin dan pemikiran ekonomi, selalu diandaikan adanya proses penemuannya dengan nalar dan tradisi ilmiah yang khusus.

Muhammad Baqir as-Sadr sebagai seorang sarjana muslim Irak, telah memaparkan dengan amat argumentatif bahwa ada proses penemuan untuk kemudian disebut dengan epistemologi "iqtishad". Ini kemudian mendorong kerangka dan metode yang ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, diikuti oleh ekonom muslim lainnya bahkan setelah Muhammad Baqir as-Sadr wafat dengan tragis. Metodenya ini, dikembangkan tetapi tetap kuat bertumpu pada akar nalar dan epistemologi yang digunakan oleh Muhammad Baqir as-Sadr dalam proses penemuan doktrin ekonomi Islam. Akhirnya pemikiran dan metode ekonomi Muhammad Baqir as-Sadr menjadi mazhab tersendiri dalam ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

7. Epistemologi Mazhab Baqir as-Sadr: Proses Penemuan dan Metodologi "Iqtishad" Mazbah Baqir as-Sadr

Chibli Mallat (2001) melihat bahwa Muhammad Baqir as-Sadr termasuk sarjana yang tidak berpikiran ortodoks dan ideologis, dalam mengunakan metodologi.[338] Ada banyak metode yang ia gunakan dalam mengembangkan pemikirannya hingga menemukan doktrin "iqtishad". Sebuah penemuan yang

[338] Chibli Mallat, *Renewel of Islamic Law,* Terj. Santi Indra Astuti, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 170.

akhirnya membedakan (baca; diffrensiasi) antara mazhab Baqir as-Sadr dengan mazhab lainnya, terlebih lagi dengan ekonomi neo-klasik dan tradisi marxisme ekonomi. Bagaikan terjangkiti oleh heterodoksi, Muhammad Baqir as-Sadr tidak tertarik memapankan metode "iqtishad" dalam satu kutub metodologis. Ini mengingatkan akan sebuah kerja akademik yang dilakukan oleh Albion W. Small (1907)[339] yang mencoba mengeksplorasi kerja intelektual dan penemuan Adam Smith terhadap ekonomi, erat kaitannya dengan metode-metode sosiologis. Muhammad Baqir as-Sadr menempuh berapa pendekatan untuk menghasilkan doktrin-doktrin ekonomi Islam. Pertanyaannya, bagaimana proses penemuan itu?

a. Ijtihad Ekonomi Islam: Mengukuhkan Subyektivisme Ekonomi Islam

Awalnya adalah ruang kosong. Muhammad Baqir as-Sadr memulai pengembaraannya terhadap ekonomi Islam dari ruang kosong hukum ekonomi Islam. Ia pernah menulis, "Dalam usaha kita menemukan doktrin ekonomi [Islam], kita harus benar-benar memperhatikan ruang kosong dalam hukum [Islam di ranah] ekonomi, karena kekosongan itu mewakili satu sisi dari doktrin ekonomi Islam."[340] Mengapa harus memulainya dari ruang kosong? Bagaimana munculnya istilah ruang kosong itu dalam proses penemuan doktrin ekonomi Islam Muhammad Baqir as-Sadr? Bagi Muhammad Baqir as-Sadr, doktrin ekonomi Islam memiliki dua sisi; satu sisi yang telah terisi secara sempurna hingga tidak memungkinkan lagi bagi adanya perubahan atau modifikasi, serta sisi lainnya yang masih merupakan ruang kosong. Islam, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, memasrahkan pengisian ruang kosong ini kepada penguasa atau otoritas yang berkuasa (*waliyyul amr*) sesuai dengan tuntutan cita-cita umum, tujuan ekonomi Islam, serta kebutuhan setiap zaman.[341] Ruang kosong disini, dimaknai sebagai ketiadaan aturan Islam dan teks-teks legislasinya dalam kaitannya dengan ekonomi. Berbeda dengan sisi praktis dan empiris yang selalu tumbuh dalam

---

[339] Buku Albion W. Small ini berjudul *Adam Smith and Modern Sociology: A Study in The Metodhology of The Social Science*. Buku ini terbit pada 1907, pertama kali di Chicago. Terlihat awalnya, bahwa ilmu ekonomi erat kaitannya dengan sosiologi. Dan metodenya pun tidak pernah tunggal, bahkan begitu kayak.

[340] Lihat Muhammad Baqir as-Sadr,*Iqtishaduna.*, hlm. 107-108.

[341] *Ibid.*

masyarakat, termasuk dalam komunitas Muslim. Ilustrasi; ada banyak aktivitas ekonomi yang tumbuh dalam masyarakat mengikuti deret angka. Berbeda dengan tersedianya legislasi ekonomi yang bersumber dari Islam, yang terkesan bahkan faktanya sangat minim.

Perlu sebuah ijtihad untuk mengeluarkan aturan-aturan legislasi ekonomi Islam itu. Tampaknya Muhammad Baqir as-Sadr terikat oleh tradisi jurisprudensi Islam (*fiqh*) dalam mengeluarkan hukum. Terikat dalam makna, terwarnai atau dipengaruhi oleh pesatnya perkembangan nalar fiqh, dimana dirinya tumbuh dan menjadi seorang pemikir Muslim. Di sisi lainnya, Muhammad Baqir as-Sadr berani untuk memulai pengembaraannya terhadap ekonomi Islam dari ruang kosong, karena terpantul dari apa yang dilakukan oleh Nabi Muhammad s.a.w, ketika memimpin masyarakat Arab, khususnya kaum anshor di Madinah, kota persinggahan terakhir bagi Nabi Muhammad s.a.w dan Muhammad Baqir as-Sadr, sadar bahwa Rasulullah s.a.w diutus oleh Allah s.w.t untuk mengisi ruang kosong itu,[342] dalam kapasitasnya sebagai seorang nabi.

Ada gerak zaman yang selalu berubah, dengan kualitas dan kuantitas realitas yang terus bertumbuh. Aktivits ekonomi bergerak mendaki menuju bentuk kompleks; motif yang tumbuh di dalam aktivitas itupun, mengalami pembelahan, berdiaspora dengan hebat dan liar. Kondisi membuat Islam yang datang harus diproduksi dengan kreatif, terutama pada aspek Islam yang membutuhkan produktifitas penafsiran. Ini dilakukan karena tidak semua masalah tertera untuk dipecahkan secara skriptual oleh Islam. Abdullāh bin Sulāiman al-Mani' menulis, "Sesungguhnya realitas kontemporer telah dirubah (*qad tuqīrath*) dan di dalamnya memuat standar, yang juga berubah."[343] Dalam konteks yang lain, lebih khususnya salah satu "*legal maxim*" dibunyikan, "Perubahan hukum, linear dengan perubahan zaman." Dalam konteks ini Mahsun Fuad mengurai bahwa relasi antara teori hukum dan perubahan sosial (modernisasi-pembangunan) merupakan salah satu masalah pokok dalam filsafat hukum. Hukum, tulis Mahsun

---

[342] *Ibid.*

[343] Abdullāh bin Sulāiman al-Mani', *Buhûts fil-iqtishād al-islāmy,* (Beirut: al-Maktabah al-Islamy, 1996), hlm. 9.

Fuad, diasumsikan tidak akan mengalami perubahan ternyata juga tetap menuntut adanya adaptibilitas hukum tatkala ia menghadapi perubahan sosial.[344] Kaitannya dengan pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr terletak pada dinamika realitas sosial atau realitas empiris yang tidak sebanding dengan kemampuan produk hukum menjawab dinamika tersebut, termasuk tersedianya legalitas ekonomi Islam.

Dalam konteks itu, Muhammad Baqir as-Sadr membangun beberapa dasar argumentasi penemuan doktrin ekonomi Islam. *Pertama*, fondasi doktrin ekonomi Islam tidak dapat ditemukan secara sempurna tanpa mengikutsertakan [kajian tentang] ruang kosong [dalam hukum Islam di ranah ekonomi], beserta estimasi tentang kemungkinan dan cakupan pengisian ruang kosong ini, ditambah dengan kajian tentang ruang yang telah terisi atas nama *syari'ah* pada masa-masa awal Islam demi mewujudkan cita-cita ekonomi Islam.[345] Namun jika kita mengabaikan ini, maka kita akan memetakan kemungkinan-kemungkinan ekonomi Islam dengan pandangan elemen-elemen statis dan bukannya dengan elemen-elemen dinamis.

Kedua, jenis-jenis legislasi yang Nabi Muhammad s.a.w tuangkan guna mengisi ruang kosong itu bukanlah aturan-aturan yang bersipat permanen. Nabi Muhammad s.a.w, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, tidak mengeluarkan aturan-aturan tersebut dalam kapasitas beliau sebagai penyampai hukum [ilahiah] yang bersipat permanen dan tidak bisa direvisi, diubah, ataupun dimodifikasi. Beliau mengeluarkan aturan-aturan tersebut dalam kapasitas beliau sebagai penguasa dan wali kaum Muslim. Maka, aturan-aturan tersebut tidak bisa dipandang sebagai bagian permanen dari doktrin ekonomi Islam. Mereka "hanya" menjelaskan tindak pengisian kekosongan yang harus tetap dilakukan setiap waktu sesuai dengan tuntutan keadaan, juga mempermudah pemahaman terhadap cita-cita serta tujuan fundamental yang mendasari kebijakan ekonomi Nabi Muhammad s.a.w—yang mana cita-cita serta tujuan ini akan mempermudah siapa pun dalam mengisi

[344] Bahkan, keran dampak yang ditimbulkan oleh perubahan sosial itu begitu hebat, hal itu menyebabkan hukum menjadi teralienasi. Akibatnya, muncul kebutuhan baru akan filsafat hukum yang mampu merespon perubahan sosial. Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris,* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 196.

[345] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 108.

ruang kosong yang ada.[346] *Ketiga*, atas dasar ini, doktrin ekonomi Islam benar-benar terikat dengan sistem kekuasan pada tataran praktis. Ketika tidak ada seorang penguasa atau otoritas berkuasa yang memiliki kualifikasi-kualifikasi yang sama dengan Nabi Muhammad s.a.w dalam kapasitas beliau sebagai penguasa—bukan sebagai nabi—maka kecil kemungkinannya kekosongan dalam doktrin ekonomi Islam dapat terisi sesuai dengan tuntutan keadaan sebagaimana dicita-citakan Islam.[347] Konsekuensinya, kita tidak mungkin mengambil manfaat serta wujudkan cita-cita doktrin (sistem) ekonomi Islam.

Hasan Hanafi (2000) pernah mengemukakan, "Wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tidak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan."[348] Diuraikan kembali oleh Abd. Moqsith Ghazali (2009), "Pernyataan Hasan Hanafi tersebut menegaskan sebuah tesis bahwa Islam bukanlah wahyu yang jauh di langit yang terlepas sama sekali dari kenyataan konkret masyarakat. Islam tidak memulai ajarannya dari lembaran kosong. Islam bukanlah suatu *creatio ex nihilo*: ciptaan yang meloncat begitu saja dari ruang kosong. Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu adalah seseorang yang "diasuh" oleh lokalitas Arab waktu itu. Ia tidak terisolasi dari konteks.[349] Secara kontekstual, pandangan Hasan Hanafi ini selaras dengan pandangan Muhammad Baqir as-Sadr bahwa gerak sejarah dan dinamika sosial, tumbuh dan berkembang. Sedangkan persedian untuk mengatakan keluwesan legalitas Islam sebagai sebuah cermin dan panduan atas realitas cenderung tumbuh dengan amat lambat. Hubungan keduanya bagaikan deret angka dengan deret ukur. Sebuah komposisi yang tidak seimbang, dengan ruang kosong di dalam legalitas Islam.

Ruang kosong legalitas ekonomi Islam, dalam kondisi ini agaknya tepat dihadapkan (*muqābalah*) dengan dinamika ekonomi yang terus tumbuh dalam masyarakat. Syed Nawab Haider Naqvi (1994) pernah mengajukan pertanyaan,

---

[346] *Ibid.*, hlm. 109.

[347] *Ibid.*

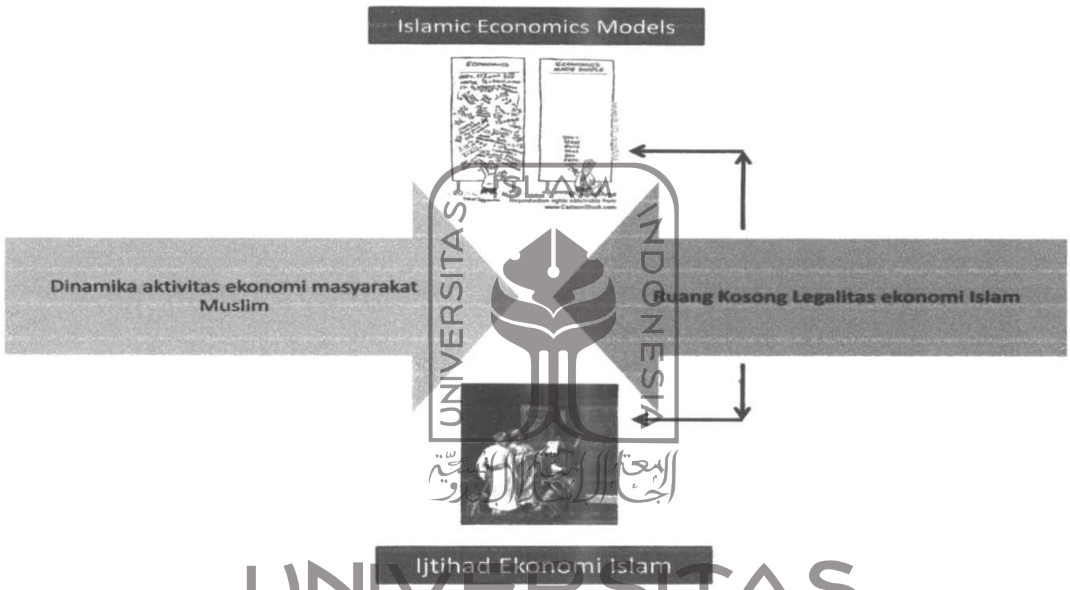
[348] Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyah*, (Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Mishriyah, 2000), hlm. 71.

[349] Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, & Ulil Abshar-Abdallah, *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 142.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

"Bisakah statement umum, tentang itu [Ekonomi islam sebagai hal empirik] diamati (*be observed*) dalam dunia rill?".[350] Eksistensi fisik dari masyarakat Muslim agaknya menjadi "sensori konfirmasi"; sebuah penanda bahwa statemen tentang ekonomi Islam sebagai hal yang empirik, dapat diuji dan diamati.

Diagram 4.3. Ijtihad dan Ruang Kosong Ekonomi Islam



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ruang kosong legalitas ekonomi Islam, seperti yang diistilahkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr agaknya "mungkin" dihadapkan pada dinamika aktivitas ekonomi dalam masyarakat Muslim. Tidak sekadar menghadapkan tetapi bagaimana ruang kosong itu diproduksi ulang, untuk menjadi refleksi teoritik. Bahkan menjadi aturan-aturan *legitimed* terhadap aktivitas ekonomi Islam. Dalam konteks ini, ekonomi Islam (baca; *iqtishad*) perspektif mazhab Baqir as-Sadr lebih tampaknya bersipat doktrinal. Chibli Mallat (1995) dalam *locus* ini mengajukan tesis berdasarkan pemaknaan Muhammad Baqir as-Sadr. Tesis itu adalah, "Ekonomi Islam bukanlah suatu sains/ilmu pengetahuan."[351] Sikap teleologis ini, tulis Chibli Mallat merupakan aspek lain dari sebuah premis dalam suatu

[350] Pandangan Syed Nawab Haider Naqvi, layaknya pandangan ekonom umum lainnya, sesungguhnya ekonomi islam memiliki sisi yang testable secara empirik. Dalam konteks ini lah Syed Nawab Haider Naqvi mengajukan pertanyaan, "Can general statements, about it be 'observed in the real world?". Lihat Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society,* (London: Kegan Paul International, 1994), hlm. 17.

[351] Chibli Mallat, , *Renewel of Islamic Law,* Terj. Santi Indra Astuti., hlm. 176.

bangunan metafora, dan tekanan pada sebuah pendekatan atas ekonomi yang mengabungkannya pada suatu totalitas akhir yang ditentukan oleh agama, disubstansikan oleh tesis bahwa "ekonomi Islam bukanlah suatu ilmu pengetahuan dan melalui presentasi sebuah kritik terhadap korespondensi Marxis antara pola produksi dan hubungan-hubungan sosial.[352] Kuatnya pretensi doktrin-doktrin Islam dalam ekonomi Islam, akhirnya mendorong lahirnya sebuah tesis bahwa ekonomi Islam bukanlah *sains*, dalam makna ilmu-ilmu murni, seperti matematika ataupun ilmu ekonomi neo-klasik. Salahkah?

Dalam konteks yang sama, Chibli Mallat kembali mengurai bahwa dalam pengertian itu, ekonomi Islam menyerupai ekonomi kapitalis karena ia juga merupakan sebuah makna realitas yang berubah, dan tidak dimaksudkan untuk menjelaskannya [mis. Marxisme mencoba baik untuk menjelaskan maupun untuk mengubahnya]. Tugas doktrinal yang dihadapi ekonomi Islam adalah mengungkap (menemukan, *kāsyf*) keseluruhan gambaran kehidupan ekonomi yang sesuai dengan undang-undang Islam (*tasyri'*), dan studi konsep-konsep serta gagasan-gagasan umum yang memancar dari (*tasyu'*) gambaran ini.[353] Ini agaknya berangkat dari kenyataan normatif, bahwa dalam Islam, lebih khususnya dalam al-Qur'an dan sunnah, ada sekumpulan naskah legal dalam maknanya sebagai sebuah sumber dan terus berakumulasi sepanjang abad. Menariknya Muhammad Baqir as-Sadr tidak hanya bertolak dari al-Qur'an dan sunnah untuk menghadapkannya bahkan melakukan kritik terhadap aktivitas ekonomi yang bertumbuh dalam masyarakat.

Muhammad Baqir as-Sadr, seperti yang dinilai oleh Chibli Mallat, memaparkan paradoks doktrin ekonomi kapitalisme dan marxisme sekaligus. Memaparkan tidak untuk membebarkan, tetapi melakukan kritik dan dekonstruksi terhadapnya. Muhammad Baqir as-Sadr, tulis Chibli Mallat, bergerak lebih maju untuk membuktikan klaim-klaim yang berbahaya itu [metode doktin marxisme]. Marxisme dikatakannya sebagai sebuah doktrin yang berusaha mengembangkan

---

[352] *Ibid.*
[353] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kesimpulannya dalam proses mengubah dunia sesuai dengan penilaian politik "ilmiah"-nya sendiri. Pada titik terbaiknya, ini hanya menghasilkan suatu lingkaran logika yang cacat. Dari titik ini, Muhammad Baqir as-Sadr memandang dan berkeyakinan kuat bahwa Islam memandang manusia beroperasi dalam dua wahana: pada wahana *pertama,* manusia mengerjakan pekerjaan-pekerjaan yang berhubungan dengan alam, dan mencoba beragam cara untuk mengeksploitasinya serta menaklukkannya guna memenuhi kebutuhannya. Pada wahana *kedua,* manusia mengerjakan pekerjaannya dalam berhubungan dengan individu lain dalam beberapa wilayah kehidupan sosial. Bentuk-bentuk produksi merupakan hasil dari wahana kedua.[354] Ini berbeda dengan pandangan marxisme yang ditradisikan dengan kuat dan dikukuhkan sebagai doktrin ilmu bahwa kekuatan-kekuatan produktif membuat sejarah. Cara pandang yang berbeda ini, tidak datang tiba-tiba pada Muhammad Baqir as-Sadr tetapi dari sebuah proses kontemplasi dan persemedihan ilmiah yang berat. Proses ini berujung pada tesis-tesis penemuan ekonomi Islam, yang terdiffrensiasi dengan tegas bila dibandingkan dengan tesis-tesis yang ada dalam ekonomi kapitalisme [neo-klasik] dan ekonomi marxisme.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muhammad Baqir as-Sadr mengajukan tesisnya tentang permasalahan ekonomi dalam perspektif "*iqtishāduna.*" Baginya, permasalahan ekonomi bukan terletak pada terbatasnya sumber daya alam untuk memenuhi kebutuhan peradaban manusia (*scarcity*). Juga bukan kontradiksi antara pola produksi dan hubungan-hubungan distribusi—melainkan ketidakadilan manusia mewujud dengan sendirinya dalam ekonomi sebagai distribusi yang buruk. Karena manakala ketidakadilan dibasmi dari bentuk-bentuk distribusi sosial, dan kapasitas-kapasitas umat manusia dimobilisasi untuk mengeksploitasi sumber-sumber islami, maka masalah sebenarnya bukan lagi permasalahan ekonomi.[355] Permasalahan ekonomi ini kemudian menjadi titik sembur ijtihad ekonomi Islam yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Hal yang empiris: sebuah realitas ekonomi minsalnya, tidak otomatis memancing Muhammad Baqir as-Sadr

[354] *Ibid.,* hlm. 177.
[355] *Ibid.,* hlm. 179.

melakukan generalisasi dan melahirkan axioma yang tetap (*fixed axioma*). Tetapi Muhammad Baqir as-Sadr lebih mengutamakan pertimbangan doktrinal, ketimbang hal empiris *an sich*. Keduanya disinergikan oleh Muhammad Baqir as-Sadr secara simultan. Dari konteks ini lah Muhammad Baqir as-Sadr melihat bahwa ekonomi Islam (baca; *iqtishad*) bersipat subyektif sehingga dalam tradisi positivisme logis, tidak lah pantas ekonomi Islam disebut dengan ilmu pengetahuan.

Bagi Muhammad Baqir as-Sadr, subyektivisme dalam ekonomi Islam bukanlah sebuah kelemahan. Bahkan bisa disebut sebagai satu bangunan yang kokoh. Hal ini mendorong tidak perlu, dan naif jika memandang bahwa subyektivisme adalah sebuah kelemahan. Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Pada akhirnya kita harus menentukan di mana subyektivitas diperbolehkan dalam proses formulasi gagasan umum ekonomi Islam. Subyektivitas diperbolehkan kala memilih bentuk ekonomi Islam, yang mana pilihan-pilihan tersebut mewakili sejumlah *ijtihād* yang sah."[356] Ditegaskan oleh Muhammad Baqir as-Sadr bahwa penemuan doktrin ekonomi Islam, untuk mengatakan tesis-tesis ekonomi Islam, dicapai melalui proses ijtihād—yang merangkum maksud dari teks-teks yang ada, kombinasi simetris mereka, dan keselarasan pengertian-pengertian mereka.

Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Diketahui bahwa ijtihād berbeda satu sama lain dan bervariasi, tergantung pada pemahaman *mujtahid* terhadap teks-teks yang ada, bagaimana mereka menyikapi kontradiksi yang muncul di antara sejumlah teks, dan aturan-aturan umum serta pola-pola pemikiran yuridis apa yang mereka adopsi. Kita juga telah mengetahui bahwa *ijtihād* memiliki tugas legal dan stempel Islam selama ia sesuai dengan fungsinya—dalam hal ini menafsirkan [teks-teks guna menyingkap] bentuk ekonomi Islam—dan membatasi dirinya dalam kerangka al-Qu'an dan sunnah Nabi Muhammad s.a.w serta sesuai dengan berbagai kondisi yang melingkupinya."[357] Ini mengukuhkan bahwa

[356] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 127.
[357] *Ibid.*, hlm. 128.

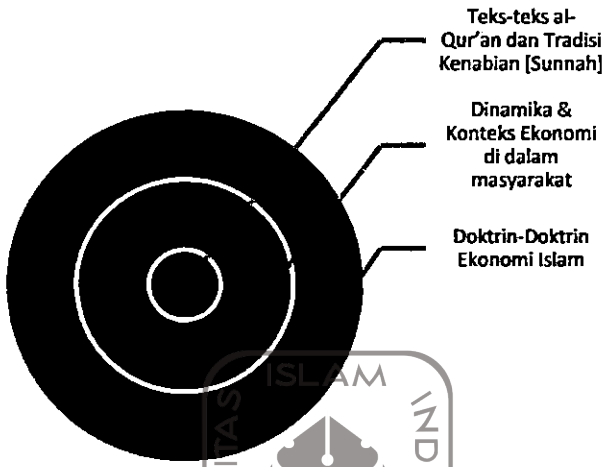
doktrin ekonomi Islam dikatakan subyektif, karena adanya proses simultan merujuk pada sumber-sumber Islam, wahyu dan tradisi Nabi Muhammad saw. Ini berbeda dengan doktrin dalam ekonomi kapitalisme dan sosialisme, yang dihasilkan semata-mata dari kontradiksi sosial-ekonomi dan fakta-fakta partikular, yang berdiaspora dalam realitas dan struktur sosial. Kendati ilmu ekonomi dengan keras dan tingkat disiplin yang tinggi untuk selalu mengaju pada fakta empiris dalam hal melahirkan tesis-tesis ekonomi, ia tidak sepenuhnya merupakan sebuah ilmu pengetahuan. Mengapa demikian?

Paul A. Samuelson & William D. Nordhaus (1993) mengemukan, "Ilmu ekonomi tidak sepenuhnya merupakan sebuah ilmu pengetahuan. Dalam banyak hal ia lebih merupakan sebuah seni. Kita tidak dapat membuat prediksi dengan pasti berapa pendapatan nasional pada tahun mendatang, sama halnya ketidamampuan para meteorolog untuk memastikan cuaca minggu depan setepat mereka meramalkan cuaca besok lusa. Tapi *toh* tidak ada bank atau perusahaan yang begitu konyol mau memilih nasihat juru ramal atau astrolog dari pada para ekonometris, atau lebih suka mengandalkan firasat."[358] Pandangan dua profesor ekonomi ini, mengukuhkan pandangan Muhammad Baqir as-Sadr, dalam hal subyektifisme ekonomi Islam. Kendati ekonomi Islam memilihara sisi subyektifisme dalam memproduksi doktrin-doktrin ekonomi, ia tidak membuat ekonomi Islam inferior ketimbang ilmu ekonomi yang mengandalkan empirisme an sich sebagai sumber satu-satunya dari doktrin ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[358] Paul A. Samuelson & William D. Nordhaus, *Microeconomics.*, hlm. xii.

Diagram 4.4. Elemen Ijtihād
Ekonomi Islam Muhammad Baqir as-Sadr



Subyektifisme ekonomi Islam, seperti yang diistilah oleh Muhammad Baqir as-Sadr terletak pada pondasi ilmiah ekonomi Islam yang ada pada teks-teks Islam, al-Qur'an dan sunnah.[359] Tetapi secara kuat bersandar pada teks-teks Islam, ia tidak terlepas dari konteks ekonomi yang tumbuh dalam masyarakat. Sederhananya, al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber doktrin. Sedangkan dinamika ekonomi yang tumbuh dalam masyarakat diperlakukan sebagai fakta, yang tidak hanya terikat secara deterministik dengan teks-teks Islam. Tetapi juga menjadi objek, dimana makna simetris teks-teks Islam diterapkan pada dinamika ekonomi itu. Pertanyaan yang muncul dalam konteks ini adalah bagaimana kerangka dan perlakuan Muhammad Baqir as-Sadr terhadap teks-teks Islam, persis ketika dirinya hendak menemukan doktrin ekonomi Islam?

Dalam sebuah bukunya yang berjudul "*Lesson in Islamic Jurisprudence*", yang diterjemahkan oleh Roy Parviz Mottahedeh, Muhammad Baqir as-Sadr menguraikan, "Sebagai manusia yang percaya pada Tuhan, Islam dan hukum Tuhan serta telah mengenal sebuah tanggung jawab, dengan kepatuhan tinggi pada Tuhan, untuk mengikuti hukum-hukumNya, dengan menjadikannya sebagai

[359] *Ibid.*, hlm. 128.

tindakan di atas dunia, sepanjang kehidupan."[360] Ini menandaskan bahwa Islam dan segala bentuk pranata yang bersumber darinya, mendorong terbentuknya struktur tindakan. Mengapa demikian? Karena Islam tidak hanya sistem sosial, tetapi juga sistem nilai. Ke arah ini, agaknya perlu apa yang disebut oleh ushûliyyin dengan "ijtihād". Tidak terkecuali dalam ekonomi Islam. Menemukan ekonomi Islam dari Islam, secara otomatis mengkehendaki ijtihād ekonomi. Lalu bagaimana bentuk dari ijtihād ekonomi, seperti yang dimaksud oleh Muhammad Baqir as-Sadr?

Secara metodologi, dalam menemukan doktrin ekonomi Islam, apa yang ditempuh oleh Muhammad Baqir as-Sadr tidak banyak berbeda dengan metode ilmiah yang ditempuh oleh ushûliyyin. Teks-teks Islam, khususnya al-Qur'an dan sunnah menjadi sumber-sumber doktrin ekonomi Islam, sekaligus mata air yang terus "ditimba" untuk kemudian menjadi panduan dan pewarna dari setiap laku pemeluk Islam. Dalam konteks ini, Muhammad Baqir as-Sadr menawarkan metode generalisasi (*al-'ilm al-ijmāli*). Dalam sebuah karyanya yang berjudul *Gāyat al-Fikr fi Ushûl al-Fiqh,* Muhammad Baqir as-Sadr memaparkan metode generalisasi terhadap teks-teks Islam. Tidak sekadar menyimpulkan, tetapi dengan sebuah tingkat kedisiplinan ilmiah melalui mencari ikatan-ikatan simetris (intertekstual) antar teks, generalisasi itu bisa dilakukan. Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Ada dua sisi dari teori generalisasi. *Pertama*, melakukan koreksi secara material (*tahûmûl al-Žati*) terhadap teks. *Kedua,* memahami sisi kepenulisan (*al-Śāya' al-Şinā'i*)."[361] Pendek kata, memahami teks-teks Islam membutuhkan siklus penafsiran yang ketat. Ini adalah sebuah proses unik, yang terkadang tidak ditemukan dalam pola memahami teks-teks di luar Islam. Konteks ini, mengukuhkan pertanyaan, "Apakah karena metode utama Muhammad Baqir as-Sadr *concern* memproduksi doktrin ekonomi Islam dari teks-teks Islam, lantas ia disebut subyektif?"

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[360] Muhammad Baqir as-Sadr, *Lessons in Islamic Jurisprudence,* (UK: Oneworld Oxford, 2005), hlm. 35.

[361] Lihat Muhammad Baqir as-Sadr, *Gāyath al-Fikr fi Ushûl al-Fiqh,* (Beirut: Dar al-Maarif al-Mathbu'ath, 1988), hlm. 9.

Pada dasarnya subyektifisme ekonomi Islam, kenyataan bersumber dari usaha (*ijtihād*) yang kuat dan dengan kedisiplin yang tinggi terhadap teks-teks Islam dan tradisi kenabian. Pemaknaan kalangan neo-klasik ekonomi ataupun kaum orthodoksi ekonomi, subyektifisme ekonomi terletak pada sandaran dan skala sumber keilmuaannya yang ada pada fakta-fakta metafisik. Pemaknaan ini tidak sepenuhnya tepat untuk memahami subyektifisme dalam ekonomi Islam. Kontradiksi antara *normative fact* dengan *social fact,* lalu dengan sikap memenangkan *normative fact*—dinilai sebagai subyektivikasi. Chibli Mallat menilai bahwa pemaknaa Muhammad Baqir as-Sadr terhadap subyektivitas, terletak pada tidak menciptakan suatu konflik antara individu dan masyarakat. Sebagaimana anjuran untuk memerangi tuberkolosis, setiap orang pasti akan setuju. Namun, topik-topik non-konflik ini bisa dibilang langka. Banyak yang lebih signifikan justeru wilayah-wilayah perhatian sosial ketika kepentingan subjektif itu sendiri berselisih jalan dengan pencapaian tujuan-tujuan kebaikan pada umumnya. Jaminan bagi para pekerja untuk makna hidupnya jika berlebihan bertentangan dengan kepentingan-kepentingan mereka yang dapat memonopolinya untuk keperluan mereka sendiri.[362] Mengapa subyektifitas ekonomi Islam, dalam cakrawala pemikiran mazhab Baqir as-Sadr penting?

Chibli Mallat (1995) menulis, "Ilmu pengetahuan tidak memberi jawaban apa pun pada dilema ini. Sains memang dapat menolong menemukan realitas, dan memberi jawaban atas dampak sebuah produk kimiawi baru atau hukum berat besi. Namun, sulit untuk memecahkan masalah sosial. Hanya agama yang dapat memberikan solusi, sebagai "satu-satunya energi" (*tāqā*) yang dapat mengompensasi manusia atas [kehilangan] setiap kesenangan temporer [sesaat]...[dengan menyakinkan dirinya] bahwa kehidupan sesaat ini tidak lain adalah persiapan untuk kehidupan abadi, dan dengan menciptakan pengertian sebuah persepsi baru mengenai kepentingan-kepentingan, juga (memperkenalkan sebuah konsep untung rugi yang mengungguli (superior dibanding) sekadar

[362] Chibli Mallat, *Renewel of Islamic Law,* Terj. Santi Indra Astuti., hlm. 175.

kandungan material atau komersial di benaknya."[363] Dalam konteks ini, relasi antara agama dan ilmu pengetahuan lebih tampak sebagai relasi yang aktif; saling menguatkan; dan menopang. Lebih dari itu, agama menjadi alas dari realitas. Perkataan lain, realitas tidak boleh tercerabut (*disembodied*) dari akarnya, yakni agama.

Dalam ilmu ekonomi, menjadikan agama seperti Islam sebagai sumber doktrin terbilang ganjil. Ketiadaan objektifistik; mengutamakan subyektifistik—adalah argumentasi mengapa "ganjil" memasukkan subyektifisme dalam ilmu ekonomi. Ini adalah nalar umum yang dianut dalam aliran positivisme ekonomi. Lingkaran Vienna; neo-klasik ekonomi; dan marxisme ekonomi—adalah representasi ilmiah dari pandangan ini. Tetapi tidak permanen, agaknya telah menjadi gerak sejarah bahwa setiap ilmu pengetahuan mengalami revolusi. Terkadang melampaui, tetapi tidak jarang mengalami "titik balik" (*turning point*). Hadirnya ekonomi Islam dengan subyektifistiknya sebagai sebuah ilmu, menandakan (*signified*) bahwa subyektifisme dengan menjadikan Islam sebagai sumber ilmu ekonomi Islam, bukanlah sebuah keganjilan. Hanya dengan cara itu, tulis Zainal Abidin Bagir, agama bisa bermakna dan menjadi rahmat bagi pemeluknya, bagi umat manusia, atau bahkan keseluruhan alam semesta.[364] Dalam konteks ini lah subyektifitas ekonomi Islam, menjadi hal yang diterima sebagai sebuah keharusan. Dikatakan keharusan, karena kini ilmu pengetahuan yang hanya mengandalkan objektifisme; bebas nilai (*free values*) sebagai karakternya, tidak lagi mampu menjawab apalagi memberikan "solusi" terhadap paradoks dan akutnya masalah sosial yang tumbuh. Kehampaan modernitas; kekerasan; tingkat ganguan psikologis hingga krisis rohani—tidak mampu dicarikan solusi oleh ilmu pengetahuan.

Dalam konteks ekonomi, krisis ekonomi; instabilitas; terganggunya psikologi aktor ekonomi karena persaingan dan kompetisi—tidak dapat dicarikan solusinya. Kehampaan doktrin ekonomi, semangkin terasa ketika ilmu ekonomi

---

[363] *Ibid.*, hlm. 175-176.

[364] Zainal Abidin Bagir (ed.), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 17.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

menjadi sebuah "seni" untuk bertahan; dan seni untuk memenuhi kebutuhan serta kepuasaan atas tingkat keuntungan tertentu. Hilangnya kemanusiaan; redupnya karakter empati; tergerusnya orientasi kolektif—telah menjadi pra-kondisi atas krisis ekonomi. Ketamakan struktural; dan pencarian keuntungan atau "hyper-profit", juga menjadi akar dari setiap krisis ekonomi yang terjadi. Hal ini semangkin meningkat dan memadat. Bagaimana "mungkin" ilmu ekonomi mampu memecahkan masalah ini, ketika ilmu ekonomi adalah bagian dari krisis tersebut. Persis ketika ilmu ekonomi masuk terlalu jauh bahkan menubuh dengan positivisme.

Sindung Tjahyadi (2005) pernah menulis, "Dunia modern selama ini telah didominasi oleh kerangka berpikir posivistik. Berdasarkan konsep-konsep metodologi ilmiah dan pemilahan yang ketat antara pengetahuan empiris dan putusan nilai, filsafat positivistik menempatkan diri mereka sendiri dalam posisi perang terhadap segala bentuk "*pseudo-ilmiah*" dan segala sesuatu yang non-ilmiah. Positivisme berupaya membuka topeng dasar-dasar normatif—yang "nonkognitif", "subjektif", "irasional"—dari pandangan global tentang manusia dan masyarakat yang selama ini digunakan sebagai peneguh sistem-sistem etis dan politis tertentu."[365] Limbak dari ini semua adalah krisis epistemologi pengetahuan. Sebuah kondisi, dimana ilmu pengetahuan tumbuh secara kuantitatif, tetapi epistemologi menuju pada satu kanal (*mono-cycle*), yakni positivisme. Hadirnya ekonomi Islam, terutama mazhab ekonomi Islam yang diperkenalkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, didorong untuk melampaui positivisme sebagai bagian dari menghindari dan membentengi ilmu ekonomi Islam dari krisis epistemologi akibat dominasi positivisme.

Pentingnya subyektifitas ekonomi Islam, terletak pada orientasi ekonomi Islam yang gradual. Sebuah orientasi ganda, yang sama-sama penting dan saling menguatkan. Dalam ekonomi Islam, tujuan-tujuan materialisme ekonomi diselaraskan dengan tujuan-tujuan syar'iah. Ketika tujuan materialisme ekonomi bertentangan dengan tujuan syari'ah, maka pada kondisi ini tujuan materialisme

[365] *Ibid.*, hlm. 71.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

itu harus dilenyapkan dan digantikan tujuan syari'ah, yakni maslahat ekonomi. Dalam konteks ini, Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Dari sini bertambahlah pengetahuan kita tentang ekonomi Islam dan keberadaan beragam bentuknya yang kesemuanya syar'i dan Islami."[366] Dekonstruksi nilai-nilai materialisme ekonomi; dan mereproduksi kembali sesuai dengan nilai-nilai syari'ah, inilah fungsi utama dari subyektifitas ekonomi Islam. Ini dipilih, karena memiliki landasan argumentatif seperti yang ditulis oleh Muhammad Baqir as-Sadr bahwa kita dapat memilih bentuk yang mengandung unsur-unsur yang paling efektif dan paling kuat dalam mengatasi masalah-masalah kehidupan [sosial-ekonomi] dan dalam mewujudkan tujuan-tujuan Islam yang tertinggi. Inilah ruang lingkup pilihan pribadi, di mana peneliti menjadi tuan bagi kebebasan dan pilihannya. Namun, ia hanta bebas dalam kapasitasnya sebagai seorang penemu ayau pencari [doktrin ekonomi Islam]. Subyektivitas ini bukanlah sebuah hak untuk menentukan, karena kebebasan seorang peneliti dibatasi oleh berbagai ijtihād yang lain, bukan kebebasan absolut.[367] Agaknya subyektifitas dalam menemukan doktrin ekonomi Islam dalam pemaknaan Muhammad Baqir as-Sadr berbentuk luas. Lebih dalam ketimbang subyektifitas yang dicurigai oleh kalangan positivisme ekonomi.

Dalam sebuah penegasan Muhammad Baqir as-Sadr kembali menulis bahwa penggunaan keleluasaaan subjektif dan pelimpahan hak untuk memilih—dalam kerangka ijtihād untuk menarik hukum umum Islam (syari'ah)—meniscayakan persyaratan teknis tertentu, bukan dimaksudkan untuk memberi peluang bagi peremehan, keengganan, atau kemalasan dalam menaggung beban berat proses ijtihād. Ini semata disebabkan dalam keadaan-keadaan tertentu, penemuan teori dan prinsip-prinsip doktrinal-fundamental ekonomi Islam dalam satu kesatuan yang komprehensif, lengkap, saling selaras dan bersesuian dengan struktur atas, kekhususan-kekhususan hukum, serta cabang-cabang hukum mereka, mustahil tanpa dilambari oleh keleluasaan memilih yang bersipat subjektif.[368] Tidak hanya subjektif karena dalam memproduksi doktrin-doktrin

[366] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 128.
[367] *Ibid.*
[368] *Ibid.*, hlm. 129.

ekonomi Islam dibutuhkan proses pengalian "maqashid" syari'ah, baik dari al-Qur'an maupun sunnah. Tetapi subjektif karena ada keluwesan untuk melakukan penjelajahan (*investigate*) secara intertekstual, jauh memasuki medan hukum dan wilayah-wilayah mazhab hukum Islam, yang tumbuh secara variatif dalam Islam. Dari tradisi fiqh klasik hingga fiqh kontemporer.

Mohsin S. Khan & Abbas Mirakhor (1992) juga mengukuhkan pandangan Muhammad Baqir as-Sadr, sebagai sebuah signifier bahwa diri mereka, khususnya Abbas Mirakhor menjadi pendukung konsep subjektifitas ekonomi Islam; beroerientasi justifikasi; normatif; bahkan metafisik. Mereka menulis bahwa sumber fundamental Islam adalah al-Qur'an dan sunnah [pengajaran dan tradisi] kenabian—telah menyediakan panduan bagi tingkah dan laku ekonomi sekaligus menjadi "blueprint" bagaimana sistem ekonomi bisa diorganisir. Kemudian, nilai-nilai dan subjektivitas dari sebuah sistem ekonomi Islam teramat penting untuk dikonfromikan, dan tunduk pada prinsip-prinsip fundamental dari sumber-sumber Islam. Ini menjadi tujuan dan struktur yang khas dari sistem ekonomi Islam.[369] Agaknya masuknya sisi subjektifitas sebagai sebuah karakter dan bangunan ekonomi Islam, telah menjadi sebuah pengukuhan bahwa satuan etika dan unit-unit doktrinal adalah harus. Dikatakan harus karena selama ini, objektifisme dalam ekonomi modern, kapitalisme ataupun sosialisme, tidak mampu memecahkan persoalan ekonomi karena kehampaan dari nilai-nilai subjektif dan anti-kebertuhanan dalam ekonomi. Krisis ekologi; krisis kemanusian; hingga instabilitas ekonomi, yang terus menghantui bahkan menjadi momok dalam ekonomi mainstream, telah mendorong lahirnya ketidakpercayaan (unbelieved) terhadap "kemungkinan" bahwa ilmu ekonomi mampu mendiagnosa dan melahirkan resep yang tepat bagi krisis yang terjadi. Di ujung lainnya, doktrin-doktrin ekonomi yang telah mapan dan berurat dalam kehidupan manusia modern sesungguhnya mengandung "toksin"; semacam racun yang bersumber dari ketidakhadiran pertimbangan subjektifisme dan landasan-landasan transendental dalam memutuskan kebijakan. Dalam locus ini, subjektifitas dalam

[369] Mohsin S. Khan & Abbas Mirakhor, *Islam and The Economic System.*, hlm. 1-2.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi Islam jauh lebih baik ketimbang tidak mempertimbang subjektifitas dalam ilmu ekonomi konvensional.

b. Dari Induktif hingga Hermeneutika: Basis-Basis Metodologi Mazhab Baqir as-Sadr

Muhammad Baqir as-Sadr (2008) menulis bahwa aturan-aturan Islam ditarik dari al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad s.a.w yang diambil dari teks-teks hukum.[370] Menarik aturan berupa doktrin-doktrin ekonomi dari al-Qur'an dan sunnah membutuhkan seperangkat metodologi. Hal ini mengukuhkan pertanyaan, "Bagaimana bentuk metodologi ekonomi Islam yang ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr?" Muhammad Baqir as-Sadr lebih cenderung menyebut proses menarik doktrin-doktrin ekonomi Islam dari teks-teks Islam ini dengan ijtihād untuk kemudian disebut dengan ijtihād iqtishadiah (baca; ijtihād ekonomi Islam). Bagaimana perbedaan antara konsep ijtihād dalam ekonomi Islam dengan ijtihād dalam ilmu-ilmu Islam lainnya, khususnya fiqh.

Ahmad bin 'Ali al-Rāzi (1994) memaknai ijtihād dengan, "Pengerahan daya yang kuat untuk mengungkap hal yang diijtihādkan oleh mujtahīd."[371] Kapan ijtihād diperlukan? Dan bagaimana mungkin istilah yang biasanya diterapkan secara "mapan" dalam tradisi jurisprudensi Islam, kemudian dibawa ke dalam tradisi ekonomi Islam yang dekat pada penelitian-penelitian tindak-laku (*behavioral*) dan "seni" dalam melaksanakan aktivitas ekonomi dalam masyarakat. Ekonomi Islam, secara tegas berbeda dengan ilmu ekonomi. Bahkan Muhammad Baqir as-Sadr cenderung menilai ekonomi Islam tidak sebagai ilmu. Hal ini agaknya bertolak dari adanya sumber-sumber ekonomi Islam yang lebih kompleks dan bersipat deviatif jika dibandingkan dengan sumber-sumber pengetahuan ilmu ekonomi neo-klasik dan ekonomi marxisme.

Adalah pondasi ekonomi Islam yang kuat tegak di atas teks-teks Islam menjadi "pembeda" dengan ekonomi konvensional. Tidak hanya itu, tersedianya

---

[370] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 130.

[371] Lihat Ahmad bin 'Ali al-Rāzi, *Ushl al-Fiqh Musamā bil -Fushûl fi al-Ushûl,* Vol. 4., (Kuwait: Widzāratu al-Awqaf wa Tsa'un al-Islāmiah, 1994), hlm. 11.

pandangan-pandangan subjektif yang telah ada dalam khazanah Islam klasik, membuat proses penemuan doktrin ekonomi Islam, jauh lebih kompleks. Dalam hal teks-teks Islam, penemuan doktrin ekonomi Islam tidak dapat dihasilkan dengan pembacaan skriptualisme; hanya berorientasi bayāni *an sich*. Tetapi diperlukan pembacaan yang dalam, dengan pendekatan-pendekatan yang non-mainstream. Mengapa demikian? Karena penemuan doktrin ekonomi Islam tujuan akhirnya adalah perombakan atas pembusukan struktur tingkah-laku ekonomi dan dekonstruksi terhadap mekanisme keputusan ekonomi yang tidak manusiawi karena kosong dari pertimbangan transendental, dan nilai inti (*nuclear values*) tauhid yang telah "mapan" (*establisment*) dalam masyarakat kapitalisme dan masyarakat yang menganut sosialisme ekonomi. Pada titik inilah ijtihād ekonomi Islam dilakukan.

Ijtihād ekonomi Islam, diperlukan karena al-Qur'an dan sunnah tidak secara langsung (*directly*) menjelaskan doktrin-doktrin ekonomi Islam. Ada banyak struktur tindakan dan aktivitas ekonomi yang bertumbuh dalam masyarakat; sebuah pertumbuhan yang tidak sebanding dengan produksi kreatif atas doktrin-doktrin ekonomi Islam. Hal ini mendorong pentingnya kreatifitas dalam menafsirkan teks-teks Islam, agar dinamika ekonomi yang tumbuh dapat dinilai berdasarkan standar ukur Islami. Pada titik ini lah ijtihād ekonomi Islam sangat mungkin dilakukan. Ijtihād, tulis Ahmad bin 'Ali al-Rāzi, adalah proses mencari dalil/argumentasi yang kuat (*al-istidlāl*) bilamana, baik al-Qur'an dan sunnah juga *al-'urf*, tidak secara tegas mengurai hukum atas sebuah fenomena baru yang terjadi.[372] Ijtihād kendati secara umum, seringkali secara khusus dilekatkan pada ushl fiqh, tetapi jika mengacu pada pemaknaan al-Rāzi sesungguhnya *ijtihād* adalah istilah khusus tetapi skalanya luas yang biasanya melekat pada tradisi keilmuan dan kelompok ilmuwan.[373] Mereka disebut dengan mujtahīd. Layakkah istilah ijtihād dilekatkan pada disiplin ekonomi Islam?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[372] Ahmad bin 'Ali al-Rāzi, *Ushl al-Fiqh Musamā bil -Fushûl fi al-Ushûl,* Vol. 4., hlm. 11.

[373] *Ibid.*

Jika ijtihād diartikan dalam makna "mencari dalil" atau basis-basis argumentasi, maka agaknya istilah ini layak dilekatkan pada keilmuan ekonomi Islam. Mengapa? Seperti yang diistilahkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, proses penemuan ekonomi Islam, awalnya adalah usaha untuk menemukan doktrin-doktrinnya. Ini hanya bisa dilakukan hanya dengan ijtihād. Muhammad Baqir as-Sadr memperkenalkannya sebagai sebuah metode ekonomi Islam. Sejauh ini, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, kita memahami modal yang kita miliki dalam melakukan proses penemuan doktrin ekonomi Islam adalah aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi Islam. Sekarang tiba saatnya bagi kita untuk bicara mengenai metode yang dapat kita gunakan—berserta risikonya—guna mendaparkan aturan-aturan hukum (*aḥkām*) dan konsepsi-konsepsi itu. Keran melalui aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi Islam-lah kita dapat membahas doktrin ekonomi (Islam), maka sudah sewajarnya kita mencari jawaban atas pertanyaan: bagaimana kita bisa mendapatkan aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi Islam tersebut?[374] Pandangan ini mengguratkan bahwa Muhammad Baqir as-Sadr telah mencoba melakukan "deteritorialisasi" terhadap teori ijtihād yang biasanya hanya diterapkan terhadap ilmu fiqh. Sebagai sebuah metodologi melahirkan hukum (*istinbāt*).

Muhammad Baqir as-Sadr mengajukan konsepsi, "Kita dapat menemukan aturan-aturan hukum dan konsepsi-konsepsi ini secara langsung dalam teks-teks Islam yang merupakan legislasi Islam, atau sudut pandang Islam, yang sama. Maka yang perlu dilakukan adalah mengumpulkan teks-teks tersebut yang berupa ayat-ayat al-Qur'an dan sunnah (hadist) yang memuat perkataan atau perbuatan Nabi Muhammad s.a.w dan dari situ kita bisa menarik sejumlah aturan hukum dan konsepsi Islam, yang dengan keduanya kita pada akhirnya—dapat merumuskan teori-teori doktrinal ekonomi Islam yang bersipat umum."[375] Tampaknya Muhammad Baqir as-Sadr mengajukan apa yang disebut metode induktivisme (al-*istiqrā'*). Ia bergerak dari teks-teks khusus yang diobservasi ke statement lain

[374] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 110.
[375] *Ibid.*, hlm. 111.

yang tidak diobservasi (*natā'ij*).[376] Mengapa Muhammad Baqir as-Sadr memilih metode induktif (*inductive approach*) sebagai sebuah pendekatan dalam menemukan doktrin-doktrin ekonomi Islam?

Kendati demikian, Muhammad Baqir as-Sadr pernah mengingatkan, kita tidak boleh hanyut dalam usaha mengumpulkan teks-teks itu saja. Banyak usaha lain yang dibutuhkan, karena teks-teks tersebut sering kali tidak menunjukkan kandungan hukum atau konsepsional mereka secara eksplisit dan jelas sehingga tidak menimbulkan keraguan. Dalam banyak kasus, kandungan hukun atau konsepsional teks-teks tersebut tersembunyi, atau teks-teks itu mengungkapkan kandungan nyatanya memerlukan proses ijtihād yang rumit dan bukan proses penalaran biasa.[377] Dan agaknya tidak berlebihan jika kemudian Muhammad Baqir as-Sadr mengajukan metode istiqrā'i (baca; induksi) sebagai salah satu pendekatan untuk memproduksi doktrin-doktrin ekonomi Islam dari teks-teks Islam itu sendiri.

Dalam bukunya yang lain, *al-asas al-mantiqīah lil-istiqrā'i,* Muhammad Baqir as-Sadr mengemukakan bahwa proses pencarian basis-basis argumentasi (*al-istidlāl*) pada dasarnya dikategorikan pada dua pendekatan. *Pertama*, "*al-istinbāt*". *Kedua*, "*al-istiqrā'i.*"[378] Dalam penemuan akan doktrin-doktrin ekonomi Islam, tampaknya Muhammad Baqir as-Sadr lebih cenderung mengunakan induksi sebagai sebuah metode. Akhirnya *al-istiqrā'* yang digunakan oleh Muhammad Baqir as-Sadr itu menjadi salah satu metodologi ekonomi Islam, di luar metode positivistik. Tampaknya sengaja Muhammad Baqir as-Sadr memilih *al-istiqrā'* sebagai sebuah metode dalam ekonomi Islam. Karena ekonomi Islam tidak bisa terlepas dan secara kuat, niscaya berurusan dengan teks-teks Islam. Dan

---

[376] Victor Jupp, *The Sage Dictionary of Social Research Methods,* (Landon: Sage Publications, 2006), hlm. 146. Dalam bentuk lainnya, sejarah induksi lebih tampak sebagai proses eliminasi. Kendati demikian, sebuah hipotesis dapat dibangun dalam proses ini. Sederhannya proses induksi dalam bentuk tradisional dapat diilustrasikan sebagai: "Seluruh yang diobservasi tentang A^s adalah B^s, maka seluruh A^s adalah B^s. Lihat juga A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy,* (New York: Routledge, 1996), hlm. 158.

[377] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna,* hlm. 111.

[378] Lihat Muhammad Baqir as-Sadr, *al-asas al-mantiqīah lil-istiqrā'i,* (Bairut: Dar al-Maarif al-Mathbu'ath, 1986), hlm. 5.

untuk membaca teks serta mengeluarkan makna produktif darinya, metode induksi merupakan salah satu metode terbaik dan sangat membantuk peneliti untuk melahirkan statemen-statemen umum darinya. Mengapa dikatakan statement umum? Karena sesungguhnya doktrin-doktrin ekonomi Islam memiliki batas-batas universal (*ijmāli*) dengan konteks yang juga luas. Ini lah agaknya mengapa Muhammad Baqir as-Sadr lebih cenderung memilih induksi sebagai sebuah metode dalam memproduksi doktrin-doktrin ekonomi Islam. Lalu apa defenisi; bentuk dari metode *al-istiqrā'* yang digunakan oleh Muhammad Baqir as-Sadr tersebut? Menariknya dalam mazhab Baqir as-Sadr ini, khususnya yang dikembangkan oleh Abbas Mirakhor, pendekatan hermeneutik "mungkin" digunakan dalam hal menghasilkan doktrin-doktrin ekonomi Islam.

1) *Al-Istiqrā'*:
Definisi, Model dan Penerapannya pada Penelitian Ekonomi Islam

Muhammad Baqir as-Sadr menyebutkan bahwa al-istiqrā'i merupakan metode yang khas dan spesifik yang membedakannya dengan metode lainnya.[379] Dalam metode *al-istinbāt* minsalnya, seringkali permainan sintaksis digunakan. Contohnya, Muhammad adalah manusia. Setiap manusia, akan meninggal. Maka Muhammad akan mengalami kematian.[380] Ini berbeda dengan metode *al-istiqrā'i* seperti yang dimaksud oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Menurutnya *al-istiqrā'i* adalah metode yang berangkat dari teks-teks partikular (al-juz'i) dan denganya melahirkan statement umum (*muqadimāth akbar*).[381] Dalam makna populer, al-istiqrā'i didefinisikan dengan, "proses pencarian basis argumentasi dari argument-argument khusus dan bergerak ke statement umum."[382] Sederhananya, mengambil kesimpulan umum dari fakta-fakta khusus. Inilah yang disebut dengan metode *al-istiqrā'*.

Dalam makna lain, tetapi persis sama, Nur ad-Din bin Mukhtār al-Khādimī menulis bahwa *al-Istiqrā'* bermakna sebagai sebuah teori; dimana *al-juz'iah*

---

[379] *Ibid.*
[380] *Ibid.*
[381] *Ibid.*, hlm. 6.
[382] *Ibid.*, hlm. 13.

(fakta-fakta partikular) menghantar pada *al-kuliyāt* (statement umum).[383] Dalam tradisi fiqh, metode *al-istiqrā'* lebih spesifik dimaknai sebagai proses penarikan kesimpulan yang dimulai dari "al-jus'iyāth al-maqāshidiah" untuk menghantarkan pada *al-maqāshid al-istiqrā'*.[384] Apa yang dimaksud dengan istilah *al-maqāshid al-istiqrā'*? Sederhananya istilah itu dimaknai sebagai sebuah bentuk; konstruksi dari *maqāshid as-syari'ah* yang dihasilkan dengan metode "induktif" (*al-istiqrā'i*). Dalam konteks ini, karena *al-maqāshid al-istiqrā'i* merupakan bagian dari *maqāshid as-syari'ah*, maka mengunakan metode ini menjadi penting dalam konteksnya menemukan "makna" sejati; kontekstual; dan intertekstual dari teks-teks Islam, khususnya teks-teks yang terkait dengan ekonomi Islam.

Pentingnya mengunakan metode *al-istiqrā'i* terletak pada kemampuan metode ini mengungkap; mengurai; menghubung-hubungkan secara intertekstual pelbagai teks-teks yang terkait dalam satu tema penelitian, khususnya ekonomi Islam sehingga melahirkan makna tekstual yang koheren dan komprehensif. Ini, seperti yang dinilai oleh Nur ad-Din bin Mukhtār al-Khādimī, menjadi metode yang baik dalam melakukan proses ijtihād, terutama dalam ekonomi Islam. Mengapa dikatakan "baik"? Ekonomi Islam sepenuhnya bukanlah ilmu yang mengandalkan relativisme-objektif, seperti yang dipersepsikan oleh kalangan "orthodoks ekonomi". Ia memuat sisi subjektif, sebagai sebuah ilmu. Subjektifitas ekonomi Islam ini terletak pada sumber-sumbernya gradual, yakni teks-teks Islam dan fakta empiris. Dalam konteks ini lah metode "al-istiqrā'i" berhubungan erat dengan teks-teks, bukan pada fakta-fakta empiris. Tetapi ini bukan sebuah "batas" (*limited*) yang "*secluded*" dan "mapan". Ia bisa saja berubah, tergantung (*depend on*) dinamika yang tumbuh dalam ekonomi Islam.

Metode *al-istiqrā'i* jika dimaknai lebih dalam lagi, sesungguhnya ini sebuah loncatan dari metode berpikir yang bersandar pada kerangka berpikir klasik Islam ke arah berpikir *nabawiyyah*. Diistilahkan oleh Abdullah Ali Imrān,

---

[383] Nur ad-Din bin Mukhtār al-Khādimī, *al-Maqāshid al-Istiqrā'i: Haqīqatuhā, Hujaīyatuhā, Dhawābithuhā*, (Tunisia: Al-Jami'ah al-Dzaituna, tt), hlm. 57.

[384] *Ibid.*

"*bi-zihābi minal tafkīri al-kalāsīky ilā al-tafkīry al-nabīyi.*"[385] Kendati sesungguhnya, metode "al-istiqrā'i" ini jika ditelisik ke belakang, maka akan ditemukan dalam tradisi filsafat Yunani kuno. Ini tidak menghambat untuk mengunakan metode ini untuk digunakan dalam studi-studi keislaman dan penafsiran terhadap teks. Bukan dalam semangat "taqlid" kepada filsafat Yunani, tetapi mengunakan metode ini dibarengi dengan semangat kritik dan transpalasi objek induktivisme. Abdullah Ali Imrān menyebut ini dengan "*al-jadīdath lil-qadīmatī*" atau *nouvel espirit scientifique*.[386] Perkataan lain, bahwa metode "al-istiqrā'i" adalah sebuah modifikasi dari tradisi filsafat Yunani kuno. Melampaui; dan lebih spesifik—metode *al-Istiqrā'i* menjadikan teks-teks Islam, al-Qur'an dan sunnah, sebagai materi membangun proposisi-proposisi partikular (*al-muqaddimah al-juz'iah*) untuk kemudian diracik menjadi "muqadimah akhbar" (*general statement*). Kendati menuai pro-kontra. Bahkan ada yang menilai mengunakan metode *al-istiqrā'i* bukanlah hal terbaik. Dalam konteks ini A. Alliota dalam *Enciclopedia Italiana*, seperti yang dinukilkan oleh Abdullah Ali Imrān (2003), "Sesungguhnya perkara memindahkan (*al-intiqāl*) proposisi *al-juz'i* kepada muqaddimah kulīah, adalah metode yang buruk."[387] Pandangan ini tidak otomatis menghambat pengunaan metode *al-istiqrā'i*, mengingat teks-teks Islam adalah hal kompleks sehingga sebagian darinya dapat diperlakukan sebagai fakta-fakta partikular untuk melahirkan statement umum.

Pada dasarnya metode *al-istiqrā'i* merupakan sebuah proses melahirkan kesimpulan. Setelah sebelumnya mengumpulkan; mengkategori; dan menghubung-hubungkan teks-teks dalam satu tema kecil. Proses ini disebut dengan proses "intertekstual". Darinya kemudian kesimpulan dilahirkan. Muhammad Baqir as-Sadr menyebutnya dengan "bertolak dari khusus ke umum."[388] Dalam konteks ini, Muhammad Baqir as-Sadr menjelaskan karakter metode *al-istiqrā'i*. Menurutnya, karakter (*halāth*) *al-istiqrā'i* adalah konsistensi

---

[385] Lihat Abdullah 'Ali Imrān, *al-Istiqrā'i al-'Ilm wa al-Qawā'id al-Tabi'iyah,* (Kairo: Dar al-Kitāb al-Hadīst, 2003), hlm. 133.

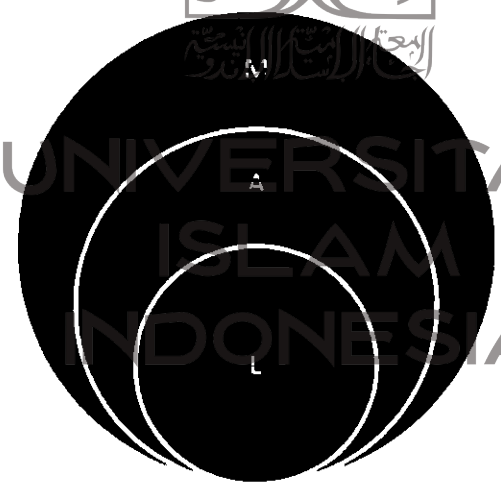
[386] *Ibid.*

[387] *Ibid.*, hlm. 134.

[388] Muhammad Baqir as-Sadr, *al-asas al-mantiqīah lil-istiqrā'i.*, hlm. 6.

metode ini untuk melompat (*yaqfizu*) dari proposisi khusus ke muqaddimah *kulīah*. Dan sesungguhnya kesimpulan (*natījah*) dari proses *al-istiqrā'i* bersipat lebih umum/besar (akhbar) jika dibanding dari proposisi yang membentuk kesimpulan itu.[389] Dari pemaknaan dan definisi yang dibangun, baik oleh Muhammad Baqir as-Sadr sendiri ataupun oleh ilmuwan lainnya, sepeti di atas yang telah diurai—tampaknya metode *al-istiqrā'i* adalah nama lain dari silogisme. Karena ia terdiri dari dua premis dan satu kesimpulan (*natījah*). Louay Safi (2001) menulis, "Suatu argument sempurna (*hujjah*) mesti terdiri dari tiga dan bukan dua pernyataan: dua premis dan satu kesimpulan.[390] Pandangan Louay Safi ini agaknya serupa dengan pandangan Muhammad Baqir as-Sadr yang mensyaratkan adanya dua "*muqaddimah*" (*juz'iah* dan *kulīah*) dan satu *natījah* dalam metode al-istiqrā'i.

Diagram 4.5. Kaitan antara Premis Minor dan Mayor



Sumber: Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 106.

Louay Safi (2002) menjelaskan bahwa L adalah bagian dari M. Dengan menggunakan representasi diagramik, orang dapat memahami hubungan yang

[389] *Ibid.*, hlm. 7.

[390] Silogisme, tulis Louay Safi hanya memiliki tiga terma, dan gerakan pemikiran dari premis-premis kepada kesimpulan dimungkinkan karena adanya terma tengah. Lihat Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 105.

dimungkinkan antara berbagai bentuk silogisme.[391] Muhammad Baqir as-Sadr menjelaskan bahwa argumentasi yang dihasilkan dengan metode *al-istiqrā'i* merupakan argumentasi ilmiah.[392] Mengapa? Karena argumentasi ini bersandar pada dasar-dara nalar dan logika yang cukup kuat. Betapa tidak, metode *al-istiqrā'i* kendati ia lebih tampak sebagai ikatan tunggal (*muqaddimah akhbar*) dari perbagai teks, yang dikumpulkan secara inter-tekstual. Tetapi, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, metode ini tidak bisa lepas dari "pengalaman"/"*experience*" (*tajarubath*).[393] Kesimpulan-kesimpulan yang dibangun secara silogisme, bersandar secara kuat pada "observasi" (*al-mulāhadzatu*). Inilah yang menyebabkan argumentasi yang diproduksi lewat metode "al-istiqrā'i" dapat dikatakan ilmiah dan eksperimental karena berbasis pada pengalaman/*tajarubath*. Lalu apa yang dimaksud oleh Muhammad Baqir as-Sadr dengan "al-mulāhadzatu"?

Muhammad Baqir as-Sadr memaknai bahwa "*al-mulāhadzatu*" merupakan argumentasi yang dihasilkan dengan metode *al-istiqrā'i* melalui serangkaian pengamatan terhadap berbagai fakta-fakta yang muncul. Pengamatan ini bertujuan untuk mengungkap atau menyingkap hubungan kausatif (*asbāb*) dan korelasional (*alāqatu*).[394] Berbeda dengan makna "pengalaman"/*tajarubat*. Muhammad Baqir as-Sadr memaknai, ini merupakan eksplorasi terhadap fakta-fakta alamiah (*the nature*) dan mengamati fenomena (*al-dzāhiratu al-tabīat*) untuk kemudian ditempatkan dalam posisinya fakta penting yang deterministik. Menghubung-hubungkan; dan mengamati korelasional fakta-fakta itu. Inilah proses yang disebut oleh Muhammad Baqir as-Sadr sebagai *tajarubat*.[395] Sebuah proses meramu fakta dari fenomena, kemudian dijadikan materi untuk melahirkan statement umum (*natāiju*). Bagaimana konsepsi metodologi Muhammad Baqir as-Sadr ini dimaknai?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[391] *Ibid.*, hlm. 106.
[392] Muhammad Baqir as-Sadr, *Al-Istiqrā'i.*, hlm. 13.
[393] *Ibid.*
[394] *Ibid.*
[395] *Ibid.*

Awalnya metode *al-istiqrā'i* adalah bagian dari metodologi *qiyās*. Di tangan Muhammad Baqir as-Sadr metode ini mengalami perluasan skala. Dari silogisme teks menjadi deduksi sosial. Dari metode *al-istiqrā'i* Aristotelian menjadi metode yang bertumpu pada toutologis tidak berbasis pengamatan. Dan sejatinya metode *al-istiqrā'i* ini berbeda sangat signifikan dengan metode *qiyās*. Muhammad Baqir as-Sadr menukilkan pandangan Aristoteles bahwa *al-istiqrā'i* mengandalkan penarikan statement umum (*natījah*) dari proposisi minor (*muqaddimah awl*) tanpa perantara (*lā wāsith*). Ini berbeda dengan metode *qiyās* yang mengandalkan adanya "perantara". Perkataan lainnya, sesungguhnya qiyās membutuhkan adanya *al-wāsitah* (baca; proposisi perantara untuk menjelaskan adanya benang merah (*al-tharfi*) mayor pada sisi "minor". Berbeda dengan metode *al-istiqrā'i* yang menjelaskan tepi (baca; benang merah) premis minor pada premis mayor.[396] Tidak berhenti pada titik ini, Muhammad Baqir as-Sadr melakukan apa yang disebut "deteritorialisasi" metode *al-istiqrā'i*. Sebuah upaya memperbesar skala yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr terhadap metode "deduktivisme". Apa yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr?

Perluasan skala metode *al-istiqrā'i* yang diupayakan oleh Muhammad Baqir as-Sadr tidak terlepas dari penguasaannya terhadap tradisi filsafat Yunani, terutama tradisi aristotelian. Terwarnai dan mewarnai—inilah yang dapat dilekatkan pada Muhammad Baqir as-Sadr. Ia terwarnai oleh metode silogisme Aristoteles. Tetapi tidak sepenuhnya menerima metode itu tanpa kritik. Muhammad Baqir as-Sadr mencoba mengembangkan metode *al-Istiqrā'i naqīsh* ke metode *al-istiqrā'i kāmīl*. Perkataan lain, dari pengetahuan sederhana ke pengetahuan yang lebih kompleks dan mengandung suatu penilaian. Dalam konteks ini Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Kita harus tahu bahwa pengetahuan itu secara garis besar ada dua bentuk. *Pertama*, konsepsi. Ini pengetahuan yang bersipat sederhana. *Kedua*, *tashdiq* (*assent* atau pembenaran). Pengetahuan ini mengandung suatu penilaian.[397] Metode *al-istiqra'i* dalam

---

[396] *Ibid.*, hlm. 16.

[397] Muhammad Baqir as-Sadr, *Falsafatuna.*, Terj. Muhammad Nur Mufid, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 25.

bentuknya yang paling sederhana, lebih tampak sebagai pengetahuan konsepsional. Dalam usaha Muhammad Baqir as-Sadr, *al-istiqrā'i* diperluas maknanya oleh Muhammad Baqir as-Sadr sebagai bagian dari metode empiris. Dengan perluasaan ini, metode *al-istiqrā'i* menjadi model berpikir yang rasional. Tidak hanya bertumpu pada teks-teks *an sich*. Silogisme (baca; *al-istiqrā'i*), tulis Muhammad Baqir as-Sadr, merupakan landasan dimana pembuatan kesimpulan ilmiah dari eksperimen digantungkan.[398] Dengan tiga prinsip, pembuatan kesimpulan dihasilkan. Muhammmad Baqir as-Sadr[399] menyebutnya dengan "prinsip kausalitas"; "prinsip keselarasan"; "prinsip non-kontradiksi". Pertanyaan yang kemudian muncul, "Bagaimana metode *al-istiqrā'i* ini diterapkan pada penelitian ekonomi Islam?"

Ada resiko, seperti yang disadari oleh Muhammad Baqir as-Sadr—ketika proses ijtihad ekonomi Islam dilakukan. Sekalipun dengan metode yang kuat dan kokoh, seperti mengunakan metode *al-istiqrā'i*. Dalam konteks ini, Muhammad Baqir as-Sadr menulis, "Kita tidak bisa memutuskan secara final bahwa bentuk tersebut merupakan bentuk sesungguhnya dari doktrin (sistem) ekonomi Islam, karena kesalahan dalam ijtihād tidak mustahil terjadi."[400] Dalam kaitannya, Muhammad Baqir as-Sadr menyebut empat faktor yang menjadi sumber utama resiko ini. *Pertama*, pembenaran atas realitas yang ada. *Kedua*, memasukkan teks ke sebuah kerangka tertentu. *Ketiga*, pemisahan dasar hukum (syari'ah) dari berbagai situasi dan kondisinya. *Keempat*, lebih dulu mengadopsi sudut pandang tertentu atas teks-teks.[401] Dalam tradisi ijtihād yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, seperti yang dinilai oleh Chibli Mallat, "Ekonomi Islam akan dimulai dari tujuan-tujuan sosialnya, dan menggabungkan realitas ekonomi dengannya. Ilmu pengetahuan dapat dan akan digunakan untuk menilai dan mengklarifikasi realitas, namun melalui yang sekuderlah akhir semuanya ini akan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[398] *Ibid.*, hlm. 47.
[399] *Ibid.*
[400] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.*, hlm. 112.
[401] *Ibid.*, hlm. 113.

dicari."[402] Pertanyaan yang diajukan oleh Chibli Mallat, "bagaimana akhir ini (doktrin ekonomi Islam) ditemukan?"

Metode yang ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, setidaknya dapat dinilai dan dipahami dari tesis-tesis ekonomi Islam yang dibangunnya. Chibli Mallat mengkategorikan empat tesis yang dibangun oleh Muhammad Baqir as-Sadr. *Pertama*, perekonomian Islam adalah sebuah *mazhab,* sebuah doktrin, bukan suatu ilmu pengetahuan, '*ilm*. Ia memperlihatkan cara untuk mengikutinya di bidang ekonomi dan tidak menerangkan bagaimana peristiwa-peristiwa ekonomi terjadi. Kedua wilayah doktrin dan ilmu pengetahuan tersebut harus dipisahkan sejelas mungkin dalam pendekatan pada perekonomian Islam. Tidak ada gunanya, demikian argumentasi Sadr, untuk mencari sebuah ilmu pengetahuan ekonomi dalam Islam. Sebuah disiplin semacam itu memang tidak ada. Dalam Islam tidak ada yang menandingi tulisan para pemikir seperti Ricardo atau Adam Smith (1338). Kesalahan epistemologis dalam mengesankan status ilmiah ekonomi Islam bersumber dari sebuah penolakan untuk mengapresiasi bahwa apa yang ditawarkan Islam bukanlah kesimpulan-kesimpulan yang mengukuhkan suatu ilmu pengetahuan ekonomi, melainkan serangkaian pedoman yang ditawarkan oleh suatu doktrin.[403] Dalam konteks ini lah mengunakan metode "al-istiqrā'i" sangat memungkinkan ketika menghasilkan doktrin ekonomi Islam dari teks-teks Islam.

Kedua, perekonomian Islam didasarkan pada gagasan keadilan. *Ketiga*, hukum Islam adalah cara yang dianjurkan bagi perekonomian Islam. Muhammad Baqir as-Sadr menekankan kemustahilan menyamakan hukum dan ekonomi, baik dalam Islam bahkan juga dalam ekonomi lainnya.[404] *Keempat*, perekonomian Islam didasarkan pada penemuan, bukan pembentukan. Dijelaskan oleh Chibli Mallat, bahwa arah metodologis para ekonom Islam yang secara khusus terkumpul dalam sistem Baqir as-Sadr memperlihatkan perbedaan sikap antara cendekiawan yang satu dengan ilmuwan lainnya yang mempelajari sistem

[402] Chibli Mallat, *Renewel of Islamic Law,* Terj. Santi Indra Astuti., hlm. 177.
[403] *Ibid.*, hlm. 183.
[404] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi lainnya.[405] Cendekiawan Islam, tulis Chibli Mallat, pada kenyataannya hanya memilki sedikit pilihan karena tulisan-tulisan ekonomi klasik tidak dikenal dalam Islam, dan metodologi yang premis dijadikan tolok-ukur disandarkan pada paradigma "dilarang-diizinkan" yang diterapka al-Qur'an, maka ia membutuhkan kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari faktor suprastruktur—hukum—dan faktor infrastruktur-perekonomian.

Muhammad Baqir as-Sadr, seperti yang dinukilkan Chibli Mallat (2001) menulis:

> "Kami dapat mendefiniskan metode ini dalam konteks hubungan beruntun (*'ilaqāt al-taba'iyyah*) yang kami jelaskan sebelumnya tentang doktrin dan hukum. Sepanjang hukum sipil yang menetapkan lantai atas (*tabiq fauqi*) dalam hubungannya dengan doktrin, dibangin di atas hukum, dan menggambarkan arah-arahnya bersumber darinya, maka dimungkinkan untuk menemukan doktrin tersebut melalui jalur hukum, jika kita mengetahui hukum apa yang menjadi dasar doktrin tak dikenal itu. Kemudian akan sangat penting pula bagi proses penemuan guna mencari penerangan atas doktrin tersebut di lingkaran-lingkaran luas, minsalnya pada suprastruktur dan dampak-dampak yang direfleksikannya dalam berbagai bidang, guna meraih suatu apresiasi yang tepat tentang berbagai tipe gagasan dan teori dalam bidang ekonomi yang tersembunyi di belakang manifestasi-manifestasi ini, melalui penerangan-penerangan dan efek-efek tersebut."[406]

Pandangan ini, tulis Chibli Mallat merupakan dalil epistemologi dari sistem ekonomi Sadr yang "jungkir-balik" (*bi-syakl maqlûb*).[407] Dikatakan jungkir-balik karena tampaknya Muhammad Baqir as-Sadr membangun struktur-struktur penemuan ekonomi Islam di atas fondasi hukum-hukum klasik, dengan metode *al-istiqrā'i*; dalam makna ia mengumpulkan sedetail mungkin fakta-fakta hukum dari teks-teks Islam dan darinya Muhammad Baqir as-Sadr membangun doktrin ekonomi yang bersipat umum lalu disatukannya dalam sebuah fraselogi ekonomi modern. Dari titik ini lah Muhammad Baqir as-Sadr mendapatkan dukungan dari ekonom Muslim dan cendekiawan Islam lainnya. Kendati demikian, perbedaan sikap tidak terelekkan. Implikasinya, kendati dalam satu

[405] *Ibid.*, hlm. 184.
[406] *Ibid.*, hlm. 185.
[407] *Ibid.*

jaringan mazhab ekonomi Islam, ada perbedaan metode yang digunakan oleh pendukung mazhab Baqir as-Sadr. Katakanlah Abbas Mirakhor, yang menawarkan penerapan hermeneutika-ekonomi dalam penemuan doktrin-doktrin ekonomi Islam. Ini mengukuhkan pertanyaan, "Bagaimana metode hermeneutika yang ditawarkan oleh Abbas Mirakhor untuk kemudian digunakan dalam rangka memproduksi doktrin-doktrin ekonomi Islam?"

2) Hermeneutika Ekonomi: Pembacaan Alternatif atas Teks dan Tingkah Laku Ekonomi Islam

Abbas Mirakhor (2007) menawarkan dua hal yang barangkali bisa membantu dalam membangun ekonomi Islam, yakni "sejarah pemikiran ekonomi dan hermeneutika ekonomi."[408] Ada banyak mozaik pemikiran klasik, kendati dalam bentuk yang terfragmentasi; pecah-pecah; tidak dalam satu kesatuan khusus, tetapi materi-materi ini sangat membantu membangun doktrin ekonomi Islam secara otentik. Dengannya solusi terhadap problem sosial dan masalah ekonomi yang dihadapi komunitas Muslim, bahkan umumnya manusia—dapat ditemukan dan dilakukan konstruksi ulang terhadapnya. Terkait dengan sejarah pemikiran ekonomi Islam klasik, ini tulis Abbas Mirakhor terkait erat dengan penelitian terhadap ide-ide.[409] Membaca teks-teks dari khazanah klasik, setidaknya memungkinkan untuk menerapkan pendekatan hermeneutika terhadapnya. Seperti halnya pembacaan terhadap teks-teks suci, baik al-Qur'an ataupun kitab-kitab lainnya dari "agama-agama ibrahim" (*abrahamic religions*), juga pembacaan terhadap teks-teks klasik yang telah menjadi *magnum-opus* para cendekiawan muslim, baik dari teks-teks fiqh, filsafat, tasawuf, bahkan ilmu kalam sekalipun.

Ekonomi Islam, seperti yang ditegaskan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, memiliki karakter subyektifitas dengan intensitas penyandaran diri yang tinggi pada teks-teks Islam, terutama al-Qur'an dan sunnah. Memahami; mengurai; dan menyingkap makna (*maqāshid*) dari setiap teks-teks yang berbicara tentang

---

[408] Lihat Abbas Mirakhor, "A Note on Islamic Economics", (Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 2007), hlm. 15.

[409] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi, tidak mudah. Terkadang *maqāshid* itu tersembunyi dan tidak dapat diintepretasi secara skriptual. Paul Ricoeur pernah menulis, "Kitab suci adalah sebuah 'teks', bila teks dipahami sebagai "sebagai bentuk wacana yang dipancangkan (*fixed*) melalui tulisan."[410] Dalam kaitannya dengan al-Qur'an dan sunnah, ketersembunyiaan makna dari kedua teks-teks ini setidaknya dapat didekati dengan hermeneutika. Di ujung lainnya, ada fragmentasi pemikiran ekonomi Islam di banyak khazanah klasik. Sebuah kenyataan bahwa tema-tema bahkan doktrin ekonomi Islam telah dibahas, jauh sebelum ekonomi Islam menjadi sebuah struktur dan sistem baru. Tetapi kenyataan itu, masih terpecah-pecah belum spesifik seperti halnya tema-tema yang dibahas dalam tradisi ekonomi klasik dan neo-klasik ekonomi. Hal ini setidaknya memuat sebuah semangat bagi peneliti kontemporer untuk menyingkap "makna" terdalam dari setiap doktrin yang dihasilkan oleh ulama-ulama klasik Islam.

Pertanyaan yang kemudian muncul, "apakah dengan mengunakan pendekatan hermeneutika dalam ekonomi Islam, ia dapat memecahkan masalah-masalah ekonomi?" Abbas Mirakhor menulis bahwa mengunakan hermeneutika sebagai sebuah metode dalam ekonomi Islam, sangatlah mungkin. Aplikasi hermeneutika dalam ekonomi Islam, tulis Abbas Mirakhor, bisa diterima sebagai sebuah metode untuk melakukan investigasi mendalam terhadap konsep-konsep penting dalam ekonomi Islam.[411] Abbas Mirakhor telah mengilustrasikan penerapan hermeneutika dalam ekonomi Islam. Menurutnya, hermeneutika bisa dijadikan sebagai sebuah metode ketika seorang ekonomi secara lansung melihat dalam yang gradual terhadap al-Qur'an dan tindakan ekonomi sekaligus. Seorang ekonom Muslim, layak menafsirkan teori tentang tindakan ekonomi di bawah konstruksi al-Qur'an.

Don Lavoie (2005) pernah mengemukan sebuah ilustrasi: "Ketika seorang ekonom mengajukan pertanyaan "*what it's hermeneutics*?". Pada saat itu

---

[410] Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences,* (New York: Cambridge University Press, 1981), hlm. 145.

[411] Abbas Mirakhor, *"A Note on Islamic Economics*"., hlm. 20.

pertanyaan telah berubah menjadi "*What is it to an economist*?".[412] Memahami adalah perpaduan utuh dari dua cakrawala, yakni antara penulis dan pembacanya. Bukan sekadar menyalin, tetapi terintegrasi dengan apa yang sudah diketahui oleh pembaca, dan berubah terus menerus. Paul Ricouer, minsalnya telah menjelaskan sebuah teks bersipat otonom, ketika ia terlepas dari maksud pengarang, situasi asal wacana dan pengirim pesannya. Teks itu kemudian menyediakan sebuah ruang interpretasi, yang membuka multiplisitas makna. Pada tataran semantik, teks membangun sebuah ruang 'polisemi' sebagai sebuah produk dari pembacaan jamak (*multiple reading*). Polisemi adalah sifat interpretasi hermeneutika. Peran hermeneutika menjadi penting di sini, karena ia bukan upaya penyelidikan intensi psikologis pengarang di balik teks, melainkan upaya membentangkan kemungkinan 'dunia' yang diperlihatkan oleh teks, yang di dalamnya seseorang dapat memproyeksikan kemungkinan-kemungkinan diri dengan menciptakan 'jarak' (*distance*) dengan pengarangnya.[413] Ekonomi Islam, tidak saja indentik memproduksi maqashid dari teks-teks dan menjadikannya sebagai doktrin ekonomi, tetapi juga mengandung tingkah laku ekonomi yang merepresentasikan doktrin ekonomi yang dibangun dari teks-teks Islam.

Uskali Mäki (2005) berpendapat bahwa hermeneutika bisa dijadikan sebagai pendekatan untuk memahami fenomena ekonomi.[414] Ini kian mengukuhkan bahwa hermeneutika menjadi "mungkin" diterapkan dalam ekonomi Islam. Mengapa dipandang demikian? Dalam ekonomi Islam, antara doktrin ekonomi dan tindakan "idealnya" satu kesatuan. Tindakan ekonomi adalah representasi dari doktrin ekonomi Islam. Keduanya tidak boleh berjalan sendiri-sendiri, secara tunggal. Keduanya saling mempresentasikan dan terikat dengan kuat. Dalam bentuk lainnya, memahami teks-teks Islam tentang ekonomi, secara otomatis akan menyeret seorang ekonom masuk ke dalam lingkaran hermeneutika (*hermeneutic circle*). Paul Ricouer memaknai ini dengan, "silang-menyilang antara penafsiran pembaca dan fakta-fakta objektif yang disediakan oleh teks.

[412] Don Lavoie (ed.), *Economics and Hermeneutics,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 6.

[413] Paul Ricouer, *Hermeneutics and The Human Sciences.,* hlm. 112.

[414] Don Lavoie (ed.), *Economics and Hermeneutics.,* hlm. 146.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Relasi teks dengan pembaca membangun semacam kedekatan dengan teks (*proximity*), tetapi sekaligus penjarakan (*distanciation*) dengan sumber dan konteks awal. Penafsir menjadi bagian dari sejarah sebuah teks justeru melalui relasi jarak yang mereka bangun. Menafsir berarti menjadikan dekat apa yang jauh. Penjarakan yang dibangun penafsir dan teks tidak dapat dilihat sekadar sebuah pengalienasian, melainkan sebuah kondisi yang justeru membuka ruang bagi penafsiran kreatif."[415] Ada otonomi dan kewenangan yang dimiliki oleh seorang penafsir terhadap teks-teks, tidak terkecuali terhadap teks-teks Islam. Sebuah kenyataan yang membebaskan penafsir dari bayang-bayang pemilik teks. Menyediakan; memberikan wahana dan ruang yang bebas bagi penafsir.

Mengaju pada pandangan Barthes (1977), setidaknya ada tiga dunia yang mungkin dibangun di sekitar teks. *Pertama*, 'dunia di belakang teks' (*before the text*), yaitu dunia pencipta atau pengarang, dengan segala intensi, maksud dan pesannya. *Kedua*, 'dunia di dalam teks' (*within the next*), yaitu dunia yang dilukiskan di dalam teks itu sendiri sebagai sebuah entitas otonom. *Ketiga*, 'dunia di depan teks' (*after the text*), yaitu segala 'kemungkinan dunia' yang mungkin dihasilkan, ketika para pembaca mengembangkan imajinasi mereka tentang sebuah dunia, termotivasi oleh pembacaan mereka.[416] Bagaimana pembacaan hermeneutika ini diterapkan terhadap teks-teks Islam? Ada banyak model hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur'an. Dari Imam al-Ghazali[417] hingga Khaled Abou El Fadl[418]. Tidak hanya kedua tokoh itu, adalah Nasr Hāmid Abu Zayd, juga termasuk cendekiawan yang memperkenalkan pendekatan hermeneutika dalam menafsirkan teks-teks Islam, khususnya al-Qur'an.

---

[415] Paul Ricouer, *Hermeneutics and The Human Science.*, hlm. 111.

[416] Roland Barthes, *Image, Music, Text,* (London: Fotana Press, 1977), hlm. 145.

[417] Imam al-Ghazali dinilai oleh peneliti yang *concern* dalam sejarah tafsir sebagai pendiri pendekatan metafisik pada hermeneutika al-qur'an. Lihat dalam Aliaa Ibrahim Dakroury, "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an," *The American Journal of Islamic Science.* Vol. 23, No. 1., hlm. 19.

[418] Khaled Abou el Fadl dikenal sebagai cendekiawan Muslim yang menawarkan pendekatan "authoritarian hermeneutics". Sebuah usaha menyamakan antara maksud yang dituju penulis dan pembaca. Caranya dengan membangun "makna" tekstual dan otonom. Lihat dalam Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Cotemporary Approach,* (New York: Routledge, 2006), hlm. 25.

Nasr Hāmid Abu Zayd memandang bahwa al-Qur'an sebagai "discourse"[419]. Sama halnya dengan Muhammad Arkoun yang memaknai al-Qur'an sebagai *discourse* dan *mushāf* sekaligus. Kedua makna ini memiliki implikasi yang berbeda dalam mendekati dan melakukan pembacaan terhadap al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai sebuah *mushāf* akan mendorong penafsir secara berhati-hati; cenderung tekstual dalam menafsirkan al-Qur'an. Berbeda ketika memaknai al-Qur'an sebagai sebuah *discourse*—ini akan memberikan ruang bagi penafsir untuk menemukan makna yang lebih kreatif dari teks al-Qur'an. Model pembacaan hermeneutika terhadap al-Qur'an bisa dikatakan sebagai sebuah reformasi metode tafsir klasik, yang telah dimapankan hingga tidak lagi mampu melahirkan makna-makna (*maqāshid*) dari teks al-Qur'an secara kreatif.

Abd Moqsith Ghazali (2009) pernah menulis dengan kritis, "Banyak pemikir Muslim memandang ilmu tafsir al-Qur'an dan metodologi pembacaan ushl fiqh klasik tanpa cacat epistemologi apapun. Ajakan sejumlah ulama Indonesia untuk mengubah pola bermazhab dari yang *qāwlī* ke *manhāji,* mengandung pengertian bahwa metodologi klasik yang telah dikerangkakan oleh para ulama dahulu memang sudag tuntas dan sempurna, sehingga kewajiban umat yang datang kemudian bukan untuk mengubahnya, tetapi mengikuti dan melaksanakannya. Di sini, sebuah metodologi yang sejatinya lahir dari pabrik intelektualitas manusia yang nisbi telah diposisikan sebagai sesuatu yang mutlak, tak terbantahkan. Mereka telah melakukan idealisasi dan universalisasi terhadap metodologi lama yang provinsionaris."[420] Pada konteks ini menjadi mungkin mengembangkan pembacaan hermeneutika terhadap al-Qur'an. Kendati dalam intensitas penyangkalan yang tinggi, tetapi menggunakan pendekatan hermeneutika ini setidaknya membantu penafsirkan secara baik, layaknya metode klasik dalam menghasilkan "makna" dari teks al-Qur'an.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[419] Lihat Nasr Hāmid Abu Zayd, "Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics," Paper on Conference at Alexandria, 18-20 April 2004.

[420] Abd. Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, & Ulil Abshar-Abdallah, *Metodologi Studi al-Qur'an.*, hlm. 140.

Hermeneutika mendorong transformasi pemahaman terhadap al-Qur'an. Dari bentuknya yang tertutup (*closed corpus*) ke "corpus" yang terbuka. Pada titik ini lah, kreatifitas al-Qur'an akan muncul dan mampu menyelesaikan problema sosial-ekonomi dalam masyarakat. Jika tidak, maka problema sosial-ekonomi akan terus bertumbuh dan stagnasi produksi makna al-Qur'an untuk mengatakan defisit tafsir kreatif--tidak akan mampu mengimbangi bertumbunya promblema tersebut. Pada titik ini agaknya tepat dihubungkan dengan pandangan Nasr Hāmid Abu Zayd bahwa al-Qur'an sesungguhnya memiliki horizon yang luas. Karenanya dibutuhkan, mengutip pandangan Ibn 'Arabi, penafsiran yang luas dan otonom terhadap al-Qur'an.[421] Nasr Hāmid Abu Zayd tampaknya terpesona dengan keluwesan Ibn 'Arabi dalam menafsirkan al-Qur'an. Ini kemudian mendorong Nasr Hāmid Abu Zayd menawarkan pendekatan hermeneutik-humanis dalam pembacaan terhadap teks al-Qur'an.

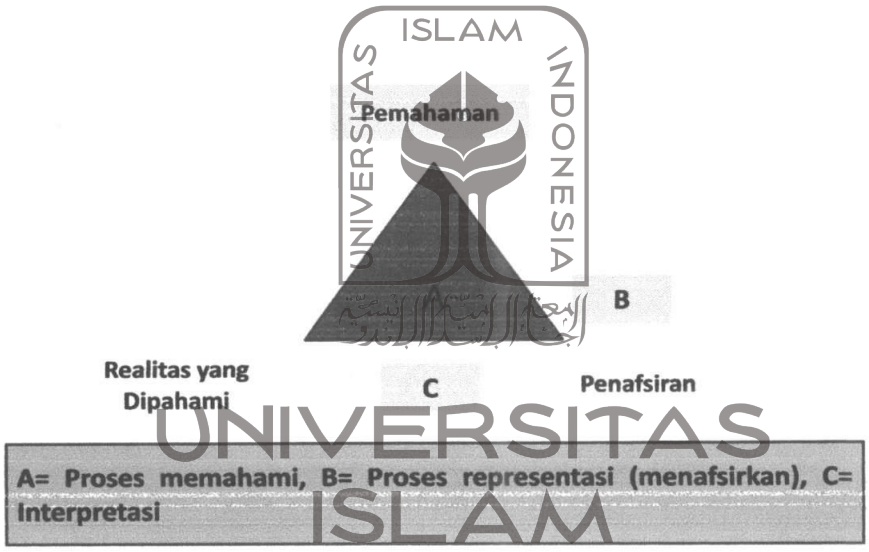
Pada dasarnya mendekati al-Qur'an dan memposisikannya sebagai "discourse"; adalah upaya membedakan antara al-Qur'an sebagai sebuah "kalamullah" dan al-Qur'an sebagai teks sebagai sebuah ruang terbuka untuk ditafsirkan. Mengacu pada pandangan Nasr Hāmid Abu Zayd ada dua dimensi yang sesungguhnya melekat pada al-Qur'an. Dalam makna, bahwa mendekati al-Qur'an (*qirā'atu al-nusûsh al-dīniyyah*) setidaknya akan melahirkan dua sikap dan keduanya harus dibedakan, "*al-dīn*" dan "*al-fikr al-dīny*".[422] Implikasi keduanya adalah melahirkan sikap yang berbeda. Di mana "*al-dīn*" melahirkan sikap pasif terhadap al-Qur'an. Sedangkan konsepsi "*al-fikr al-dīny*" mendorong lahirnya sikap kreatif terhadap teks al-Qur'an dan akhirnya akan bermuara pada lingkaran ijtihād yang panjang, dan kontinu. Nasr Hāmid Abu Zayd cenderung memaknai teks-teks Islam dalam bentuk yang kedua. Mengapa? Karena dalam bentuk ini lah kemungkinan metode secara luas diterapkan pada al-Qur'an, termasuk hermeneutika-humanis yang ia tawarkan. Nasr Hāmid Abu Zayd dengan percaya diri bergerak ke titik kreatif dengan tidak memberlakukan makna teks

[421] Nasr Hāmid Abu Zayd, *Filsafath al-Ta'wil: Dirasath fi Ta'wil al-Qur'an 'Inda Muhyi al-Din bin 'Arabi,* (Beirut: Dar al-Tanwīr, 1983), hlm. 257.

[422] Nasr Hāmid Abu Zayd, *Naqd al-Kitāb al-Dīny,* (Kairo: Sīnā Lilnastir, 1994), hlm. 12.

Islam dalam bentuk yang absolut.[423] Tetapi ia diposisikan sebagai ruang di mana penafsir bisa masuk ke dalamnya dengan bebas dan berijtihād, untuk dapat memahami dengan lebih dalam lagi ketika menangkap maqāshid teks Islam (baca; al-Qur'an). Dalam *locus* ini agaknya tidak lah berlebihan jika Abbas Mirakhor menawarkan pendekatan hermeneutika terhadap ayat ekonomi dalam al-Qur'an. Tujuannya, agar makna produktif dapat dihasilkan dari al-Qur'an itu sendiri. Akhirnya akan menjadi doktrin ekonomi yang bersipat umum.

Diagram 4.6. Proses Memahami al-Qur'an



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Sumber: Fariz Pari dalam Syafa'atun Almirzana & Sahiron Syamsuddin, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadist: Teori dan Aplikasi,* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suka Yogyakarta, 2009), hlm.57

Proses epistemologi dalam hermeneutika agaknya terdiri dari: *Pertama*, "proses memahami", dari memahami terhadap suatu obyek berupa realitas yang menghasilkan pemahaman. *Kedua*, menafsirkan, yaitu menjelaskan atau mengungkap pemahaman yang menghasilkan penafsiran sebagai wujud dari pemahaman, sehingga menafsirkan merupakan proses representasi dari pemahaman.[424] Hubungan antara obyek yang dipahami (teks-teks Islam) dengan

---

[423] *Ibid.*

[424] Syafa'atun Almirzana & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadist: Teori dan Aplikasi,* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suka Yogyakarta, 2009), hlm. 57.

penafsiran, agaknya dapat dikatakan sebagai interpretasi. Dimana, tulis Fariz Pari, proses interpretasi antara obyek yang dipahami dengan penafsiran hubungannya tidak langsung karena melalui dua tahap proses, yaitu proses memahami yang menghasilkan pemahaman dan proses menafsirkan yang menghasilkan penafsiran sebagai representasi dari pemahaman.[425] Dalam ujung lainnya, Muhammad Arkoun mengajukan metode atau cara pembacaan terhadap al-Qur'an. Ia menulis bahwa membaca al-Qur'an setidaknya bertolak dari aturan-aturan suatu metode yang dapat diterapkan pada semua teks doktrinal besar. *Pertama*, mengangkat makna dari apa yang dapat disebut dengan *sacra doctrina* dalam Islam dengan menundukkan teks Qur'an dan semua teks yang dalam sejarah pemikiran Islam telah berusaha untuk menjelaskannya, kepada suatu ujian kritis yang tepat untuk menghilangkan keracuan-kerancuan, untuk memperlihatkan dengan jelas kesalahan-kesalahan, penyimpangan-penyimpangan dan ketacukupun-ketakcukupan, dan untuk mengarahkan kepada pelajaran-pelajaran yang selalu berlaku. *Kedua*, menetapkan suatu kriteriologi yang di dalamnnya akan dianalisis motif-motif yang dapat dikemukakan oleh kecerdasan masa kini, baik untuk menolak maupun untuk mempertahankan konsepsi-konsepsi yang dipelajari.[426] Dalam konteks penemuan doktrin ekonomi Islam, agaknya tawaran metode hermeneutika dapat digunakan sepanjang untuk mengungkap makna teks dan memproduksi makna kreatif dari teks al-Qur'an, khususnya yang terkait dengan tema-tema ekonomi. Pertanyaan lain yang agaknya mengelitik, apakah hermeneutika ekonomi Islam hanya diberlakukan pada teks Islam (baca; al-Qur'an dan hadist) *an sich*?

Hermeneutika ekonomi pada dasarnya memahami berdasarkan "*native point of view*" seperti yang dilakukan oleh kebanyakan antropolog, layaknya Clifford Geerzt.[427] Dalam konteks ini tidak berlebihan jika beberapa ekonom menganjurkan hermeneutika sebagai sebuah pendekatan. Munculnya kesadaran untuk mengunakan metode hermeneutika-sosial dalam ekonomi, muncul seiring

---

[425] *Ibid.*

[426] Muhammad Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran,* Terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 50.

[427] Don Lavoie (ed.), *Economics and Hermeneutics.*, hlm. 17.

tumbuhnya 'gap' antara kesimpulan; teori; dan asumsi yang dilahirkan ekonom tentang tindakan manusia. Arjo Klamer pernah memahami, "Banyak ekonom menganalisis perilaku dan tindakan ekonomi individu dalam "scope" mengoptimalkan strategi dan pilihan individu. Tetapi kesimpulan yang dilahirkan para ekonom, terkadang tidak representatif dengan apa yang saya pahami (Arjo Klamer)."[428] Mengapa dikatakan demikian? Ekonom lebih cenderung terpenjara sekadar permainan bahasa, silogisme. Arjo Klamer menilai, "mereka para ekonom jarang membantu ke arah pemahaman masalah yang lebih dalam."[429] Sampai akhirnya Michael Polanyi menawarkan pendekatan lain, di luar batas-batas neo-klasik ekonomi untuk memahami tingkah dan dinamika struktural ekonomi.

Mendekati ekonomi dengan mengunakan hermeneutika sebagai sebuah metode menjadi mungkin. Pertanyaannya, "hermeneutika seperti apa yang "mungkin" diterapkan dalam ekonomi Islam, khususnya?". Selama ini, dari sejarah hermeneutika tampaknya metode ini cenderung digunakan pada teks-teks. Niscaya ketika mengunakan hermeneutika terhadap al-Qur'an dan hadist tentu saja "mungkin". Tetapi bagaimana dalam kaitannya dengan fenomena ekonomi dalam masyarakat Muslim? Dibahasa oleh H.M. Nur Kholis Setiawan (2009) bahwa kajian hermeneutika sejak abad ke-19 (atau akhir abad ke-18) telah menemukan bentuknya yang baru dari wajah hermeneutika sebelumnya.[430] Ini mengukuhkan bahwa hermeneutika pada fase modern telah mengalami "deteritorialisasi". Dari penelitian teks ke penelitian sosial.

Richard E. Palmer (1969) melihat ada dua wajah dalam hermeneutika. *Pertama*, umumnya hermeneutika dimaknai sebagai teori untuk memahami (*the theory of understanding*). *Kedua*, hermeneutika secara intens dilibatkan sebagai

---

[428] *Ibid.*, hlm. 18.

[429] *Ibid.*, hlm. 19.

[430] Secara periodik, tulis H.M. Nur Kholis Setiawan, dapat dibedakan dalam tiga fase; klasik, pertengahan, dan modern. Lihat dalam Syafa'atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis: Teori dan Aplikasi,* Buku 2. Tradisi Barat, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), hlm. 3.

metode menafsirkan teks-teks linguistik.[431] Dalam wajah yang pertama, *the theory of understanding,* tepat agaknya menerapkan hermeneutika sebagai sebuah pendekatan dalam ekonomi Islam. Dikatakan tepat, dalam bentuk ini sesungguhnya ada persingungan antara hermeneutika dengan teori "pemahaman" (the understanding theory) yang dimaknai oleh Husserl. Mengunakan hermeneutika menjadi relevan, tulis Richard E. Palmer, ketika hendak memahami pengalaman hidup.[432] Makna hermeneutika dalam bentuk ini lebih tampak sebagai sebuah "*the phenomenology of understanding*"; sebuah fenomenologi pemahaman yang bertumpu pada fakta; pengalaman keseharian sebagai sebuah objek pemahaman. Dalam kaitannya dengan ekonomi Islam, "hermeneutika-pengalaman" sebagai sebuah pendekatan bisa diorientasikan untuk memahami; menyibak; menyingkap makna dari pengalaman ekonomi-keseharian yang dihayati oleh seorang Muslim.

Mengunakan hermeneutika-pengalaman (baca; hermeneutika-fenomenologi) dalam ekonomi Islam sebagai salah satu bentuk dari "deteritorialisasi" hermeneutika yang diupayakan oleh Paul Ricouer, setidaknya membantu memahami ekonomi Islam sebagai representasi dari struktur doktrinal yang melekat kuat dalam ekonomi Islam. Perkataan lainnya, ekonomi Islam memiliki dua struktur; struktur doktrinal dan realitas doktrinal. keduanya tidak bisa dipisahkan dan dilihat secara terpisah. Meminjam pandangan Muhammad Baqir as-Sadr, "Doktrin ekonomi dalam sebuah masyarakat pada dasarnya menunjukkan cara atau metode yang dipilih dan diikuti masyarakat tersebut dalam kehidupan ekonominya serta dalam memecahkan setiap problem praktis yang dihadapinya."[433] Di ujung lainnya, Muhammad Baqir as-Sadr mempertegas posisi ekonomi Islam sebagai sebuah doktrin. Ekonomi Islam, tulis Muhammad Baqir as-Sadr adalah sebuah doktrin dan bukan merupakan suatu ilmu pengetahuan, karena ia adalah cara yang direkomendasikan Islam dalam mengejar kehidupan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[431] Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,Heidegger, and Gadamer,* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 67.

[432] *Ibid.,* hlm. 68.

[433] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna.,* hlm. 79.

ekonomi, bukan merupakan suatu penafsiran yang dengannya Islam menjelaskan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam kehidupan ekonomi dan hukum-hukum yang berlaku di dalamnya.[434] Bagaimana pandangan Muhammad Baqir as-Sadr ini dimaknai? Bagaimana ia dikaitkan dengan metode hermeneutika-pengalaman jika diterapkan dalam ekonomi Islam?

Ada dua hal yang dikemukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr, sejatinya. *Pertama*, ekonomi Islam sebagai sebuah doktrin. Ia lebih tampak sebagai sebuah sistem.[435] Dikatakan sistem, karena ekonomi Islam mencakup sistem-sistem tindakan ekonomi; sistem produksi; sistem konsumsi; sistem distribusi; hingga sistem regulasi fiskal. Nilai-nilai universal, berupa keadilan-sosial; kejujuran; kebertuhanan atau tauhid—menjadi warna yang mengisi sistem-sistem tersebut. *Kedua*, ekonomi Islam sebagai sebuah laku-keseharian. Masyarakat Muslim, sejatinya memiliki preferensi yang berbeda tentang rasionalitas jika dibandingkan dengan masyarakat lainnya. Dalam masyarakat modern, dengan doktrin ekonomi kapitalisme yang bertumbuh di dalamnya; rasionalitas didefenisikan secara kuat dan mapan sebagai "maksimalisasi utilitas"; berorientasi pada "*self-interest*"; "individualisme"; "survival of the fittest"—menjadi manifesto rasionalitas dalam masyarakat kapitalisme. Ini tentunya berbeda dengan rasionalitas dalam masyarakat Muslim.

Syed Nawab Haider Naqvi (1994) memaknai rationalitas dalam spektrum masyarakat Islam sebagai laku-keseharian, di mana etika adalah hal yang mutlak dan bercampur-bersenyawa baik di tingkat filosofis maupun dalam tingkat sosial.[436] Adanya pandangan yang terbilang kokoh. Diyakini; dihayati hingga menjadi karakter. Tidak lain adalah pandangan bahwa di atas dunia, umat Islam selalu dalam pengawasan Allah s.w.t dan kelak di hari akhir persis di hadapan Allah s.w.t semua laku di atas dunia dipertanggungjawabkan. Pandangan teologis ini, tidak saja mempengaruhi struktur tindakan umat Muslim tetapi menjadi pandangan dunia yang mengerakkan. Kesadaran (*consciousness*) tauhid tumbuh.

---

[434] *Ibid.*, hlm. 80.
[435] *Ibid.*
[436] Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society.*, hlm. 55.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Indikatornya, adalah laku-keseharian yang memuat; merepresentasikan rasionalitas-tradisional dan transendental, muncul dalam masyarakat Islam.

Dalam pemaknaan lain, tetapi selaras, rasionalitas dalam masyarakat Islam diartikan sebagai rasionalitas yang diderivasi dari agama Islam, dan bersipat universal.[437] Rasionalitas sesungguhnya sangat kuat hubungannya dengan kesadaran. Ia menjadi daya yang mengerakkan dan akhirnya menjadi karakter dari setiap tindakan manusia. Dalam konteks ini, setiap laku ekonomi yang direpresentasikan oleh Muslim, baik secara individual maupun kolektif tidak bisa terlepas dari rasionalitas-tradisional yang mengendap dalam "minda"-nya. Ada seikat "motif"; setumpuk "subyektifitas", atau apa yang diistilah oleh Clifford Geerzt dengan "*the native point of view*" yang bisa digali dari setiap perilaku seorang Muslim. Pengalaman tindakan ekonomi dalam setiap komunitas Muslim, sejatinya berbeda. Kendati sesungguhnya ada gerak "homogenitas" nilai yang menghubungkannya. Tetapi intensitas rasionalitas, bisa merubah; mendiffrensiasi tindakan ekonomi umat Islam. Dalam konteks ini lah hermeneutika-pengalaman mendapatkan "wilayah" kajian yang kuat dalam ekonomi Islam. Memahami (*understanding*) pengalaman; mengurai makna berdasarkan sudut pandang filosofis yang bersembunyi di balik setiap tindakan dan fenomena ekonomi umat Islam—adalah tujuan dan orientasi dari hermeneutika-pengalaman, bila diterapkan dalam ekonomi Islam. Tidak lah berlebihan jika mazhab Baqir as-Sadr, khususnya Abbas Mirakhor mengajukan hermeneutika ini sebagai salah satu metode dalam mendekati; menafsirkan; memahami dan meneliti ekonomi Islam.[]

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[437] Setidaknya ada lima bentuk rasionalitas yang tumbuh dalam masyarakat Muslim. [1] Setiap pelaku ekonomi bertujuan untuk mendapatkan *maslahah*, [2] Setiap pelaku ekonomi selalu berusaha untuk tidak melakukan kemubaziran (*non-wasting*), [3] Setiap pelaku ekonomi selalu berusaha untuk meminimukan risiko (*risk aversion*), [4] Setiap pelaku ekonomi dihadapkan pada situasi ketidakpastian, [5] Setiap pelaku berusaha melengkapi informasi dalam upaya meminumkan risiko. Lihat Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: P3EI, 2008), hlm. 28-30.

B. Genealogi dan Jejaring Mazhab Maistream

Awalnya adalah pertarungan ide. Dari titik inilah dinamika dan gerak laju pemikiran ekonomi terus melesat; memperbaharui diri; bergerak dari bentuk yang sedehana ke bentuk yang agak kompleks. Tidak berlebihan jika Bruce J. Caldwell (2003) merasakan bahwa mengkaji metode dan gerak ide-ide ekonomi, merupakan tugas yang paling menyakitkan.[438] Mengapa dinilai sebagai tugas untuk mengatakan penelitian yang menyakitkan? Tidak hanya membutuhkan *skill* individual, untuk mengali dan menyatukan fragmen-fragmen yang berserak. Tetapi tidak jarang, peneliti terjebak pada kecongkakan dan resistensi terhadap sejarah ide-ide itu sendiri. Melampaui ini, sesungguhnya pada titik ini lah menariknya. Memahami, sekaligus menarasikan perkembangan pemikiran itu melahirkan satu perasaan yang terkadang menghanyutkan. Bahkan tidak jarang menghentakkan. Hal ini juga dapat dirasakan ketika mengurai; dan menyatukan fragmen perkembangan aliran mainstream dalam ilmu ekonomi. Kemudian, merentangkannya ke dalam perkembangan ekonomi Islam yang marak dan bertumbuh dengan suburnya, belakangan. Perkataan lain, tumbuhnya ekonomi Islam sebagai sebuah gerak pengetahuan yang relatif baru, tidak ditapik telah mengarah kuat ke dalam aliran mainstream. Faktanya, kini dalam ekonomi Islam, ia telah menjadi mazhab pemikiran, lengkap dengan metodologinya yang khas. Ini mengukuhkan pertanyaan, "Dari mana untuk menyebutnya bagaimana bentuk genealogi mazhab mainstream ekonomi Islam kontemporer?"

Satu langkah sebelum membahas genealogi[439] mazhab mainstream ekonomi Islam, agaknya memahami diaspora aliran-aliran dan teori-teori yang menjadi cikal-bakal aliran mainstream, agaknya penting dilakukan. Digunakan istilah "genealogi", ada intensitas yang mengacu untuk melihat gerak asal dan pola diaspora aliran mainstream dalam ekonomi neo-klasik, hingga kemudian merembes ke dalam ekonomi Islam. Setidaknya, ini bertumpu dan bersandar

---

[438] Bruce J. Caldwell, *Beyond Positivism.*, hlm. 1.

[439] Genalogi dalam makna asal dan sederhana diartikan sebagai garis hubungan manusia dalam garis hubungan sedarah. Bahkan dalam bentuk lainnya, dapat juga dimaknai gerak pertumbuhan hewan. Lihat Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 470.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dengan kuat pada alasan bahwa makna geneologi dalam pengunaan yang paling sederhana, dan literal—indentik dengan "gerak bertumbuhnya sesuatu." Hal ini kemudian menjadi landasan, mengapa digunakan istilah genealogi dalam penguraian ini.

Aliran mainstream dalam ekonomi, ditandai oleh timbulnya "cibirin"; "sikap superioritas"; hingga "ideologis" dari satu kelompok terhadap kelompok "*heterodox economics*". Di kemudian hari kelompok itu dinamai dengan "*orthodox economics*".[440] Keterpesonaan terhadap kelompok ini, begitu kuat. Nalar dan logika yang "dimainkan"; "ditradisikan"—menjadi alasan "keterpesonaan" itu. Salahkah? Memilih untuk mencantolkan diri pada aliran orthodoks ekonomi ini, bukanlah hal berlebihan. Bahkan bagi sebagian ekonom, adalah sebuah keniscayaan dan menimbulkan apa yang disebut sikap superioritas. Pilihan ini massif disebabkan anasir-anasir dan bangunan metodologi yang ditawarkan oleh "*orthodox economics*", lebih bersipat populer hingga memudahkan ekonom untuk memprediksi gejala dan gerak sebuah perekonomian. Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana nalar dan logika yang tumbuh dalam aliran orthodoks ekonomi merembes, bahkan mengurita dalam ekonomi Islam?

Logika positivisme, inilah "daya tarik" yang ada dalam aliran orthodoks ekonomi. Aliran ini, tulis A. Prasetyantoko dicirikan dengan basis utamanya pada walrasian. Pandangan ini menjadi semacam aliran utama dalam ilmu ekonomi (*mainstream cyrcle*). Karena di sebagian besar departemen ilmu ekonomi, tidak dibenarkan menulis tesis atau disertasi tanpa pertanggungjawaban kuantitatif. Seorang profesor di departemen ilmu ekonomi, akan mengatakan kepada

[440] Diurai sedikit oleh A. Prasetyantoko, defenisi heterodoksi dalam ilmu ekonomi sangatlah luas. Dia mencakup cara pandang yang sangat bervariasi, mulai dari perspektif marxisme, keynesian, (neo) institusionalis, feminisme, evironmentalisme, dan lain sebagainya. Dan biasanya, jika sebuah konsepsi mencakup begitu banyak variasi, itu menunjukkan betapa dia sebagai disiplin ilmu belum mapan dan solid. Cibiran pun dialamatkan kepada mereka. Kalangan orthodoks ekonomi paling kuat dan suka bersiteru dengan kalangan heterodoks ekonomi ini. Tanpa disadari, nalar dan corak keilmuan ekonomi yang dikembangkan oleh kalangan orthodoks ekonomi tumbuh dengan kuatnya dan berdiaspora dalam jangkauan yang luas. Mereka telah menjadi aliran mainstream, yang paling dipuja. Lihat A. Prasetyantoko, *Bencana Finansial: Stabilitas sebagai Barang Publik.*, hlm. 44.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

mahasiswa bimbingannya, "Anda hanya punya dua pilihan, melakukan uji teoritik dengan menggunakan pendekatan aljabar dan matematika atau uji empiris dengan menggunakan ekonometrika yang canggih." Di luar itu, Anda tidak akan pernah diakui sebagai ekonom.[441] Bagaikan sebuah sindrom, pandangan ekslusif ini menjadi atmosfer dalam ilmu ekonomi modern. Arah ilmu ekonomi bergerak ke satu arah; metodologi dikembangkan ke dalam bentuk tunggal (*homogen*); kelompok-kelompok ekonom tumbuh dalam satu kesatuan besar dan tidak merima kecenderungan pluralisme-metodologi, yang sejatinya bisa tumbuh dengan suburnya dalam ilmu ekonomi. Wajah ilmu ekonomi tampil dengan wajah yang tunggal; dan melebur dalam batas-batas yang sama. Alat; ukuran; kriteria; hingga tujuan ke mana ilmu ekonomi di arahkan telah disatukan di bawah "panji" aliran mainstream. Tidak berhenti di titik itu, ilmu turunan dari ekonomi untuk mengatakan ilmu-ilmu baru yang mendukung ilmu ekonomi, seperti ilmu moneter, fiskal, bahkan manajemen dan keuangan—mengarah dengan otomatis ke dalam logika positivisme yang telah menjadi "otak" dan "jantung" dalam ilmu ekonomi modern. Dalam konteks ini agaknya layak mengajukan pertanyaan, "Bagaimana genealogi dari logika positivisme dalam ilmu ekonomi modern? Bagaimana pula logika itu diadopsi oleh mazhab mainstream ekonomi Islam kontemporer?"

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

1. Genealogi Mazhab Mainstream Ekonomi Islam

Awalnya dimulai oleh Léon Walras. Ekonom yang realis dan empiristik ini telah meletakkan aliran orthodoks untuk kemudian disebut aliran mainstream ilmu ekonomi. Realism[442] dan empirisme menjadi "karakter" ilmu ekonomi yang ditawarkan oleh Léon Walras. Perlahan tetapi dengan gerak-tumbuh yang pasti, teori dan model ekonomi yang diperkenalkan oleh Léon Walras, diadopsi dan dibela. Pembelaan demi pembelan mengerucut menjadi sebuah jaringan. Kemudian hari dinamai dengan walrasian ekonomi. Léon Walras lahir pada

[441] *Ibid.*, hlm. 45.

[442] Realisme jika mengacu pada platonik doktrin agaknya dapat diterjemahkan sebagai sebuah nama dari doktrin universal yang tumbuh di abad pertengahan. Doktrin ini bersandar pada hal objek yang real untuk dipersepsi. Lihat Donald A. Walker, *Walrasian Economics,* (New Work: Cambridge University Press, 2006), hlm. 25.

tanggal 16 Desember 1834,[443] di Evreux. Ia adalah putra dari ekonom Prancis, Auguste Walras. Kendati bapaknya tidak sungguh-sungguh sebagai seorang ekonom, lebih tampak sebagai administrator profesional. Tetapi pemikiran Auguste Walras tentang ekonomi telah mempengaruhi putranya, yakni Léon Walras.

Léon Walras didaftarkan di sekolah pertambangan, Paris. Agaknya sudah menjadi keniscayaan, sekolah itu telah menghantarkannya sebagai seorang insinyur. Uniknya, ia malah tertarik untuk mencoba menjalani profesi di luar cakrawala pendidikannya. Léon Walras mencoba menjalani profesi sebagai manager bank, jurnalis, penulis novel romantis, dan bahkan sebagai penjual karcis kereta api disebuah perusahaan menjelang ekonomi memburuk di Eropah. Dicatat oleh banyak sejarahwan, bahwa Léon Walras mewarisi semangat ayahnya untuk melakukan reformasi sosial (social reform). Layaknya di kalangan "Fabian"[444], Léon Walras dikenal sebagai seorang laki-laki yang memiliki semangat nasionalisasi yang tinggi. Ini dibuktikan oleh pemikirannya tentang pentingnya "nasionalisasi tanah" (*nationalization of land*). Dalam pemikiran Léon Walras, nilai tanah akan selalu mengalami kenaikan. Sehingga sewa tanah yang diterapkan oleh negara, mampu menopang negara dengan kuat tanpa penerapan pajak. Tidak sampai pada titik ini, Léon Walras mengembangkan basis-basis argumentasi dan teorinya secara mengagumkan. Matematika menjadi alat yang ia gunakan, untuk "mempesona" dan menyakinkan para ekonom lain bahwa pandangannya terhadap ekonomi, tepat.

Ada banyak teori ekonomi yang dikembangkan oleh Léon Walras dan di kemudian hari menjadi rujukan, bahkan menjadi model khas yang terus diikuti dan dipilihara dengan baik oleh ekonomi sesudahnya bahkan dikembang dengan lebih canggih dan ditampilkan secara rasional. Salah satu teori fenomenal gubahan Léon Walras yang kini dimapankan adalah teori keseimbangan umum

---

[443] Joseph A. Schumpeter, *Ten Great Economists: From Marx to Keynes,* (New York: Routledeg, 2003), hlm. 75.

[444] Fabian adalah sebutan bagi kelompok gerakan sosialis di Inggris raya. Mengedapankan dan mensosialisasikan prinsip-prinsip sosialis-demokratis dan reformis. Lebih dalam ketimbang memperjuangkan prinsip-prinsip sosialis dengan jalan revolusi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

(*the general economic equilibrium approach*).[445] Tidak hanya membantu memahami dinamikan "permintaan" dan "penawaran", teori ini telah menjadi semacam jendela untuk memahami gerak pertumbuhan dan dinamika ekonomi. Bisa dikatakan sebagai titik tolak dalam teori produksi dan konsumsi.[446] Tidak hanya itu, diakui oleh banyak ekonom bahwa Léon Walras merupakan "*founding fathers*" dari matematika ekonomi. Sejak saat itu, tulis Jan Van Daal & Albert Jolink (2006), matematika ekonomi terus berkembang dan menjadi "*common of knowledge*" dalam ilmu ekonomi.[447] Ini menjadi "penanda" bahwa Léon Walras telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi ilmu ekonomi dan mendorongnya menjadi sebuah disiplin yang terbilang mapan. Mengapa Léon Walras memilih matematika sebagai sebuah instrumen induk dalam ilmu ekonomi?

Jan Van Daal & Albert Jolink (2006) menulis, "Tujuan Walras mengunakan matematika sebagai sebuah instrumen, tidak lain untuk menyediakan solusi tepat; akurat; terukur, dan matematis ketika memecahkan permasalahan penentuan harga serta membantu mengukur optimalisasi persaingan bebas dan mengukur utilitas secara tepat."[448] Kendati demikian, jika diamati lebih dalam maka didapatkan bahwa pengunaan teorema dan teknik matematik, tidaklah semuanya yang bersipat jelas dan terang. Ada yang bersipat sangay abstrak dan ketidakkonkrit. Mengapa dinilai demikian? Jan Van Daal & Albert Jolink[449] memandang ketidakjelasan itu disebabkan oleh kesulitan yang dialami oleh Léon Walras menyakinkan ekonom se-masa dengannya untuk menerapkan matematika dalam ilmu ekonomi. Ada kesalahpahaman yang timbul di kalangan ekonom ketika itu terhadap sipat matematika. Untuk menjelaskan ini kemudian Léon

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[445] Lihat Alessandro Roncaglia, *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought,* (New York: Cambridge University Press, 2005), hlm. 326.

[446] *Ibid.*

[447] "Common of knowledge" merupakan sebuah "penanda" bahwa matematika ekonomi telah menjadi "induk" dari ilmu ekonomi. Segala analisis yang tidak lahir dari rahim induk ilmu ekonomi ini, dinilai sebagai sebuah penyimpangan dan tidak diakui sebagai sebuah produk dari ilmu ekonomi. Lihat Jan Van Daal & Albert Jolink, *The Equilibrium Economics of Léon Walras,* (New York: Routledge, 2006), hlm. 3.

[448] *Ibid.*

[449] *Ibid.*

Walras memisahkan antara matematika sebagai aplikasi ke dalam teori ekonomi (*application to economic theory*), dan aplikasi untuk praktek ekonomi (*application to economic practice*).[450] Penerapan matematika dalam teori ekonomi terendus dengan jelas intensi cartesian. Hal ini mirip dengan matematika universal Descartes. Sebuah aplikasi matematika yang menyediakan proses bagi penemuan-penemuan teoritik. Dinukilkan oleh Jan Van Daal & Albert Jolink (2006), Réne Descartes menjelaskan bahwa matematika universal dimulai dari urutan yang paling sederhana dan termudah dalam satu ilmu, sebelum melakukan loncatan ke arah yang lebih kompleks dan sulit.[451] Pada dasarnya mengunakan matematika universal merupakan menggunakan "pengenalan umum" (*the general of introduction*) untuk disiplin yang lebih tinggi.

Dalam konteks itu Descarter menulis:

> *"There must be some general science to explain everything which can be asked concerning measure and order not predicated of any special subject matter. This, I perceived, was called Mathesis Universalis."*[452]

Pengetahuan umum yang menjelaskan segala sesuatu yang bersipat ukuran, menjadi karakter dari matematika universal. Matematika universal, seperti yang diisyarakatkan oleh Descartes ditujukan untuk pengukuran-investigatif. Dalam hal ini tidak dibedakan objek yang diukur itu berdasarkan jenisnya.[453] Mulai dari angka, suara, dan benda-benda lainnya—dapat menjadi objek pengukuran-investigatif. Dalam konteks ini lah Léon Walras membangun proyek ilmu ekonomi dan tampak jelas karena karakter yang ditawarkannya. Matematisisasi ekonomi (*mathematicizing economic*)—ini yang ditujukan oleh Léon Walras. Ia jadikan matematika sebagai sebuah alat untuk menemukan kebenaran universal dalam ekonomi. Produk yang dilahirkan oleh Léon Walras, khususnya teori-teori ekonomi yang diproduksinya tampak sangat rasional dan mempesona. Léon Walras membangun sebuah wahana metodologi dalam ilmu

---

[450] *Ibid.*
[451] *Ibid.*
[452] Dalam Jan Van Daal & Albert Jolink., *ibid.*, hlm. 4.
[453] *Ibid.*

ekonomi, metode deduktivisme. Ini membuat proyek akademiknya, secara otomatis berhubungan secara kuat dan melekat dengan kokoh pada gagasan Descartes. Mereka bergerak dari hal yang sederhana ke hal yang kompleks; dari hal absolut ke hal yang relatif. Perenungan; pengukuran; dan uji coba yang kontinu, terus menerus membuat Léon Walras begitu yakin bahwa matematika benar-benar mampu menjadi "*common of knowledge*" dalam ilmu ekonomi.

Léon Walras pernah menulis:

> "*All these operations: choice of variables and of functions; adoption of notation that is both simple and expressive; use of geometry, as Descartes says, to 'consider particular relationships better' and 'to represent them more distinctly to the imagination and to the intellect'; adoption of the algebraic mode to 'retain them or to understand several of them together'; use of the method of reduction or of analysis, and use of the method of deduction or of synthesis; all these are delicate operations. For them to be successful it is less essential to possess some rather elementary mathematical knowledge than to have economic data drawn always carefully from experience. Be that as it may, what I have just said truly indicates wherein consists the problem of the application of mathematics to economic theory and to applied economics.*"[454]

Aktivitas ekonomi dalam sipatnya yang paling dominan; di atas rata-rata—lebih sering tampak sebagai perkelidan antar variabel (korelasional). Perkataan lain, bentuk dan gejala-gejala ekonomi terkadang bersipat "natural"; "alamiah", dengan hukum-hukum layaknya materi dan semua gejala ini dapat diukur, bahkan geraknya dapat diprediksi. Proses mengindentifikasi gejala-gejala ekonomi dan mengukurnya, seperti gerak naik-turun harga; optimalisasi utilitas; intensitas persaingan—menjadi ciri dari proyek walrasian. Dari proses ini lah Léon Walras akhirnya mampu merumuskan hukum-hukum relatif, kendati tidak bersipat universal layaknya hukum gravitas. Tetapi penemuan Léon Walras ini akhirnya cukup menyakinkan bahkan akhirnya memikat banyak ekonom untuk mengikuti langkah-langkah metode yang digunakan oleh Walras, terutama matematika ekonomi.

---

[454] *Ibid.*

Léon Walras menemukan; mengumpulkan berbagai gejala ekonomi dengan observasi yang detail. Hal ini membantu Léon Walras[455] mendapatkan pengalaman pasti (*experience certainty*) terhadap setiap objek yang diamati dan pada titik ini pengukuran ia lakukan dan menambah kualitas serta tingkat kepastian yang lebih tinggi. Tidak terelakkan, kendati membutuhkan waktu yang cukup lama dan proses yang panjang proyek matematisisasi ekonomi yang dilakukan oleh Léon Walras akhirnya diterima, bahkan dengan kuatnya menyihir banyak peneliti ekonomi dan ekonom untuk terus mengunakan aplikasi matematika dalam ilmu ekonomi. Pada akhirnya semangkin mengental; menguat dan sangat mapan ketika ada sekelompok ilmuwan-filosof berkumpul di Vienna dan melakukan diskusi yang intens atas logikan matematika yang ditawarkan Léon Walras. Logika positivisme ekonomi pun tumbuh semangkin subur dan menggurita di tangan para kelompok yang kemudian hari disebut sebagai lingkaran Vienna ini (*the cyrcle of vienna*).

Dicatat oleh Bruce J. Caldwell (2003) pada tahun 1922, Moritz Schlick, seorang fisikawan dan filosof, ditetapkan sebagai profesor sains inductive di Universitas Vienna. Tiga tahun kemudian, Moritz Schlick mengorganisir diskusi rutin setiap hari Kamis, yang dihadiri oleh filosof-matematikawan dan sainstis lainnya.[456] Diskusi-diskusi ini kemudian melahirkan konsesus umum, dan cenderung menggurita di kemudian hari. Bruce J. Caldwell menyebutnya dengan "kelahiran logika positivisme." Lingkaran Vienna ini semangkin hari, seiring tersebarnya ide-ide filsafat yang ditawarkannya, kian membesar. Setidaknya ada banyak filosof; sainstis; dan ekonom yang bergabung dalam lingkaran Vienna ini. Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Phillip Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Karl Menger (*the economist's son*), Otto Neurath, dan Friedrich Waismann—merupakan filosof; ekonom; dan ilmuwan yang dengan kuatnya membela ide serta metodologi lingkaran Vienna. Dalam konteks ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, "Bagaimana bentuk logika positivisme? Bagaimana logika ini mempengaruhi ilmu ekonomi modern?"

---

[455] *Ibid.*, hlm. 5.
[456] Bruce J. Caldwell, *Beyond Positivism.*, hlm. 11.

Karakter utama dari logika positivisme adalah tradisi empirisme yang dipelihara dengan baik dan dengan kuatnya. Bruce J. Caldwell menilai bahwa tradisi empirisme dalam kubu positivisme ditandai oleh penggunaan simbol-simbol logis, aksiomatik, dan hal yang paling menonjol adalah sikap lingkaran positivisme yang anti-metafisik; anti-justifikasi; dan anti-spekulatif.[457] Dalam konteks ini, ada beberapa filosof yang berperan penting menegakkan dan memapankan logika positivisme ini, mereka adalah Ernst Mach, Bertrand Russell, dan Ludwig Wittgenstein. Mengapa logika positivisme ini mampu tumbuh dengan cepat, bahkan melampaui batas-batas filsafat lalu merasuki berbagai pengatahuan termasuk dalam ilmu ekonomi? Dikatakan melampaui batas-batas, karena logika positivisme ini telah tumbuh di luar disiplin filsafat dan diterima sebagai sebuah keniscayaan dalam ilmu ekonomi.

Ada locatan hebat dalam sejarah bertumbuhnya aliran positivisme sebagai sebuah epistemologi. Loncatan ini dapat ditemukan dalam proyek akademik Robert Carnap. Sebuah loncatan logika; dari logika empirisme ke logika positivisme.[458] Bagaimana ini bisa terjadi? Mengacu pada pandangan Robert Carnap, karakteristik dari konsepsi-pengetahuan dunia hanya terpilah dalam dua bentuk, empirisme dan positivisme.[459] Keduanya segaris. Dikatakan segaris, baik empirisme maupun positivisme adalah dua rumpun epistemologi ilmu pengetahuan yang mendasarkan diri pada pengalaman (*experience*). Bedanya, logika positivisme lebih menyempit dan bermuara pada bentuk epistemologi tunggal, dimapankan. Dijelaskan oleh Bruce J. Caldwell, logika positivisme ditandai oleh tersedianya pernyataan bermakna (***meaningful statements***) untuk kemudian dijadikan dasar konsiderasi klaim pengetahuan. Pernyataan bermakna ini didefinisikan secara tegas sebagai pernyataan yang mengandung analitik (tautologi atau *self-contradiction*); sintetik (penyataan faktual yang dapat diverifikasi).[460] Ini lah logika positivisme, tampaknya lebih maju selangkah tetapi

---

[457] *Ibid.*

[458] *Ibid.*, hlm. 13.

[459] *Ibid.*

[460] Dalam konteks ini pernyataan metafisik yang tidak dapat diverifikasi—tidak diakui sebagai sebuah konsiderasi pengetahuan. *Ibid.*

semangkin menyempit karena tingkat kedisiplinan dan ekslusifitas metode serta spesifikasi instrument yang digunakannya. Bagaimana dalam konteks ilmu ekonomi?

Logika positivisme semangkin subur dalam rumpun ilmu ekonomi. Dikatakan demikian, karena sejak lingkaran Vienna menggurita dengan nalar-nalar positivisme, ilmu ekonomi hanyut dalam arus epistemologi yang diciptakan oleh lingkaran Vienna ini. Kendati demikian, ilmu ekonomi sesungguhnya memiliki genetik yang sama dengan struktur logika yang dibangun oleh aliran positivisme, terutama di tangan dingin ekonom neo-klasik. Membangun model (*modelling building*); melakukan eksplanasi terhadap model; dan memprediksi—menjadi kinerja ilmiah dari aliran positivisme dalam ekonomi. Setelah ilmu ekonomi neo-klasik tumbuh, dan semangkin mapan, ilmu ekonomi diisi oleh para ekonom yang pembangunan model-model terbaik dan mapan. Mengapa membangun model ekonomi, begitu kuat dan menjadi karakter dari ilmu ekonomi modern?

Mengikuti pandangan Lawrence A. Boland (2000) proses pembangunan model dalam ekonomi neo-klasik dan post-samuelson, setidaknya dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk. Pertama, sempurna atau model abstrak (*abstract model*). Dimana, baik model yang sempurna atau abstrak niscaya merupakan representasi dari logika mendasari teori yang dimodelkan tersebut. Kedua, model terapan yang eksplisit. Model ini merupakan representasi sederhana dari teori-teori umum dan dirancang secara khusus untuk diterapkan pada dunia nyata.[461] Selain keduanya, masih ada lagi model yang dibangun dalam ekonomi, terutama pada fase post-samuelson. Keduanya adalah "*model of explanation*"; "*models for deriving policy recommendations*". Adakalanya kedua model ini berinteraksi dalam sebuah model abstrak.[462] Sebuah model yang mengandalkan simbol-simbol logis dan tautologis. Apapun model yang dibangun dalam ilmu ekonomi, abstrak ataupun model sempurna, menjadi "penanda" bahwa logika

[461] Lawrence A. Boland, *The Metodhology of Economic Model Building: Methodology after Samuelson,* (New York: Routledge, 2000), hlm. 2.
[462] *Ibid.*

positivisme, khususnya permainan tautologis—begitu kuat dan mapan dipergunakan dalam ilmu ekonomi neo-klasik.

Logika positivisme, mau atau tidak mengarah pada pemenangan matematika ekonomi dan ekonometrika sebagai satu-satunya pendekatan yang absah, dan dikukuhkan sebagai instrument terbaik bagi penelitian dan pembangunan ekonomi. Kendati demikian, sesungguhnya disepakati oleh mayoritas ekonomi bahwa matematika bukanlah merek dan bagian tubuh (anatomi) dari ilmu ekonomi. Dengan dan tanpanya, ilmu ekonomi tetaplah sebuah disiplin. Alpha C. Chiang & Kevin Wainwright (1927) menulis, "Itu (matematika) lebih tampak sebagai sebuah pendekatan (*approach*) dalam menganalisis ekonomi. Dalam kondisi ini para ekonom cenderung untuk mengatakan niscaya mengunakan simbol matematis dalam pelbagai statement; juga mengunakan matematika sebagai teorema untuk membantu menjelaskan dan memberikan alasan."[463] Kini pendekatan matematika ekonomi, tidak saja menjadi sebuah keniscayaan tetapi telah melampaui fungsinya sebagai sebuah pendekatan, bersifat ideologis dan instrumental. Tidak mengherankan jika kemudian lahir persepsi kolektif di kalangan ekonom, bahwa analisis ekonomi yang tidak menggunakan matematika ekonomi—disangsikan kualitas analisisnya. Tekanan ini kemudian yang mendorong banyak ekonom terjun bebas ke dalam aliran positivisme ini dan memuja logika positivisme.

Euphoria positivisme. Inilah kalimat yang tepat mengambarkan melubernya logika positivisme dalam ilmu ekonomi. Sebelum euphoria positivisme ini menguat, metodologi ekonomi, seperti yang dicatat oleh Bruce J. Caldwell, didominasi oleh subyektivisme; metodologi individualisme.[464] Loncatan kepada logika positivisme, dinilai sebuah gerak tumbuh dalam ilmu ekonomi. Kendati demikian sesungguhnya ada garis lintang yang menghubungkan, baik metodologi individualisme ataupun positivisme ekonomi. Garis lintang itu adalah

[463] Pengunaan matematika ekonomi telah secara luas diterima oleh kalangan ekonom. Ini menjadi garis lingkar bahkan menjadi indetitas ekonomi, sekaligus menjadi "diffrensiasi" dengan ilmuwan lainnya. Lihat Alpha C. Chiang & Kevin Wainwright, *Fundamental Methods of Mathematical Economics,* (New York: McGraw-Hill, 1927), hlm. 2.

[464] Bruce J. Caldwell, *Beyond Positivism.*, hlm. 99.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

pandangan yang sama di kalangan ekonom bahwa ekonomi adalah ilmu yang mempelajari tingkah-laku (*behavior*) manusia dalam memenuhi kebutuhan mereka, ketika sumber daya dikungkung oleh keterbatasan (*scarcity*). Hanya saja diffrensiasi terletak pada instrumen yang digunakan untuk menganalisis tingkah-laku tersebut. Dalam puluhan tahun, diakui oleh Bruce J. Caldwell, ekonom apapun alirannya telah menghasilkan apa yang disebut dengan "*substantial accuracy*"[465]. Sebuah kenyataan dimana terbentuknya tubuh generalisasi (*a body of generalization*) yang mengarah pada tingkat akurasi metodologi yang tinggi. Ada kesejajaran postulat teoritis dalam ilmu ekonomi, jika dibandingkan dengan ilmu-ilmu lainnya. Kesejajaran itu dapah dipahami dari pola sederhana, dalam membangun postulat-postulat hingga pola yang terbilang kompleks. Dari pola membangun postulat inilah hukum-hukum ekonomi secara umum diproduksi dan dikokohkan. Postulat tidak diproduksi begitu saja, tanpa menyandarkannya pada fakta-fakta empiris. Postulat ekonomi, layaknya dalam ilmu-ilmu lainnya, niscaya bersumber ataupun bersipat representasi dari realitas ekonomi yang terjadi.

Fakta-fakta universal, tulis Bruce J. Caldwell, digabungkan; diukur untuk kemudian menjadi elemen-elemen kohesif dalam postulat ekonomi.[466] Ini lah proses yang secara kontinu dilakukan dan dikembangkan dalam tradisi positivisme. Tidak berhenti pada titik ini, logika positivisme terus bertumbuh seiring bertumbuhnya pemikiran ekonomi. Metode yang ditawarkan oleh Hutchison minsalnya. Hutchison telah menghantarkan metodologi positivisme pada dekada 1930-an. Essai-essai ilmiah Hutchison ini telah menjadi tonggak besar bagi bangunan positivisme ekonomo modern. Menariknya, ada kecenderungan "topang-menopang" yang dilakukan oleh ekonom dan ilmuwan pembela logika positivisme. Hal ini dibuktikan dengan hadirnya karya Lionel Robbins, "*An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*",[467] yang terbit pertama kali pada 1932. Asumsi dasar dikombinasikan dengan

[465] *Ibid.*, hlm. 100.
[466] *Ibid.*, hlm. 101.
[467] *Ibid.*, hlm. 99.

hipotesis, memungkinkan Robbins menerapkan teori pada situasi atau realitas yang sesungguhnya.

Terence Hutchison (2003) hadir sebagai epistemolog kritis. Dikatakan kritis, dirinya berusaha untuk menilai; mengevaluasi metodologi ekonomi yang telah berkembang. Akhirnya Terence Hutchison melahirkan sebuah kesimpulan, metodologi ekonomi kendati terlihat kuat dan akurat, tetapi sesungguhnya rapuh. Hal ini ditandai oleh krisis ekonomi yang terjadi secara siklis, berulang dan tidak bisa dihilangkan. Pada dasarnya banyak hal yang menjadi faktor deterministik terhadap krisis ekonomi, mulai dari "*human error*" bahkan dorongan alamiah. Tetapi krisis ekonomi juga mengukuhkan "lemahnya" metodologi yang diterapkan ilmu ekonomi dalam memecahkan akar-akar determininan krisis. Mengapa dinilai demikian? Terence Hutchison (2003) telah melakukan diagnosis terhadap krisis ekonomi sebagai "cabaran" dari krisis metodologi. Menurutnya, "krisis metodologi ini berpusat pada asumsi sederhana tentang pengetahuan, ekspektasi, ketidakpastian dan kepastian yang pertama kalinya digunakan secara eksplisit oleh Ricardo."[468] Krisis metodologi dalam aliran positivisme, yang dibela dan dipraktekkan oleh aliran utama (mainstream) ekonomi diawali dengan kecenderungan terlalu menyederhanakan perilaku manusia yang terlalu kompleks. Kecenderungan ini membuat logika positivisme yang digunakan dalam ilmu ekonomi, tidak mampu mengurai akar permasalahan secara substansial. Betapapun, tidak bisa ditapik bahwa perilaku manusia bukanlah alam; materi. Tetapi ia memiliki keunikan dan seikat motif yang mendasarinya bahkan tidak mudah ditebak apalagi disederhanakan dalam bentuk hipotesis. Pada fase ini lah krisis metodologi mulai terasa dalam ilmu ekonomi. Kendati demikian, logika positivisme terus saja dibela dan dipraktekkan sebagai sebuah instrument populer dalam ilmu ekonomi. Bahkan berdiaspora, bertumbuh merambahi cabang-cabang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[468] Joan Robinson dikagumi seperti dikaguminya David Ricardo karena keduanya memiliki kesamaan habitus pemikiran. Manipulasi deduktif—menjadi landasan untuk membangun postulat pengetahuan, terutama tentang ekspektasi dan ketidak pastian. Asumsi-asumsi bertebaran [illegible], berdiaspora, dianut dan diyakini. Padahal asumsi-asumsi yang diproduksi lewat manipulasi deduktive, hanyalah usaha-usaha ilusif yang terlalu menyederhanakan penilaian terhadap perilaku manusia. Lihat Terence Hutchison, *The Uses and Abuses of Economics: Contentious Essays on History and Method,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 242.

ilmu ekonomi lainnya. Bahkan dalam ekonomi Islam yang relatif baru, aliran mainstream dengan logika positivisme mulai menggurita. Mengapa?

Ada aliran mainstream dalam ekonomi Islam. Mazhab mainstream ini, tulis Nur Chamid, memiliki anggapan bahwa perbedaan-perbedaan antara ilmu ekonomi *konvensional* dengan ekonomi Islam adalah dalam hal cara mencapai tujuan.[469] Moderat; populer—menjadi karakter dari produk-produk pemikiran mazhab ini. Tidak hanya itu, logika-logika positivisme yang kuat dipraktekkan dalam aliran utama ekonomi orthodoks, diterima sebagai sebuah instrumen analisis. Hal ini dimaklumi, karena doktrin ekonomi Islam mazhab mainstream diawali dengan persepsi terhadap masalah ekonomi, memiliki kesamaan dengan aliran orthodoks ekonomi; masalah ekonomi berpusar pada keterbatasan sumber daya ekonomi untuk memenuhi kebutuhan manusia yang tidak terbatas.[470] Tidak berlebihan jika kemudian ide-ide mazhab ini ditampilkan dengan cara-cara ekonomi *konvensional.* Menggunakan *economic modelling* dan *quantitative methods*[471]-- menjadi karakter metode yang digunakan oleh mazhab mainstream dalam ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ada benang merah antara mazhab mainstream dan mazhab orthodoks ekonomi *konvensional.* Benang merah ini dapat dilihat dari kecenderungan yang sama dalam mengeksploitasi logika-logika positivisme. Bedanya hanya ada pada sumber-sumber postulat yang digunakan. Dalam ekonomi orthodoks, postulat menjadi elemen penting dalam proses pemodelan ekonomi. Arif Hoetoro (2007) menulis, "Salah satu alat yang penting dalam memahami berlakuknya teori ekonomi ke dalam realitas adalah membuat sebuah model yang mengabstraksikan kompleksitas fenomena ekonomi sehingga dengan mudah dipahami."[472] Ini dipahami dengan baik oleh mazhab mainstream ekonomi Islam. Tidak berlebihan jika kebanyakan waktu ekonom Muslim, terutama mereka yang menisbahkan diri pada mazhab mainstream, dicurahkan untuk membangun pemodelan ekonomi

---

[469] Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.,* hlm. 408.

[470] *Ibid.*

[471] *Ibid.,* hlm. 409.

[472] Lihat Arief Hoetoro, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi,*(Malang: BPFE Unibraw, 2007), hlm. 302.

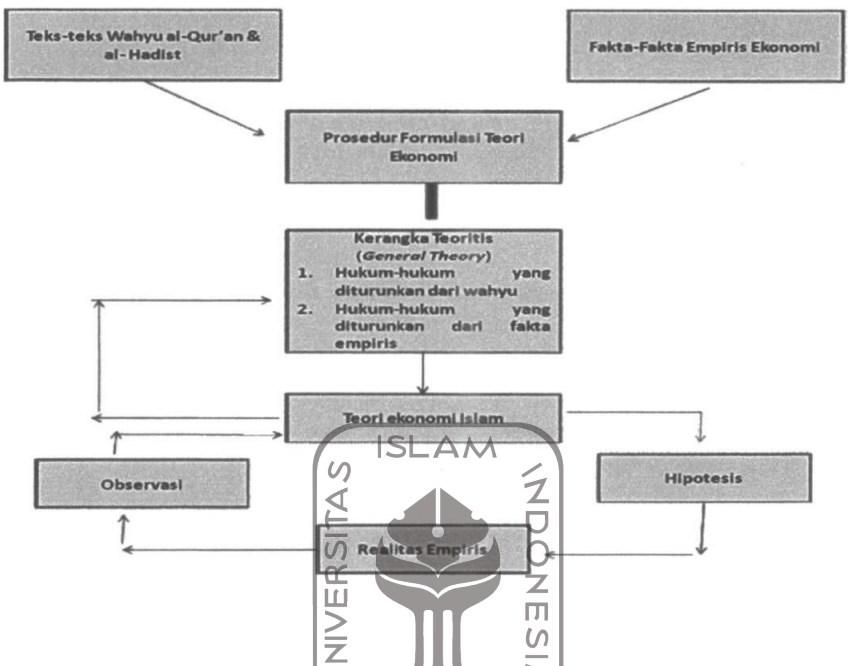
Islam. Kendati tidak jarang yang terjadi hanya "pencakokan"; "pereduksian" teori ekonomi orthodoks bahkan terasa memaksakan. Hal ini sangat mungkin terjadi dalam ekonomi Islam, karena disiplin ini relatif baru. Tidak hanya itu, kesulitan membangun pemodelan ekonomi Islam semangkin terasa ketika harus melibatkan Islam/syari'ah sebagai dasar-dasar aksiomatiknya.

Arif Hoetoro (2007) dalam konteks itu pernah menulis, "Cara pemodelan ini (pemodelan ekonomi Islam) agaknya sulit diterapkan. Terkait adanya pertimbangan syari'at yang merepresentasikannya dengan *hard core* ke dalam pemodelan ekonomi."[473] Ini berbeda dengan ekonomi orthodoks yang hanya mempertimbangkan fakta empiris sebagai representasi tunggal kedalam pemodelan ekonomi. Ironisnya, jika muncul konflik dengan fakta-fakta maka teori harus ditolak atau perlu ada modifikasi tertentu terhadap model yang digunakan. Modifikasi ini,[474] tulis Arif Hoetoro, meliputi revisi dan reformulasi variabel model, asumsi, dan hipotesis yang mengarahkan pada model baru. Implikasinya adalah prinsip-prinsip ekonomi pun diturunkan dari pengalaman empiris dan hanya sedikit yang terkait dengan asumsi-asumsi model. Ini kemudian yang menyulitkan pemodelan dalam ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[473] *Ibid.*, hlm. 303.
[474] *Ibid.*

Diagram 4.7. Pemodelan Ekonomi Islam[475]



Dijelaskan oleh Arif Hoetoro (2007), "Perumusan teori ekonomi merupakan usaha untuk membangun teori-teori ekonomi Islam yang didasarkan kepada teks-teks wahyu dan fakta-fakta empiris ekonomi. Dengan mekanisme ijtihad sebagaimana yang sudah menjadi tradisi dalam intelektualisme Islam, kedua sumber pengetahuan itu digunakan untuk menemukan premis-premis umum yang dapat menjelaskan fenomena ekonomi tanpa adanya pelanggaran syari'at."[476] Adalah tidak mudah untuk mengabungkan antara apa yang dikehendaki teks-teks al-Qur'an dengan fakta-fakta empiris ekonomi. Tidak mudah karena keduanya berada pada pilar yang berbeda, dan memiliki strata yang tidak sama. Al-Qur'an dengan tingkat kesakralan yang tidak tertandingi, menuntut kepatuhan terhadap *maqāshid* yang terpancang dalam teks-teksnya. Ia lebih bersipat menundukkan dan mendorong realitas yang deterministik, dengannya. Berbeda dengan fakta-fakta empiris ekonomi yang bersumber dari kehendak diri,

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[475] Arif Hoetoro mengadaptasi diagram ini dari konsepsi metodologi yang ditawarkan oleh Louay M. Safi. *Ibid.*, hlm. 292.

[476] Arif Hoetoro menilai dari titik ini kemudian akan diperoleh kerangka teoritis atau teori umum mengenai fenomena ekonomi yang terdiri dari: [i] Hukum-hukum yang turun dari wahyu Allah, dan [ii] Hukum-hukum diturunkan dari fakta empiris. Kesesuain yang terbangun dari kedua hukum itu boleh dikatakan sebagai teori ekonomi Islam. *Ibid.*, hlm. 293.

baik individual ataupun kolektif. Pertanyaan yang kemudian muncul, "Bagaimana jika fakta-fakta empiris ekonomi itu "berseberangan"; "berkonflik" dengan kehendak wahyu?"

Dalam tradisi positivisme ekonomi, ketika teori berkonflik dengan fakta, maka teori itu harus ditolak dan fakta harus dimenangkan. Bagaimana dalam ekonomi Islam? Fakta-fakta empiris terbentuk dari kehendak bebas manusia; tekanan struktur sosial; dan terkadang dari motif-motif metafisik. Dalam konteks ini, terkadang fakta-fakta itu bentuknya berseberangan dengan "kehendak"; "*maqāshid*" syari'ah yang ada dalam teks-teks al-Qur'an dan hadist. Hal ini mengukuhkan sebuah pertanyaan, jika ini terjadi dalam ekonomi Islam, "hal mana yang harus dimenangkan?". Arif Hoetoro menyarankan jika terjadi konflik, untuk kemudian ia menyebutnya hukum-hukum yang diturunkan dari al-Qur'an dan sunnah tidak mampu menjelaskan realitas ekonomi, maka proses awal agaknya perlu dilakukan kembali. Ijtihād ekonomi Islam, tidak sama dengan ijtihād hukum Islam yang bisa mengeleminir begitu saja fakta-fakta empiris jika berkonflik dengan produk hukum. Kendati, ada kecenderungan menurunkan model-model ekonomi dari al-Qur'an tanpa secara lansung merujuk, diterima atau tidak dalam sebuah realitas.

Menerapkan teori terhadap realitas. Dalam konteks ini Arif Hoetoro menulis bahwa tugas ilmuwan ekonomi Islam dalam pembuatan sebuah model adalah membangun cetak-biru ekonomi yang tidak secara eksplisit dalam al-Qur'an dan sunnah.[477] Pembangunan model ekonomi, dengan tujuan untuk diterapkan dalam realitas, menjadi karakter ekonomi Islam. Ini bedanya dengan ekonomi *konvensional.* Di mana pembangunan model-model ekonomi untuk menjelaskan tingkah-laku ekonomi, tanpa tendensius untuk mewarnai dan mempengaruhinya. Ini berbeda dengan ekonomi Islam. Proses pembangunan model-model ekonomi secara langsung merujuk pada al-Qur'an, dengan tujuan mengabstraksi norma-norma ekonomi untuk kemudian diterapkan dalam struktur ekonomi dan mempengaruhi tingkah laku serta kebijakan ekonomi Islam.

---

[477] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Proses yang terbilang rumit; terkadang terkesan lebih mengedepankan subyektifistik; bahkan anti-empiris, membuat ekonomi Islam berbeda dengan ekonomi orthodoks yang lebih mengedapankan rasionalitas dan pragmatisme dalam membangun model ekonomi. Dalam konteks ini, Masudul Alam Choudhury (1986) menilai bahwa pembangunan model dan abstraksi teori-teori ekonomi orthodoks tidak mampu menyelesaikan masalah ekonomi yang mengapung dalam masyarakat.[478] Meskipun dalam proses yang berbeda, tetapi antara pembangunan model dalam ekonomi Islam, khususnya oleh mazhab mainstream dan pembangunan model ekonomi dalam tradisi mazhab orthodoks ekonomi, menggunakan instrument dan alat analisis yang sama, yakni matematika dan bahasa tautologis. Pada titik ini lah logika positivisme bersambung dengan kuat dengan mazhab mainstream dalam ekonomi Islam. Pertanyaan berikutnya, siapa saja ekonom Muslim yang mengembangkan mazhab mainstream dalam ekonomi Islam ini?

2. Jejaring Mazhab Mainstream: Dari Umar Chapra hingga M. Abdul Mannan

Untuk memahami hal lain (*the others*). Ini lah tujuan sejarahwan. Bukan hal mudah untuk menempuh proses ini. Tetapi jauh lebih sulit untuk mendapatkan hal menarik darinya. Ini tulis Kula, seperti yang telah dinukilkan oleh Alessandro Roncaglia.[479] Tesis ini, nilai Alessandro Roncaglia menjadi jendala untuk memahami bahwa sejarah pemikiran ekonomi merupakan hal yang "esensial" bagi siapa pun untuk memahami bagaimana ekonomi berkerja.[480] Hal ini mendorong, siapapun ekonom, dari mazhab apapun dirinya tumbuh, mengetahui mozaik sejarah pemikiran ekonomi menjadi penting. Tidak hanya sekadar mengetahui tetapi mempelajari secara konsisten bagaimana pemikiran-pemikiran itu bekerja. Dengan cara ini agaknya akan dapat dipahami bahwa sebuah pemikiran ekonomi hingga terbentuknya mazhab ekonomi, memiliki titik singgung; berkonflik satu

---

[478] Masudul Alam Choudhury, *Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics,* (New York: St. Martin's Press, 1986), hlm. 191.

[479] Alessandro Roncaglia, *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought,* (New York: Cambridge University Press, 2005), hlm. 1.

[480] *Ibid.*

sama-lainnya. Dalam *locus* ini lah dapat dipastikan bahwa setiap pemikiran ekonomi memiliki pengikut dan konteksnya sendiri. Tidak terkecuali pemikiran ekonomi Islam, kendati baru tumbuh dan mengarah menjadi sebuah sains modern.

Mazhab mainstream dalam ekonomi Islam, juga memiliki jejaring dan pendukungnya sendiri. Mazhab mainstream ekonomi Islam, kini di banyak negara bukan lah sebuah aliran pemikiran; model ekonomi Islam yang asing dan ganjil. Sebaliknya, mazhab mainstream telah menjadi bagian dari sainstifikasi ekonomi Islam yang teramat populer dan mempesona banyak ekonom Muslim, untuk terjun dan bergabung dengan mazhab ini. Sebuah pertumbuhan signifikan, bahkan menakjubkan bagi sebuah disiplin baru, seperti ekonomi Islam. Menakjubkan karena ia telah menjadi sebuah fenomena yang ganjil ketika dihubungkan dengan ekonomi Islam yang relatif baru sebagai sebuah disiplin pengetahuan. Agaknya hal ini sebuah keniscayaan ketika sebuah pengetahuan lahir dari rahim era bubatnya ilmu pengetahuan. Sebuah era yang ditandai oleh munculnya pelbagai pengetahuan, dengan varian-variannya tetapi mengarah pada satu titik epistemologi. Bagaikan terbayangi, ekonomi Islam dengan bertumbuhnya mazhab mainstream berada pada kanal ini. Salahkah? Agaknya bukan dalam penilaian salah atau justifikasi benar, tetapi penilaian yang lebih intens dan pemaknaan dalam bentuk lain agaknya perlu dialamatkan pada fenomena ini.

Menguatnya arus mazhab mainstream ekonomi Islam menandaskan bahwa logika-logika positivisme tengah deras mengalir ke dalam tubuh ekonomi Islam. Tidak hanya mewarnai tetapi cenderung diposisikan sebagai sebuah keniscayaan. Di mana ekonomi Islam di arahkan menuju titik tersebut. Dalam konteks ini, ada beberapa tokoh ekonom Muslim yang intens memperjuangkan mazhab mainstream ini, lengkap dengan logika positivisme di dalamnya. Umar Chapra; Muhammad Nejatullah Siddiqi, dan Muhammad Abdul Mannan, seperti yang digolangkan oleh Nur Chamid adalah ekonom Muslim yang menguatkan mazhab mainstream ini.[481] Barangkali, jejaring mazhab mainstream ini terus berkembang

[481] Nur Chamid, Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 409.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dan tumbuh secara sporadik seiring menguatnya gerak ekonomi Islam menuju ke titik sainstifikasi.

Adalah M. Umar Chapra, salah satu ekonom Muslim yang kuat mempopulerkan mazhab mainstream dalam ekonomi Islam. Muhammad Umar Chapra lahir pada tanggal 1 Februari 1933, di Bombay India. Ia tidak saja tersohor sebagai ekonom Muslim di Timur, tetapi juga di Barat. Ayahnya, Abdul Karim Chapra. Terlahir dalam keluarga yang taat beragama. Keluarganya ini berperan penting membentuk kepribadian M. Umar Chapra hingga menjadi seorang intelektual yang memiliki kepribadian yang baik. Hal lain yang membuat M. Umar Chapra tumbuh menjadi seorang ekonom Muslim yang berkepribadian baik, adalah keluarganya yang berekonomi cukup sehingga M. Umar Chapra mendapatkan pendidikan yang cukup baik. Di masa-masa kecilnya M. Umar Chapra menghabiskan masa kecilnya, selama 15 tahun dengan keluarganya. Tidak mengherankan nilai-nilai yang ditransformasi keluarganya merasuk dengan baik dalam jiwa M. Umar Chapra. Umur 16 tahun, M. Umar Chapra pindah ke Karachi dan meneruskan pendidikannya hingga mendapatkan gelar Ph.D (*Philosophy of Doctor*) dari Universitas Minnesota. Tidak se-heroik jalan hidup Muhammad Baqir as-Sadr, memang. Tetapi kedataran kehidupan M. Umar Chapra justeru membuat dirinya cepat melesat mengapai karir akademiknya dengan gemilang.

Pada umur 29 tahun M. Umar Chapra melepas masa bujangnya, menikah dengan Khairunnisa Jamal Mundia pada tahun 1962. Hasil perkawinannya ini membuahi empat orang anak, Maryam, Anas, Sumayyah dan Ayman. Di ujung lainnya, kecerdasan M. Umar Chapra sudah tampak ketika dirinya menempuh pendidikan, terutama ketika menjalani proses pendidikan di perguruan tinggi. Kecerdasannya ini pertama kali ia buktikan ketika dirinya mendapatkan mendali emas dari Universitas Sindh pada tahun 1950. M. Umar Chapra sukses mendapatkan peringkat pertama dalam ujian masuk dan menyisihkan 25.000 mahasiswa lainnya. M. Umar Chapra meraih gelar S2 (strata dua) dari Universitas Karachi, dengan gelar B. Com/B.Ba (Bachelor of Business Administration) dan M. Com/M.BA (*Master of Business Administration*), pada tahun 1954 dan 1956.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Gelar doktor, sebagai supremasi tertinggi dari jenjang pendidikan ; diraih oleh M. Umar Chapra di Minnesota, Minneapolis. Ia dibimbing langsung oleh Prof. Harlan Smith. Persentuhannya dengan Prof. Harlan Smith ini telah menyeretnya sebagai seorang cendikiawan-ekonom Muslim, yang mulai mengkristal. Memahami M. Umar Chapra dari persentuhannya dengan berbagai kalangan intelektual-ekonom, setidaknya memberikan petunjuk kecenderungan berpikir M. Umar Chapra dalam membangun ilmu pengetahuan, khususnya ekonomi Islam.

Mengacu pada pandangan Joseph A. Schumpeter (2006) ketika sejarahwan mengkaji sejarah pemikiran ekonomi maka sesungguhnya ia menjatuhkan diri pada studi tentang pikiran seorang ekonom; mereka berpikir bagaimana sebuah ekonomi berkerja.[482] Pandangan ini pun tidak asing, sangat terasa ketika memahami sosok M. Umar Chapra. Ada karakter yang melekat padanya, baik secara intelektual maupun secara personal. Tidak berlebihan jika kemudian M. Umar Chapra dikenal luas oleh kalangan dosen dan mahasiswa se-baya ataupun adik kelasnya. Dikenal tidak hanya karena kecerdasan intelektualnya, tetapi juga karena karakter "baik" yang melekat di diri M. Umar Chapra. Bagaikan sebuah keniscayaan, bahwa tingkat intelektualitas dan pendidikan berkorelasi positif dengan kepribadian positif dan baik. Pandangan ini dapat dilihat dari M. Umar Chapra sebagai seorang pribadi. Karir akademik M. Umar Chapra kian menanjak. Hal ini karena momentum tumbuhnya ekonomi Islam. Dan M. Umar Chapra menangkap memomentum tumbuhnya ekonomi Islam ini, dan tidak mensiakannya. Ia terjun aktif pada lembaga penelitian yang *concern* terhadap ekonomi Islam. Analisis; pandangannya yang tajam terhadap ekonomi Islam menghantarkan dirinya menjadi orang yang dipercaya sebagai penasehat pada Islamic Research and Training Institute (IRTI) dari Islamic Development Bank (IDB), Jeddah. Setelah sebelumnya M. Umar Chapra mengabdikan dirinya pada Saudi Arabian Monetery Agency (SAMA), Riyadh selama 35 tahun, kurang lebih, sebagai penasihat peneliti senior.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[482] Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis,* (New York: Routledge, 2006), hlm. 4.

M. Umar Chapra terus mengiatkan dirinya di lembaga-lembaga penelitian dan mencurahkan intelektualitasnya untuk mengamati; meneliti; dan melakukan kritik terhadap persoalan ekonomi. Proses yang ia jalani dengan sepenuh hati ini menghantarkannya pada sebuah penghargaan dari Raja Khalid, atas permintaan Menteri Keuangan Arab Saudi, Shaikh Muhammad Aba al-Khail; untuk kemudian memberikan kewarganegaraan Arab Saudi. Ia telah menghabiskan sebagian besar hidupnya, kurang lebih 45 tahun untuk mengembangkan ekonomi Islam, khususnya mazhab mainstream. Hal ini dibuktikan dengan pelbagai profesi penting yang dijabat oleh M. Umar Chapra. Tidak hanya di dalam negeri, M. Umar Chapra melesat dan menjadi ekonom Muslim yang dikenal di level internasional. Setidaknya M. Umar Chapra telah menjabat posisi penting dalam hal keuangan dan ekonomi Islam di tiga negara, baik di negara Islam maupun di negara Barat. Hal ini dibuktikan dengan 2 tahun di Pakistan, 37 tahun Arab Saudi dan 6 tahun di Amerika Serikat. Perjuangannya untuk ekonomi Islam terus bergulir, bahkan semangkin kuat ketika dirinya bergabung di berbagai organisasi ekonomi dan keuangan Islam internasional seperti IMF, IBRD, OPEC, IDB, OIC.

Kosistensi perjuangan M. Umar Chapra terhadap ekonomi Islam telah menarik banyak pihak untuk menganguminya. Tidak hanya sekadar memuji dan menerima gagasan-gasan ekonomi Islam yang dilontarkan oleh M. Umar Chapra, tetapi ia juga mendapatkan beberapa penghargaan seperti dari Islamic Development Bank (IBD) dan meraih penghargaan King Faisal International Award, yang diperoleh oleh M. Umar Chapra pada tahun 1989. Tidak disangsikan lagi bahwa M. Umar Chapra adalah seorang pakar ekonomi. Di negara Barat, terutama di Amerika Serikat, M. Umar Chapra diberikan kehormatan untuk mengampu mata kuliah ekonomi pada *University of Wisconsin Platteville* dan *University of Kentucky*, Lexington, AS. Di catat oleh Nur Chamid, bahwa M. Umar Chapra telah populer sebagai ekonom senior dan *Associate Editor Pakistan Development Review* pada Pakistan *Institute of Development Economics,* sebagai *Reader Central Institute of Islamic Research.* Ia telah mempublikasikan sejumlah buku, *Monograf,* dan artikel-artikel *profesional* tentang ekonomi Islam, serta telah

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

memberikan kuliah secara luas tentang subjek ini di beberapa negara Muslim.[483] Mengingat hal ini, tidak berlebihan jika M. Umar Chapra menyambet berbagai penghargaan terkait konsistensi perjuangannya terhadap ekonomi Islam.

M. Umar Chapra telah menjadi ekonom Muslim yang sangat dihargai, baik di negara-negara Islam juga di negara-negara barat. Penguasaannya yang kuat terhadap tradisi ilmiah Islam menjadikannya mudah diterima di kalangan komunitas Muslim dunia, khususnya ekonom Muslim. Sedangkan penguasaan terhadap materi dan metode ilmiah ekonomi positivisme, khususnya tradisi ilmiah orthodoksi ekonomi, telah menghantarkan M. Umar Chapra sebagai seorang ekonom Muslim yang diterima dan dihargai di kalangan komunitas ekonom internasional, baik dari kalangan orthodoks ekonomi maupun heterodoks ekonomi. Penghargaan terhadap M. Umar Chapra semangkin besar ketika karya-karyanya menghiasi banyak perpustakaan di dunia internasional. Tercatat, tulis Nur Chamid, ada 10 buku dan *monograf* 68 dokumen dan 9 tinjauan buku.[484] Setidaknya ada tiga buku yang ditulis M. Umar Chapra dan telah menjadi rujukan utama dalam keilmuan ekonomi Islam: *Ke arah Sistem Moneter yang Adil* (1985); *Islam dan Tantangan Ekonomi* (1992); *Masa Depan Ekonomi: Suatu Perspektif Islam* (2000). Buku-buku yang ditulis oleh M. Umar Chapra menginformasikan bahwa dirinya adalah seorang ekonom Muslim yang menawarkan mazhab mainstream sebagai sebuah aliran ilmiah ekonomi Islam. Tetapi ia tidak sendiri, ada lagi Mohammad Najatuallah *Siddiqui.*

Mohammad Najatuallah *Siddiqui* (محمد نجات الله صديقى) adalah seorang ekonom Muslim berkebangsaan India. Namanya melejit ketika ia mendapatkan penghargaan King Faizal International untuk kajian Islam (*Islamic Studies*). Mohammad Najatullah Siddiqui lahir di India pada tahun 1931. Ia belajar di Aligard Muslim University; juga di Rampur dan Azamgarh. Ia mengkaji ekonomi Islam dan studi Islam dengan amat serius. Usahanya ini telah menghantarkan dirinya menjadi *Associate Professor of Economics* dan *Professor of Islamic*

[483] Nur Chamid, *Jejak Langkah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 359.
[484] *Ibid.*, hlm. 360.

Studies di Aligard Muslim University dan sebagai profesor ekonomi di King Abdul Aziz University, Jeddah karena penelitiannya tentang ekonomi Islam. Setelah karir akademiknya melesat di Timur, Arab dan di India, Mohammad Najatullah Siddiqui mengikuti *fellowship program* dalam bidang *Near Eastern Studies* di Universitas California, Los Angeles dan setelah itu Mohammad Najatullah Siddiqui mengambil program *visiting scholar* di Islamic Research & Training Institute, Islamic Development Bank, Jeddah.

Kapasitasnya sebagai professor ekonomi Islam, tidak diragukan oleh dunia internasional. Hal ini dibuktikan dengan ditunjuknya Mohammad Najatullah Siddiqui sebagai supervisor disertasi pada program doktoral (Ph.D) di berbagai universitas, khususnya di India, Arab Saudi dan Nigeria. Dalam lingkungan ilmiah manapun, karir akademik seorang ilmuwan diakui secara luas ketika dirinya telah menjadi supervisor ataupun promotor disertasi dan Muhammad Najatullah Siddiqui telah memperankan ini dengan baik dan konsisten. Di ujung lain, keterlibatan Mohammad Najatullah Siddiqui sebagai supervisor bagi banyak doktor di universitas di India, Arab Saudi dan Nigeria—adalah sebuah kanal terbaik baginya untuk memperluas skala intensitas intelektualnya, agar terserap dengan baik oleh kaum cendikiawan di ketiga negara itu.

Sejak peristiwa 9/11 di Amerika Serikat, persis ketika WTC (*World Trade Centre*) diserang, dialog antara Barat dan Timur; antara Islam dan Barat, terasa sangat dibutuhkan.[485] Mohammad Najatullah Siddiqui menyadari hal ini sepenuhnya. Ia mencoba mendialogkan antara Islam, sebagai sebuah doktrin dan ilmu ekonomi sebagai sebuah sains. Hasilnya ia terjun dengan indah dan menjadi pembela mazhab mainstream dalam ekonomi Islam. Hal ini agaknya dapat dilacak dari kontribusi Mohammad Najatullah Siddiqui terhadap ekonomi Islam. Buku; artikel; essai-essai yang ditulisnya, dengan kuat mengindikasikan bahwa Mohammad Najatullah Siddiqui adalah pembela untuk mengatakan ekonom Muslim yang berusaha melakukan sainstifikasi ekonomi Islam.

---

[485] S.M. Ghazanfar, *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics,* (New York: Routledge, 2004), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ada beberapa karya induk, *magnum opus* Mohammad Najatullah Siddiqui dalam ekonomi Islam. Tentang bank Islam minsalnya, karyanya dalam Bahasa Inggris, *Recent Theories of Profit: A Critical Examination* (1971); *Economic Enterprise in Islam* (1972); *Muslim Economic Thinking* (1981); *Banking Without Interest* (1983); *Insurance in an Islamic Economy* (1985); *Teaching Economics in Islamic Perspective* (1996); *Role of State in Islamic Economy* (1996); *Dialogue in Islamic Economics* (2002). Mohammad Najatullah Siddiqui termasuk salah satu dari ekonom Muslim, yang jarang yang membahas secara komfrehensif tentang *on Islam's View on Property* (1969). Menariknya analisa tajam Mohammad Najatullah Siddiqui dapat dinikmati dalam setiap karya-karyanya. Hal ini mendorong sebagian dari karya-karya tentang keuangan dan ekonomi Islam yang ditulis oleh Mohammad Najatullah Siddiqui telah diterjemahkan ke berbagai bahasa, seperti Arab, Persia, Turki, Indonesia, dan Malaysia.

Dalam mazhab mainstream ekonomi Islam, Mohammad Najatullah Siddiqui dan M. Umar Chapra, tidak sendiri. Ada lagi M. Abdul Mannan. Di Bangladesh tahun 1918, tulis Nur Chamid, M. Abdul Mannan dilahirkan.[486] Muhammad Abdul Mannan mendapatkan gelar masternya di bidang ekonomi dari *Rajshahi University* pada tahun 1960. Kemudian M. Abdul Mannan bekerja diberbagai kantor ekonomi pemerintah di Pakistan. Pada tahun 1970, M. Abdul Mannan pindah ke Amerika Serikat dan kembali kuliah untuk mendapatkan *Master of Art* (MA) di Michigan State University, pada tahun 1972 ia lulus kemudian melanjutkan di universitas yang sama untuk gelar doktor di bidang industri dan keuangan.

Nur Chamid menilai bahwa M. Abdul Mannan seperti halnya M. Umar Chapra; Mohammad Najatullah Siddiqui, lebih tampak sebagai mazhab mainstream dalam ekonomi Islam.[487] Muhammad Abdul Mannan meluaskan saluran gagasan ekonomi Islamnya dengan melakukan hijrah untuk mengajar di Papua Nugini, setelah dirinya meraih gelar doktornya. Kendati demikian,

---

[486] Nur Chamid, *Jejak Langkah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 383.
[487] *Ibid.*

popularitasnya sebagai ekonom muslim kontemporer terus mengema di negara-negara Islam, seperti Arab Saudi. Tepatnya pada tahun 1978, Muhammad Abdul Mannan ditunjuk sebagai profesor di *International Centre for Reseacrh in Islamic Economics* di Jeddah. Menariknya, karena pemikirannya yang mainstream dalam ekonomi Islam, Muhammad Abdul Mannan diterima di kalangan ekonom London. Mengapa? Agaknya karena mayoritas universitas ekonomi di London beraliran positivisme, Muhammad Abdul Mannan akhirnya diberi kehormatan sebagai *visiting profesor*, khususnya di Muslim Institute London. Tidak hanya di Inggris, tetapi juga di Amerika Serikat seperti di Universitas Georgetown.

Sejak tahun 1984, tulis Nur Chamid, Muhammad Abdul Mannan bergabung di *Islamic Development Bank*.[488] Dikenal dalam lingkungan ekonom di *Islamic Development Bank* sebagai ekonom Muslim senior. Karir akademiknya kurang lebih selama 30 tahun. Dalam rentang ini lah Muhammad Abdul Mannan telah melahirkan berbagai karya-karya penting terkait ekonomi Islam. Salah satu karyanya yang terkenal dan dinilai sebagai rujukan pertama dalam ekonomi Islam kontemporer, yang agak komprehensif adalah *Islamic Economics: Theory and Practice.* Tidak berlebihan jika kemudian buku ini diterbitkan berulang-ulang, bahkan lebih dari 12 kali terbit serta telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk ke dalam bahasa Indonesia. Hal ini juga akhirnya yang menghantarkan Muhammad Abdul Mannan mendapatkan anugerah penghargaan sebagai *Highest Academic Award of Pakistan* pada tahun 1974, yang setara dengan penghargaan *Pulitzer.* Menguritanya ekonomi Islam di berbagai perguruan tinggi dan universitas, mendorong Muhammad Abdul Mannan pada tahun 1984 menerbitkan buku terbarunya tentang ekonomi Islam, yakni *The Making of Islamic Economic Society* dan buku *The Frotier of Islamic Economic.* Karya-karyanya ini jika ditelisik; dibaca; dan dipahami secara radikal, maka agaknya mudah menangkap aliran; karakter ekonomi Islam yang ditawarkan oleh Muhammad Abdul Mannan. Adalah mazhab mainstream; dan ke arah sainstifikasi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[488] *Ibid.*, hlm. 384.

ekonomi Islam, Muhammad Abdul Mannan mengerakkan keilmuan ekonomi Islam.

Monzer Kahf di samping ketiga ekonom Muslim yang telah diurai tadi, juga memiliki peran yang tidak sedikit untuk menguatkan mazhab mainstream kontemporer ekonomi Islam. Hal ini, tulis Nur Chamid, dibuktikan dengan usaha Monzer Kahf sebagai orang pertama yang mengaktualisasi analisis pengunaan beberapa *institusi Islam* (seperti zakat) terhadap *agregat ekonomi,* seperti simpanan, *investasi,* konsumsi dan pendapatan.[489] Agaknya pandangan ini dapat dirasakan; terendus dengan sangat kuat dalam berbagai karya Monzer Kahf, terutama dalam bukunya *"Ekonomi Islam: Telaah Analitik Terhadap Fungsi System Ekonomi Islam"* (1978).[490] Monzer Kahf maju selangkah, jika mengacu pada penilaian kelompok positivisme ekonomi. Dikatakan maju, karena Monzer Kahf dengan berani mengunakan "analisis matematika" pada saat ekonom Muslim menyibukkan diri dan larut memaparkan ekonomi Islam secara normatif dan terkonsentrasi menjabarkan prinsip-prinsip ekonomi Islam. Bagaikana meletakkan satu "noktah" (titik), Monzer Kahf telah menegaskan posisinya bahwa sainstifikas ekonomi Islam adalah sebuah keniscayaan.

Monzer Kahf lahir di Damaskus pada tahun 1940. Dirinya merupakan profesor ekonomi dan keuangan Islam yang berkebangsaan Syria-Amerika. Dirinya terkenal sebagai seorang konsultan dan trainer perbankan Islam, Keuangan Islam, dan Zakat. Sebagai konsultan ia menanggangi berbagai perjanjian bank dan keuangan syari'ah. Monzer Kahf bekerja sebagai konsultan di berbagai negara. Kadana, USA; Trinidad; Nigeria; dan Guyana. Di kalangan ekonom Muslim dan pengamat ekonomi Islam, Monzer Kahf lebih dikenal sebagai seorang profesor ekonomi Islam dan Bank Islam di Yarmouk University, Fakultas Syari'ah. Gelar profesornya, diterimanya sebagai sebuah pengakuan akademik bahwa Monzer Kahf "mumpuni"; "menguasai" betul seluk beluk

[489] *Ibid.,* hlm. 385.
[490] *Ibid.*

ekonomi Islam, khususnya dalam hal waqaf, zakat, keuangan Islam, dan perbankan Islam.

Monzer Kahf dalam perkembangan ekonomi Islam kontemporer, populer sebagai ekonom-periset Muslim. Hal ini dibuktikan dengan bergabungnya Monzer Kahf di Islamic Research and Training Institute (IRTI)-*Islamic Development Bank* (IDB), Jeddah dari tahun 1995-1999. Sepanjang karir akademikinya, Monzer Kahf telah melahirkan setidaknya 28 buah buku, berbahasa Inggris dan Arab. Ekonomi Islam; keuangan Islam; zakat dan waqaf, menjadi tema-tema terpilih yang ia tulis. Karena kosistensi akademik dan perjuangannya terhadap ekonomi Islam, Monzer Kahf mendapatkan penghargaan dari IDB (Islamic Development Bank) untuk ekonomi Islam, pada tahun 2001. Dan mendapatkan penghargaan dari Presiden Syria (The President of Syria Award) untuk kategori mahasiswa terbaik, Juli 1962. Menariknya pribadi Monzerh Kahf semangkin jelas ketika dirinya mampu menguasai tiga bahasa, Inggris, Arab, dan bahasa Prancis.

Ada tiga bukunya yang sangat fenomenal dalam ekonomi dan keuangan Islam, yakni: "*Theory of Islamic Banking: A New Approach*" ; "*The Paradigm of Islamic finance*"; "*Provision of Goods by the Public Sector: An Islamic Perspective*". Karya-karyanya ini menghantarkan Monzer Kahf menjadi ekonom muslim yang mendunia. Tidak hanya itu, ia diterima dalam berbagai assosiasi profesional berkat karya-karya yang tajam. Setidaknya ada tiga assosiasi yang ia pilih untuk bergabung di dalamnya. "*International Association of Islamic Economics*, (founding member)"; "*Association of Muslim Social Scientists of the United States and Canada*, (founding member)"; "*American Economic Association*, 1974-1999." Persentuhannya dengan berbagai ekonom, praktisi dari berbagai negara, membantu Monzer Kahf dengan efektif mengkristalisasi pemikiran ekonomi Islamnya. Nur Chamid menilai,[491] "Yang paling utama dan terpenting dari pemikiran Monzer Kahf adalah pandangannya terhadap ekonomi sebagai bagian tertentu dari agama. Karena baginya, agama dengan pengertian yang dihadapkan pada kepercayaan dan perilaku manusia, perilaku ekonomi

[491] *Ibid.*, hlm. 386.

pastinya menjadi salah satu aspek dari agama." Upayanya untuk mengintegrasikan Islam dan ekonomi, dengan sistem sainstifikasi yang ketat; matematis—mengukuhkannya sebagai salah satu dari jejaring mazhab mainstream, yang getol; dan ulet. Dalam konteks ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, "Ke arah manakah ekonomi Islam dibawa oleh mazhab mainstream ini?" Menjawab ini agaknya harus memahami dengan kuat asumsi-asumsi ekonomi yang dibangun oleh mazhab mainstream. Dengan memahami asumsi yang mereka bangun setidaknya akan membantu melihat benang merah antara ekonomi Islam yang mereka kembangkan dengan ekonomi orthodoks.

3. Sainstifikasi Ekonomi Islam: Akar dan Misi Ilmiah Mazhab Mainstream

M. Bhekti Hendrieanto (25/07/2011) menuturkan bahwa, "Ekonomi Islam harus didorong pada sainstifikasi. Dengan hal ini lah "subyektifitas" yang dilekatkan pada ekonomi Islam dapat diminimalisir dan didorong menjadi disiplin ilmu yang sepenuhnya "obyektif".[492] Mengapa harus dengan 'sainstifikasi'? Ada rasionalitas yang mendorong ekonomi Islam ke arah sainstifikasi. Bukan secara alamiah, ekonomi Islam bergerak ke arah sainstifikasi itu didorong oleh para ekonom muslim, khususnya mazhab mainstream. Penilaian tumbuh bahwa gerakan ilmiah ekonomi Islam idealnya bergerak ke arah itu. Tergurat jelas ada "pesona" tersendiri yang tumbuh dari rahim sainstifikasi ekonomi Islam. Pertanyaan kemudian yang muncul, "Bagaimana akar dari sainstifikasi ekonomi?".

Richard van den Berg (2006) telah menulis sebuah buku yang berjudul "*at The Origins of Mathematical Economics*: *The Economics of A.N. Isnard (1748-1803)*". Buku ini telah menjelaskan bagaimana sainstifikasi ekonomi, dengan bersandar pada pengunaan matematika dengan seni pemodelan matematis—membantu ilmu ekonomi meluncur dengan cepat ke arah obyektifitas yang ketat. Terkait ini, Léon Walras berkontribusi besar untuk mengatakan ia adalah tokoh kunci yang mengerakkan ilmu ekonomi ke arah sainstifikasi. Ini semua dilakukan

[492] Interview tanggal 27/07/2011, Pukul 10:35 Wib.

oleh Léon Walras tidak lain adalah untuk menghasilkan klaim-klaim universal kemudian menjadi hukum-hukum umum dalam ekonomi. Konsesus pun terjadi pada kalangan kaum akademik, khususnya pada sainstis bahwa sebuah ilmu pengetahuan harus lah berpijak; bersandar secara kuat pada klaim universal. Bagaimana klaim universal itu bisa muncul; lahir dan diyakini? John Losee (2004) pernah menulis bahwa klaim universal sepenuhnya dihasilkan dari teori-teori ilmu pengetahuan.[493] Katakanlah klaim tentang hukum gravitas, yang diterima secara universal setelah sebelum diberikan penjelasan teoritis mengapa hukum gravitas itu berlaku secara umum, melintasi berbagai tempat bahkan zaman, selama alam semesta ini eksis. Apakah sesungguhnya makna dari sainstifikasi ekonomi?

Salah satu karakter dari sainstifikasi adalah pengunaan teknik matematis; pemodelan; abstraksi realitas dengan sistematis. Pada titik ini lah dibutuhkan teknik matematis yang spesial, seperti yang diisyaratkan oleh A.R. Lacey.[494] Dalam ilmu ekonomi, sainstifikasi ini telah tumbuh dengan pesat di tangan dingin Léon Walras. Dalam proses sainstifikasi yang ditawarkan oleh Léon Walras, ada sisi rasional yang amat menonjol yakni orientasi abstraksi: semacam penyederhanaan realitas dan fenomena ekonomi dalam pemodelan-pemodelan matematis. Inilah sisi rasionalitas yang diandalkan oleh kalangan realisme dan empirisme.[495] Memahami sainstifikasi ekonomi secara utuh menghantarkan pada bangunan metodologi ekonomi yang telah ditawarkan; diterapkan secara konsisten oleh Léon Walras.

Mengacu pada pandangan Donald A. Walker (2006) bahwa pengunaan matematika dalam sains menjadi basis argumentasi yang jelas; semacam pemahaman yang jelas.[496] Jika ditarik ke belakang, maka pengunaan matematika sebagai bagian penting untuk mengatakannya sebagai pilar dari sainstifikasi ilmu-ilmu sosial, termasuk ekonomi, akarnya ada pada proyek Réne Descartes. Dalam

---

[493] John Losee, *Theories of Scientific Progress: An Introduction,* (New York: Routledge, 2004), hlm. 98.

[494] A.R. Lacey, *Dictionary of Philosophy,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 306.

[495] Donald A. Walker, *Walrasian Economics.*, hlm. 25.

[496] *Ibid.*, hlm. 27.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

konteks ini, kendati agak terpengaruh pada pandangan Réne Descartes, bagi Léon Walras pengunaan matematika tidak bisa dijustifikasi begitu saja kecuali benar-benar dihadapkan fondasi realistis (fakta-fakta partikular).[497] Hal ini mendorong berbagai abstraksi matematis sebagai manifestasi dari pengunaan matematika dalam ekonomi, merepresentasi realitas ekonomi. Kendati tidak dalam skala 100%, abstraksi ini merepresentasikan realitas ekonomi tetapi bagi kebanyakan ekonom, terutama aliran positivisme ekonomi, abstraksi ini cukup mewakili realitas ekonomi.

Pengunaan matematika dalam skala yang besar dalam sains dan sainstifikasi ekonomi, tetapi melampaui ini, Réne Descartes menegaskan bahwa demostrasi sainstik yang diterapkan pada banyak bidang pengetahuan tidak secara ekslusif didominasi oleh matematik-deduktif, tetapi ada banyak metode pengambaran (*method of showing*) dan model pengambaran evidence (*explaining the evidence*); termasuk dalam bentuk variasi yang luas mencakup prosedur deduktif dan induktif, bahkan analogi.[498] Ada benang merah yang menghubungkan antara pemikiran metodologi Léon Walras dan Réne Descartes dalam mendorong sainstifikasi. Keduanya berkeyakinan bahwa pemahaman terhadap peran pengalaman (*role of experience*) merupakan prinsip fundamental dan menjadi basis konseptual dalam ilmu fisika dan eksperimen dan observasi adalah hal yang sangat penting.[499] Baik Descartes ataupun Léon Walras, sama-sama mengakui ada dua jalan untuk melahirkan pengetahuan, yakni dari palung "experience" atau dari palung "dedukif".[500] Kedua palung untuk menyebutnya metode ini sama-sama mempunyai daya; tempat; dan posisi yang kuat dalam sainstifikasi ekonomi.

Sebelum Réne Descartes, termaktub dalam sejarah seorang filosof yang bernama Sir Francis Bacon (1561-1626). F. Budi Hardiman terkait Sir Francis Bacon menulis bahwa ada satu minat yang sangat mencolok dalam pemikiran

---

[497] *Ibid.*
[498] *Ibid.*
[499] *Ibid.*
[500] *Ibid.*, hlm. 28.

Bacon, yakni: minatnya pada ilmu pengetahuan modern yang sedang mekar di zaman itu. Dia berpendapat bahwa orang Yunano terlalu terpesona dengan masalah etis, dan orang Romawi dengan soal hukum, dan Abad Pertengahan dengan teologi. Mereka semua tidak memusatkan diri pada ilmu pengetahuan. Di Abad Pertengahan, minsalnya, ilmu diperlakukan sebagai abdi setia teologi. Perlakuan itu dianggap keliru olehnya, sebab lewat ilmu manusia betul-betul memperlihatkan kemampuan kodratinya.[501] Sir Francis Bacon terwarnai oleh semangat renaisans. Ia terlihat sangat berhasrat untuk meninggalkan karakter tradisional. Pergumulannya dengan pengetahuan analitik telah menghantarkannya pada satu adagium "*Knowledge is power*" (pengetahuan adalah kuasa).

Adagium Sir Francis Bacon tersebut ditafsirkan oleh F. Budi Hardiman dengan, "Bukan lewat pengatahuan inderawi kita bisa menguasai segalanya, melainkan bahwa pengetahuan inderawi itu bersipat fungsional, dapat digunakan untuk memajukan kehidupan manusia."[502] Kuasa di sini dipahami sebagai kuasa atas alam, "*Natura non nisi parendo vincitur* (alam hanya dapat ditaklukkan dengan cara mematuhinya).[503] Sederhananya, alam hanya bisa dikuasai oleh pikiran kalau pikiran mematuhinya dengan cara memahami hukum-hukumnya, mempelajari sipat-sipat universalnya dan perkecualian-perkecualiannya. Sir Francis Bacon tampaknya hendak memprakasai berpikiri secara sainstik untuk mengangkat kehidupan manusia. Pragmatisme; dan sangat instrumentalis—ini adalah ciri dari pola berpikir ilmiah yang ditawarkan oleh Sir Francis Bacon.

Bagaikan pembuka kotak pandora pengetahuan, Sir Francis Bacon berhasil mendobrak kebekuan (*jumûd*) pemikiran yang didominasi oleh aliran tradisional, pada masanya. Usahanya ini bertujuan untuk menanamkan kesadaran bahwa berpikir sainstik akan membantu manusia secara efektif mengapai; mendapatkan kesejahteraan. Jadi, tulis F. Budi Hardiman, dalam pemikiran Sir Francis Bacon, setidaknya dapat ditemukan semacam utopia tentang kemajuan lewat ilmu yang di

---

[501] F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche,* (Jakarta: Gramedia, 2007), hlm. 26-27.

[502] *Ibid.,* hlm. 27-28.

[503] *Ibid.*

zaman Romantis[504] diragukan kebenaranya. Sainstifikasi; pengunaan teknik-teknik ilmiah; hingga intensif melakukan mesinisasi terhadap kehidupan, diduga oleh Sir Franci Bacon sebagai prasyarat bagi kesejahteraan manusia, di manapun. Berambisi membela keyakinannya ini, Sir Francis Bacon akhirnya mengagas metode "induksi" dalam ilmu pengetahuan. Tidak berlebihan agaknya jika Sir Francis Bacon dapat dipandang sebagai perintis metode ilmiah modern yang populer dengan sebutan "metode induktif" ini.

Setelah Sir Francis Bacon sainstifikasi, disambut dan dikembangkan oleh Réne Descartes. Kenyataannya, Réne Descartes lah yang berusaha memberi pendasaran metodis yang baru dalam filsafat. Dengan metode, Descartes memahami sebagai aturan-aturan yang dapat dipakai untuk menemukan *fundamentum certauum et inconcussum veritatis* (kepastian dasariah dan kebenaran yang kokoh). Metode itu disebutnya sebagai "*la doute methodique*" (metode kesangsian).[505] Untuk menemukan titik kepastian itu Réne Descartes mulai dengan sebuah kesangsian atas segala sesuatu.[506] Kesangsian Réne Descartes hanyalah sebuah metode untuk menemukan dasar-dasar yang kokoh. Sebuah metode yang tidak ditemukan dalam tradisi deduksi dari prinsip-prinsip umum atau dengan intuisi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[504] Dalam *Dialektik der Aufklärung* (Dialektika Pencerahan), Andorno dan Horkheimer menunjukkan hal yang berkebalikkan dari optimisme Bacon: Alam yang telah diperbudak oleh manusia lewat sains dan teknik itu pada gilirannya memberontak dalam wujud perang dunia dan manusia menjadi budak dan korbannya. *Ibid.,* hlm. 28.

[505] Jadi berfilsafat bagi Réne Descartes berarti melontarkan persolana metafisis untuk menemukan sebuah fundamen yang pasti, yaitu suatu titik yang tidak bisa digoyahkan seperti aksioma matematika. *Ibid.,* hlm. 38.

[506] Dicontohkan oleh F. Budi Hardiman, Réne Descartes memulai dengan menyangsikan apakah asas-asas metematika dan pandangan-pandangan metafisis yang berlaku tentang dunia material dan dunia rohani itu bukan tipuan belaka semacam iblis yang sangat cerdik (*genius malignus*). Minsalkan saja, kita benar-benar tertipu habis-habisan sehingga kita betul-betul dipermainkan oleh khayalan-khayalan. *Ibid.*

Diagram 4.8. Kesangsian Metodis Réne Descartes

Sumber: F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machievelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 39.

Dalam pandangan filsafat kontemporer (Derrida; Habermas; dan Rorty), Descartes dianggap sebagai cikal-bakal filsafat kesadaran atau filsafat subjek yang memuncak dalam filsafat hegel.[507] Bagaikan peletak sebuah pondasi, Réne Descartes telah menjadi "ikon" dari rasionalisme modern. Faktanya, dengan kesangsian metodis, setelah sebelumnya melakukan persepsi inderawi dan akhirnya bermuara pada "*cagito*"; sebuah dasar pasti yang tidak tergoyahkan. Rasionalisme ini kemudian mempesona; menyeret; mengkondisikan banyak ilmuwan, termasuk ekonom modern untuk selalu mencari dasar pasti yang tidak tergoyahkan. Bagaimana ekonom, mengelaborasi rasionalisme ini sebagai sebuah karakter dan menjadi pilar dari sainstifikasi ekonomi?

Ada banyak ekonom, baik dari kalangan heterodoks ekonomi maupun orthodoks ekonomi, terwarnai dengan pemikiran rasionalisme-empiris yang dicetuskan baik oleh Sir Francis Bacon; Réne Descartes; Spinoza; ataupun Pascal. Tetapi ketika rasionalisme ini dikembangkan dalam ekonomi, ia menjadi karakter yang unik. Dengan sainstifikasi ekonomi berlangsung. Pertanyaan kemudian yang muncul, "Apakah prasyarat keberlangsungan sainstifikasi ekonomi?". Realitas

[507] *Ibid.*, hlm. 42.

ekonomi adalah hal yang begitu kompleks: terkadang ia muncul dalam bentuk yang rumit untuk dipahami. Tingkah laku ekonomi; pilihan ekonomi (*choice*); dan konflik antara keinginan ekonomi dan keterbatasan (*scarcity*)—menjadikan realitas ekonomi bukanlah hal yang sederhana. Ekonom, apapun aliran (orthodoks atau heterodoks), niscaya berusaha menjelaskan realitas ekonomi itu menjadi sesuatu yang mudah untuk dipahami. Dalam konteks ini lah, sainstifikasi ekonomi bagi kalangan orthodoks, bahkan sebagian kalangan heterodoks, niscaya untuk dilakukan dan didorong.

Akar dari sainstifikasi ekonomi adalah rasionalisme di zaman pencerahan. Tradisi filsafat rasional; empirisme-logis—adalah akar terkuat yang memasok daya pertumbuhan dan keberlangsungan sainstifikasi ekonomi. Pada sepanjang patahan pemikiran ekonomi klasik sampai pada fase modern, upaya untuk melakukan saisntifikasi ekonomi telah tampak dengan jelas. Ekonomi klasik dengan Sistem Ricardian[508]; Neo-klasik ekonomi dengan munculnya cabang-cabang ilmu ekonomi, yakni makroekonomi dan mikroekonomi. Dalam garis neo-klasik ini ada Cournut (1801-1877); Jules Dupuit (1804-1866); Von Thünen; Gossen; Von Mangoldt; Carl Menger (1840-1921); Friedrich von Wieser (1851-1926); Eugen Böhm-Bawerk (1851-1914); William Stanley Jevons (1835-1882); Alfred Marshall; Léon Walras; Thorstein Veblen; E.H. Chamberlin's; dan John Maynard Keynes. Masih banyak ekonom, baik yang terkabung dalam orthodoks ekonomi ataupun mainstream, terus mengupayakan keberlangsungan sainstifikasi ekonomi. Bagaikan gerak alamiah, sainstifikasi ekonomi ini tidak bisa dihentikan. Terus tumbuh kuat dan semangkin membesar.

Level tertinggi dari sainstifikasi ekonomi adalah mapannya matematika dan empirisme sebagai sebuah "tools" dalam riset ekonomi.[509] Tidak hanya itu,

---

[508] Sistem Ricardian terdiri dari *"The Labor Theory of Value"*. Pertanyaan yang kemudian muncul apakah teori yang dicetuskan oleh David Ricardo ini sebagai hal yang empiris ataukah sekadar analitikal. Melampaui keraguan ini David Ricardo telah mencoba melakukan "modifikasi". Bahkan dengan "modifikasi" yang dibangun oleh David Ricardo telah dinilai sebagai penjelasan terbaik. Lihat Robert B. Ekelund. JR. & Robert F. Hérbert, *A History of Economic Theory and Method.*, hlm. 149.

[509] *Ibid.*, hlm. 582.

pada kondisi tertentu: pada fase ekonomi modern, mayoritas ekonom menganut aliran orthodoks dan memastikan bahwa matematika dan empirisme-logis adalah segalanya bagi ekonomi. Tanpa melibatkan matematika, maka analisis yang dihasilkan tidaklah berkualitas ekonomi. Dalam konteks ini Robert B. Ekelund, JR. & Robert F. Herbért (1990) menulis, "Roman tertinggi dari ekonomi modern adalah membesarnya skala pengunaan matematika dan alat-alat empirikal sebagai "*core*" yang dipraktekkan dalam setiap penelitian ekonomi."[510] Matematika telah menjadi alat terbaik yang pernah dimiliki oleh ekonomi untuk membangun berbagai model teoritis. Kesederhaan; kemampuan abstraksi; representatif; dan populer adalah alasan mengapa matematika layak dijadikan alat terbaik bagi ilmu ekonomi.

Tuntutan untuk formalisasi teori ekonomi, untuk mengukur validitas, meminimalisir "kesementaraan" (*tentatively*) merupakan dorongan terkuat untuk menjadikan matematika dan *tools* empirikal lainnya, seperti ekonometrika; stastistika, sebagai metode mendekati realitas ekonomi. Menjelaskan dan kemudian mengabstraksi—ini lah fungsi terbaik yang ada dalam matematika dan *tools* empirikal tersebut. Di catat oleh Robert B. Ekelund, JR. & Robert F. Herbért (1990) bahwa setelah perang Dunia II, tidak kurang dari 6000 paper penelitian ekonomi yang menggunakan matematika dan *tools* empirikal lainnnya, dihasilkan setiap tahunnya.[511] Dalam sejarah ilmiah, tidak pernah ada antusiasme yang bergumuruh seperti antusiasme ketika menyambut matematika ekonomi sebagai alat terbaik. Kendati demikian, bukan berarti pengunaan matematika ekonomi, statistika, ataupun ekonometrika, terbebas dari kritik. Ada kritik yang muncul kemudian dan dengan tajam mengatakan bahwa berlebihan mengunakan alat-alat empirisme itu akan menjatuhkan ekonomi sebagai disiplin ilusif[512]. Dikatakan ilusif, karena pengunaan matematika terlalu menyederhanakan; meremehkan kompleksitas; dan mengabaikan subyektivitas yang menggerakkan realitas ekonomi. Kritik terhadap euporia matematika dan massifikasi *tools* empirikal

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[510] *Ibid.*
[511] *Ibid.*
[512] *Ibid.*, hlm. 583.

lainnya, tidak menghentikan lajunya. Semangkin hari, ekonomi menjadi disiplin tertutup; orthodoks; dan mapan dengan alat matematika, layaknya ilmu-ilmu alam.

Adalah Augustin Cournot yang dipersepsi sebagai "*the real founder of mathematical economics*"[513]. Cournot menunjukkan dengan jelas bahwa menggunakan matematika sangat menguntungkan dalam ekonomi. Pemahaman Augustin Cournot ini menjadi embrio kalkulasi numerik dalam ekonomi. Kendati membosankan, efektifnya kalkulasi matematika telah menyihir banyak ekonom untuk kuat berkeyakinan bahwa matematika ekonomi adalah segalanya dalam ilmu ekonomi, bagaikan kopi dan gula: di mana ada ekonomi, maka di situlah matematika dibutuhkan. Tidak hanya untuk menyederhanakan kompleksitas yang tidak terakomodasi oleh ilmu ekonomi, tetapi matematika telah menjadi pemanis bahkan bersipat ideologis karena kebanyakan ekonom terjebak pada orthodoksi metode, dengan mengabaikan alat-alat lain yang sesungguhnya mampu memahami kompleksitas ekonomi.

Simbol-simbol dan formula numerik telah menjadi seni tinggi dalam ilmu ekonomi. Kesimpulan dihasilkan dengan bantuan matematika. Menariknya ketiadaan matematika dalam penarikan kesimpulan ekonomi, dinilai sebagai sebuah ketidakpasan bahkan kecacatan ilmiah. Kendati kebanyakan ekonom sadar, bahwa kompleksitas objek bukanlah hal remeh yang bisa diabaikan begitu saja. Mencari celah, ekonom akhirnya menjatuhkan diri pada perhitungan korelasional antara berbagai objek; berbagai peristiwa dalam ekonomi. Fokus; rasional terhadap hubungan korelasional ini lah yang menghantarkan matematika ekonomi sebagai satu-satunya alat ilmiah yang diterima sepanjang patahan sejarah ekonomi modern.

Secara prinsipil, tulis Robert B. Ekelund, JR. & Robert F. Herbért (1990), pengunaan grafik, dan ekspresi matematis dalam teori ekonomi tidak memiliki

---

[513] *Ibid.*

perbedaan; sama-sama direspon dengan tinggi dan sangat fundamental.[514] Di ujung lainnya, sainsfitikas ekonomi juga dicirikan dengan penarikan kesimpulan (*conclusion*) dari berbagai postulat-postulat ekonomi. Robert B. Ekelund, JR. (1990) menjelaskan bahwa postulat adalah semacam asumsi tentang tindakan, tingkah laku ekonomi.[515] Ada berbagai metode penarikan kesimpulan dari postulat ekonomi tersebut dan metode deduktif-hipotetikal lebih dominan digunakan. Kemajuan teknologi sangat membantu para ekonom dalam menarik; menganalisis perilaku ekonomi. Software statistik (SPSS) menjadi pilihan oleh para ekonom modern ketika menilai; mengukur; dan melakukan validasi dari data-data fisik ekonomi. Perkembangan ini telah menjadikan ilmu ekonomi sebagai sebuah disiplin yang mekanistik-teknikal. Dikatakan demikian, kini ilmu ekonomi sangat matematis dan membutuhkan kemapuan teknis, baik mengoperasikan kalkulasi numerik maupun teknologi.

Sainstifikasi ekonomi tanpa diduga telah membuat ilmu ekonomi menjadi sebuah disiplin yang canggih dan objektif. Kecanggihan ini dilihat dari instrumen dan alat pengukuran yang digunakan oleh para ekonom untuk memahami realitas ekonomi. Padahal, seperti yang dinilai oleh Steven D. Levitt & Stephen J. Dubner (2006), "(Ekonomi) menyangkut pemikiran yang logis tentang bagaimana orang berprilaku dalam dunia nyata. Yang dibutuhkan hanyalah cara baru untuk melihat, memahami, mengukur. Sebenarnya ini bukanlah tugas yang sulit, dan tidak membutuhkan pemikiran yang sangat canggih."[516] Kendati Steven D. Levitt adalah seorang ekonom yang mengajar di *University of Chicago*, tampaknya Steven D. Levitt menempuh cara lain untuk mengukur dan memahami realitas ekonomi. Ia keluar dari cakrawala orthodoksi ekonomi. Agaknya ada banyak ekonom, selain Steven D. Levitt yang berpikir sama. Hal ini tidak dapat mengoyahkan aliran mainstream; di mana orthodoksi semangkin kuat diyakini dan dianut sebagai karakter ilmiah dalam ilmu ekonomi.

---

[514] *Ibid.*, hlm. 584.

[515] *Ibid.*, hlm. 585.

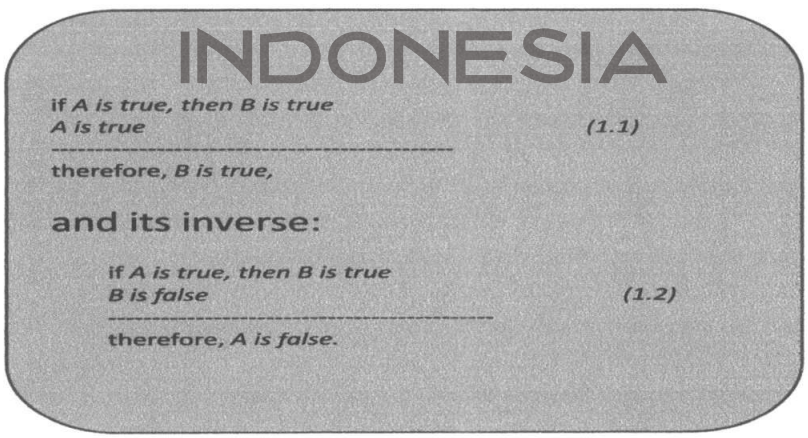
[516] Lihat Steven D. Levitt & Stephen J. Dubner, *Freekonomics: A Roque Economist Explores the Hidden Side of Everything,* Terj. Akhmad Fauzi, (Jakarta: Gramedia, 2006), hlm. 223.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Realitas ekonomi, terutama aktivitas yang terkait dengan keuangan dan bisnis, penuh dengan "probabilitas": "ketidakpastian" (*uncertainty*). Mayoritas ekonom, bahkan menghabiskan karir akademik mereka untuk menyibak; memprediksi; dan mengukur ketidakpastiaan dan probabilitas tersebut. Pada titik ini, sainstifikasi ekonomi menjadi penting, bahkan niscaya. Dalam perkembangannya, banyak ekonom berkolaborasi dengan matematikawan melahirkan alasan yang masuk akal (*plausible reasoning*) untuk mengungkap ketidakpastian dalam siklus ekonomi. Metode deduktif; aturan-aturan kuantitatif—telah berhasil didorong untuk memahami dan mengukur ketidakpastian ekonomi tersebut. E.T. Jaynes (2003) pernah mengisyaratkan bahwa formasi kesimpulan yang masuk akal (*reasonable*) merupakan proses halus dan kosisten.[517] Ekonom dalam setiap aktivitas ilmiah mereka, baik yang terkait dengan pengukuran konsistensi (matematika) antara setiap peristiwa ekonomi maupun korelasional antara satu peristiwa dengan peristiwa lainnya (ekonometrika dan statistika) atau terkait dengan prediksi atas ketidakpastian ekonomi—sesungguhnya selalu mengarah pada kesimpulan logis dan masuk akal untuk menyebutnya rasional.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Diagram 4.9. "Deductive Reasoning"



Sumber: E.T. Jaynes, *Probability Theory: The Logic of Science,* (New York: Cambridge University Press, 2003), hlm. 4.

[517] E.T. Jaynes, *Probabilty Theory: The Logic of Science,* (New York: Cambridge University Press, 2003), hlm. 3.

Alasan/nalar deduktif ini, tulis E.T. Jaynes bisa dioperasikan setiap saat.[518] Terlepas dari kekurangan dan kesulitannya untuk melahirkan klaim-klaim universal, setidaknya penalaran deduktif adalah bagian terpenting dalam sainstifikasi ekonomi. Tidak saja melengkapi, tetapi menguatkan metode matematika; ekonometrika; dan statistika untuk kemudian sama-sama jalin berkelidan dalam proses melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang bersipat umum. Mengapa gerak sainstifikasi ekonomi yang tengah berlangsung dan akan terus tumbuh, mengambil bentuk-bentuk ilmiah seperti ini? Rasional, ini lah syarat mutlak dari setiap ilmu pengetahuan ketika mengaplikasi metode serta menghasilkan kesimpulan-kesimpulan ilmiah. Bagi mayoritas ekonom, terutama yang menganut aliran arthodoks, sebuah kesimpulan ilmiah itu dikatakan rasional[519] ketika ia dapat diukur dan divalidasi—pandangan ini menjadi "pendasaran" logis mengapa sainstifikasi ekonomi harus melibatkan metode matematis; ekonometrika; statistika, dengan nalar-nalar deduktif-hipotetikal. Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana dengan sainstifikasi ekonomi Islam? Apakah nalar atau pendasarannya sama dengan sainstifikasi ekonomi?

Abdul Mughits (2003) telah mencoba memaparkan bahwa sainstifikasi ekonomi Islam, bermula dari kebutuhan atas "kejelasan" epistemologi ekonomi Islam. Dalam papernya yang berjudul *Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam: Kajian atas Pemikiran M. Abdul Mannan dalam "Teori dan Praktek Ekonomi Islam"*— Abdul Mughits bertolak dari pemikiran dan konstruksi epistemologi yang ditawarkan oleh M. Abdul Mannan. Tidak berlebihan jika kemudian Abdul Mughits berupaya melakukan ferifikasi atas epistemologi ekonomi Islam, sehingga bisa diaffirmasi validitasnya sebagai sebuah disiplin ilmu.[520] Sainstifikasi ekonomi Islam tampaknya terletak pada upaya "positivikasi"

---

[518] Tetapi minusnya adakalanya informasi yang tersedia, tidak jarang memuat pengecualian-pengeculian sehingga menyulitkan untuk menarik kesimpulan umum dan melahirkan klaim-klaim universal. *Ibid.*, hlm. 4.

[519] Robert Audi mengurai bahwa kepercayaan (*belief*) merupakan titik sentral bagi teori rasional. Dikatakan demikian, karena sistem kepercayaan manusia direpresentasikan ke dalam dunia. Hal ini meliputi "inner world" dari pengalaman privat; pendasaran (*constitute*) pengetahuan. Lihat Robert Audi dalam Alfred R. Mele & Piers Rawling (ed.), *The Oxford Handbook of Rationality*, (New York: Oxford University Press, 2004), hlm. 18.

[520] Abdul Mughits, *Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam.*, hlm. 176.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi Islam sebagai ilmu yang relatif baru. Bagaimana prosesnya? Mengacu pada pandangan Abdul Mughits (2003) bahwa pengujian validitas (*validity test*) adalah sebuah pra-syarat bagi ekonomi Islam sebagai sebuah ilmu. Dengan proses inilah, ekonom Muslim dapat dengan optimis mengatakan bahwa ekonomi Islam adalah sebuah ilmu.[521] Apa elemen-elemen uji validitas atas teori-teori ekonomi Islam, seperti yang diajukan oleh Abdul Mughits tersebut?

Dalam uji validitas ini Abdul Mughits, dengan mengacu pada pemikiran M. Abdul Mannan, mengajukan lima teori pengujian atas kebenaran teori-teori ekonomi Islam. *Pertama*, koherensi. Sebuah teori yang berpandangan bahwa kebenaran satu teori adalah terwujudnya konsistensi dan keharmonisan dari suatu pernyataan. Sederhananya, seluruh pernyataan tersebut berhubungan secara sistematik, sehingga ide yang tidak masuk akal (*non reasonable*) ditolak. *Kedua*, korespondensi. Teori ini melihat bahwa suatu pernyataan dianggap benar jika ia berkesesuain dengan realitas objektif. *Ketiga*, teori pragmatis. Menurut teori ini, ukuran sebuah kebenaran terletak pada seberapa fungsionalnya kebenaran tersebut dalam kehidupan praktis. *Keempat*, teori otoritas. Dalam perspektif ini kebenaran harus keluar dari pihak-pihak yang memiliki otoritas.[522] Abdul Mughits cenderung memakai keempat teori ini untuk melakukan uji validitas atas teori-teori ekonomi Islam, secara konfrehensif dan utuh.

Mazhab mainstream ekonomi Islam juga menempuh cara yang sama dengan apa yang ditempuh oleh mazhab orthodoks dalam ekonomi *konvensional*. Sainstifikas ekonomi Islam bagi mazhab mainstream adalah sebuah keniscayaan agar ekonomi Islam diterima sebagai sebuah ilmu. Mekanismenya sama, hanya saja dibedakan dari sisi sumber dan elemen-elemen yang menjadi bangunan dari sainstifikasi ekonomi Islam. Perbedaan ini digambarkan oleh A. Dimyati dengan, "Di balik kemajuan ilmu ekonomi yang pesat, penuh inovasi, dilengkap dengan metodologi yang semangkin tajam, model-model matematika dan ekonometrika yang semangkin luas untuk melakukan evalusasi dan prediksi, ternyata ilmu

[521] *Ibid.*, hlm. 192.
[522] *Ibid.*, hlm. 191-192.

ekonomi tetap memiliki keterbatasan untuk mengambarkan, menganalisa muapun melakukan proyeksi kecenderungan tingkah laku ekonomi dalam perspektif waktu jangka pendek."[523] Kenyataan ini terkadang tidak digubris oleh mazhab mainstream dan tetap melaju ke arah sainstifikasi ekonomi Islam, bahkan meminjam ketajaman metodologi yang telah ada dalam ekonomi konvensional dan orthodoks.

A. Dimyati mengkritik dengan tajam simplikasi metodologi dan menjadi bagian dari sainstifikasi ekonomi. Menurutnya, "ilmu ekonomi konvensional saat ini didominasi oleh penekanannya pada apa yang telah disepakati sebagai variabel-variabel ekonomi dalam menjelaskan jatuh-bangunnya suatu masyarakat. Tentu saja penjelasan yang demikian merupakan simplikasi dari sekian banyak faktor yang saling berkaitan dengan kondisi sosial masyarakat. Padahal, seharusnya di samping variabel-variabel ekonomi, perlu juga memasukkan faktor-faktor moral psikologis, sosial, politik dan sejarah yang mempengaruhi manusia. Dengan kata lain perlu kajian lintas disiplin."[524] Terlepas dari kritikan yang tajam ini, mazhab mainstream tetap berpandangan penting sainstifikasi ekonomi Islam dengan melibatkan metodologi yang telah mapan dalam tradisi orthodoks ekonomi.

Abdulrahman Yousri Ahmed (2002) telah melahirkan sebuah paper yang bertajuk "*Methodological Approach to Islamic Economics: It's Philosophy, Theoritical Construction and Aplicability*". Dalam papernya ini Abdulrahman Yousri Ahmed (2002) telah memetakan konstruksi teoritis dari sainstifikasi ekonomi Islam. Ia memulai penjelasannya dengan pemaparan diffrensiatif antara pengetahuan dan sains. Menurutnya, pengetahuan itu lebih "inklusif" jika dibandingkan dengan sains.[525] Pengetahuan meliputi banyak hal yang terakumulasi dari berbagai lapangan ilmu: sebuah akumulasi yang berbasis pada "perasaan fisik"; "observasi material"; "kontemplasi filosofis"; "hasil terbaik dari

---

[523] A. Dimyati, *Ekonomi Etis.*, hlm. 158.
[524] *Ibid.*, hlm. 158-159.
[525] Lihat dalam Habib Ahmed (ed.), *The Theoritical Foundations of Islamic Economics,* (Jeddah: Islamic Reseach and Training Institute-Islamic Development Bank, 2002), hlm. 21.

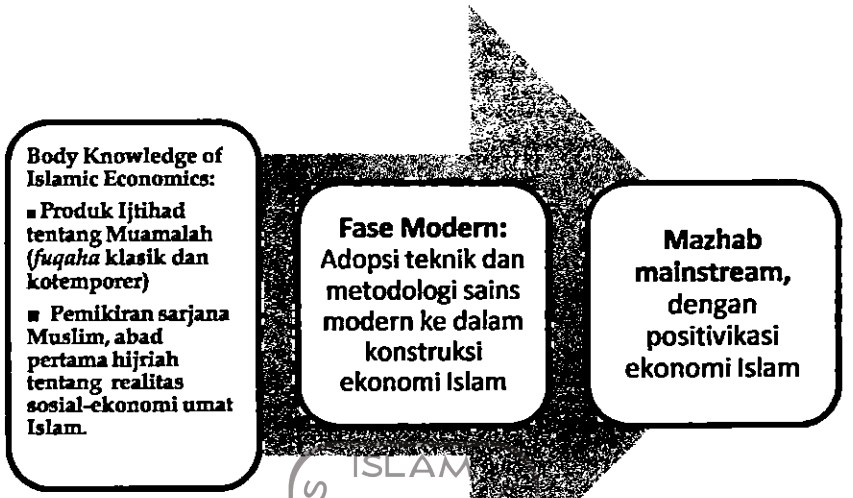
pengorganisiran intelektual".[526] Sedangkan sains atau ilmu adalah bentuk dari pengetahuan yang telah diteliti; dipilah (*purified*); penyempurnaan melalui upaya terbaik deliberasi intelektual. Sains melingkupi usaha terbaik dalam memproduksi kebiasan berpikir—teknik atau metode—menjadi pilar; menjadi prasyarat untuk pencapaian sebuah sains. Dalam konteks ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, "Apa hubungan pemaknaan ini dengan sainstifikasi ekonomi Islam?".

Abdulrahman Yousri Ahmed (2002) melahirkan sebuah pernyataan bahwa ilmu ekonomi Islam (*the science of islamic economics*) muncul dari (*emerged from*) pengetahuan ekonomi Islam.[527] Bagaimana pandangan demarkatif-derivatif ini muncul dalam pemaknaan Abdulrahman Yousri Ahmed? Berangkat dari sebuah kenyataan historis bahwa ekonomi Islam bukanlah sebuah pengetahuan yang baru melainkan secara normatif; dan yuridis formal, tubuh pengetahuan dari ekonomi Islam telah ada sejak Islam itu hadir dan mengatur dengan tegas hubungan manusia dengan manusia (*muamalat*). Adalah para *fuqaha; mufassirin; ushuliyyin* yang berperan besar dalam melahirkan *body of knowledge* ekonomi Islam.[528] Katakanlah Abu Yusuf (113-182 H), dengan teori harganya; al-Ghazali (451-505 H),[529] yang telah mengambarkan permasalahan pertukaran sebelum menjelaskan bahwa keuntungan adalah hasil (resulting) dari pengunaan uang.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[526] *Ibid.*
[527] *Ibid.*
[528] Dicatat oleh Abdulrahman Yousri Ahmed bahwa pengetahuan ekonomi Islam telah diakumulasi dari berbagai negeri: sejak awal Islam, khususnya tahun pertama hijriah. *Ibid.*, hlm. 21.
[529] *Ibid.*, hlm. 22.

Diagram 4.10. Proses Sainstifikasi Ekonomi Islam



Sumber: Habib Ahmed (ed.), *The Theoritical Foundations of Islamic Economics*, (Jeddah: Islamic Reseach and Training Institute-Islamic Development Bank, 2002)

Sainstifikasi ekonomi Islam, seperti yang dipahami oleh Abdulrahman Yousri Ahmed adalah proses. Dikatakan proses karena ekonomi Islam awalnya hanyalah pengetahuan, dan belum menjadi sebuah "sains". Semacam bangunan pengetahuan yang di dalamnya memuat pernyataan normatif dan lebih tampak sebagai "panduan" etis bagi perilaku ekonomi umat Islam. Mazhab mainstream tampaknya sangat paham dengan struktur ini sehingga tidak berlebihan kemudian mereka mendorong sainstifikasi ekonomi Islam. Memasukkan teknik dan metodologi ekonomi modern, dengan paradigma positivisme sebagai pilihannya, setidaknya membantu misi mazhab mainstream untuk melakukan islamisasi terhadap ekonomi modern. Hal ini diperjelas oleh Mohamed Aslam Haneef & Hafas Furqani bahwa Muhammad Nejatullah Sidduqui (mazhab mainstream) lebih cenderung melakukan "islamisasi ilmu ekonomi".[530] Kata lainnya, pembentukan sebuah bangunan ilmu ekonomi modern dalam perspektif Islam.

[530] Lihat dalam Mohamed Haneef Aslem & Hafas Furqani, *Contemporary Islamic Economics: The Missing Dimension of Genuine Islamization*, "Thought of Economics", Vol. 19, No. 04: tt, hlm. 31.

Pertemuan antara Islam dan ekonomi modern adalah sebuah keniscayaan; mesti; dan relevan. Pertemuan ini bermakna integratif; dimana alat analisis dari ilmu ekonomi modern, berupa matematika; ekonometrika; dan statistika ekonomi, setidaknya akan mampu mendorong ekonomi Islam menjadi sebuah disiplin yang kuat layaknya ilmu ekonomi modern.

4. Ilmu Ekonomi dan *Modelling Building Oriented*: Antara Identitas Ilmiah dan Penyerdehanaan Realitas Ekonomi

Membangun model-model ekonomi adalah sebuah tradisi dalam ilmu ekonomi modern. Lalu bagaimana dalam ekonomi Islam? Apakah hadirnya mazhab mainstream juga mensyaratkan pentingnya "*modelling building*" dalam ekonomi Islam? Tidak diragukan lagi, bahkan telah menjadi keyakinan umum di kalangan ekonom orthodoks bahwa teori ekonomi adalah membutuhkan "abstraksi" dari dunia yang nyata (*the real world*).[531] Dalam konteks lain, tradisi "membangun modelling" agaknya hanya dinisbahkan pada aliran mainstream, terutama kalangan yang menganut mazhab orthodoks ekonomi. Alpha C. Chiang & Kevin Wainwright (1927) memaknai "*economic model*" dengan, "*..a deliberately simplified analytical framework*".[532] Sebuah penyederhaan analisis dalam ekonomi. Pengunaan model-model matematis dalam konteks ini sangat perlu, untuk mengatakannya sebagai syarat dalam pemodelan teori-teori ekonomi. Sederhannya, model-model ekonomi hanyalah kerangka teoritis yang memudahkan para ekonom atau pun peminat ekonomi untuk memahami kompleksitas realitas ekonomi dengan bahasa yang mudah; populer; dan matematis.

Alpha C. Chiang & Kevin Wainwright (1927) menegaskan tidak ada alasan yang "inheren" mengapa pemodelan ekonomi itu sangat matematis.[533] Hanya saja para ekonom orthodoks dan mainstream terbiasa merancang model matematis dan terdiri dari satu set pemahaman yang tujuannya adalah

---

[531] Lihat Alpha C. Chiang & Kevin Wainwright, *Fundamental Methods of Mathematical Economics.*, hlm. 5.
[532] *Ibid.*
[533] *Ibid.*

mengambarkan struktur model. Perkataan lainnya, model-model matematis adalah penyederhaan dunia nyata ekonomi ke dalam sederet "*equations*". Mengapa pemodelan matematis ini dianggap penting bahkan niscaya oleh kalangan ekonom mainstream? Alasannya, seperti yang diakui oleh mayoritas ilmuwan, baik ekonom ataupun ilmuwan lainnya bahwa kompleksitas realitas tidak memungkinkan pengamat; pemikir; dan ekonom untuk memahami sekaligus semua hubungan timbal-balik (*interrelationships*) yang ada dalam setiap realitas. Dalam konteks ini, penyederhanaan lewat serangkai pemodelan matematis membantu pemahaman. Karena hubungan timbal balik (*interrelationships*) bagaimanapun kompleks dan jelin-berkelidannya, sama pentingnya untuk memahami fenomena ekonomi yang partikular (realitas ekonomi). Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana pemodelan ekonomi ini menjadi hal yang sangat penting dalam ekonomi modern dan mengapa pemodelan ekonomi ini begitu ekslusif sehingga realitas ekonomi dengan otomatis harus dipahami setelah disederhanakan lewat pemodelan matematis ini.

Adalah penting untuk melihat elemen-element untuk mengatakan "ramuan" yang dibutuhkan dalam membangun model-model matematis dalam ekonomi. Ada tiga element dasar yang membentuk model matematis dalam ekonomi. *Variable*; konstanta; dan parameter.[534] Ini lah tiga element yang dimaksud sebagai pembentuk model matematis dalam ekonomi modern. Variable, seperti yang dimaknai oleh Victor Jupp, adalah unit data yang bisa berubah seiring berubahnya kasus.[535] Berubahnya nilai satu variable memungkinkan untuk berubahnya jenis analisis yang dilakukan terhadapnya. Dalam ekonomi, variable biasanya terdiri dari "harga"; "*profit*"; "*revenue*"; "*cost*"; "*national income*"; *consumption*"; "*investment*"; "*imports*"; dan "*exports*".[536] Variabel ini kemudian disimbolkan untuk memudahkan penilaian dan kuantifikasi. Minsalkan, "*price*" disimbolkan dengan *P* atau "*profit*" dengan simbol π dan "*revenue*" disimbolkan

---

[534] *Ibid.*

[535] Victor Jupp, *The Sage Dictionary of Social Research Methods.*, hlm. 316.

[536] Alpha C. Chiang & Kevin Wainwright, *Fundamental Methods of Mathematical Economics.*, hlm. 5.

R.[537] Pendek kata, sebuah pemodelan ekonomi (*economic modelling*) setidaknya membantu para ekonom untuk memberikan pemahaman atas dinamika nilai yang melekat dalam setiap variabel.

Dalam ekonomi, mikro ataupun makroekonomi, ada banyak model matematis ditemukan. Pertanyaan kemudian yang muncul, "apakah model-model ekonomi yang dibangun adalah sebuah indentitas ilmiah atau hanyalah sebuah penyederhanaan terhadap realitas ekonomi?". Agaknya perlu memahami apa yang dimaksud dengan "economic model". Donald Rutherford (2005) memaknai "economic model" sebagai gambaran sederhana (*simplified picture*) dari realitas ekonomi; dimana ditampilkan hubungan timbal-balik (*interrelationships*) antara sedikit variabel ekonomi.[538] Adalah Cantillon dan Quesney, ekonomi klasik yang pertama kali mengunakan "pemodelan ekonomi" untuk menjelaskan teori ekonomi yang mereka gubah. Dikemudian hari dengan menggunakan dan memasukkan logika matematika dan ekonometrika, pemodelan ekonomi menjadi sesuatu yang terbilang kompleks.

Antoin E. Murphy (2011) telah mereview pola; proses yang ditempuh oleh Cantillon dalam membangun "pemodelan ekonomi". Cantillon, tulis Antoin E. Murphy (2011), selalu mengejar tujuannya yang ambisius. Sepanjang hidupnya Cantillon ingin menulis esai yang mendalam tentang sipat perdagangan secara umum.[539] Perkataan lain, tujuan Cantillon adalah membuat esai tentang sipat ekonomi secara umum. Tidak berlebihan jika kemudian Antoin E. Murphy menilai tujuan Cantillon ini sebagai tujuan yang ambisius karena menurutnya pada saat itu hanya ada sedikit sekali landasan subjek ini sebagai dasar penyusunannya, selain dari kontribusi Petty; Boisguilbert; dan Law.[540] Tetapi diluar dugaan banyak ekonom, justeru ambisi Cantillon itu kemudian yang menghantarkan ilmu ekonomi menjadi disiplin yang terbilang kompleks. Mengapa dinilai demikian?

---

[537] *Ibid.*

[538] Donald Rutherford, *Routledge Dictionary of Economics.*, hlm. 119.

[539] Antoin E. Murphy, *The Genesis of Macroeconomics,* Terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Rajawali Press, 2011), hlm. 93.

[540] *Ibid.*, hlm. 94.

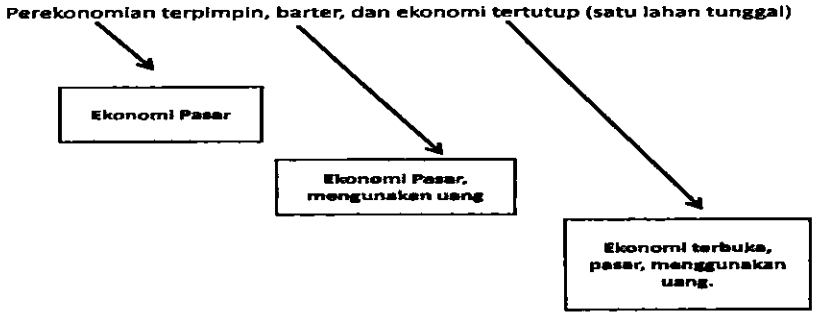
Mangacu pada pandangan Antoin E. Murphy (2011), Cantillon untuk memenuhi tujuannya, ia membuat model ekonomi. Pemodelan ekonomi membutuhkan abstraksi sehingga kompleksitas perilaku manusia dapat direduksi sampai ke proporsi yang dapat ditangani. Metode Cantillon adalah mengisolasi elemen-elemen kunci yang bekerja dalam perekonomian. Dalam gaya Cartesian pertama-tama dia menyarikan kegiatan ekonomi guna mengindentifikasi kekuatan fundamental yang bekerja di dalamnya. Tabula rasa yang digunakannya adalah abstraksi dari satu lahan besar, "Sebuah perkebunan besar yang saya anggap sebagai satu-satunya yang ada di dunia".[541] Antoin E. Murphy (2011) mengasumsikan bahwa hanya ada satu lahan perkebunan besar. Abstraksi awal ini menyajikan satu eksistensi arena yang akan memunculkan tiga aktor ekonomi: "Tuan tanah"; "Pengawas" (inspektur); "Buruh atau pekerja". Dijelaskan lebih lanjut oleh Antoin E. Murphy, tuan tanah adalah terkuat karena dia memiliki semua tanah perkebunan dan memperkerjakan pengawas untuk mengatur buruh untuk memproduksi apa pun yang diinginkannya.[542] Reduksi tiga aktor ekonomi yang dilakukan oleh Cantillon ini telah menjadi penanda bahwa dirinya telah melahirkan apa yang disebut dengan abstraksi; sebuah penyerdehanaan realitas ekonomi ke dalam tingkat proposisi ekonomi.

Apa yang dihasilkan oleh Cantillon dalam kaitannya dengan abstraksi yang dibangunnya? Antoin E. Murphy menilai bahwa reduksi kehidupan ekonomi oleh Cantillon menjadi tipe primitif ini membuka jalan menuju ke transformasi progresif melalui tahap-tahap tertentu dan spesifik. Jadi, berdasarkan abstraksi satu perkebunan, Cantillon mampu mengubah struktur primitif dari perekonomian terpimpin ke ekonomi pasar, dari sistem barter ke sistem moneter, dan dari ekonomi tertutup ke ekonomi terbuka. Apa maknanya?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[541] *Ibid.*
[542] *Ibid.*

Diagram 4.11. Fungsi Transformasi Tiga Lapis Cantillon



Sumber: Antoin E. Murphy, *The Genesis of Macroeconomics*, Terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Rajawali Press, 2011)

Dengan pemodelan ekonomi; mereduksi tingkah laku ekonomi ke tingkat yang sederhana, Cantillon akhirnya mampu memahami sebuah transformasi ekonomi yang niscaya terjadi dan berlangsung seiring bertumbuhnya kepentingan ekonomi dan "pengetahuan" ekonomi yang tumbuh dalam satu masyarakat. Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana pemodelan ekonomi ini berkembang dalam ekonomi modern, bahkan menjadi indentitas? Diakui oleh Alessandro Roncaglia (2005) bahwa Richard Cantillon telah berkontribusi dengan sangat signifikan dalam hal memasukkan perhitungan aritmatika, dengan pola dan proses yang lebih mudah dipahami ketimbang usaha yang dilakukan oleh Petty.[543] Di tangan Richard Cantillon, aritmatika menjadi alat (*tools*) untuk mengambarkan realitas dan menemukan tafsir atas realitas itu sendiri. Upaya pembangunan model ekonomi oleh Richard Cantillon ini menjadi dasar bagi sainstifikasi ekonomi dan akhirnya membantu para ekonom di kemudian hari menjadikan ilmu ekonomi sebagai disiplin yang kompleks dan keras (*hard science*).

Joseph A. Schumpeter (2006) menilai bahwa Richard Cantillon adalah ekonom yang pertama kali berkesadaran untuk memodelkan ekonomi dengan bantuan aritmetika.[544] Dibangunnya model-model ekonomi dengan sistematis; abstraktif—menandaskan bahwa ilmu ekonomi mengkehendaki adanya

[543] Alessandro Roncaglia, *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought.*, hlm. 90.
[544] Joseph A. Schumpeter, *History of Economics Analysis,* (New York: Routledge, 2006), hlm. 14.

rasionalitas teoritik yang sederhana, layaknya dalam sains lainnya, terutama fisika dan matematika. Mengapa demikian? Mayoritas ekonom berpandangan bahwa pengalaman (*experience*) menjadi guru terbaik. Dimaksud dengan pengalaman di sini adalah observasi terhadap fenomena dan dengannya menjadi "input" bagi ekonom, khususnya mereka yang menganut orthodoksi ekonomi untuk membangun model-model ekonomi (*economic modelling*). Pengalaman atas realitas ekonomi, tidak begitu saja (*taken for granted*) bisa dipahami; jejaring korelasionalnya dimengerti—melainkan pengalaman itu harus diabstraksi secara sederhana berdasarkan "equasi" matematis. Keuntungannya apa?

Keuntungan abstraksi atas realitas ekonomi, dengan membangunnya menjadi sebuah model—setidak mampu merepresentasikan "*interrelationships*" dalam setiap variabel-variabel ekonomi. Sederhananya, jika ilmu fisika lahir dari eksperimental-laboratorium. Maka ilmu ekonomi lahir dari eksperimentasi sosial, tidak dalam makna eksperimentasi-laboratorium dalam ilmu fisika. Ekonom, tulis Léon Walras seperti yang dinukilkan oleh Joseph A. Schumpeter, menjadikan realitas ekonomi sebagai laboratorium mereka. Ada kecenderungan untuk memahami tindakan ekonomi manusia.[545] Tindakan ekonomi itulah yang menjadi informasi dasar bagi para ekonom. Tindakan ekonomi tidak dinilai secara tunggal melainkan dalam membangun model ekonomi, ekonom mencari variabel-variabel yang determin atau "*dependent*" dengan tindakan itu. Pemilihan variabel dilakukan dengan observasi yang intens. Dari observasi inilah keyakinan untuk menjadikan variable itu sebagai "equasi" model ekonomi, bermula. Pada pertumbuhan berikutnya, ilmu ekonomi dilengkapi oleh hadirnya ekonometrika. Nachrowi Djalal Nachrowi (2002) memaknai ekonometrika sebagai sebuah ilmu yang mempelajari analisis kuantitatif dari fenomena ekonomi dalam artian secara umum.[546] Hadirnya ekonometrika melengkapi sainstifikasi ilmu ekonomi menjadi sebuah disiplin ilmu yang kuat, telah menjadi sebuah hal yang tidak lagi asing. Kenyataannya, para ekonometrikawan melakukan formalisasi (*formalised*) dan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[545] *Ibid.*

[546] Nachrowi Djalal Nachrowi & Hardius Usman, *Penggunaan Teknik Ekonometrika: Pendekatan Populer dan Praktis Teknik Analisis dan Pengolahan Data dengan Menggunakan Paket Program SPSS,* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 1.

mengeneralisir (*generalised*) ide-ide mereka di atas hubungan (*relationships*) antara teori ekonomi dan data ekonomi.[547] Dalam konteks ini tidak berlebihan jika Priyonggo Suseno memaknai ekonometrika sebagai proses analisis yang melihat; mengukur; dan memahami hubungan antara teori ekonomi (baca; klaim universal) dengan realitas ekonomi.[548] Hadirnya ekonometrika tidak saja mengevaluasi berbagai model-model ekonomi yang telah kuat, sejak fase neo-klasik. Tetapi juga menjadikan model-model ekonomi itu sebagai sebuah statement universal, untuk kemudian diobservasi kembali secara kontinu.

Mary S. Morgan (1990) pernah menulis, "setidaknya para ekonometrikawan membangun tiga model formal; dimana statistika mendapatkan peran yang signifikan untuk mengungkap hubungan fakta yang teramati (*the observed fact*) dengan teori yang kuat diyakini. Setiap model memberikan penjelasan secara rasional dari "*gap*" (kesenjangan) antara data dan teori. Salah satunya adalah model yang populer dalam bidang ekonometrika dengan sebutan "*the errors-in-variables model*". Model ini merupakan pekiraan atas kesalahan-kesalahan dalam pengukuran. Model lainnya adalah "*the errors-inequations model*". Model ketiga adalah model yang memberikan penjelasan bersipat terhadap hubungan antara fakta empiris dan teori ekonomi, dalam hubungan yang sepenuhnya bersipat probabilistik.[549] Tampaknya secara prinsipil dan teoritis, teknik ekonometrika adalah gabungan antara teori ekonomi; matematika; statistika ekonomi, dan matematika statistik.[550] Lebih bersipat multi-disipliner, ekonometrika sesungguhnya *concern* mencari; mengukur hubungan (*interrelationships*) antara teori ekonomi dengan fakta empirisme ekonomi. Ia lebih bersipat deduktif-hipotetikal,[551] yang berangkal dari klaim universal (teoritik) untuk kemudian diuji dan dihadapkan pada fakta empiris.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[547] Lihat Mary S. Morgan, *The History of Econometric Ideas,* (New York: Cambridge University Press, 1990), hlm. 193.

[548] Interview, tanggal 26-07-2011. Pukul 13:00 wib.

[549] Mary S. Morgan, *The History of Econometric Ideas.*, hlm. 193.

[550] Nachrowi Djalal Nachrowi & Hardius Usman, *Penggunaan Teknik Ekonometrika.*, hlm. 1.

[551] Metodologi ekonometrika meliputi: 1] Membuat suatu hipotesis/pernyataan, 2] Menduga model ekonometrika untuk mengkaji hipotesis yang telah dibuat, 3] Mengestimasi

Perbedaan antara proses membangun model-model ekonomi, seperti yang dilakukan oleh ekonom klasik maupun neo-klasik, dengan model-model ekonometrika—terletak pada paradigma dan proses memulai (*starting*). Richard Cantillon, Quesney tampaknya terpesona dengan logika empirisme-induktif. Sedangkan ekonometrika berjalan berdasarkan paradigma empirisme-deduktif-hipotetikal. Satu melahirkan teori-teori ekonomi, berupa modelling ekonomi. Sedangkan yang lainnya menguji teori-teori tersebut dengan proses ferifikasi yang intens dan konsisten. Terlepas dari kekurangan dan kelemahan dari kedua proses pembangunan model-model ekonomi dan mengujinya, setidaknya kedua proses ini telah berkontribusi besar memperkukuh ilmu ekonomi. Bahkan telah menjadi indentitas ilmiah dalam ilmu ekonomi. Kini ilmu ekonomi modern, tanpa pengunaan secara intens baik ekonometrika ataupun matematika-ekonomi, terasa tidak lengkap bahkan cenderung dinilai sebagai sebuah kecacatan ilmiah dalam ilmu ekonomi.

Sejak era Adam Smith, tulis Lawrence A. Boland, kendati tidak ada pembenaran logis bahwa mayoritas dari pengetahuan empiris sesungguhnya didominasi oleh bukti-bukti yang bersipat induktif.[552] Hal ini mendorong banyak ekonom klasik, maupun neo-klasik mengunakan logika induktif-empiris untuk melahirkan teori-teori ekonomi. Akhirnya dengan bantuan matematika, logika induktif itu diekspansi untuk membangun model-model ekonomi. Kendati demikian, kini, seiring bertumbuh dan "menjadi"-nya ilmu ekonomi sebagai disiplin yang kompleks, logika empiris deduktif-hipotetikal telah mendapat tempat tersendiri di banyak ekonom. Edythe S. Miller pernah menulis, "metode deduktif telah diteriman sebagai sebuah metode di kalangan klasik dan neo-klasik ekonomi; dan telah bersisa hingga kini di kalangan orthodoks ekonomi."[553] Kenyataannya dengan kedua metode ini, deduktif atau induktif, berbagai model

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

parameter model, 4] Melakukan verifikasi model, 5] Membuat prediksi, 6] Menggunakan model untuk membuat kebijakan. *Ibid.*, hlm. 3.

[552] Lihat Lawrence A. Boland, *The Foundations of Economics Model,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 13.

[553] Marc R. Tool, *Institutional Economics: Theory, Method, Policy,* (London: Kluwer Academic Publisher, 1993), hlm. 51.

ekonomi telah lahir; memenuhi buku teks ilmiah. Pertanyaan kemudian yang muncul, "Bagaimana idealnya gerak pertumbuhan ilmiah ini dimaknai dalam konteks dewasa ini?"; "Bagaimana pengaruh kecenderungan ilmiah ini terhadap mazhab mainstream ekonomi Islam?".

Ada kritik tajam diarahkan pada kalangan positivisme, termasuk terhadap tradisi yang dikembangkan oleh kalangan ekonomi orthodoks. Kritik tajam itu terkait gerak-laju positivisme yang terlalu "*hyper*" dan tidak terbendung dalam disiplin ekonomi. Terkait hal ini F. Budi Hardiman pernah mengisyaratkan bahwa berbicara tentang keprihatinan terhadap perkembangan metodologi ilmu pengetahuan mau tidak mau membawa kita pada problematik yang lebih luas sebagai *status questionis*nya, yaitu krisis pengetahuan masyarakat Barat tempat ilmu pengetahuan berkembang subur. Dimaksud dengan krisis pengetahuan di sini bukanlah berkurangnya pengetahuan, sebab dewasa ini pengetahuan justru bertambah baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Krisis ini lebih menyangkut menyempitnya pengetahuan akibat reduksi-reduksi metodologis tertentu disertai dengan fragmentasi dan instrumentalisasi pengetahuan.[554] Kapan krisis ini terjadi?

F. Budi Hardiman (2003) mendiagnosis, suatu krisis terjadi bila peralihan dari keadaan lama ke keadaan baru yang belum pasti. Minsalnya, cara berpikir yang lama telah ditinggalkan, tetapi cara berpikir yang baru belum seluruhnya terintegrasi dalam diri manusia dengan segenap mantranya, sehingga justeru menghasilkan keresahan dan kegelisahan yang mendalam akibat belum terbentuknya *Weltanschauung* yang utuh. Krisis pengetahuan yang terjadi sejak paro pertama abad ini merupakan hasil perkembangan sejarah pemikiran yang terjadi sejak proses modernisasi di Barat meruntuhkan tatanan nilai masyarakat Abad Pertengahan, melalui *Renaissance* dan memuncak pada zaman *Aufklärung* dan akhirnya menemui batas-batasnya sejak permulaan abad ini.[555] Apa hubungan krisis ini dengan ilmu ekonomi modern? Tidak dapat dipungkiri bahwa modernisasi di Barat sesungguhnya didorong oleh faktor-faktor empiris. Di

[554] F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 50-51.
[555] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

contohkan oleh F. Budi Hardiman dengan munculnya sistem ekonomi baru (kapitalisme),[556] penemuan ilmu-ilmu pengetahuan dan teknologi, munculnya negara-negara nasional yang memisahkan diri dari Gereja, telah menumbangkan bukan hanya sistem sosial yang menjaga keutuhan masyarakat, melainkan juga meruntuhkan sedikit demi sedikit tatanan objektif dalam *Weltanschauung* masyarakat itu.[557] Awalnya adalah Réne Descartes. Ia tidak saja mempertanyakan dengan tajam semua makna objektif tradisional, tetapi juga mengsangsikannya.

F. Budi Hardiman (2003) menulis bahwa sikap Réne Descartes mempertanyakan segala makna objektif tradisional serta menyangsaikannya secara metodis, setidaknya telah menghantarkan Réne Descartes pada keyakinan yang tidak tergoyahkan dan bersipat pasti, yaitu *je pense donc je suis* (aku berpikir maka aku ada).[558] Réne Descartes telah mengerakkan pendulum dari kutub objek ke subjek: subjeklah yang membangun dan menciptakan realitas yang diketahui sehingga ada. Pendulum ini terus bergerak dan bermuara pada samudera luas ilmu-ilmu alam dan intensifikasi teknologi. Modernisasi meluber di manapun, dalam setiap petak ilmu pengetahuan tidak terkecuali dalam ilmu ekonomi. Pengadopsian besar-besaran paradigma positivisme dan mekanisme ilmu-ilmu alam dalam ekonomi modern menjadi "penanda" atas intensifikasi ini. Ilmu ekonomi "mungkin" tumbuh menjadi disiplin yang kuat dan kokoh, tetapi apakah ilmu ekonomi mampu menghambat pembusukan dan "moral hazard" yang tumbuh linear dengan pragmatisme-ilmiah yang didegungkan ilmu ekonomi. Perkataan lain, untuk tidak mengatakan bahwa ilmu ekonomi sebagai sumber "pembusukan" tetapi tidak terelakkan bahwa "*moral hazard*" itu terkadang lahir secara vertikal dari klaim-klaim universal yang dimapankan dalam ilmu ekonomi modern.

Nihilitas (baca; pudarnya makna transendental) dalam proses ilmiah ilmu ekonomi, baik dari proses membangun model ataupun usaha menghubungkan "interrelationships" antara teori dan fakta empiris—telah menghantar ilmu

---

[556] *Ibid.*
[557] *Ibid.*, hlm. 52.
[558] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ekonomi menjadi sebuah disiplin yang bersipat "teknikal"; "praktis"; dan sangat "pragmatis". Keberpihakan ilmu ekonomi, khususnya aliran mainstream pada rasionalitas dan fakta-fakta empiris *an sich* dan mencapai titik klimaks dengan menjadikannya sebagai identitas, tidak cukup kuat membendung munculnya kegalauan sosial; paradoks ekonomi; dan lingkaran krisis yang bersipat siklis dam periodik. Kecanggihan ilmu ekonomi dalam mengabstraksi realitas ekonomi dan kemampuannya melahirkan klaim-klaim universal, bahkan menjadi hukum umum yang diterima dan dipraktekan oleh masyarakat modern dalam aktivitas ekonomi—Tidak otomatis mengguratkan kemapuan (*ability*) ilmu untuk memangkas problema kemanusian yang tumbuh secara linier dengan bertumbuhnya kompleksitas ekonomi dan akselerasi tingkah-laku ekonomi yang instrumental-pragmatis.

Amartya Sen (1997) menyebut paradoks ini dengan satu kata yakni "*inequality*".[559] Memang tidak secara langsung (*directly*) dan juga tidak otomatis, logika-positivisme yang diterapkan dalam ilmu ekonomi mendorong lahirnya paradoks ekonomi. Tetapi paradoks ini setidaknya dapat dijadikan "penanda" (*signifier*) bahwa ada kelemahan dalam logika/nalar ilmiah yang diterapkan oleh ilmu ekonomi modern, khususnya oleh aliran orthodoks ekonomi. Penyederhanaan realitas ekonomi atau terlalu terfokus melakukan abstraksi atasnya, diduga menjadi akar dari paradoks yang bertumbuh dalam ilmu ekonomi modern, khususnya aliran orthodoks ekonomi. Menyintas paradoks ini, ekonomi Islam menguat dan bertumbuh. Tetapi anehnya, ditengah kritik yang keras terhadap orthodoksi ilmu ekonomi, dalam tubuh ekonomi Islam itu sendiri lahir mazhab mainstream: sebuah gerak ilmiah ekonomi Islam yang meminjam; menggunakan; dan memuja instrumen pemodelan ekonomi yang diambil dari kalangan ekonomi orthodoks. Salahkah?

Jika ditelisik lebih dalam, maka akan ditemukan perbedaan signifikan antara mazhab mainstream ekonomi Islam dan aliran orthodoks ekonomi

[559] Lihat Amartya Sen, *On Economic Inequality,* (New York: Oxford University Press, 1997), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

konvensional. Tampaknya mazhab mainstream telah mencair, tidak se-ekstrim aliran orthodoks dalam menyudutkan subyektifitas; tendensi metafisik yang ada dalam ekonomi Islam. Hal ini agaknya bertumpu pada kenyataan, seperti yang diisyaratkan oleh Arif Hoetoro (2007) bahwa dimensi penting lainnya dalam metodologi ilmiah adalah pengertian tentang aspek-aspek normatif dan positif yang terkandung dalam setiap pernyataan ilmiah atau teori. Pernyataan normatif adalah pernyataan yang preferensinya didasarkan kepada penilaian tertentu, dan menaruh perhatian kepada apa yang seharusnya terjadi (*what ought to be*). Sedangkan pernyataan positif menjelaskan realitas apa adanya (*what is*) yang didasarkan pada analisis logis dan eksperimentasi.[560] Bagaikan sebuah keniscayaan, mazhab mainstream ekonomi Islam tidak bisa mengelak dari muatan subyektifitas ekonomi Islam. Terobosan paradigma baru pun, diciptakan oleh mazhab mainstream ekonomi Islam. Paradigma baru yang menjembatani antara subyektifitas ekonomi Islam dan obyektifitas ilmu ekonomi.

M. Bhekti Hendrieanto (25/07/2011) pernah menuturkan bahwa dirinya tidak sepakat dikatakan bahwa ekonomi Islam itu subyektif. Sedangkan ekonomi *konvensional* itu obyektif. Faktanya dalam ekonomi *konvensional* itu sendiri ada banyak aspek-aspek normatif, karena itu ia juga mengandung apa yang disebut subyektif itu. Minsalnya, tujuan dari produksi/bisnis itu adalah untuk mencari keuntungan maksimum. Ini adalah hal statemen yang bersipat normatif. Kendati saat ini, menguatnya mazhab positivisme dalam ekonomi *konvensional*—seolah-olah sisi normatif dihilangkan. Padahal ini tidak sepenuhnya terjadi. Memang dalam ekonomi mikro statemen-statemen yang bersipat positif itu, mendominasi. Tetapi dalam ekonomi makro, hal yang normatif begitu banyak. Katakanlah masalah penganguran dan keadilan ekonomi. Ini sangat tergantung pada basis-basis normatif. Di ujung lainnya, karena ada ketidaksamaan antara yang "positif" dan "normatif", maka tidak jarang dalam ekonomi *konvensional* terjadi benturan-benturan. Katakanlah dalam hal mengurangi pengangguran. Tidak terhindarkan adanya benturan antara yang normatif dengan positif, ketika merumuskan

[560] Arif Hoetoro, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi.*, hlm. 262.

kebijakan itu.[561] Upaya memperluas makna "subyektif"; dan "obyektif" yang dilakukan oleh mazhab mainstream ekonomi Islam, seperti yang diupayakan oleh M. Bhekti Hendrieanto adalah "penanda" bahwa yang terjadi dalam ekonomi Islam dewasa ini, khususnya dalama mazhab mainstream adalah sebuah pembongkaran; pembangunan kembali di atas fondasi ilmiah dan metodologi yang telah ada.

Dalam ekonomi modern, tulis Arif Hoetoro, ada kecenderungan untuk memisahkan antara ekonomi normatif dan ekonomi positif. Apalagi sejak paradigma Barat sangat condong ke arah pentingnya proposisi ilmiah, analisis ekonomi lebih ditekankan kepada ekonomi positif. Dalam konteks ini Arif Hoetoro menukilkan pandangan Milton Friedman, bahwa ekonomi positif pada dasarnya bebas atau netral dari posisi etika dan penilaian normatif. Oleh karena tujuan utamanya adalah membangun teori yang mampu menjelaskan dan memprediksi fenomena ekonomi dengan tepat.[562] Dalam ujung yang sama Uskali Mäki (2009) memaknai dengan mengacu pada pandangan Keynes bahwa ekonomi positif *concern* apakah sebuah hipotesis atau teori tentatif bisa diterima berdasarkan apa adanya (*what is*).[563] Mazhab mainstream berada di bawah bayang-bayang pandangan positivisme ini. Kendati terbayangi, tampaknya mazhab mainstream ekonomi Islam tidak menerima begitu saja "dikotomi" antara subyektifisme dan objektifisme yang digelontorkan oleh kalangan orthodoksi ekonomi.

Dengan kritikan tajam, mazhab mainstream ekonomi Islam "menohok" kalangan ekonomi orthodoks. Betapa tidak, ekonomi positivisme yang mengaku hebat dengan "objektifitas"-nya ternyata tidak mampu melepaskan diri sepenuhnya dari aspek-aspek normatif. Dijelaskan oleh Arif Hoetoro, pertanyaan tentang kebijakan apa yang dapat mengurangi pengangguran atau menjaga stabilitas harga dari gejolak inflasi adalah sebuah pertanyaan positif, sebab

[561] Interview tanggal 27/07/2011, Pukul 10:35 Wib.
[562] Arif Hoetoro, *Ekonomi Islam.*, hlm. 262.
[563] Uskali Mäki (ed.), *The Methodology of Positive Economics: Reflection on the Milton Friedman Legacy,* (New York: Cambridge University Press, 2009), hlm. 3.

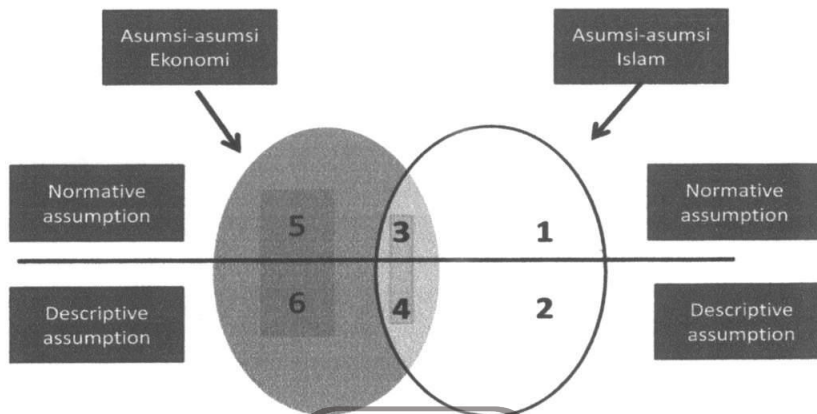
keduanya dapat diuji dengan penelitian empiris. Tetapi pertanyaan apakah kebijakan itu lebih menekankan pengurangan tingkat penganguran atau pengendalian laju inflasi tidak dapat diverifikasi langsung melalui pengujian fakta. Ini adalah sebuah pernyataan normatif yang menuntun sebuah kebijakan ekonomi harus memilih salah satu (prinsip *trade-off*).[564] Melampaui konflik ini, ekonom Muslim khususnya mazhab mainstream pada umumnya sepakat bahwa dalam ekonomi Islam, sisi normatif dan sisi positif harus ditonjolkan karena keduanya berkorelasi secara kuat, dan tidak bisa dipisahkan. Pertanyaan kemudian yang muncul adalah bagaimana mengintegrasikan kedua sisi ini dalam ekonomi Islam, khususnya dalam membangun pemodelan ekonomi Islam?

Anas Zarqa, seperti yang dinukilkan oleh Arif Hoetoro memberikan analisis yang menarik mengenai hubungan antara ajaran-ajaran Islam dan asumsi-asumsi ekonomi ketika memasukkan aspek-aspek normatif dan positif tersebut dalam pengembangan teori ekonomi Islam. Menuruttnya banyak hal yang dianggap bersipat normatif oleh syari'at ternyata juga memiliki padanannnya dengan asumsi ekonomi modern. Demikian juga dengan sebagian aspek-aspek positif ekonomi, tampak kedua disiplin ilmu ekonomi itu juga mempunyai pandangan yang sama.[565] Mencari titik singgung antara yang "positif-objektif" dengan yang "normatif-subyektif" menjadi ciri dari pemodelan ekonomi Islam yang diusahakan oleh mazhab mainstream.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[564] Arif Hoetoro,*Ekonomi Islam.*, hlm. 263.
[565] *Ibid.*, hlm. 265.

Diagram 4.12. Hubungan Dinamis Aspek Normatif-Positif



Sumber: Muhammad Anas Zarqa, "Islamization of Economics: The Concept and Methology," *"J.KAU: Islamic Economics,*Vol. 16, No. 1: 2003., hlm. 12.

Muhammad Anas Zarqa (2003) berpandangan ada enam asumsi kategori khusus. Sederhananya (Diagram 4.11), Muhammad Anas Zarqa mengkategorikan 6 enam asumsi (nomor 1-6). Nomor 1 mencakup asumsi normatif Islam; nomor 2 melingkup asumsi deskriptif Islam; nomor 3 dan 4 adalah "shared" antara Islam dan ilmu ekonomi (economics) – dimana nomor 3 adalah asumsi normatif yang dikonfirmasi sekaligus, Islam dan ilmu ekonomi dan nomor 4 adalah asumsi deskriptif Islam yang telah dikonfirmasi oleh ilmu ekonomi. Sedangkan kategori 5 melingkup asumsi normatif ilmu ekonomi yang tidak bersumber atau karena ketiadaan persentuhan dengan syari'ah atau teks-teks Islam lainnya. Kategori 6 adalah asumsi ekonomi-deskriptif.[566] Pandangan Muhammad Anas Zarqa ini memperkukuh bahwa proses untuk menjadikan ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu, yang teruji validitasnya, secara utuh tidak bisa terlepas begitu saja dari sainstifikasi. Di mana dalam proses ini, upaya membangun model-model ekonomi Islam merupakan gabuangan etis dan paradigmatik dari tradisi orthodoksi ekonomi dan universalitas Islam. Dikatakan universalitas, mazhab

[566] Muhammad Anas Zarqa, "Islamization of Economics: The Concept and Methology," *"J.KAU: Islamic Economics,*Vol. 16, No. 1: 2003., hlm. 12.

mainstream ekonomi Islam kendati mereka terpesona dengan doktrin "*free values*"; "objektivisme-positivistik", namun mereka dengan kuat berkeyakinan bahwa sumber ekonomi Islam yang paling tinggi, sekaligus menjadi pembeda dengan ekonomi orthodoks adalah Islam sebagai sebuah teks dan sumber syari'ah.

Diilustrasikan, jika perilaku yang ideal, atau paling tidak mendekati ideal, sebagaimana yang diresepkan oleh Islam (al-Qur'an dan Sunnah) dapat diobservasi betapapun sedikit jumlahnya, maka tetapi diyakini sebagai suatu kebenaran dan sekaligus ilmu.[567] Hadirnya kebenaran universal dari Islam (al-Qur'an dan sunnah) menjadi syarat mutlak dari kebenaran ekonomi Islam. Dari titik ini agaknya dapat dipahami bahwa fakta historis-transendental adalah prasyarat utama dari pemodelan ekonomi Islam. Tidak serta merta hanya mengandalkan fakta empiris, tetapi fakta-fakta normatif-subyektif adalah sumber atau dasar klaim universal ekonomi Islam untuk kemudian diobservasi dan diverifikasi pada realitas empiris. Agaknya pemodelan ekonomi Islam bermakna adalah proses mengabstraksi norma-norma Islam tentang ekonomi, sekaligus menyandingkannnya dengan "abstraksi" realitas ekonomi yang tumbuh secara empiris. Pada titik inilah perbedaan antara pemodelan ekonomi Islam dan orthodoksi ekonomi, begitu jelas dan terang.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

5. Dari Empiris-Induktif hingga Deduktif-Hipotetikal: Eksplorasi atas Metodologi Ekonomi Islam Mazhab Mainstream

Ekonomi Islam, seperti yang dipersepsi oleh mazhab mainstream, tidak bisa terlepas dari perkambangan ilmu ekonomi modern. Ketidakterlepasan ini dapat dilihat; dilacak; ditandai oleh pengunaaan metodologi yang sama seperti yang dalam ilmu ekonomi modern. Kendati tampak sama, tetapi epistemologi keduanya sesungguhnya terpaut jauh; terdiffrensiasi; dan terpisah. Hanya saja karena metode yang digunakan oleh mazhab mainstream, khususnya matematika-ekonomi, ekonometrika, dan statistika—ekonomi Islam terkadang tampak tidak begitu berbeda dengan ilmu ekonomi modern lainnya. Epistemologi kedua

---

[567] Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam,* (Yogyakarta: P3EI UII, 2009), hlm. 41.

semangkin tampak berbeda, ketika sumber pengetahuan ekonomi Islam dan ekonomi modern ditelusuri secara bersamaan. Penelusuran atas epistemologi kedua ilmu ini, artinya memunculkan pertanyaan tentang sumber pengetahuan; konsep pengetahuan, evidence, alasan untuk mempercayai, justifikasi, probabilitas, apa yang seharusnya untuk dipercayai.[568] Dalam konteks ini, untuk menbedakan ekonomi Islam dan ekonomi *konvensional,* agaknya cukup menelisik sumber-sumber pengetahuan yang disepakati di dalam kedua disiplin pengetahuan ini.

Robert Audi (2002) pernah menulis bahwa pengetahuan dapat dijelaskan secara lengkap hanya dengan melihat korelasional dengan sumber-sumbernya.[569] Dalam konteks inilah agaknya tidak berlebihan untuk sedikit mengulas sumber pengetahuan ekonomi Islam dan membandingkannya dengan "apa" yang disepakati sebagai sumber dalam ilmu ekonomi *konvensional.* Sumber utama pengetahuan ekonomi Islam adalah Islam itu sendiri. Sederhananya, Islam sebagai sebuah teks (al-Qur'an) dan Islam sebagai sebuah fakta historis-idealis (sunnah). Sebagai agama yang sempurna, tulis Arif Hoetoro, Islam meletakkan wahyu Allah al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai sumber kebenaran dan pengetahuan bagi umat manusia, sementara akal memperoleh penghormatan sebagai sarana untuk memahami wahyu tersebut. Di samping wahyu, alam semesta dan kehidupan sosial manusia juga merupakan sumber pengetahuan sehingga melalui observasi dan eksperimentasi ilmu pengetahuan dapat dibangun.[570] Dalam bahasa lainnya, Noeng Muhadjir menyebutnya dengan fakta-fakta trasendental.

Fakta-fakta transendental, seperti yang dimaknai oleh Noeng Muhadjir, adalah sumber utama dari ilmu ekonomi Islam. Bagaimana dengan fakta-fakta empiris? Ekonomi Islam, layaknya ekonomi *konvensional* tidak bisa melepaskan diri dari "objektifisme". Hal ini bagi mazhab mainstream adalah sebuah keniscayaan, jika ekonomi Islam tidak hendak dinilai sebagai pengetahuan yang

---

[568] Lihat Richard Fumerton, *Epistemology,* (UK: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 1.

[569] Paul K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology,* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 71.

[570] Arif Hoetoro, *Ekonomi Islam.,* hlm. 257.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

tidak lengkap. Muhammad Akram Khan (1994) dalam konteks ini mengajukan lima sumber bagi ekonomi Islam. *Pertama*, al-Qur'an. *Kedua*, Sunnah Nabi Muhammad s.a.w, *Ketiga,* Hukum Islam dan jurispridensi, *Keempat,* Sejarah umat Muslim, *Kelima,* data yang berhubungan dengan kehidupan ekonomi.[571] Al-Qur'an tulis Muhammad Akram Khan, menyediakan panduan umum dan landasan bagi kehidupan manusia, dalam aspek apapun.[572] Muhammad Akram Khan memaknai *sunnah* sebagai perkataan; perbuatan; dan cita-cita (*himmah*) Nabi Muhammad. Sedangkan yang dimaksud dengan hukum Islam (*islamic jurisprudence*) adalah literatur hukum yang diproduksi oleh intelektual Muslim (*faqīh*) pada abad ke-14. Sejarah umat Muslim, juga dinilai sebagai sumber ekonomi Islam oleh Muhammad Akram Khan, karena sejarah ini paling tidak mencatat setiap sudut kehidupan ekonomi dan gerak peradaban manusia yang menjalaninya.

Sumber lain dari ekonomi Islam, yang diakui oleh Muhammad Akram Khan adalah fakta ekonomi yang rill. Diakui oleh Muhammad Akram Khan, ini adalah wilayah yang menjadi operasi dan garapan ekonom Muslim.[573] Tidak saja mempelajari gerak ekonomi yang tumbuh dalam kehidupan manusia, tetapi sekaligus mempelajari tingkah laku manusia bagaimana mereka menjalani dan memaknai ekonomi. Dalam konteks ini, "real data" yang dimaksud di sini adalah kondisi objektif ekonomi yang terjadi; yang ada; dan dijalani oleh manusia, termasuk oleh umat Islam sendiri. Pada titik ini, data real ekonomi bagi ekonom Muslim berfungsi sebagai sumber sekaligus peta untuk kemudian menelurkan klaim universal ekonomi yang transformatif. Dikatakan transformatif, karena pada dasarnya ekonomi Islam bertujuan untuk melakukan transformasi kehidupan ekonomi dari intensi sosialisme dan kapitalisme, ke bentuk ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

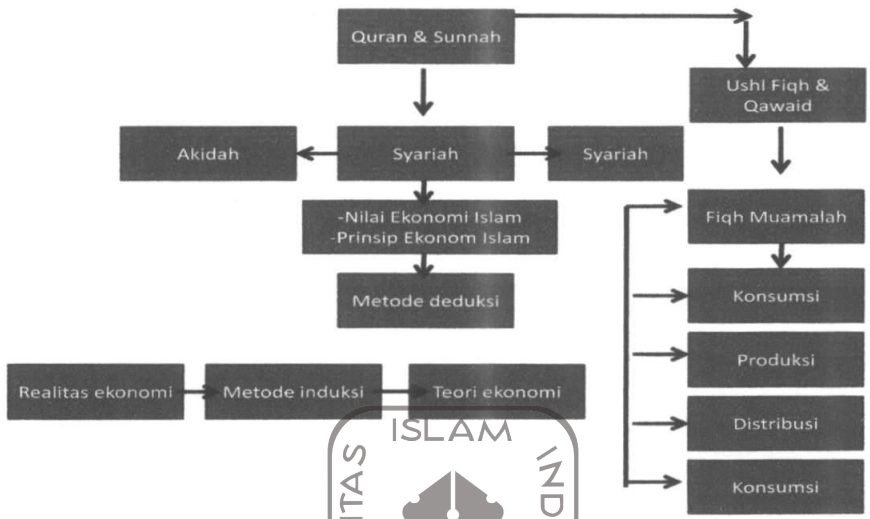
---

[571] Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics,* (Pakistan: IIIT, 1994), hlm. 49.

[572] *Ibid.*

[573] *Ibid.*, hlm. 51.

Diagram 4.13. Kerangka Metodologis Ekonomi Islam



Sumber: Priyonggo Suseno, dkk., *Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: P3EI, 2008), hlm. 42.

Dari (diagram 4.12) agaknya dapat dimengerti bahwa dalam ekonomi Islam dua metode, induksi dan deduksi, digunakan berbarengan dalam kasus yang berbeda tentunya.[574] Dalam mazhab mainstream kedua metode ini digunakan, tentunya dalam kasus dan spesifikasi yang berbeda. Hanya sebagai alat atau instrumen analisis, metode induksi dan deduksi ditradisikan oleh mazhab mainstream tetapi sumber tertinggi dari ekonomi Islam bagi mazhab mainstream adalah al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad s.a.w sehingga dengan amat signifikan sumber ini menjadi pembeda; "diffrensiasi" dengan ilmu ekonomi *konvensional*. Pertanyaan yang kemudian muncul bagaimana nalar dan penerapan kedua metode ini oleh mazhab mainstream terhadap ekonomi Islam?

1) Metode Deduksi-Hipotetikal: Dari Teks-Teks Islam hingga Pengujian atas Realitas Ekonomi

Apa yang dimaksud dengan empiris deduksi-hipotetikal di sini? Victor Jupp (2006) mendefenisikan bahwa "*Hypothetical-Deductive Models*" merupakan model umum dari ilmu pengetahuan, yang mana ia lebih tampak sebagai penyertaan sistematis dari hipotesis dan teori dari "kejadian"; "fakta" partikular

[574] Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam.*,hlm. 52.

yang bisa "dideduksi"; "diprediksi"; "dijelaskan".[575] Tampaknya model deduksi-hipotetikal sebagai sebuah pengetahuan sangat membantu menuju apa yang disebut sebagai metode alternatif, "*baconian-inductive*".[576] Model ini bersandar pada ide bahwa akumulasi fakta, hipotesis merupakan esensi sebuah sains; sekaligus sebagai basis dari tujuan generalisasi dan pengujian empiris.[577] Di ujung lainnya mengacu pada pandangan Karl Popper (1993) bahwa kerja para ilmuwan menyampaikan terus menerus dan menguji teori.[578] Pandangan Popper ini mengingatkan terhadap tujuan dari deduksi-hipotetikal, yang lebih tampak sebagai pengujian teori. Bagaimana proses pengujian teori lewat metode deduktif ini?

Karl Popper (1993) pernah menulis bahwa metode kritikal-pengujian teori dan pemilihan terhadapnya mengaju pada hasil pengujian yang spesifik dimana prosesnya selalu berdiri atas rel yang khas. Berawal dari ide baru, peletakan tentatif, dan justifikasi dalam berbagai cara—adanya sebuah antisipasi, sebuah hipotesis, sistem teorikal, atau apapun yang akan disimpulkan didapatkan dengan penalaran deduktif.[579] Kesimpulan itu tidak berhenti pada titik itu, ketika ia dihasilkan melainkan secara kontinu dibandingkan dengan yang lainnya, dengan statement yang relevan tentunya. Untuk apa? Karl Popper berpandangan proses membandingkan (*compared*) itu ditujukan untuk menemukan relasi logis (seperti hubungan equivalent, derivabilitas, compatibilitas, ataupun incompatibilitas)[580] yang lahir diantara statement tersebut.

Setidaknya, tulis Karl Popper (1993) ada empat cara (*lines*) dalam membangun kesimpulan dari proses hipotetikal-deduktif: *Pertama*, ada perbandingan logis dari setiap kesimpulan dalam berbagai statemen tersebut. Dengan konsistensi internal, sistem statemen itu diuji. *Kedua*, penyelidikan pada bentuk logis teori itu, dengan maksud untuk menentukan apakah ia mempunyai

---

[575] Victor Jupp, *The Sage Dictionary of Social Research Methods,* (London: Sage Publications, 2006), hlm. 138.

[576] *Ibid.*, hlm. 139.

[577] *Ibid.*

[578] Lihat dalam Richard Boyd, Philip Gasper, & J.D. Trout (ed.), *The Philosophy of Science,* (London: The MIT Press, 1993), hlm. 99.

[579] *Ibid.*, hlm. 100.

[580] *Ibid.*

ciri teori empiris atau ilmiah, atau apakah ia, minsalnya bersipat tautologis. *Ketiga*, perbandingan dengan teori-teori lain, terutama dengan tujuan untuk menentukan apakah teori yang akan membentu suatu kemajuan ilmiah harus bertahan menghadapi beraneka ragam pengujian kita. *Keempat*, pengujian teori melalui penerapan empiris kesimpulan-kesimpulan yang dapat diperoleh darinya.[581] Bagaimana keempat garis batas yang dibangun Karl Popper ini dimaknai? Karl Popper, bagaimana pun adanya, ia telah telanjur sebagai tokoh dibalik menguatnya metode deduktif-hipotetikal dalam ilmu ekonomi.

Kerja ilmiah yang dilakukan oleh Karl Popper, tulis Thomas A. Boylan & Paschal F.O'Gorman (2007) telah berimplikasi dengan sangat signifikan terhadap ilmu ekonomi.[582] Sejak Karl Popper meluncurkan metode interpretasi khasnya terhadap sains, para ekonom sesudahnya berlomba-lomba mengembangkan metode popperian ini. Pertanyaan kemudian yang muncul, "Apakah khas dan spesifikasi metode yang ditawarkan oleh Karl Popper ini?" Pastinya, Karl Popper adalah seorang filosof yang telah menjadi bagian penting dari perkembangan metodologi ekonomi modern, hingga kini telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari perkembangan aliran orthodoksi ekonomi.

Karl Popper (2005) telah melahirkan sebuah karya yang berjudul *"The Logic of Scientific Discovery"*, yang kemudian menjadi pondasi ilmiah dari metode deduksi yang ditawarkan oleh Karl Popper. Dalam bukunya ini, Karl Popper sebelum menawarkan metode dedektif-hipotetikalnya, ia kritik dengan amat tajam dan bernas metode induktif yang telah berkembang dengan kuatnya di lingkaran Vienna. Kritikan itu adalah, "Apa yang dinilai universal oleh metode induksi dan oleh sebagian orang dipercayai itu benar, hanyalah pengalaman tunggal dan berbeda dengan kebenaran universal."[583] Pada akhirnya Karl Popper berkesimpulan bahwa prinsip/teori yang dihasilkan oleh induksi tidak bisa menjadi kebenaran murni layaknya kebenaran yang ditawarkan oleh tautologi dan

---

[581] *Ibid.*

[582] Thomas A. Boylan & Paschal F.O'Gorman (ed.), *Popper and Economic Methodology: Contemporary Chalengges,* (New York: Routledge, 2007), hlm. 5.

[583] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 3.

pernyataan analitik.[584] Dari titik ini kemudian Karl Popper melompat dan mengukuhkan sistem falsifikasi yang menjadi model yang integral dalam "deduktif-hipotetikal". Bahkan terus tumbuh, dan menguat dalam ekonomi modern sebagai sebuah metode.

Dalam perkembangannya, metode deduktif-hipotetikal menjadi salah satu varian penting dalam penelitian ekonomi modern. Noeng Muhadjir pernah menyingung, "Berangkat dari *set theory* dikembangkanlah permodelan dengan menggunakan teknik statistik yang canggih dan berkembanglah teknik statistik seperti Lisrel dan *Item Response Theory*. Kebenaran yang dijangkau dengan teknik Lisrel atau IRT, meskipun canggih sebatas benar dalam model tersebut; lebih mendasar dan elementer berdasar *set theory* kebenaran yang dijangkau logika matematik sebatas *setting* penelitian yang bersangkutan."[585] Dalam ujung lain, Raymond J. McCall pernah menulis bahwa deduktif adalah salah dari logika formal yang pernah ada dan mapan.[586] Agaknya dapat dimaknai bahwa kemapanan penalaran deduktif hingga menjadi metodologi, disebabkan oleh susunan logis dan prosesnya yang argumentatif dalam melahirkan kesimpulan.

Warren Goldfarb (2003) pernah menyimpulkan bahwa yang dikatakan argument adalah argument deduktif.[587] Dikatakan demikian, disebabkan kesimpulan yang dilahirkan dari proses deduktif terbilang logis karena tersusun dari premis yang juga logis. Dalam konteks ini, Saul A. Basri (1966) menjelaskan, "Dalam formulasi matematik dari teori deduktif, dalam bentuk konsep primitif, teori ini direpresentasikan dengan simbol-simbol dan berbagai postulat untuk kemudian menjadi proposisi tentang simbol-simbol tersebut."[588] Praktiknya, dalam konsep yang terbilang primitif, sebuah konsep diekspresikan secara

---

[584] *Ibid.*, hlm. 5.

[585] Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Kualitatif & Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, (Yogkarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 31.

[586] Lihat Raymond J. McCall, *Basic Logic: The Fundamental Principles of Formal Deductive Reasoning*, (New York: Barnes & Noble Books, 1952), hlm. xxii.

[587] Warren Goldfarb, *Deductive Logic*, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003), hlm. xiii.

[588] Lihat Saul A. Basri, *A Deductive Theory of Space and Time*, (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 2003), hlm. 4.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kompleks dengan berbagai postulat, bukan dengan simbol-simbol yang merepresentasikannya. Perkataan lainnya, tulis Saul A. Basri (1966), makna suatu konsep (*the meaning of a concept*) adalah penting bagi logika deduktif; untuk kemudian mengatakan bahwa tidak semua properti dari satu konsep, dijadikan pendasaran deduksi, diekspresikan dengan postulat. Dalam teori matematis, segala "*undefined symbols*" setidaknya dapat diperlakukan secara bermakna dan segala deduksi, otomatis dibangun dari berbagai postulat.[589] Lalu apa element dasar yang membentuk penalaran deduktif itu?

Raymond J. McCall (1952) menuliskan bahwa argument deduktif memiliki dua aspek. *Pertama*, ia harus dimaknai sebagai aksi pikiran. *Kedua*, ia merupakan struktur kombinasi dari simbol-simbol verbal atau kata (*words*).[590] Dalam tradisi filsafat klasik, penalaran deduktif juga disebut dengan "silogisme". Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, aksi dari pikiran (*the act of mind*) lebih cenderung disebut dengan "deduksi" atau "*deductive inference*".[591] Kecenderungan ini meluas ke dalam disiplin ekonomi modern. Lawrence A. Boland (2003) telah melahirkan sebuah buku yang berjudul "*The Foundations of Economic Method: A Popperian Perspective*"—buku ini telah mengupas bagaimana diasporas metode deduktif, khususnya metode deduktif-hipotetikal yang ditawarkan Kalr Popper diaplikasikan dalam ilmu ekonomi. Ciri dari metode deduktif-hipotetikal yang ditawarkan oleh Kalr Popper terletak kritiknya yang tajam terhadap tradisi "verifikasi" empirisme.[592] Bagi Karl Popper "evidence" tidak bisa dijadikan basis verifikasi empiris melainkan hanya mungkin dijadikan sebagai basis kritik-empiris.[593] Alasan Karl Popper, sederhana. Menurutnya, setiap eksplanasi dari hal yang empiris melingkupi statemen universal. Diilustrasikan, setiap *X* mengandung properti *Y*. Tetapi, jelas Karl Popper, orang/peneliti tidak bisa membuktikan bahwa pernyataan universal yang ketat jika

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[589] *Ibid.*
[590] Raymod J. McCall, *Basic Logic.*, hlm. xxiv.
[591] *Ibid.*
[592] Lawrence A. Boland, Lawrence A. Boland, *The Foundations of Economics Model.*, hlm. 240.
[593] *Ibid.*, hlm. 241.

harus dibuktikan hanya dengan proses induktif: sebuah proses yang melahirkan statemen hanya melibatkan pengamatan tunggal.[594] Inilah yang dibantah; dan dikritik oleh Karl Popper.

Karl Popper, tulis Deborah A. Redman (1993) adalah filosof deduktivisme murni.[595] Tidak mengherankan jika Karl Popper menolak induktivisme. Hal ini ia dasarkan pada keyakinan bahwa probabilitas dari setiap hukum adalah "nol".[596] Dari bantahannya ini kemudian Karl Popper melahirkan sebuah pandangan bahwa semua diskusi pengetahuan dimulai dengan sebuah masalah (P_1), untuk kemudian "kita" (ilmuwan/ekonom) menawarkan solusi tentatif sederhana—*a tentative theory* (TT). Teori ini kemudian dikritik (*critized*) dalam sebuah percobaan yang diistilah oleh Karl Popper dengan "*error elimination*" (EE) dan dalam peristiwa yang dialektik—proses ini memperbaharui dirinya. Akhirnya teori dan kritik terhadap telah melahirkan problem baru (P_2).[597] Tampak sekali bahwa Karl Popper memulai sains dengan *problems* bukan dengan observasi. Inilah yang membedakannya dengan aliran positivisme di Vienna. Dalam istilah yang populer, Karl Popper merumuskan kalimat sederhana, "*Falsify theories, don't confirm them.*"[598] Dari kerja ilmiah yang dilahirkan oleh Karl Popper setidaknya dapat dipahami bahwa penalaran deduktif yang dianutnya kemudian ia detailkan; disistematiskan secara ketat. Karl Popper memperkenalkan teori falsifikasi, untuk menutupi atau bahkan mengeleminasi kelemahan metode induktif.

Karl Popper pula yang memperkukuh pandangan bahwa ilmu ekonomi bisa bahkan sangat relevan menerima metode ilmu-ilmu alam.[599] Kini pandangan Karl Popper ini menggurita dan dikonsumsi secara massif. Menariknya tidak hanya pandangan, tetapi metode deduktif-hipotetikal gubahan Karl Popper dikembangkan dalam ilmu ekonomi dan kemudian diterapkan secara luas. Pondasi

---

[594] *Ibid.*
[595] Deborah A. Redman, *Economics and The Philosophy of Science,* (New York: Routledge, 1993), hlm. 29.
[596] *Ibid.*
[597] *Ibid.*
[598] *Ibid.*, hlm. 30.
[599] *Ibid.*, hlm. 104.

ilmiahnya sama, tetapi tingkat akurasi metode deductive-hipotetikal ditingkat lebih tinggi lagi oleh ekonom yang hidup setelah Karl Popper. Berbagai teori dilahirkan dari rahim metode deduktif-hipotetikal ini. Tidak hanya itu, "*economic modelling*" juga berdiri di atas pondasi metode yang ditawarkan oleh Popper ini. Lawrence A. Boland (2000) pernah menguraikan dalam bukunya "*The Methodology of Economic Model Building: Methodology after Samuelson"* (2000) bahwa bahwa testabilitas (*deductive-hypotetical*) adalah sebagai falsibialitas dalam ilmu ekonomi.[600] Kini falsibialitas (baik ekuivalensiasi ataupun refutabilitas) telah menjadi "trend" metodologi dan membantu para ekonom, khususnya dari kalangan orthodoksi ekonomi dalam membangun model.

Dalam ilmu sosial empiris, termasuk ekonomi partikularistik (ekonomi yang mendasari pada fakta-fakta empiris-objektif) tulis Lawrenca A. Boland (2000), mudah bagi para ekonom untuk mengakui bahwa studi aksiomatik *concern* dengan testabilitas terhadap asumsi itu.[601] Dalam analisis Lawrence A. Boland testabilitas adalah elementer dari metode "deductive-hypotetical". Dalam konteks ini ia mengajukan dua jalan (*two ways*) yang berbeda dalam hal melakukan konsiderasi atas pengujian (testability) asumsi. *Pertama*, ia menyebutnya dengan "*applied theorist*"—dalam istilah ini juga disebut dengan "*applied model builders*" dimana cara ini lebih tampak sebagai hal yang *concern* pengujian yang ketat terhadap asumsi-asumsi yang dibangun. Utamanya, asumsi-asumsi itu bisa diuji secara langsung. Di ujung lainnya, tulis Lawrence A. Boland, orang yang membangun model-model ekonomi secara otomatis dapat dimaknai sebagai sekelompok (ekonom) yang tertarik secara mendalam terhadap sistem ide (teori) dan menguji dengan pola *indirect testability*. Hal ini disebut oleh Lawrence A. Boland (2000) dengan "*the testability of the conjoint entailments.*"[602] Dalam konteks lainnya, asumsi yang dibangun dapat dikritisi secara dialektik. Tetapi tidak berhenti di titik ini, bisa saja ekonom membangun asumsi tambahan (*the additional asumption*) dalam membangun sebuah model atau membangu teori

[600] Lawrence A. Boland, *The Methodology of Economic Model Building,* (New York: Routledge, 2000), hlm. 9.
[601] *Ibid.*, hlm. 30.
[602] *Ibid.*

yang benar dalam apa yang disebut oleh Lawrence A. Boland dengan "a quasi-tautological manner".[603] Kenyataannya para ekonom, tertarik untuk mengkritisi atau memahami fenomena ekonom. Pengamatan ini tidak menjadi hal tunggal, melainkan dalam tradisi deduktif-hipotetikal, pengamatan hanyalah bagian dari proses falsibialitas yang diperlakukan terhadap model-model ekonomi.

Adanya hipotesis dalam metode deduktif-popperian, menandaskan bahwa metode ini mengawali pembangunan asumsi dari masalah, bukan dari observasi. Tetapi tidak serta-merta, melepaskan diri observasi. Pertanyaan kemudian yang muncul "Dimanakah posisi observasi dalam metode deduktif-hipotetikal ini?". Kuncinya ada pada testabilitas. Sebuah pengujian yang sistematis, bersipat kuantitatif terhadap hipotesis. Karl Popper (2008) menjelaskan hal dengan, "Dari sebuah ide baru, yang diajukan sementara, dan belum dibenarkan dengan cara apa pun—suatu antisipasi, sebuah hipotesis, sebuah sistem teori, atau apa pun yang Anda inginkan—kesimpulan-kesimpulan ditarik dengan cara deduksi logis. Kesimpulan-kesimpulan ini kemudian dibandingkan satu sama lain dan bersama penyataan-pernyataan lain yang terkait, sehingga ditemukan relasi-relasi logis apa (seperti ekuivalensi, derivabilitas, kompatibilitas, atau inkompatibilitas) yang ada di antara pernyataan-pernyataan tersebut.[604] Proses pengujian teori secara deduktif, yang diajukan Karl Popper kini telah massif bahkan menjadi bahasan utama dalam satu bidang ilmu ekonomi yang disebut ekonometrika. Bahkan menjadi "trend" penelitian ekonomi-ekonomi kotemporer.

Mengacu pada pandangan Karl Popper (2008) bahwa observasi dalam metode deduktif-hipotetikal terletak proses mengetahui seberapa jauh berbagai konsekuensi-konsekuensi baru teori itu—tak peduli hal baru apa pun yang mungkin dinyatakannya—bertahan terhadap tuntutan-tuntutan praktis, entah dimunculkan oleh eksperimen-eksperimen ilmiah belaka, ataupun oleh penerapan-penerapan teknologis praktis. Di sini prosedur pengujian ternyata juga bersifat

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[603] *Ibid.*, hlm. 31.

[604] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* Terj. Saut Pasaribu & Aji Sastrowardoyo, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 10-11.

deduktif.[605] Dengan bantuan pernyataan-pernyataan lain, tulis Karl Popper, yang diterima sebelumnya, pernyataan tunggal tertentu—yang dapat kita sebut 'prediksi-prediksi'-disimpulkan dari teori itu; khususnya prediksi-prediksi yang dapat diuji atau diterapkan dengan mudah. Dari pernyataan-pernyataan ini, ada pernyataan yang terseleksi yang tidak dapat diasalkan dan teori mutakhir, dan lebih khususnya, pernyataan-pernyataan yang bertentangan dengan teori mutakhir. Selanjutnya kita mencoba membuat suatu putusan (*decision*) berkenaan dengan pernyataan-pernyataan yang diperoleh ini dengan cara membandingkannya dengan hasil penerapan-penerapan dan eksperimen-eksperimen praktis. Jika putusan ini bersipat positif, yaitu, jika kesimpulan-kesimpulan tunggalnya ternyata dapat diterima (*acceptable*) atau terbutuk (*verified*), maka teori it, untuk sementara waktu, telah lolos dari ujiannya: kita tidak menemukan alasan untuk membuangnya. Tetapi jika putusan itu negatif, atau dengan kata lain, jika kesimpulan-kesimpulan itu telah terbukti kesalahannya (*falsified*), maka falsifikasinya juga memfalsifikasi teori yang dari sana ia disimpulkan secara logis.[606] Lebih lanjut Karl Popper mengingatkan bahwa harus diperhatikan, suatu putusan positif hanya dapat mendukung teori itu untuk sementara waktu, karena putusan-putusan negatif berikutnya selalu mungkin menjatuhkannya. Selama sebuah teori mampu bertahan menghadapi ujian-ujian yang terperinci dan keras, dan ia tidak digantikan oleh teori lain dalam perjalanan gerak maju ilmiah, kita dapat mengatakan bahwa ia telah 'membuktikan keberaniannya' (*mettle*) dan ia telah '*dikoroborasikan*' (dikuatkan).[607] Akhirnya pandangan Karl Popper ini diterima; dikembangkan. Mengapa? Ada usaha keras, sungguh-sungguh yang dilakukan Karl Popper untuk menbedakan antara Islam dan pemikiran metafisik.

Teori demarkasi. Ini lah yang telah dihasilkan oleh Karl Popper, setelah sebelumnya Popper merumuskan metode deduktif-hipotetikal. Tanpa disadari kemudian, kerja ilmiah Karl Popper ini telah menjadi "episentrum" dalam ilmu ekonomi. Pertanyaan kemudian yang muncul adalah, "Apakah dengan

---

[605] *Ibid.*, hlm. 11.
[606] *Ibid.*, hlm.12.
[607] *Ibid.*

kedisiplinan pada metode deduktif-hipotetikal, dengan elemennya falsibialitas; testabilitas—antara ilmu dan non ilmu dapat dibedakan?". Karl Popper (2008) dalam konteks itu pernah menulis, "Dalam menolak metode induksi, dapat dikatakan, saya menghilangkan ilmu empiris yang tampaknya merupakan cirinya yang paling penting; dan ini berarti bahwa saya menghilangkan rintangan-rintangan yang memisahkan ilmu dari pemikiran metafisik. Jawaban saya atas keberatan ini ialah bahwa alasan utama saya menolak logika induktif ialah bahwa *ia tidak memberikan tanda pembeda* yang cocok bagi karakteristik suatu sistem metodis yang bersipat empiris dan non-metafisik; atau dengan kata lain, bahwa *ia tidak memberikan 'kriteria demarkasi'* yang cocok.[608] Persoalan ini (pencarian kriteria) yang akan memungkinkan kita membedakan antara ilmu-ilmu empiris, di satu sisi, dengan matematika serta logika serta sistem 'metafisika', di sisi lain, saya sebut, tulis Karl Popper, dengan "persoalan demarkasi".[609] Teori/persoalan demarkasi Karl Popper ini telah meletakkan metode deduktif-hipotetikal menjadi basis bagi "pembeda" antara ilmu empiris dan sistem metafisika.

Setelah Karl Popper, adalah Ramsey yang memperkenalkan bahkan mengembangkan metode "deductive-hypotetical." Di catat oleh Ramsey bahwa standar penilaian dari metode "*deductive-hypotetical*" adalah "*anti-realist.*"[610] Dalam filsafat analitik, anti-realist dimaknai sebagai penolakan terhadap realitas objektif atau penolakan terhadap verifikasi-transenden tentang yang "benar" atau "salah"-nya sebuah entitas. Mengapa metode deduktif-hipotetikal ini dalam ekonomi begitu berkembang? Hal ini agaknya didorong oleh kekuatan metode deduktif-hipotetikal terletak adanya "pendugaan" (*putative*) yang kuat dalam metode deduktif-hipotetikal. Hal ini menghindarkan ekonomi, khususnya ketika melibatkan metode deduktif-hipotetikal, terhindar dari penilaian sebagai "pseudo-science". Dalam konteks ini Spiro J. Latsis (1976) pernah menulis bahwa struktur berbagai penjelasan (*explanatory*)/prediksi yang memuaskan dalam ilmu ekonomi

---

[608] *Ibid.*, hlm. 13.
[609] *Ibid.*
[610] Lihat dalam Maria Carla Galavotti (ed.), *Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and The Vienna Cyrcle,* (Netherland: Springer, 2006), hlm. 69.

dihasilkan dari penalaran deduktif.[611] Hal agaknya dipengaruhi oleh kecenderungan mengunakan pendekatan deduktif dalam menjelaskan (*explanatory*) dalam ilmu-ilmu sosial. Tidak berlebihan jika kemudian dalam ilmu ekonomi modern, metode deduktif-hipotetikal berkembang dengan baik dan tumbuh secara massif di kalangan ekonom modern.

Mengacu pada pandangan Spiro J. Latsis (1979) bahwa metode deduktif-hipotetikal, dengan *falsificationism* di dalamnya, bertujuan untuk meng-ekspose teori secara maksimal ke arah "kemungkinan logis" (*the logical possibility*) dari hal yang empiris.[612] Di kemudian hari, *falsificationism* diintrodusir kembali oleh Hutchison. Pandangannya yang paling fenomenal adalah tentang kritisme empiris tidak bisa mengarahkan perlawanan terhadap proposisi-teoritik dalam ilmu ekonomi karena ia telah diinterpretasikan dengan jalan tautologis.[613] Pertanyaan kemudian yang muncul adalah apakah apakah statement empiris yang lahir dari proses tautologi bisa dikatakan sebagai hal yang berbentuk falsibialitas? S.J. Latsis (1979) menjelaskan, "ketika seorang peneliti mengatakan hipotesis "*H*" adalah falsiable. Ini berarti bahwa *H* harus lah sebuah "*potential falsifier*".[614] Sederhananya, "*H*" sebagai "*potential falsifier*" secara bersamaan memberi peluang munculnya statemen observasi. Ini lah yang dimaksud dengan "*potential falsifier*" yang diisyaratkan oleh S.J. Latsis.

Kini ekonomi modern, khususnya aliran orthodoks telah menjadikan metode deduktif sebagai sebuah disiplin tersendiri, matematika ekonomi. Mary S. Morgan (1990) pernah menyatakan bahwa matematika kini telah menjadi disiplin sains deduktif.[615] Dalam konteks ini, Jevons seperti yang dinukilkan Mary S. Morgan, mengakui bahwa, "Ilmu deduktif ekonomi harus diverifikasi dan berguna dalam ilmu statistik."[616] Adalah Marshall dan Edgeworth yang menerapkan

---

[611] Lihat Spiro J. Latsis (ed.), *Method and Appraisal in Economics,* (New York: Cambridge University Press, 1979), hlm. 3.
[612] *Ibid.,* hlm. 7.
[613] *Ibid.*
[614] *Ibid.*
[615] Mary S. Morgan, *The History of Econometric Ideas.,* hlm. 2.
[616] *Ibid.,* hlm. 5.

metode deduktif juga induktif dalam ilmu ekonomi modern. Dalam ekonomi modern, hadirnya ekonometrika dan statistik ekonomi, semangkin mengguratkan; memperjelas posisi metode/penalaran deduktif-hipotetikal dalam ilmu ekonomi. Hal ini diakui oleh Mary S. Morgan (1990) bahwa pendekatan metodologis yang sering dipakai dan sangat populer dalam ilmu ekonomi dewasa ini adalah metode deduktif *apriori;* statistik komparatif; dan metode *cateris paribus.*[617] Dalam perkembangan yang paling muktahir, diakui oleh Roos dan von Szeliski (1993) seperti yang dinukilkan oleh Mary S. Morgan bahwa ekonometrika telah memberikan kontribusi yang signifikan dan membuat metode deduktif lebih ketat lagi.[618] Kendati demikian, serbuan matematika tampak begitu mencolok. Justeru pada fase ini lah terlihat bahwa metode deduktif-hipotetikal dalam ilmu ekonomi dewasa ini, tidak secara tunggal digunakan. Ada metode lain, yang mendukung dan sama-sama menguatkan bagi ilmu ekonomi sehingga menjadi sebuah disiplin pengetahuan yang ketat dan mapan. Ekonomi Islam hadir pada fase ini. Lalu bagaimana implikasinya terhadap metodologi ekonomi Islam, kontemporer?

Mazhab mainstream dalam ekonomi Islam agaknya "terpikat" untuk mengadopsi metode-hipotetikal ini. Pertanyaan kemudian yang muncul adalah bagaimana pola pengembangan metode deduktif ini oleh mazhab mainstream ekonomi Islam? M. Umar Chapra (2000) telah memaparkan bahwa metode ekonomi sangat determinan dengan "*worldview*."[619] Metode tulis, M. Umar Chapra mengacu pada "aturan" (*rules*) dan "prosedur" dari sebuah disiplin yang diikuti oleh logika yang pasti dan terukur.[620] Metode akhirnya menyediakan kriteria "diterima" atau "ditolak"-nya proposisi yang diajukan dalam satu disiplin ilmu pengetahuan, tidak terkecuali dalam ekonomi Islam. Dalam konteks ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan, "Apa diffrensiasi metode deduktif-hipotetikal yang diterapkan oleh mazhab mainstream dalam ekonomi Islam, jika

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[617] *Ibid.*, hlm. 27.
[618] *Ibid.*, hlm. 160.
[619] Lihat M. Umar Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective,* (UK: The Islamic Foundation, 2000), hlm. 12.
[620] *Ibid.*

dibandingkan dengan deduktif-hipotetikal yang ada dalam ilmu ekonomi *konvensional?*"

Monzer Kahf membagi ekonomi ke dalam dua demarkasi, yakti positif dan normatif. Dalam konteks ini, M.A. Mannan (1983) mengemukan bahwa ekonomi positif *concern* melakukan pengkajian terhadap masalah ekonomi. Sedangkan ekonomi normatif *concern* dengan "what ought to be" atau "apa yang harus".[621] Tetapi di Barat, untuk mengatakan dalam tradisi ilmu ekonomi *konvensional* kajian dan basis-basis pertanyaan hanya dibatasi pada pertanyaan positif. Tidak berhenti di titik itu, pengabaian terhadap pertanyaan-pertanyan normatif pun dilakukan. Dalam ekonomi Islam, kendati mayoritas ekonom Muslim menyatakan bahwa ekonomi Islam adalah normatif tetapi ini tidak otomatis mendorong terjadinya pemisahan antara "positif" dan "hal normatif" dalam ekonomi Islam. Keduanya ada dalam struktur ekonomi Islam dan saling menguatkan. Ketidakhadiran salah-satunya akan berakibat pada lemahnya bangunan ekonomi Islam. Pertanyaannya, bagaimana implikasi pandangan ini terhadap metode yang diterapkan oleh mazhab mainstream ekonomi Islam?

Mazhab mainstream dalam ekonomi Islam, tidak otomatis lepas dari bayang-bayang orthodoksi ilmu ekonomi. Pandangan ini agaknya dapat ditelisik dari rangka metode yang ditawarkan; dibangun; dan digunakan dengan penuh disiplin oleh mazhab mainstream dalam ekonomi Islam. Metode deduktif-hipotetikal, seperti yang ditradisikan di kalangan positivisme ekonomi, dalam ekonomi Islam pun metode ini digunakan. Lalu apa perbedaannya? Jika Karl Popper mengisyaratkan bahwa metode deduktif-hipotetikal idealnya berangkat dari masalah, bukan observasi maka dalam ekonomi Islam hal ini seperti yang dipraktekkan oleh sebahagian besar ekonom Muslim, juga bisa dilakukan. Setidaknya hal ini dapat ditelusuri dari "model"; "pola"; dan "bangunan" penelitian ekonomi Islam mazhab mainstream, yang mengunakan metode deduktif-hipotetikal. Ada banyak kecenderungan ini ditemukan dalam

[621] M.A. Mannan, "Islamic Economics as a Social Science: Some Methodological Issues", *Journal Research of Islamic Economic.*, Vol. 1, No. 1: 1983., hlm. 1.

perkembangan mazhab mainstream ekonomi Islam. Penelitian; karya ilmiah ekonomi Islam, tidak jarang mengunakan nalar deduktif dengan basis pengujian hipotesis. Bagaimana hal ini dimaknai?

Mazhab mainstream ekonomi Islam layaknya ekonom orthodoks lebih cenderung menggunakan penalaran deduktif (*deductive reasoning*) agar dapat menurunkan prediksi teoritis dan uji hipotesis. Di jelaskan oleh A. Dimyati bahwa penalaran deduktif adalah logika yang menarik kesimpulan dari hal-hal umum ke hal khusus.[622] Penalaran deduktif dalam mazhab kontemporer ekonomi Islam, ditampilkan dengan dengan pengujian hipotesis layaknya dalam tradisi orthodoksi ekonomi. Pertanyaan yang lahir dari konteks ini, bagaimana proses melahirkan hipotesis yang ditradisikan oleh mazhab kontemporer ekonomi Islam? Apakah tetap sama dengan popperian; berangkat dari masalah, bukan observasi?

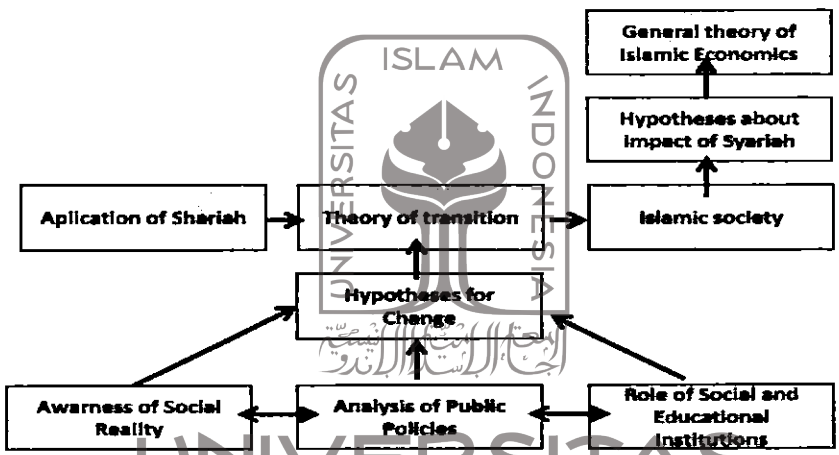
Ekonomi Islam, berbeda dengan orthodoksi dalam membangun postulat. Mazhab mainstream agaknya sepakat bahwa fungsi dari satu metodologi adalah menolong peneliti untuk menghasilkan kebenaran. "*Hard core*" dari ekonomi Islam terdiri dari berbagai postulat. Darimanakah postulat ini dihasilkan dan diproduksi? Tidak lain adalah al-Qur'an dan sunnah, yang menjadi postulat dari ekonomi Islam. Postulat yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah ini lah pembentuk sekaligus pembeda antara ekonomi Islam dan orthodoksi ekonomi. Apakah implikasinya terhadap metode ekonomi Islam? Apapun metodenya, baik induktif; deduktif; atau komparatif—kedua (al-Qur'an dan sunnah) tetaplah menjadi referensi, pasti dan niscaya. Prakteknya, satu ayat Qur'an dalam ekonomi Islam bisa dijadikan prinsip umum dan bahkan diposisikan sebagai "prediktori" dalam kaitannya dengan fenomena ekonomi.

Perbedaan yang sangat mencolok antara proses menentukan postulat ekonomi dalam Islam, seperti yang diakui oleh mazhab mainstream—terletak pada postulat ekonomi Islam yang tidak membutuhkan verifikasi ataupun konfirmasi. Mengapa? Karena postulat ekonomi Islam, yang dibentuk dari al-

[622] Lihat A. Dimyati, "Metodologi Ekonomika", *Dinamika Pembangunan,* Vol. 2 No.1: Juli 2005., hlm. 8.

Qur'an dan sunnah adalah pengetahuan Allah s.w.t yang mutlak kebenarannya. Dalam ekonomi Islam pandangan ini diterima dan dikukuhkan sebagai hal yang "given".[623] Ini lah nalar, "Mengapa postulat-postulat ekonomi Islam tidak perlu diverifikasi dan dikonfirmasi." Terasa ganjil memang, tetapi hal ini memiliki pendasaran filosofi dan metode khas dan spesifik. Hal yang tidak akan ditemukan dalam orthodoksi ekonomi, bahkan ekonomi heterodoks klasik sekalipun.

Diagram 4.14. *General Theory of Islamic Economy*



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[623] Diantara postulat yang dianggap tetap, mapan dan kuat dalam ekonomi Islam adalah:[1] "Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa" (Q.S. 2: 276); [2] "Dan sekiranya mereka sungguh-sungguh menjalankan (hukum) Taurat dan Injil dan (Al Quran) yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas dan dari bawah kaki mereka. Diantara mereka ada golongan yang pertengahan. Dan alangkah buruknya apa yang dikerjakan oleh kebanyakan mereka. (Q.S. 5: 66); [3] "Maka tatkala mereka melupakan peringatan yang telah diberikan kepada mereka, Kamipun membukakan semua pintu-pintu kesenangan untuk mereka; sehingga apabila mereka bergembira dengan apa yang telah diberikan kepada mereka, Kami siksa mereka dengan sekonyong-konyong, maka ketika itu mereka terdiam berputus asa." (Q.S. 6: 44); [4] "dan hendaklah kamu meminta ampun kepada Tuhanmu dan bertaubat kepada-Nya. (Jika kamu mengerjakan yang demikian), niscaya Dia akan memberi kenikmatan yang baik (terus menerus) kepadamu sampai kepada waktu yang telah ditentukan dan Dia akan memberikan kepada tiap-tiap orang yang mempunyai keutamaan (balasan) keutamaannya. Jika kamu berpaling, maka sesungguhnya aku takut kamu akan ditimpa siksa hari kiamat." (Q.S. 11: 3); [5] "Dan (dia berkata): "Hai kaumku, mohonlah ampun kepada Tuhanmu lalu bertobatlah kepada-Nya, niscaya Dia menurunkan hujan yang sangat deras atasmu, dan Dia akan menambahkan kekuatan kepada kekuatanmu, dan janganlah kamu berpaling dengan berbuat dosa." (Q.S. 11: 52); [6] "Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih". (Q.S. 14: 7); [7] "Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta". (Q.S. 20: 124).

Ada teori umum yang dihasilkan dalam ekonomi Islam. Dalam bahasa mazhab mainstream "*General Theory of Islamic Economy*"—sebuah abstraksi terhadap kehidupan yang kompleks. Dari atas (Diagram 4.13) setidaknya dapat dipahami bahwa proses pembentukan "*general theory of islamic economy*", dimulai dari proses analisis dan prediksi yang dalam terhadap variabel perilaku ekonomi yang tumbuh dalam masyarakat Muslim. Dari proses ini lah postulat yang ada dalam ekonomi Islam untuk kemudian diuji terhadap realitas. Sebuah proses yang tampaknya sangat "deduktif". Mengapa dikatakan demikian? Adanya hipotesis dalam ekonomi Islam, seperti yang dilihat di atas (diagram 4.13) setidaknya memperkukuh metode deduktif ini. Agaknya telah menjadi karakter dalam ekonomi neo-klasik, bahwa metode deduktif-hipotetikal dengan basis falsifikasi Popperian setidaknya telah mampu mendorong ekonomi modern menuju disiplin yang kuat dan populer.

Mazhab mainstream pun menyadari hal ini. Dalam konteks lain, Muhammad Akram Khan pernah menulis, "Skope ekonomi Islam sesungguh mempelajari nilai-nilai Islam (*Islamic values*); menganalisis kehidupan real ekonomi; mengeksplorasi cara dan makna untuk mentransformasikan ekonomi ke dalam ekonomi Islam."[624] Pada titik ini lah pertanyaan-pertanyaan penelitian dihasilkan. Sebuah wilayah dimana "general principle" mendapatkan tempatnya. Sederhananya, prinsip-prinsip umum ini hanya bisa diterima ketika ia tidak bertentangan dengan "*devine texs*" atau teks-teks Islam.

Perlu adanya proses kritik yang kontinu. Muhammad Akram Khan (1987) menyebut ini dengan "criticism". Ia (Muhammad Akram Khan) mengajukan dua cara untuk melakukan kritik, baik terhadap teks ataupun teori ekonomi sekaligus. *Pertama*, uji rational. *Kedua*, uji empirikal. Teori, tulis Muhammad Akram Khan harus memenuhi kedua kriteria itu.[625] Pertanyaan kemudian yang lahir adalah bagaimana kedua kriteria ini diukur dalam sebuah teori ekonomi Islam? Muhammad Akram Khan (1987) dengan penyelaman secara rasional dan

[624] Muhammad Akram Khan, "Methodology of Islamic Economics", *Journal of Islamic Economics*, Vol. 1, No. 1: Edisi Agustus-September 1987., hlm. 22.
[625] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

konfirmasi empiris, kebenaran teori ekonomi Islam dapat digapai.[626] Dimanakah metode deduktif diterapkan dalam proses ini? Konfirmasi empiris, tulis Muhammad Akram Khan, otomatis mengaju pada tesis-falsifikasi popperian.[627] Maknanya, bahwa teori diuji dengan kriteria falsibialitas. Dari titik ini lah miripnya metode dan proses penelitian ekonomi Islam yang dibangun oleh mazhab mainstream, terlihat sama dengan apa yang diterapkan dikalangan orthodoksi ekonomi.

Mazhab mainstream ekonomi Islam, layaknya pengikut aliran orthodoksi ekonomi, cenderung membangun hipotesis ekonomi Islam, dalam bentuknya yang bisa difalsifikasi. Dalam istilah Muhammad Akram Khan (1987), "Hipotesis itu (ekonomi Islam) haruslah jelas dari sisi kondisi dan prediksi yang termuat di dalamnya."[628] Biasanya, hipotesis secara jelas bertumpu pada kemampuannya mengambarkan "kondisi" ekonomi. Falsibilitas seperti yang dimaknai oleh mazhab mainstream dalam ekonomi Islam dapat diterapkan pada teorema ekonomi, dengan spesifikasi pertanyaan "bagaimana sebuah sistem ekonomi?"; bukan dalam pertanyaan "Mengapa sebuah sistem ekonomi?". Agaknya aplikasi hipotesis dalam teorema ekonomi Islam lebih tampak "masuk akal" atau "reasonable" dengan mengajukan pertanyaan "how" atau "bagaimana". Katakanlah dalam pertanyaan-pertanyaan seperti ini, "Bagaimana pasar berjalan?"; "Bagaimana perusahaan mengambil keputusan". Pengajuan pertanyaan yang sama juga berlaku dalam ekonomi Islam ketika membangun hipotesis. Memperkuat pemahaman akan hal ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan sejauh mana metode deduktif mampu menjadikan ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu yang kuat?

Pertanyaan di atas agaknya hampir serupa, tetapi tidak sama dengan pertanyaan yang diajukan oleh Muhammad Akram Khan (1987), "Apakah ekonomi Islam sebagai sebuah penalaran deduktif atau induktif?".[629] Menjawab

---

[626] *Ibid.*
[627] *Ibid.*
[628] *Ibid.*
[629] *Ibid.*, hlm. 23.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

pertanyaan ini tidak serta merta atau otomatis bisa dilakukan. Kendati ada sebagian ekonom Muslim lebih memilih jalan tengah dengan mengatakan bahwa ekonomi Islam didekati dengan metode kombinatif, antara induktif dan metode deduktif. Tetapi pandangan ini, tulis Muhammad Akram Khan, perlu dikualifikasi terlebih dahulu.[630] Dikatakan perlu dikualifikasi karena secara historis, sejak Islam tumbuh sebagai sebuah sumber pengetahuan, ada banyak kecenderungan penerapan metode induktif. Kemudian setelah banyak intelektual Muslim bersentuhan dengan tradisi filsafat Barat modern, khususnya dengan positivisme, metode deduktif masuk dan menjadi bagian dari metode yang dikembangkan dalam ekonomi Islam.

Muhammad Akram Khan (1994) menilai bahwa metode deduktif hanya tepat dan massif digunakan oleh kaum muslim di waktu lampau.[631] Sebaliknya, kebanyakan ekonomi juga ekonom Muslim, berkeyakinan bahwa metode deduktif jauh lebih baik ketimbang metode induktif. Diasumsikan bahwa metode deduktif merupakan pengetahuan yang bakal lengkap dan digemari oleh ekonom, di sama depan juga saat ini.[632] Mengapa cenderung dinilai demikian? Abstraksi yang dihasilkan oleh metode deduktif telah membangun asumsi-asumsi ekonomi yang kuat. Di ujung lainnya, mazhab mainstream ekonomi Islam berpandangan bahwa "corpus" teori ekonomi Islam umumnya terdiri dari deduksi.[633] Sikap yang lebih tegas adalah menyakini bahwa baik induktif ataupun deduktif bukanlah pengetahuan yang absolut dan sempurna. Dalam pandangan mayoritas ekonom Muslim, termasuk mazhab mainstream bahwa pengetahuan yang sempurna di masa depan adalah pengetahuan yang berbasis pada Allah s.w.t dan pengetahuan manusia, bagaimana pun proses menghasilkannya tetaplah pengetahuan yang parsial dan tidak sempurna.[634] Ini pula akhirnya menjadi alasan (*reason*) dalam

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[630] *Ibid.*

[631] Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics,* (Islamabad: IIIT, 1994), hlm. 64.

[632] *Ibid.*

[633] *Ibid.*

[634] *Ibid.*

ekonomi Islam untuk menolak baik metode deduktif atau induktif yang terlalu "ekslusif" berpandangan bahwa kedua melahirkan pengetahuan yang lengkap.

Ada pandangan Muhammad Akram Khan sedikitnya menuai kontroversi di kalangan mazhab mainstream. Muhammad Akram Khan (1994) menulis, "Ekonomi Islam menerima bahwa intelektual manusia merupakan sumber pengetahuan yang valid tetapi tidak menerima "pembangunan model ekonomi" yang berbasis pada metode deduktif."[635] Pada dasarnya "modelling-building" dideduksi dari "*initial premises*"; dengan asumsi akan tergapainya pengetahuan yang sempurna di masa depan. Asumsi ini, seperti yang dikemukan oleh Muhammad Akhram Khan, ditolak oleh ekonomi Islam. Jika bukan dengan proses deduktif, maka dengan apalagi metode dalam membangun "modelling" dalam ekonomi Islam? Inilah pertanyaan terkadang sering diajukan oleh mazhab kontemporer ekonomi Islam. Pertanyaan yang lahir dari pandangan bahwa hari ini belum ditemukan metode yang kuat dalam penelitian ekonomi, selain metode deduktif-hipotetikal. Pandangan ini kemudian yang merasuk dan mewarnai mazhab kontempore ekonomi Islam. Penelitian ekonomi Islam pun lahir dari rahim metode ini. Kendati demikian, bukan berarti tidak ada metode lain yang juga telah dipraktekan dalam ekonomi, termasuk dalam ekonomi Islam. Tidak lain metode induktif-empiris. Lalu apa yang dimaksud dengan metode ini? Apakah Akarnya? bagaimana penerapannya dalam ekonomi Islam oleh mazhab mainstream?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2) Metode Induktif-Rasional: Akar dan Aplikasi Metode Induktif dalam Ekonomi Islam

Adalah John Stuart Mill (1974) yang dengan kuat mempromosikan metode induktif. Tidak berlebihan jika kemudian John Stuart Mill memaknai induksi sebagai upaya menemukan dan membuktikan proposisi umum.[636] Dalam makna lainnya, induktif diistilahkan dengan proses penarikan kesimpulan umum dari

---

[635] *Ibid.,* hlm. 65.

[636] "Induction may be defined, the operation of discovering and proving general propositions." Lihat dalam John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of The Principles of Evidence and The Methods of Scientific Investigation,* (London: Routledge, 1974), hlm. 283.

premis-premis partikular.[637] Victor Jupp (2006) memandangan induksi dengan semacam penalaran dari statement yang diobservasi dari kasus-kasus partikular, untuk melahirkan "klaim umum".[638] Pertanyaan kemudian yang lahir adalah, "Apakah perbedaan mendasar antara penalaran induktif dan deduktif?" Victor Jupp (2006) membedakan. Menurutnya penalaran induktif adalah "ampliative": di mana kesimpulan bukan lah yang "containing" dalam premis. Hal ini berbeda dengan penalaran deduktif, yang sangat tergantung adanya premis-premis.[639] Metode induktif telah ada sejak filsafat Yunani kuno; terus tumbuh dalam tradisi Islam; dan mendapatkan lahan paling subur pada tradisi filsafat Barat.

Dari Franci Bacon hingga John Stuart Mill, metode induksi dikaji dan dipopuler secara luas. Dalam konteks ini F. Budi Hardiman (2007) menilai bahwa Sir Francis Bacon dapat dipandang sebagai perintis metode ilmiah modern yang sekarang kita sebut "induksi".[640] Mengapa Sir Francis Bacon memperkenalkan metode ilmiah "induksi"? Bagi Sir Francis Bacon, seperti yang dinilai oleh F. Budi Hardiman, metode ilmiah induksi berfungsi untuk menyingkirkan idola-idola.[641] Dalam konteks ini, Sir Francis Bacon, seperti yang dinukilkan oleh F. Budi Hardiman, mengkategorikan empat macam idola. Pertama, *idola tribus* (tribus=bangsa), adalah semacam prasangka-prasangka yang dihasilkan oleh pesona atas keajekan-keajekan tatanan alamiah, sehingga orang tidak sanggup memandang alam secara objektif. Perkecualian-perkecualian ajaib, mukjizat atau disingkirkan, tidak dipelajari. Kedua adalah prasangka individual yang disebut dengan *idola cave* (cave/specus= gua). Dimaksud di sini bahwa pengalaman-pengalaman dan minat-minat pribadi kita sendiri mengarahkan cara kita melihat dunia, sehingga dunia objektif dikaburkan. Ketiga, adalah *idola fora* (forum=

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[637] A.R. Lacey, *Dictionary of Philosophy.*, hlm. 158.

[638] Victor Jupp, *The Sage Dictionary of Social Research.*, hlm. 146.

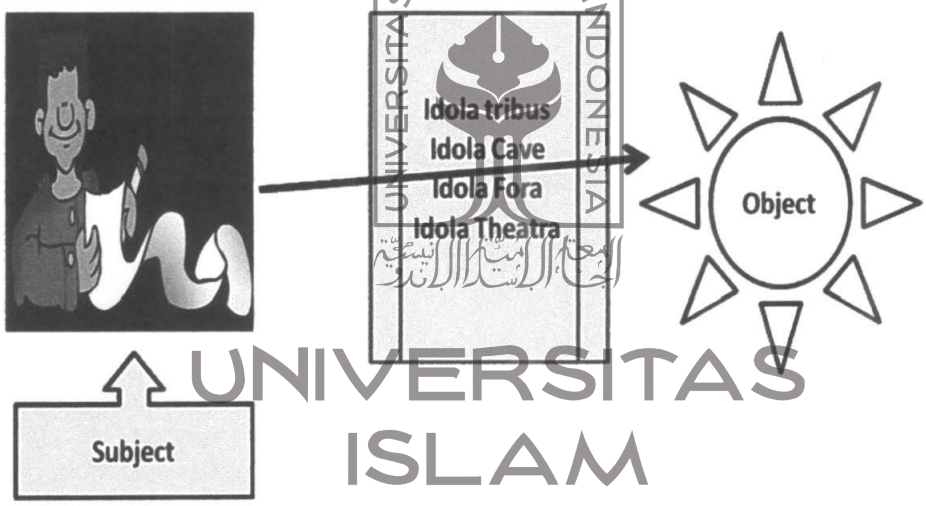
[639] *Ibid.*

[640] F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche.*, hlm. 30.

[641] Sir Francis Bacon melahirkan konsepsi yang kemudian hari dikenal sebagai cikal bakal konsep "ideologi" dalam ilmu-ilmu kemanusian. Idola seperti yang dipahami; didefinisikan oleh Sir Francis Bacon adalah rintangan-rintangan bagi kemajuan manusia sebagaimana tampak dalam kemandegan perkembangan masyarakat dan perilaku bodoh para individunya. Idola adalah unsur-unsur tradisi yang dipuja-puja seperti berhala. Idola ini merasuki juga pikiran kita sehingga kita enggan menggunakan kemampuan berpikir kritis. *Ibid.*, hlm. 28.

pasar) adalah paling berbahaya. Dikatakan berbahaya karena kata-kata orang yang diterima begitu saja sehingga mengarahkan keyakinan-keyakinan dan penilaian-penilaian kita yang tidak teruji. Keempat, *idola theatra* (*theatra*= panggung). Dengan konsep ini, Bacon memperlihatkan bahwa sistem-sistem filsafat tradisional adalah kenyataan subjektif para filosufnya. Sistem ini dipentaskan, lalu tamat, seperti sebuah teater.[642] Hadir dan diperkenalkannya metode ilmiah "induktif" oleh Bacon setidaknya membantu menembus; menyingkirkan idola-idola ini.

Diagram 4.15. Konsep Idola-Idola Baconian



Sumber: F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: Gramedia, 2007), hlm. 29.

Metode ilmiah "induktif" yang ditawarkan oleh Sir Fracis Bacon ditujukan untuk menembus; dan menyingkirkan "idola-idola" yang bisa menghambat subjek pada objek pengetahuan dan nalar kritis. Dalam makna umum metode induktif adalah "menarik kesimpulan umum dari hasil-hasil pengamatan yang bersipat khusus."[643] Sir Francis Bacon tampaknya agak hati-hati mendefenisikan metode induktif. Karena itu, Sir Francis Bacon tidak terlalu sepakat dengan definisi umum induktif yang berlaku pada masanya. Baginya (baca; Sir Francis Bacon) induksi bukanlah penjumlahan belaka dari data-data khusus. Kalau ini dilakukan menurut

[642] *Ibid.*, hlm. 29.
[643] *Ibid.*, hlm. 30.

Bacon, induksi menyesatkan, sebab hanyalah generalisasi yang gegabah.[644] Pertanyaannya, "Bagaimana jalan atau pola induksi yang diajukan oleh Bacon agar tidak terjebak pada generalisasi yang gegabah?"

Fransisco Budi Hardiman (2007) telah memaparkan metode induksi dipolakan oleh Sir Francis Bacon. Menurut Bacon, tulis F. Budi Hardiman, agar induksi mencapai kesimpulan objektif yang bersih dari idola-idola, diperlukan apa yang disebut contoh-contoh negatif. Di maksud disini adalah kalau sebuah gejala diselidiki, kita harus mencari contoh yang menyangkal adanya gejala itu. Diilustrasikan oleh F. Budi Hardiman; "Kalau kita keracunan di sebuah asrama, kita harus berusaha menemukan contoh yang menggugurkan anggapan bahwa makanan dari dapur asrama itu penyebabnya." Dengan cara ini Bacon ingin menghindari diri dari data khusus ke kesimpulan yang makin berlaku umum. Di dalam gerak itu, observasi dan analitis menduduki tempat yang sangat penting.[645] Agaknya yang membedakan antara metode ilmiah "induktif" Baconian dengan induktif lainnya, ada pada "dimana harus memulai". Sir Francis Bacon lebih cenderung memulai proses ini dari "peyangkalan" terhadap fakta-fakta khusus. Lain halnya dengan induksi pada umumnya yang hanya berorientasi pada penjumlahan data-data khusus untuk kesimpulan umum. Pertanyaan kemudian, bagaimana perbedaan antara induksi Baconian dan John Stuart Mill?

Bagi John Stuart Mill, induksi diawali dengan observasi evidence.[646] Hal ini bermakna bahwa metode ilmiah induktif beranjak dari observasi yang detail terhadap fakta-fakat partikular untuk kemudian dijadikan apa yang disebut oleh John Stuart Mill dengan "*collections of particulars*".[647] Hal ini kemudian menyiratkan bahwa metode induktif adalah proses mengetahui yang dilakukan manusia yang secara esensial adalah pengetahuan baru yang berasal dari dunia

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[644] *Ibid.*
[645] *Ibid.*
[646] John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of The Principles of Evidence and The Methods of Scientific Investigation.*, hlm. 284.
[647] *Ibid.*

real.[648] Metode ilmiah induktif, dengan bersandar dengan kuat pada fakta-fakta khusus tanpa disadari telah menjadi disiplin yang amat empiris. Di ujung lainnya, Robert L. Miller & John D. Brewer (2003) menegaskan penarikan kesimpulan dengan induktif kendati dari premise yang tingkat kebenaran tinggi, ini tidak otomatis kesimpulan yang dihasilkan akan serta-merta benar dan dapat dipercayai.[649] Mengapa dikatakan demikian? Setidak Robert L. Miller & John D. Brewer punya argumentasi sendiri. Kenyataannya bagi mereka adakalanya observasi secara utuh-sekali tidak bisa memotret kebenaran secara universal. Katakanlah kesimpulan terhadap bahwa semua angsa adalah putih. Kesimpulan ini akan mentah ketika ada angsa berwarna hitam. Ini problem induksi seperti yang disimpulkan oleh David Hume.

Dalam penelitian sosial, induksi diartikan sebagai pendekatan penelitian sosial yang membuktikan bahwa generalisasi empiris dan statement teoritis dapat didatangkan dari data.[650] Robert L. Miller & John D. Brewer (2003) menyebut bahwa induksi adalah kombinasi; kolaborasi yang kuat antara riset kualitatif (*qualitative research*) dan naturalisme; dimana keduanya secara intens mengaju pada kebenaran oleh data. Sederhananya, bagi para induktis (mereka yang menyakini dan penguna metode induktif) membiarkan "data berbicara sendiri untuk diri mereka."[651] Terkesan "*a priori*" memang, tetapi justeru di situlah karakteristik dari metode induktif. Berbeda dengan metode ilmiah deduktif, "ide-ide teoritis" tidak digunakan untuk menafsirkan data; hanyalah makna sosial (*the social meaning*) yang ada dalam data dan secara tunggal digunakan sebagai basis untuk berbagai generalisasi empiris atau statement teoritik.[652] Pandangan ini memperkukuh bahwa metode ilmiah induktif akhirnya telah melahirkan cabang epistemologi yang dikenal dengan "*grounded theory*"; sebuah proses dalam membangun teori dari penelitian yang dalam dan detail.

---

[648] David L. Sills & Robert K. Merton (ed.), *International Encyclopedia of The Social Sciences,* (New York: McMillan Publishing Company, 1991), hlm. 64.

[649] Robert L. Miller & John D. Brewer, *The A-Z of Social Research,* (London: Sage Publications, 2003), hlm. 92.

[650] *Ibid.,* hlm. 154.

[651] *Ibid.*

[652] *Ibid.*

Pada perkembangan berikutnya, pada era 1960an, tulis Robert L. Miller & John D. Brewer, telah menjadi alat kritik terhadap positivisme yang telah terlanjut mengukuhkan deduksi sebagai pendekatan terhadap teori dan analisis.[653] Pada era ini banyak metodologi yang dibangun dan metode induktif telah menjadi akar perdebatan filsafat, bahkan menjadi bagian praktek leksikon dari penelitian sosial.[654] Kendati dalam tradisi filsafat klasik, perdebatan tentang metode induksi ini telah ada dan memanas. Pada masa modern, metode ilmiah induktif kembali mendapatkan tempat dan diperdebatkan secara luas. Metode ilmiah induktif pada fase modern tidak hanya berkutat dalam bidang filsafat, tetapi ia merambah dalam ilmu ekonomi modern. Di lingkaran Vienna (*Vienna Cyrcle*) tersebutlah seorang fisikawan-filosof, Moritz Schlick yang telah populer sebagai profesor dalam bidang filsafat-sains induktif di Universitas Vienna. Dari dirinyalah (Moritz Schlick) penalaran induktif berkembang dan menjadi pilar dari aliran positivisme-ekonomi.

Adalah Robert Carnap dan Moritz Schlick yang mempopulerkan penalaran induktif dalam positivisme Vienna. Robert Carnap mencoba mengembangkan penalaran induktif untuk kemudian ia sebut dengan "inductive inference".[655] Pertanyaan yang agaknya layak diajukan, metode induktif seperti apa yang diterapkan dalam ekonomi, khususnya oleh aliran positivisme ekonomi? Awalnya adalah analisis positivistik. Di dalamnya terdapat keyakinan bahwa non-analitik statement dari sains harus memuat empirikal yang memuat kemungkinan-kemungkinan untuk bisa diuji (*testable*).[656] Pada titik ini lah metode induktif mendapatkan tempat terbaiknya dalam aliran positivisme Vienna. Pertanyaannya kemudian adalah, "Kapan metode induktif ini menjadi hal yang esensial digunakan dalam ilmu ekonomi?".

Bruce J. Caldwell (2003) telah menjelaskan bahwa metode ilmiah-induktif akan menjadi esensial (dalam ilmu ekonomi) manakalah setiap peneliti bisa

---

[653] *Ibid.*
[654] *Ibid.*
[655] Bruce J. Caldwell, *Beyond Positivism: Economic Methodology in The Twentieth Century.*, hlm. 32.
[656] *Ibid.*, hlm. 38.

mampu memilih secara tentatif antara berbagai hipotesis sebagai basis dari konfirmasi dan diskonfirmasi.[657] Kendati sebagian filosofi-ilmuwan yang tergabung dalam lingkaran vienna telah terlanjur percaya dan mentradisikan "penalaran induktif" dan menjadikannya sebagai sebuah metode yang absah; "valid" dalam ilmu ekonomi—kecenderungan ini tidak mampu menghambat kelemahan induktif. Ada problem/masalah dari metode induktif yang pada era modern hangat diperbincangkan. Ditulis oleh Bruce J. Caldwell (2003) bahwa konstruksi dan justifikasi sebuah logika induktif telah terbukti tidak mampu menjadi tugas yang sederhana.[658] Problema dan berbagai paradoks dari penalaran induktif ini telah dituangkan ke dalam berbagai diskusi sepanjang tahun. Setidaknya, tulis Bruce J. Caldwell (2003), ada tiga problema yang berhasil direkam, yaitu: "*the paradox of raven*"; "*Goodman's paradox*"; "*Hume's problem of induction*".[659] Di mana "*the paradox of raven*" pertama kali muncul tatkala Carl Hampel pada tahun 1940an dan mengkosentrasikan dirinya pada pertanyaan, "*What is to count as a confirming instance in test situations*?".

Hampel, seperti yang dinukilkan oleh Bruce J. Caldwell, mencatat bahwa "..dengan begitu, kita bisa setuju jika ***A*** adalah burung gagak dan berwarna hitam, kemudian (***A***) hampir dipastikan mengkomfirmasi S_1 : (***X***) Gagak (***x***) ⊃ Hitam (***x***)', dan jika ***D*** bukanlah berwarna hitam dan juga bukan seekor gagak maka ***D*** pastinya dikonfirmasi sebagai S_2.[660] Hampel melakukan penyimbolan nalar/pandangannya ini dalam bentuk:

$$(x)\,(\sim \text{Black}\,(x) \supset \sim \text{Raven}\,(x))$$

Hampel melanjutkan penjelasannya, "Mari kita coba untuk mengkombinasikan "stipulasi" singkat ini dengan kondisi equivalent. Mulai dari S_1 dan S_2 keduanya equivalen, ***D*** dikonfirmasi untuk S_1 setiap objek yang

[657] *Ibid.*
[658] *Ibid.*, hlm. 39.
[659] *Ibid.*
[660] *Ibid.*

bernama gagak dan berwarna hitam. Konsekuensinya, setiap pensil berwarna hitam, daun berwarna hijau, dan kuning—menjadi evidene yang ditetapkan untuk hipotesis bahwa semua gagak berwarna hitam.[661] Pertanyaannya dimanakah letak paradoksnya nalar ini? Hampel, seperti yang dinukilkan oleh Bruce J. Caldwell (2003), mengklaim bahwa kita bisa menerima itu sebagai natural paradoks tentunya bukan penemuan yang objektif, melainkan sebagai ilusi psikologis yang berbasis pada sebuah '*misleading intuition*'.[662] Problem lainnya adalah apa yang dilabelkan dengan "The Goodman Paradox". Ini merupakan usaha terbaru untuk "melobangi" dalam kata lainnya sebagai kritik terhadap metode induktif.

Dalam bukunya "*Fact, Fiction, and Forecast* (1955), Goodman menuliskan kepercayaannya seperti yang dinukilkan oleh Bruce J. Caldwell, bahwa Goodman percaya betapa kebenaran induksi adalah justifikasi yang kosong.[663] Sebuah sistem induktif logis, tulis Bruce J. Caldwell memiliki kapabilitas untuk menugaskan probabilitas induktif menghasilkan argument. Karena probabilitas berbasis pada observasi secara singular.[664] Tetapi justeru di situ lah letak permasalahan yang diajukan Goodman. Diperjelas oleh Bruce J. Caldwell, bahwa Goodman menilai, "Tidak semua hal yang diobservasi secara singular bersipat "projectable"; terkadang ia bersipat aksidental atau memuat hubungan palsu."[665] Ini adalah "the paradox of goodman." Kini paradoks ini terus dikaji, tetapi tidak mengurangi minat ekonom untuk terus mengunakan metode induktif dalam ilmu ekonomi modern. Dinukilkan oleh Samuel Hollander (2003), William Whewell pernah menulis dalam bukunya "*Philosophy of Inductive Sciences*" (1840) bahwa dirinya merasa cocok (*dealing*) dengan kemajuan ilmu pengetahuan, yang melukiskan bahwa induktif adalah proses menemukan yang terus meningkat terhadap sistem eksplanasi yang komprehensif serta membantu mengarahkan pada pengisolasian eksplanasi hukum-hukum alam dan validasi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[661] *Ibid.*
[662] *Ibid.*
[663] *Ibid.*
[664] *Ibid.*, hlm. 40.
[665] *Ibid.*

yang dibutuhkan.[666] Pertanyaan yang agaknya tepat diajukan, bagaimana metode induktif ini berpengaruh terhadap ekonomi Islam kontemporer, terutama yang ditradisikan oleh sebagian mazhab mainstream?

Salim Rashid (1991) pernah menulis satu paper yang berjudul "*An Agenda for Muslim Economicst: A Historico-Inductive Approach*". Di sini Salim Rashid mendedahkan perlunya metode induktif, yang ia kembangkan menjadi metode "*historico-inductive*". Bagaimana pendekatan "historico-inductive" ini dimaknai oleh Salim Rashid? Untuk melihat perangkat ekonomi Islam dalam masyarakat Muslim, tulis Salim Rashid, setidaknya ada dua pendekatan yang dapat digunakan. *Pertama*, satu cara dengan kembali pada prinsip-prinsip fundamental Islam, melakukan deduksi dari kriteria bahwa institusi ekonomi Islam sungguh memberikan kepuasan. Bentuk pertama ini, tulis Salim Rashid adalah pendekatan yang bersipat deduktif. *Kedua*, pendekatan untuk mengobservasi varitas institusi ekonomi Islam dengan filsafat ekonomi Islam. Dalam bentuk kedua ini lah metode induktif dalam ekonomi Islam, berwujud.[667] Bagaimana bentuk penerapannya (metode induktif) dalam ekonomi Islam?

Kekuatan pendekatan induktif, tulis Salim Rashid (1991) terletak pada kemampuan untuk didemonstrasikan dan dalam konteks ini memungkinkan Umat Islam menggunakan perbagai pengalamanan agama, bahkan dari ahli kitab sekalipun.[668] Metode induktif dalam ekonomi Islam adalah keniscayaan dari pandangan mazhab mainstream yang memandang bahwa ekonomi Islam tidak mendikotomi antara aspek normatif dan positif dalam Islam. Dalam pandangan positivisme, ekononomi (*konvensional*) hanya mempelajari tingkah laku ekonomi manusia yang ada dan memisahkan aspek 'petunjuk' yang datang dari selain individu pelaku ekonomi, seperti kebijakan pemerintah ataupun etika sosial. Aspek ini dipandang sebagai sesuatu yang normatif. Ekonomi Islam mempelajari apa yang (akan dan telah) terjadi pada individu dan masyarakat yang perilaku

[666] Lihat Samuel Hollander, *John Stuart Mill on Economic Theory and Method: Collected Essays III,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 69.

[667] Salim Rashid, "An Agenda for Muslim Economist: A Historico-Inductive Approach", *JKAU: Islamic Economic,* Vol. 3: 1991., hlm. 45.

[668] *Ibid.*, hlm. 46.

ekonominya diilhami oleh nilai-nilai Islam.[669] Ini berimplikasi pada pandangan mazhab mainstream ekonomi Islam terhadap kebenaran ilmiah dalam ekonomi Islam. Pertanyaannya, bagaimana bentuk kebenaran ilmiah ekonomi Islam yang dipersepsi oleh mazhab mainstream ini?

Kebenaran ilmiah dalam ekonomi Islam didasarkan atas dua hal, yaitu kebenaran mutlak dan kebenaran relatif. Kebenaran mutlak hanya berasal dari wahyu—al-Qur'an dan sunnah—dan turunannya. Sedangkan kebenaran relatif bersumber dari fenomena alam semesta. Ketika kebenaran ditemukan dari wahyu, maka tetap dianggap kebenaran ilmiah meskipun tidak dijumpai fakta yang cukup mendukung. Namun, kebenaran yang diperoleh dari pengamatan fakta baru dapat dikatakan sebagai kebenaran ketika tidak bertentangan dengan kebenaran wahyu. Jika kebenaran faktual ini belum didukung oleh kebenaran wahyu, maka belum dapat dianggap sebagai ilmu ekonomi Islam melainkan sebagai bukti sementara dan sebatas proses untuk mendapatkan kebenaran ilmiah.[670] Ini membedakan pemaknaan oleh mazhab mainstream ekonomi Islam dan mazhab mainstream ekonomi. Di nilai oleh Muhammad Akram Khan (1994) bahwa ekonomi Islam memiliki posisi yang berbeda dengan ekonomi mainstream (baca; kovensional).[671] Pertanyaan kemudian yang muncul, apakah bentuk perbedaan itu?

Muhammad Akram Khan (1994) menjelaskan lebih dalam lagi bahwa ekonomi mainstream tidak menerima sumber pengetahuan ekonomi melainkan hanya yang berasal dari pengetahuan manusia; yang diturunkan secara ilmiah dengan metode yang disebut dengan "hypothetical-deductive processes".[672] Tidak disadari sikap ini telah menutup pintu bagi sumber-sumber pengetahuan yang berasal dari Tuhan, seperti teks-teks Islam (al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad s.a.w). Lahirnya mazhab mainstream dalam ekonomi Islam telah mematahkan "keyakinan umum" yang berkembang secara luas di kalangan mainstream ekonomi. Mereka berusaha untuk melakukan "rasionalisasi" bahwa

---

[669] Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam.*, hlm. 44.

[670] *Ibid.*

[671] Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics.*, hlm. 60.

[672] *Ibid.*

sumber-sumber ekonomi Islam yang berasal dari Tuhan, seperti al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad s.a.w—sama bahkan lebih tinggi dari sumber-sumber empiris-faktual. Apakah implikasi usaha ini terhadap metode yang dibangun oleh mazhab mainstream ekonomi Islam?

Pandangan mazhab mainstream terhadap sumber-sumber pengetahuan ekonomi Islam yang diakui; disepakati; dan menjadi konsesus—setidaknya telah mempengaruhi bangunan metode yang digunakan. Kendati dalam mazhab mainstream ekonomi Islam, metode "hypothetical-deductive" dan metode "inductive" terkadang digunakan secara kuat dan penuh disiplin, tetapi masuknya sumber-sumber ekonomi Islam yang berasal dari Tuhan telah merubah orientasi dan prioritas metode dan penalaran yang dilakukan dalam penerapan satu metode dalam ekonomi Islam. Tidak hanya itu, hal ini juga berimplikasi dari cara ekonom mazhab mainstream membangun pertanyaan-pertanyaan metodologis dalam ekonomi Islam. Dalam buku "Ekonomi Islam" (2009), Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto—menulis bahwa setelah kita mengetahui tujuan ekonomi Islam, yaitu mencapai *falah*, pertanyaannya kemudian adalah bagaimana cara-cara yang dibenarkan untuk mencapai *falah* tersebut? Metodologi ekonomi Islam diperlukan untuk menjawab pertanyaan bagaimana dan apakah syarat suatu perilaku atau perekonomian dikatakan benar menurut Islam. Berbagai isu mengenai metodologi ekonomi Islam telah berkembang, minsalnya dugaan bahwa ekonomi Islam telah berkembang,[673] minsalnya dugaan bahwa ekonomi Islam bersipat normatif semata dan karenannya tidak bisa dianggap sebagai suatu disiplin ilmu tersendiri.

Isu lain yang berkembang adalah tentang metode yang tepat untuk menurunkan ekonomi Islam, apakah metode induktif atau metode deduktif ataukah ada metodologi tersendiri?[674] Adalah pertanyaan yang selalu menyertai suatu teori. Pertanyaan itu adalah seberapa jauh teori tersebut benar, yaitu mampu mengungkapkan kenyataan yang hidup di dunia nyata. Kalau suatu teori tidak

[673] Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam.*, hlm. 26.

[674] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

sesuai dengan kenyataan yang ada pada dataran empiris, maka teori tersebut dikatakan "tidak benar" atau salah. Hal yang sama adalah jika suatu teori melakukan spekulasi ataupun prediksi mengenai sesuatu hal yang menjadi fokus arenanya, maka hasil dari prediksi tersebut akan di "uji" keandalannya. Jika hasil prediksi tersebut benar, maka dikatakan bahwa teori tersebut benar, begitu juga sebaliknya jika hasil prediksi tersebut keliru.[675] Pandangan ini telah mempengaruhi dan begitu kuatnya dalam ekonomi orthodok dan mainstream. Pertanyaannya, apakah pandangan ini relevan untuk ekononomi Islam?

Pandangan di atas lebih tepat disebut dengan induksi. Dimaknai oleh Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto (2009), dalam proses ini ilmuwan biasanya melakukan percobaan berulang-ulang untuk menguji suatu hipotesis. Dengan bantuan statistika, ilmuwan mengumpulkan daya yang dianggap sebagai representasi dunia nyata yang kemudian digunakan untuk menguji hipotesis. Dari pengujian ini akan diperoleh dua kemungkinan hasil, yaitu tidak menolak atau menolak hipotesis tersebut. Jika hipotesis tidak ditolak, maka kemudian disimpulkan bahwa hipotesis mendapat dukungan dari fakta (yang berasal dari data) dan oleh karenanya dianggap benar. Sementara jika hipotesis ditolak, maka disimpulkan bahwa hipotesis tersebut tidak didukung oleh fakta yang hidup di dunia nyata dan oleh karenannya hipotesis tersebut dianggap tidak benar. Jika pengujian ini dilakukan berulang-ulang dan hasil dari pengujian yang satu memberi konfirmasi pada hasil yang lain, maka sesuatu yang selama ini dihipotesiskan telah mencapai derajat kebenaran yang tinggi.[676] Adanya kesalahan dalam pengujian hipotesis akan mendorong terjadinya kesalahan dalam penyimpulan.

Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto (2009) kembali menjelaskan bahwa proses pengujian hipotesis seperti di atas masih dimungkinkan adanya kesalahan sehingga kesimpulan akhirnya mengandung kekeliruan. Kekeliruan yang terjadi dalam penyimpulan seperti ini dalam ilmu

[675] *Ibid.*, hlm. 37.
[676] *Ibid.*, hlm. 38.

statistika disebut sebagai kekeliruan tipe pertama (*type-I error*), yaitu kekeliruan yang terjadi sebagai akibat ditolaknya suatu hipotesis yang benar. Kekeliruan ini selalu diasumsikan terjadi dalam setiap pengujian. Kekeliruan seperti ini biasa disebabkan oleh kesalahan representasi yang berasal dari ketebatasan sampel. Dengan melihat hal seperti yang dipaparkan di atas, orang dapat mengatakan bahwa sesuatu yang dikatakan benar belum tentu benar secara mutlak. Sebaliknya, sesuatu yang dikatakan salah juga tidak dapat dikatakan salah secara mutlak. Sangat mungkin pada suatu saat akan muncul fakta baru yang menggugurkan kesimpulan yang selama ini dianggap benar.[677] Selain itu, tulis Priyonggo Suseno, proses di atas dapat memunculkan suatu divergensi antara kebenaran di satu pihak dan kebaikan di pihak lain. Suatu teori yang dianggap benar sangat mungkin merupakan suatu yang tidak baik dari kacamata moral. Sebaliknya, suatu prinsip yang sungguh-sungguh baik benar hanya karena tidak didukung oleh fakta empiris. Dalam konteks ini kata "benar" yang dimaknai sebagai sesuatu yang terbebas dari kesalahan sesungguhnya menjadi tidak berlaku lagi.[678] Untuk itu dapat dikatakan bahwa teori yang benar tidak selalu berarti teori yang baik, demikian juga sebaliknya teori yang baik belum tentu merupakan teori yang benar menurut fakta.

Pertanyaan kemudian yang hadir adalah "Bagaimana bentuk kebenaran yang dihasilkan oleh metode induksi? Bagaimana relevansinya dengan kebenaran yang dihasilkan/diproduksi dalam ekonomi Islam?". Mengacu pada pandangan Karl Popper (2005) bahwa "kita" (ilmuwan/peneliti) membutuhkan metodologi disebabkan oleh intensitas dan struktur kebenaran yang dihasilkan oleh metodologi, terasa lebih kuat. Tidak berlebihan jika akhirnya kalangan

---

[677] *Ibid.*

[678] Dalam pandangan Islam kebenaran dan kebaikan mutlak hanya berasal dari Allah, baik yang berbentuk ayat *qauliyah* atau *kauniyah*. Sebagian dari ayat *qauliyah* dapat secara langsung dipahami sebagai kebenaran, namun sebagian ayat lainnya masih memerlukan penafsiran untuk memahaminya. Di sisi lain, kebenaran dapat bersumber dari fenomena alam semesta atau ayat *kauniyah*. Ayat *kauniyah* ini berfungsi sebagai pendukung dan penguat kebenaran yang disampaikan melalui ayat-ayat *qauliyah*. Dalam al-Qur'an Allah memerintahkan manusia untuk membaca kejadian di alam semesta untuk menemukan kebenaran dengan petunjuk al-Qur'an. Oleh karena itu, kebenaran ayat *kauniyah* masih dipengaruhi oleh penafsiran manusia terhadap fenomena sosial dan alam karena kebenaran empiris tidaklah bersipat mutlak. *Ibid.*, hlm. 39.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

positivisme melihat bahwa sains empiris adalah sistem statemen yang memiliki kriteria logis sebagai hal yang "bermakna"; "verifitabilitas" dan akan memberikan jawaban.[679] Sintom ini kemudian yang mendorong siapapun, entah sebagai peneliti/ilmuwan, untuk mengandalkan metodologi dalam aktivitas mencari kebenaran pengetahuan. Dan metode induktif termasuk ke dalam salah satu metode yang mampu memberi jawaban ini (baca; kebenaran pengetahuan).

Karakter dari logika induktif, tulis Karl Popper adalah pergerakan awalnya yang berangkat dari "singular statements" ke "universal statement".[680] Pertanyaan kemudian muncul bagaimana logika ini berbentuk ketika ia diterapkan dalam ekonomi Islam? Metode induktif, apapun bentuk pengembangannya ia sangat tergantung dari adanya fakta-fakta empiris yang singular-partikular. Kata lain, metode induktif deterministik dengan adanya kejadian-kejadian faktual yang bersipat partikular. Hal ini otomatis mempengaruhi "sistem"; "tata kerja"; "proses" mencari kebenaran pengetahuan ketika menggunakan metode induktif. Sejajar dengan ini, metode induktif akan mengalami "diffrensiasi" ketika ia diterapkan dalam ekonomi Islam. Hal yang mencolok adalah titik awal, di mana metode induktif dimulai. Jika metode deduktif-hipotetikal, memulai dari masalah bukan dari observasi maka berbeda halnya dengan metode induktif yang memulai dari observasi. Kejadian (*event*), fakta-fakta partikular dikumpulkan dengan satu gerak pengamatan yang sistematis, searah, dan dalam lingkup tema yang sama—untuk kemudian diberlakukan sebagai basis statemen dalam memproduksi statement universal, dalam kontek ekonomi Islam untuk melahirkan teori ekonomi. Pertanyaannya di manakah teks-teks Islam (al-Qur'an dan sunnah) di posisikan pada metode ini?

M. Abdul Mannan (1997) pernah menegaskan dalam bukunya, "*Islamic economics: Theory and Practice*" bahwa ilmu ekonomi Islam, aspek-aspek yang normatif dan positif itu saling berkaitan erat, sehingga setiap usaha untuk

[679] Karl Popper, *The Logic of Scientif Discovery.*, hlm. 28.
[680] *Ibid.*, hlm. 45.

memisahkannya akan berakibat menyesatkan dan tidak produktif.[681] Dalam konteks ini, M. Abdul Mannan (1997) menjelaskan lebih lanjut, kendati demikian tulisnya, ini tidak berarti bahwa ilmu ekonomi Islam tidak berisi komponen-komponen normatif dan positif yang tidak dapat dibedakan sama sekali. Sesungguhnya, al-Qur'an dan sunnah yang terutama digunakan sebagai sumber pernyataan normatif, banyak berisi pernyataan positif. Tetapi berdasarkan ini saja kita tidak dapat mengatakan bahwa ilmu ekonomi Islam adalah ilmu pengetahuan positif atau normatif.[682] Apa implikasi pandangan M. Abdul Mannan ini terhadap metode, khususnya induktif dalam ekonomi Islam?

Menurut M. Abdul Mannan adalah menyesatkan jika memisahkan antara aspek normatif dan positif dalam ekonomi Islam. Hal ini mendorong M. Abdul Mannan bersikap dan berkeyakinan bahwa dalil-dalil yang normatif kelihatannya membuka pertanyaan positif dan *sebaliknya*. Sekali lagi, tulis M. Abdul Mannan (1997), kebanyakan pernyataan dan teori positif didasarkan pada apa yang disebut bukti berdasarkan kenyataan atau pengamatan-pengamatan yang sebenarnya, adalah tidak bebas nilai.[683] Dari hal ini agaknya dapat ditegaskan bahwa memasukkan aspek normatif dalam ilmu ekonomi, khususnya ekonomi Islam tidak akan mengurangi kualitas ilmiahnya. Dan agaknya tidak ada alasan yang kuat untuk mengeleminir aspek-aspek normatif dalam ekonomi Islam. Tidak berlebihan jika kemudian M. Abdul Mannan (1997) menegaskan bahwa pertanyaan-pertanyaan positif dan normatif dapat dikatakan sebagai dua sisi mata uang yang sama.[684] Dengan kata lain bahwa masalah ekonomi harus ditinjau secara keseluruhan, tidak parsial dan sepenggal-sepenggal. Dalam konteks ini, tulis M. Abdul Mannan (1997), ketika membangun model dan hipotesis maka keshahian teoremanya harus ditentukan dengan menguji kesesuaian antara asumsi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[681] Lihat M. Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice,* Terj. M. Nastangin, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1997), hlm. 10.

[682] *Ibid.*

[683] Dicontohkan oleh M. Abdul Mannan pertanyaan, "Kebijaksanaan pemerintah yang bagaimakah yang akan mengurangi pengangguran atau mencegah inflasi?" adalah suatu pertanyaan positif, karena dapat diuji melalui pengamatan empiris. Begitu pula, pertanyaan "Apakah kiranya kita harus lebih prihatin tentang pengangguran daripada inflsi?" tidak mungkin diselesaikan hanya melalui pengamatan fakta-fakta. *Ibid.*

[684] *Ibid.*, hlm. 11.

model itu dengan asas *syari'at.*[685] Bagaimana kaitan pandangan M. Abdul Mannan ini dengan metode induktif?

Metode induktif, seperti pada umumnya yang dipahami; dipersepsi; dan dipraktekan dalam ekonomi orthodoks, niscaya memberikan porsi bahkan niscaya berbasis pada fakta empiris-partikular. Tetapi akan lain ketika metode induktif ini diterapkan dalam ekonomi Islam. Dikatakan demikian karena ekonomi Islam tidak hanya mengandalkan basis-basis empiris *an sich.* Tetapi ada aspek normatif yang memiliki porsi besar bahkan menjadi pilar utama dari ilmu ekonomi Islam. Dalam konteks ini, Karl Popper (2008) menjelaskan sikap para positivisme yang terlalu "terpaku" mengakui yang ilmiah dan sah, hanya *konsep-konsep* (atau gagasan-gagasan; ide-ide), seperti mereka katakan, 'yang berasal dari pengalaman'; konsep-konsep itu, yaitu yang mereka percayai dapar direduksi secara logis kepada elemen-elemen pengalaman-inderawi (*sense-experience*) seperti sensasi-sensasi (atau data-indra), kesan-kesan, persepsi-persepsi, ingatan-ingatan visual atau pendengaran, dan sebagainya.[686] Pandangan induktivisme-empiris ini tidak sepenuhnya tepat jika dilekatkan utuh tanpa kritik ke dalam ekonomi Islam. Usaha melekatkan untuk mengatakan pencangkokan utuh, hanya akan mengeleminir aspek-aspek normatif dalam ekonomi Islam.

'Ali Ahmad Sālûs (1998) mengemukan diffrensasi antara ekonomi Islam dan ekonomi lain ada pada kekhususan yang dimiliki oleh ekonomi Islam. Ia mengurai setidaknya ada 8 (delapan) kekhususan yang dimiliki oleh ekonomi Islam: *Pertama*, sumber-sumber rabbaniah (ربانيةالمصادر); *Kedua*, tujuan-tujuan rabbaniah (ربانية الهدف); *Ketiga,* kolaborasi antara stabilitas dan fleksiblitas/dinamis; *Keempat,* keseimbangan antara tujuan materialitik dan rohani; *Kelima,* keseimbangan antara kemaslahatan individual dan kemaslahatan kolektif; *Keenam,* berorientasi realitas (الواقعية); *Ketujuh*, naturalistik; *Kedelapan*, kontrol ganda (الرقابةالمزدوجة).[687] Karakter ekonomi Islam, seperti yang dibangun

---

[685] *Ibid.*

[686] Karl Popper, Karl Popper, *The Logic of Scientif Discovery.*, hlm. 14.

[687] 'Ali Ahmad Sālûs, *al-Iqtishad al-Islāmy wa Qadhayah al-Fiqhiyah al-Mu'atsirah,* (Qatar: Dar al-Staqafa, 1998), hlm. 23.

dan ditawarkan oleh 'Ali Ahmad Sālûs tadi, setidaknya mempengaruhi konstruksi metode ilmu ekonomi Islam tidak terkecuali metode induktif.

M. Umar Chapra, salah satu dari ekonom Muslim-mazhab mainstream, mengemukan pandangannya bahwa metodologi ekonomi Islam tidak sepenuhnya terlepas dari metodologi positivistik yang telah ada dan mapan. Dalam ekonomi Islam, tulis M. Umar Chapra, juga memungkin memuat dan dielaborasi dengan apa yang disebut dengan "eksplanasi"; "prediksi"; ataupun "persuasi".[688] Kendati demikian, ada gerakan pluralisme metode yang tumbuh dalam ekonomi Islam akhir-akhir ini. Hal ini memungkinkan ekonomi Islam didekati dengan berbagai pendekatan yang lebih kaya, ketimbang metode mapan yang ada dalam orthodoksi ekonomi. Melampaui perdebatan ini, agaknya memahami metode yang ditradisikan oleh sebagian mazhab mainstream, khusus metode induktif—perlu agaknya memaknai posisi al-Qur'an dan sunnah Rasulullah s.a.w dalam kaitannya dengan ekonomi Islam.

Aplikasi metode induktif dalam ekonomi Islam, tidak bisa dilepaskan dari struktur logis paradima Islam; struktur logis yang dihasilkan dari al-Qur'an dan sunnah. Dalam hal ini, M. Umar Chapra pernah mengemukakan bahwa paradigma/struktur logis itu didefenisikan dari al-Qur'an dan sunnah.[689] Dalam konteks ini, tampaknya M. Umar Chapra (2001) berusaha memposisikan al-Qur'an dan sunnah sebagai langkah awal (*first step*) dalam metodologi ekonomi Islam ketika hendak menerima ataupun menolak hipotesis. Mengapa M. Umar Chapra berpandangan demikian? Tanpa disadari ini lah perbedaan yang mencolok antara metode induktif yang ada dalam orthodoksi ekonomi dengan metode indukti yang ditradisikan oleh sebagian mazhab mainstream ekonomi Islam. Menurut M. Umar Chapra (2001), ekonomi Islam dalam kondisi bagaimana pun idealnya dimulai dari "memahami" (*an understanding*) al-Qur'an dan sunnah;[690]

---

[688] Lihat M. Umar Chapra, "What is Islamic Economics", *IDB Prize Winner's Lecture Series, No. 9* (Jeddah: IDB-IRTI, 2001), hlm. 35.

[689] *Ibid.*, hlm. 37.

[690] *Ibid.*

nilai-nilai apapun dalam ekonomi Islam tidak bisa diterima melainkan dari atau sesuai dengan keduanya.

Adalah tantangan bagi ekonom Muslim, tulis M. Umar Chapra, untuk membangun hipotesis dengan melampaui alasan-alasan logis rasionalitas dan bersandar secara kuat pada struktur syari'ah.[691] Dalam konteks ini fakta-fakta empiris-partikular, seperti yang dibutuhkan dalam metode induktif, tidak lebih superior ketimbang fakta-fakta transendental ekonomi Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan sunnah rasulullah s.a.w; dikatakan tidak superior karena keduanya menempati posisi yang sejajar; sama-sama penting; dan tidak boleh terpisah satu dengan yang lainnya. Integratif; dan saling menguatkan. Kendati demikian, fakta-fakta transendental memiliki sisi kritik-evaluatif terhadap fakta-fakta empiris-partikular. Dalam perkataan lain, bahwa fakta-fakta transendental (baca; al-Qur'an dan sunnah) bisa menegasikan fakta empiris-partikular jika ia tidak memiliki keserasian dan kecocokan "*maqāshidiah*" dengan nilai-nilai universal dari fakta-fakta transendental.

Metode induktif dalam ekonomi Islam dimulai dari fakta empiris-partikular terlebih dahulu untuk kemudian dilihat konsistensinya dengan fakta-fakta universal transendental. Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana jika fakta empiris-partikular tidak memiliki sisi keserasian dengan *maqashid;* lalu hal mana yang harus dimenangkan? M. Umar Chapra (2001) dalam hal ini telah membangun kerangka berpikir bahwa ketika ekonom Muslim membangun sebuah hipotesis, sebelum melihat dan menukik ke dalam apa yang disebut dengan *scientific progress*, maka hipotesis tersebut terlebih dahulu dievaluasi berdasarkan struktur logis berparadigma syari'ah (al-Qur'an dan sunnah).[692] Setelah hipotesis tersebut kuat berdasarkan struktur logis syari'ah maka selanjutnya ia akan dibawa menukik ke dalam fakta-fakta empiris partikular, untuk apa yang diistilahkan oleh mazhab mainstrean dengan "verifikasi". Ini agaknya adalah implikasi dari

[691] *Ibid.*
[692] *Ibid.*

ekonomi Islam sebagai disiplin normatif dan positif sekaligus, seperti yang dipahami oleh kebanyakan mazhab mainstream.

Proses itu, tulis Syed Nawab Haider Naqvi (1994) tidak seharusnya membuat cemas para ekonom Muslim ketika mereka berangkat dari nilai etis lalu menukik ke dalam ilmu ekonomi. Hal ini disebabkan oleh kesempatan yang luas dan argumentatif untuk selalu menggunakan apa yang diistilah sebagai "pra-assigned" sistem nilai sebagai referensi untuk membangun statement pengetahuan.[693] Hal ini memperkukuh pandangan bahwa perilaku sainstik, secara umum, dimotivasi oleh sebuah tujuan dan seperangkat nilai.[694] Dalam konteks yang sejajar Adiwarman A. Karim (2007) pernah menulis, "Dengan melihat karakteristik dan perkembangan ekonomi Islam, maka kita tidak bisa mengklaim bahwa ekonomi Islam termasuk salah satu kategori yang ada. Ekonomi Islam adalah sebuah hipotesis, tetapi tidak sepenuhnya masuk dalam kategori hipotesis. Ekonomi Islam juga dapat dikatakan sebuah teori, tetapi tidak dapat dikatakan sepenuhnya sebagai teori dan ekonomi Islam pun juga dapat berperan sebagai prinsip atau hukum namun kita tidak dapat mengatakan bahwa ekonomi Islam adalah hukum atau prinsip saja. Artinya dalam pengkajian ekonomi Islam, kita dapat saja memasukkan ekonomi Islam ke dalam salah satu kategori tergantung dari topik atau permasalahan yang dibahas."[695] Dimasukkannya nilai-nilai Islam dan struktur logis syari'ah dalam ekonomi Islam, otomatis mempengaruhi proses dan sistem metodologi ekonomi Islam.

Waleed A.J. Addas (2008) pernah menulis dalam bentuk penegasan bahwa ekonomi Islam memiliki ketertarikan yang tidak begitu besar terhadap falsifikasi dan verifikasi.[696] Hal ini disebabkan oleh struktur pengetahuan Islam, termasuk ekonomi Islam, lebih tampak sebagai struktur syari'ah; di mana al-Qur'an dan

---

[693] Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics and Society,* (London: Kegan Paul Internasional, 1994), hlm. 49.

[694] *Ibid.*

[695] Adiwarman A. Karim mencontohkan, "Ekonomi Islam akan dianggap sebagai teori ketika ekonomi Islam sudah dipraktikkan dan diuji kebenarannya." Lihat Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami,* (Jakarta: Rajawali Press, 2007), hlm. 48.

[696] Waleed A.J. Addas, *Methodology of Economics: Secular vs Islamic,* (Kuala Lumpur: IIUM, 2008), hlm. 29.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

sunnah menjadi sumber pengetahuannya. Bagi Waleed A.J. Addas, pada titik inilah islamisasi ekonomi Islam, dimulai. Dimasukkan fakta-fakta transendental sebagai basis nalar induktif dalam ekonomi Islam, menjadikan metode ini sebagai sebuah modifikasi yang kompleks bahkan dikatakan sebagai sebuah lompatan. Dikatakan lompatan, karena tadinya metode induktif yang hanya mengandalkan fakta-fakta empiris-partikular, di ranah ekonomi Islam, metode induktif mengalami perluasan terutama dalam hal fakta sebagai basis argumentasi dan dijadikan sebagai sistem hipotesis. Kendati demikian kuatnya intensi fakta-fakta transendental dalam ekonomi Islam, tidak lantas membuat ekonomi melepaskan diri dari fakta-fakta empiris.

Metode induktif, tulis Waleed A.J. Addas (2008) hanya mungkin dikatakan reliable ketika dunia, dengan realitas yang ada di atasnya bersipat "uniform".[697] Ada proses yang disebut "*epagoge*" dalam metode induktif; sebuah proses untuk melahirkan aksioma umum (*general axioms*).[698] Di ujung lainnya, Aristoteles pernah memperkenalkan dua konsepsi dari induktif. *Pertama*, induktif-intuitif. Sebuah generalisasi universal yang dihasilkan dari proses psikologis yang terdiri dari persepsi-persepsi partikular sebagai basis dari generalisasi. *Kedua*, "*incomplete induction*". Dapat dipahami sebagai sebuah generalisasi yang diisi oleh enumerasi berbagai peristiwa.[699] Dikemudian hari (*incomplete induction*) ini dikenal dengan istilah "mathematical induction"; dimana pada fase ini "induksi" mengandalkan metode demonstratif dengan bantuan generalisasi aritmetik untuk banyak hal.[700] Jika diperhatikan lebih dalam lagi, maka dalam metode induktif akan dapat ditangkap pergerakan atau proses membangun generalisasi yang dimulai dari bagian incomplete (*incomplete part*) ke arah "keutuhan".[701] Perkataan lain, dari sampel yang terbatas (*finite sample*) ke tingkat populasi.

Ekonomi Islam, terutama di tangan dingin mazhab mainstream, metode induktif yang diterapkan tidak terpaut jauh jika dibandingkan dengan metode

---

[697] *Ibid.*, hlm. 95.
[698] *Ibid.*, hlm. 96.
[699] *Ibid.*
[700] *Ibid.*
[701] *Ibid.*

induktif yang dikembangkan oleh orthodoksi ekonomi. Artinya ada nalar dan struktur logis yang bersambung dan cenderung sama. Penggunaan sample terbatas (*finite sample*) untuk direpresentasikan ke dalam populasi, masih kuat ditradisikan. Kendati kesangsian terhadap metode induktif, terus tumbuh. Dalam hal ini Waleed A.J. Addas (2008) pernah menulis, "induksi enumeratif bisa saja keliru ketika penarikan kesimpulan salah kendati premisnya benar."[702] Kesangsian ini tidak mempengaruhi diaspora metode induktif dalam ekonomi Islam. Kenyataannya ada banyak penelitian ekonomi Islam menggunakan metode induktif sebagai sebuah alat (*tools*) dan melahirkan teori-teori yang kompatibel dengan nilai-nilai syariah. Pertanyaannya, dimanakah letak menariknya metode induktif ini ketika diterapkan dalam ekonomi Islam?

Struktur teori ekonomi Islam yang berbasis pada *fiqh* dan *ushl,* setidak menjadi bagian yang unik dari disiplin ini. Teori dan fakta, dalam ekonomi Islam saling menguatkan dan tidak bisa dipisahkan karena keduanya adalah satu wajah.[703] Fakta seperti yang "jamak" difungsikan oleh ekonom orthodoks, dalam ekonomi Islam pun bagi mazhab mainstream difungsikan dalam bentuk yang sama, yakni sebagai penguji (*verify*) teori-teori Islam. Tidak berlebihan jika kemudian Waleed A.J. Addas menilai bahwa ekonomi Islam adalah sebuah langkah yang dilahirkan dari fiqh Islam.[704] Ini adalah sebuah penegasan terhadap posisi syariah dalam aksi-aksi ekonomi dan bisnis.[705] Sederhananya, bahwa premis ekonomi Islam dibentuk dari sistem/struktur logis syariah di mana di dalamnya terdiri dari statemen-statemen universal yang bersumber dari teks-teks Islam, al-Qur'an dan sunnah. Tidak hanya itu, statemen-statemen universal ekonomi Islam juga dapat dihasilkan dari tradisi *fiqh* atau kaidah-kaidah legal Islam, yang selama ini telah membentuk struktur hukum dan perilaku umat Islam, di manapun.

---

[702] *Ibid.*

[703] *Ibid.,* hlm. 97.

[704] *Ibid.*

[705] Satu perbedaan penting di sini, bahwa di bawah performance ekonomi Islam, aktivitas ekonomi lebih berat dan kompleks ketimbang prediksi terhadap aktivitas ekonomi. Terutama dengan analisis terhadap realitas ekonomi umat yang sebenarnya terjadi. Kemudian posisi syariah bisa mendorong inferensi bagaimana kebijakan ekonomi bisa diarahkan kepada "falah". *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ekonomi Islam apa pun bentuk mazhabnya tidak serta merta bahkan tidak mentoleransi terjadinya pemisahan antara doktrin (baca; aspek-aspek normatif) dengan realitas. Hal ini berakibat langsung pada bangunan logis dari setiap metode yang diterapkan dalam ekonomi Islam. Berbeda dengan orthodoksi ekonomi, yang telah lama mencoba memisahkan kedua aspek ini. Dalam konteks ini Arif Hoetoro (2007) pernah menulis, "Sejarah ilmu pengetahuan modern menunjukkan bahwa hubungan antara doktrin dan realitas menempati posisi yang sangat penting. Di Barat, posisi tersebut ditegaskan oleh berbagai analisis empiris yang dimaksudkan untuk memutuskan apakah sebuah teori (ekonomi) akan diterima atau ditolak. Penegasan ini sebenarnya adalah sebuah perkembangan metodologi *a posterior* karena merasionalisasikan apa yang sudah menjadi tradisi para ekonom dalam menguatkan evolusi doktrin atas penafsiran yang bebas, yaitu teori seharusnya mampu merepresentasikan realitas."[706] Hal ini menegaskan sebuah sikap ilmiah dari ekonom orthodoks, bahwa realitas harus mampu membimbing ekonom untuk membangun teori, bukan sebaliknya. Jika teori gagal melakukannya maka teori itu harus ditolak atau direvisi dengan teori-teori lain yang relevan setelah diverifikasi dengan perkembangan realitas. Bagaimana dengan ekonomi Islam?

Ekonomi Islam memberikan porsi yang besar terhadap doktrin atau aspek normatif. Doktrin lah yang membimbing ekonom muslim untuk melahirkan teori ekonomi Islam untuk kemudian diterapkan dalam realitas. Ini lah perbedaan yang sangat mencolok antara ekonomi Islam dan orthodoksi ekonomi. Sederhanannya Arif Hoetoro (2007) menjelaskan, "Dalam kerangka pengetahuan Islam, baik teori maupun bukti-bukti empiris memiliki peluang yang sama untuk tunduk kepada modifikasi atau penolakan jika keduanya tidak sesuai dengan aturan-aturan Islam sebagaimana dituliskan dalam al-Qur'an dan aturan-aturan Islam sebagaimana dituliskan dalam al-Qur'an dan al-Hadist. Penekanannya di sini adalah bahwa realitas seharusnya merepresentasikan teori, dalam arti jika keduanya tidak sesuai atau terdapat kesejangan maka perlu diteliti lebih lanjut. Karena teori-teori yang

[706] Arif Hoetoro, *Ekonomi Islam.*, hlm. 252.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dibangun diturunkan dari kebenaran hakiki al-Qur'an dan al-Hadist maka para ekonom Muslim menyatakan bahwa teori ekonomi Islam tidak dapat diubah, tetapi sebaliknya realitas ekonomi yang seharusnya diarahkan kepada teori-teori tersebut.[707] Dalam konteks ini, premis-premis induktif untuk selanjut diobservasi pada skala "finite sample" dan premis itu kemudian disimpulkan pada skala populasi dan ekonomi Islam akan selalu mengacu pada premis-premis induktif yang dibangun dari teori ekonomi Islam. Dalam arti bahwa premis itu tidak terpenggaruh oleh loncatan-loncatan atau pun kesenjangan yang terjadi dalam realitas.

Arif Hoetoro (2007) menulis, "Doktrin agama yang seharusnya mendasari setiap realitas."[708] Hal ini otomatis mempengaruhi cara pandang atau paradigma ekonomi Islam dalam memposisikan teori atas realitas. Kenyataannya, realitas bagi ekonom Muslim, tidak terkecuali bagi mazhab mainstream idealnya menjadi representasi dari teori ekonomi Islam. Akan lain halnya, jika realitas ekonomi mengalami kesenjangan dengan teori-teori ekonomi Islam. Pada titik ini lah realitas dikritik dan masyarakat diasumsikan tengah mengalami "penyimpangan" dari teori-teori ekonomi Islam. Pandangan ini berimplikasi terhadap bangunan metodologis, baik induktif maupun deduktif; juga berpengaruh terhadap pemerintah dalam menjalankan amanat ekonomi.[709] Hal lain yang tidak bisa diabaikan, bahkan perlu agaknya ditegaskan adalah posisi doktrin dan teori-teori ekonomi Islam yang memiliki porsi besar terhadap realitas ekonomi. Dengannya sesungguhnya ekonomi Islam 'terdiffrensiasi' secara tegas dengan orthodoksi ekonomi.[]

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[707] *Ibid.*, hlm. 253.
[708] *Ibid.*, hlm. 254.
[709] *Ibid.*, hlm. 254.

C. Dari Kritik Ke Alternatif: Akar, Gagasan dan Jejaring Mazhab Alternatif

Ahmed el-Ashker & Rodney Wilson (2006) menulis, "Sejak awal abad ke-21, jumlah proyek intelektual ekonomi Islam telah berpengaruh begitu kuatnya terhadap corak dan struktur pemikiran ekonomi Islam."[710] Tidak kurang dari 700 judul yang original dan komentar tentang ekonomi Islam, ditulis dari tahun 1950an hingga akhir 1970an.[711] Kenyataan ini mengukuhkan bahwa ilmu ekonomi Islam terus berkembang seiring tumbuhnya minat yang besar di kalangan ekonom Muslim untuk mengkaji ekonomi Islam secara intens. Saat ini hal itu semangkin terasa ketika muncul mazhab kontemporer ekonomi Islam, Mazhab Baqir as-Sadr; Mazhab Mainstream, kemudian ditingkahi oleh lahirnya Mazhab Alternatif—menjadi "pertanda" bahwa ekonomi Islam mulai mengarah pada dialektika pemikiran ekonomi. Tidak tunggal; cenderung bersipat heterodoks—kini tampak jelas dalam perwajahan ekonomi Islam.

Bagaikan sebuah takdir, setiap mazhab pemikiran tidak pernah selamat dan terbebas dari kritik sehingga cenderung "bertempur" satu dengan yang lainnya. Kenyataan ini tampak jelas dalam ekonomi Islam kontemporer. Kenyataaannya antara mazhab Baqir as-Sadr; mazhab mainstream; dan mazhab alternatif—ada ketidaksesuaian, sehingga mereka pun harus membuat jarak dalam ekonomi Islam. Semacam garis demarkasi, yang membedakan pemikiran mereka satu dan yang lainnya. Berbagai analisis tentang fenomena ekonomi bertumburan dalam setiap mazhab pemikiran ekonomi, termasuk ekonomi Islam kontemporer sekalipun. Ini adalah konsekuensi dari upaya manusia untuk memahami fenomena ekonomi. Agaknya tidak berlebihan jika Joseph A. Schumpeter (2006) memandang bahwa sejarah pemikiran ekonomi adalah sejarah intelektual yang lahir dan meninggalkan jejak ketika manusia mencoba memahami fenomena

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[710] Ahmed el-Ashker & Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History,* (Leiden: Brill, 2006), hlm. 348.

[711] *Ibid.*

ekonomi.[712] Pertanyaannya bagaimana cara melakukan komparasi terhadap berbagai pemikiran ekonomi Islam kontemporer yang ada?

Adalah dengan intens mengkomparasi sistem ekonomi yang akan menghantarkan sejarahwan ekonomi memahami transformasi dan kriteria setiap pemikiran ekonomi yang tumbuh di sepanjang patahan-patahan pemikiran ekonomi, tidak terkecuali dalam ekonomi Islam. Dalam konteks ini, J. Barkley Rosser, JR. & Marina V. Rosser (2004) menulis, "Kita dihadapkan pada kebutuhan yang besar untuk memikirkan secara fundamental, apa itu yang disebut dengan ekonomi?".[713] Dari titik ini lah berbagai corak pemikiran ekonomi tumbuh. Teori-teori ekonomi dihasilkan; ideologi bertumbuh; dan berbagai penelitian diproduksi. Kini ekonomi Islam, khususnya pada fase kontemporer—pemikiran ekonomi, lebih spesifiknya dalam bentuk mazhab Baqir as-Sadr; Mazhab mainstream; dan mazhab alternatif—telah melahirkan berbagai gagasan ekonomi Islam yang berbeda, kendati mereka bertolak dari satu titik yang sama yakni Islam sebagai landasan dan sumber nilai-nilai ilmiah.

Tumbuhnya fase kontemporer ekonomi Islam agaknya adalah mata rantai dari semangat pemikiran ekonomi yang tumbuh di dunia muslim, sebelumnya pada fase klasik. Kendati pada fase-fase klasik, pemikiran ekonomi oleh cendikiawan Muslim terfragmentasi; tidak utuh; bahkan cenderung bercampur dengan tema-tema lain, namun proyek intelektual itu setidaknya telah mempengaruhi konstruksi pemikiran ekonomi Islam di fase kontemporer, berikutnya. Meskipun kenyataan ini diabaikan untuk mengatakan dikaburkan oleh peneliti ekonomi dari Barat seperti yang dilakukan oleh Joseph A. Schumpeter. Padahal, tulis Hamid S. Hosseini (2003), sarjana Muslim sesungguhnya telah menjadi instrumen penting terjadinya transmisi ide-ide aristotelian dari Yunani ke Eropah-Latin, tetapi sayang kenyataan historis ini diabaikan oleh Joseph A.

---

[712] Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis,* (New York: Routledge, 2006), hlm. 2.

[713] J. Barkley Rosser, JR. & Marina V. Rosser, *Comparative Economics in a Transforming World Economy,* (London: The MIT Press, 2004), hlm. 5.

Schumpeter.[714] Menguatnya gerakkan ekonomi Islam, lengkap dengan geliat struktur ekonomi yang ditawarkannya seperti bertumbuhnya perbankan dan keuangan Islam, fakta ini menguatkan bahwa pengabaian peran historis sarjana muslim terhadap perkembangan pemikiran ekonomi oleh Joseph A. Schumpeter adalah naif. Dikatakan naif, karena pengabaian ini tersingkap secara alamiah; tidak dapat dibendung ketika sistem ekonomi Barat yang dipuja-puji, semangkin hari semangkin memperlihatkan boroknya. Ini mendorong tumbuhnya kesadaran di kalangan umat Islam untuk kembali membaca diri; menemukan kepingan-kepingan berharga dari setiap pemikiran ekonomi yang pernah ditawarkan oleh sarjana-sarjana muslim klasik bahkan telah dipraktekkan sebagai sebuah sistem kebijakan ekonomi.

Kini, pada fase kontemporer, pemikiran ekonomi Islam klasik terus digali; ditafsir ulang; dikontekstualisasikan; hingga diterjemahkan secara sistemik sehingga melahirkan semacam spektrum ekonomi Islam, yang unik dan terdiffrensiasi apabila dibandingkan dengan sistem ekonomi *konvensional.* Kendati sesungguhnya sedikitnya ada pengaruh kinerja intelektual yang dibangun oleh sarjana muslim klasik, khususnya dalam tema ekonomi, terhadap tumbuh dan berkembangnya aliran "scholasticisme" Eropah.[715] Kini pengaruh ini diteruskan secara intens dalam pengembangan ekonomi Islam, sehingga mudah menemukan adanya benang merah antara struktur logis pemikiran ekonomi sarjana Muslim klasik dengan struktur logis ekonomi Islam kontemporer, khususnya dalam mazhab baqir as-sadar; mazhab mainstream; dan mazhab alternatif. Pertanyaan kemudian yang agaknya layak diajukan, "Dalam konteks dan akar seperti apa mazhab alternatif ini lahir?"

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

1. Akar dan Konteks Lahirnya Mazhab Alternatif

Kapitalisme-lanjut (*the late capitalism*) telah mencengkram kehidupan ekonomi dunia, dengan kuatnya. Tidak sekadar mencengkram, kapitalisme kini

---

[714] Warren J. Samuels, Jeff E. Biddle, & John B. Davis, *A Companion to The History of Economics Thought,* (UK: Blackwell Publishing, 2003), hlm. 30.

[715] *Ibid.*

tumbuh dalam bentuk yang super-hebat; halus; dan kasar. Ada paradoks; ambivalensi yang menyertai tumbuhnya kapitalisme menjadi sistem budaya ekonomi. Mengacu pada pandangan Amir Yasraf Piliang (2009), "Panorama ekonomi, sosial, dan kebudayaan di awal Milenium Ketiga ditandai oleh berbagai peningkatan tempo kehidupan, sebagai akibat dari meningkatnya kecepatan di dalam berbagai bidang produksi, konsumsi, tontonan, dan hiburan. Wacana ekonomi global—yang dikendalikan oleh sistem kapitalisme lanjut—menjadi sebuah arena sirkuit tempat perlombaan kecepatan, persaingan, kepanikan, dan kegilaan pertunjukkan."[716] Hal ini mengguratkan satu kalimat bahwa kapitalisme telah menjadi mekanisme tunggal yang kompleks untuk tidak mengatakannya sebagai virus yang memicu banyak gangguan terhadap tubuh sosial. Kanker kebudayaan; komplikasi de-humanisasi; depresi spritualitas—menjadi impuls yang paling nyata dipertunjukkan oleh kapitalisme lanjut.

Kapitalisme-Lanjut telah melahirkan satu sindrom yang kelihatan sederhana, tetapi sesungguhnya memiliki fungsi yang penting dan besar bagi budaya ekonomi global dewasa ini. Adalah konsumerisme yang telah dibidani dengan sukses oleh Kapitalisme-Lanjut. Setiap gerak ekonomi; struktur perilaku ekonomi, kini diarahkan untuk menjawab; merespon; dan memberikan "gizi" terbaik bagi bertumbuhnya konsumerisme sebagai budaya sekaligus indentitas Kapitalisme-Lanjut. Mall; hypermarket; fastfood—adalah manifestasi dari gerakan mempertahankan konsumerisme. Yasraf Amir Piliang (2009) menulis, "Revolusi yang diciptakan oleh konsumerisme di penghujung abad ke-20—dengan berkembangnya mal, *shopping centre, TV Shopping, Teleshopping, Virtual-shopping*—telah mengubah konsep-konsep tentang pasar, ruang, waktu,

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[716] Wacana komunikasi global—yang dikendalikan oleh sistem komunikasi digital (*cyber space*)—menjadi sebuah panggung tempat ekstasi komunikasi, kegilaan fantasi, dan bom informasi dipertontonkan. Wacana budaya global—yang dikuasai oleh nilai-nilai budaya Amerika—menjadi sebuah ruang *display* tempat ketelanjangan, kegairahan, dan ketidakacuhan dipamerkan. Wacana pendidikan global—yang dikuasai oleh kebutuhan pasar dan komoditi—menjadi sebuah ruang kelas tempat kecerdasan, keterampilan, dan kreativitas dimodifikasi. Wacana hiburan global—yang dikuasai oleh jaringan televisi global menjadi ruang tempat berbagai kedangkalan, keremehtemehan (*banality*) dan kerendehan hasrat dipertontonkan. Lihat Amir Yasraf Piliang, *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm. 115-116.

diri, individu, komunitas, belanja, transaksi. Pasar konvensional—sebagai sebuah arena jual beli atau transaksi barang dan jasa—menjelang abad ke-21 berubah wujud menjadi *super pasar* atau hipermarket (*Hyper-market*), yaitu pasar yang melampaui pengertian pasar yang konvensional.[717] Pasar-pasar modern, dari hipermarket hingga virtual-market, tidak lagi sekadar tempat terjadinya transaksi tetapi telah menjadi ruang; tempat terjadinya akulturasi. Sebuah tempat, tulis Yasraf Amir Piliang,[718] belajar; tempat mencari nilai-nilai; tempat membangun citra diri; tempat merumuskan eksistensi diri; tempat mencari makna kehidupan; tempat pertapaan; tempat terapi jiwa; serta tempat upacara ritual abad ke-21, berlangsung secara terus menerus dengan skala yang terus meluas.

Ada nihilisme yang terus ditawarkan oleh Kapitalisme-Lanjut. Sebuah kenyataan memudarnya nilai-nilai transedental, digantikan dengan nilai-nilai yang lebih instrumental. Daniel Bell (1976) dalam konteks ini mendiagnosis bahwa sumber dari nihilisme adalah rasionalisme dan kalkulasi. Keduanya telah menjadi watak kehidupan dan mampu menghancurkan apa yang disebut dengan "unreflective spontaneity".[719] Perkataan lain, Kapitalisme-Lanjut telah mendorong siapapun yang bersentuhan dengannya untuk terus melakukan rasionalisasi dan menanggalkan refleksi-refleksi transenden. Hasilnya, ekonomi dan aktivitas yang termuat di dalamnya bercorak instrumental; hanya berorientasi tujuan-tujuan badani dan utilitarianisme. Kendati ada banyak ekonom yang berani menilai bahwa pandangan-pandangan kapitalisme, bukanlah hal aneh apalagi dinilai secara sentimentil sebagai pandangan yang berorientasi pada "self-interest" *an sich* sehingga tercerabut dari sisi normatif. Buruknya ada yang menilai kapitalisme hanya akan melahirkan apa yang disebut dengan "alienasi"; semacam keterasingan yang disebabkan kontradiksi produksi dan pertempuran kepentingan diri secara berlebihan.

---

[717] *Ibid.*, hlm. 117.
[718] *Ibid.*
[719] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1976), hlm. 3.

Kapitalisme, tulis Jim Stanford (2008), telah berlangsung dan tumbuh dengan suburnya selama 300 tahun.[720] Ini menjadi "pertanda" bahwa kapitalisme-lanjut telah menjadi sesuatu yang kompleks dengan tingginya tingkat ketergantungan padanya; lengkap dengan paradoks serta kontradiktif yang dihasilkan oleh kapitalisme-lanjut ini. Krisis-siklis; dehumanisasi ekonomi; konglomerasi—telah menjadi paradoks kapitalisme-lanjut yang tidak bisa disingkirkan bahkan tampaknya menubuh dengannya. Samir Amir (2011) dalam konteks ini menulis, "Kolapsnya sistem keuangan pada September 2008, telah diprediksi dan dapat diduga sebelumnya."[721] Mengapa kolaps-nya keuangan dan krisis ekonomi selalu dapat diprediksi oleh ekonom? Di luar kemampuan instrumental dan metodologi yang dikerahkan ekonom untuk memprediksi satu krisis ekonomi, sesungguhnya genetik bawaan krisis ekonomi yang ada dan tumbuh secara subur dalam kapitalisme-lanjut, telah terlacak dengan baik dan dapat dirasakan dengan kuatnya. Kenyataan ini akhirnya yang melahirkan berbagai pandangan kritis dan evaluasi yang tajam terhadap kapitalisme. Dan lahirnya ekonomi sosialisme adalah bagian dari kritik terhadap kapitalisme-lanjut ini.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Jon Elster & Karl Ove Moene (1993) menulis bahwa kapitalisme telah meninggalkan banyak kejelekkan; irrasionalitas; cara-cara boros dalam melakukan produksi dan distribusi barang dan jasa. Hal lainnya adalah pengganguran massif yang begitu jelas.[722] Kontradiksi ini telah menjadi "cemeti" dan menjadi akar dari segala kritik yang ditujukan kepada kapitalisme, tidak terkecuali kritik yang tumbuh di kalangan sosialisme dan diarahkan kepada kapitalisme. Kendati, tulis Jon Elster & Karl Ove Moene (1993), sosialisme tidak dapat dinilai dengan kepercayaan diri yang tinggi sebagai sistem yang lebih baik ketimbang kapitalisme—minimal kritik yang lahir dari rahim sosialisme agaknya mampu

---

[720] Lihat Jim Stanford, *Economics for Everyone: A Short Guide to The Economics of Capitalism,* (London: Pluto Press, 2008), hlm. 33.

[721] Samir Amir,*Ending Crisis of Capitalism or Ending Capitalism,* (UK: Pambazuka Press, 2011), hlm. 21.

[722] Lihat Jon Elster & Karl Ove Moene (ed.) , *Alternatives to Capitalisme,* (New York: Cambridge University Press, 1993), hlm. 1.

melacak akar paradoks dan dilema yang dilahirkan oleh kapitalisme, baik dalam struktur ekonomi maupun dalam struktur sosial ketika kapitalisme masuk ke dalamnya. Dengan keyakinan yang kuat, kalangan marxisme berpandangan bahwa tradisi sosialisme adalah obat mujarab terhadap sakit yang diderita oleh kapitalisme.[723] Adalah "*qua-surplus-labor*";[724] sebuah eksploitasi dari nilai lebih—yang dipahami; dinilai sebagai akar dari kanker dalam sistem kapitalisme.

Kojin Karatani (2003) memaparkan bahwa di kalangan marxime, krisis merupakan kritik fundamental terhadap teori ekonomi.[725] Menurut kalangan marxisme; mereka yang terlanjur menawarkan sosialisme sebagai solusis—uang adalah akar dari krisis kapitalisme. Seharunya uang tidak diposisikan sebagai komoditi, tetapi adalah mediasi-instrumental. Dalam kapitalisme dikenal dengan istilah "*self-reproductive money*"; istilah yang lahir karena perdagangan "capital". Sederhananya Karl Marx menyimbolkan hal ini dengan *M-C-M'*.[726] Uang ditransaksi sebagai komoditas untuk melahirkan uang dalam jumlah yang lebih besar. Ini menjadi akar dari eksploitasi nilai lebih (*the exploitation of surplus values*). Pada titik ini kapitalisme telah mendorong terbukanya pintu "dehumanisasi" ekonomi, karena "uang" menjadi instrumen satu-satunya untuk mengukur nilai. Akhirnya manusia merasa terasing karena produksi yang mereka lakukan sendiri.

Hal lain yang dikritik oleh sosialisme terhadap kapitalisme adalah problema monopoli yang lahir secara sehat dari rahim kapitalisme. Hans-Hermann Hoppe (2010) menegaskan bahwa sosialisme lebih ekonomis dan bermoral ketimbang kapitalisme.[727] Mengapa Hans-Hermann Hoppe berpandangan demikian? Kapitalisme dengan mekanisme pasar yang begitu bebas bahkan dengan porsi yang besar terhadap pasar, telah menjadikan kapitalisme sebagai

---

[723] *Ibid.*

[724] Kojin Karatani, *Transcritique on Kant and Marx,* (London: The MIT Press, 2003), hlm. 152.

[725] *Ibid.,* hlm. 154.

[726] *Ibid.*

[727] Hans-Hermann Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism,* (Auburn: Ludwig van Mises Institute, 2010), hlm. 199.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

disiplin ekonomi yang melahirkan "kecanduan" yang besar terhadap perilaku monopolistik. Kendati sosialisme menuduh bahwa kapitalisme telah menjadi "biang" untuk menyebutnya sebagai akar terjadinya perilaku monopolistik dalam pasar, tetapi pembela kapitalisme bersikukuh untuk mengatakan bahwa perilaku monopoli terkadang tampak rasional. Setidaknya ada beberapa alasan yang mendasari pandangan ini. *Pertama*, hanya kapitalisme yang rasional. Ini tentunya dalam terma "consumer evaluations". *Kedua*, hanya kapitalisme yang bisa menjamin bahwa kualitas manusia dan alokasi sumber daya ekonomi, dapat dilakukan dengan baik. Di mana pada titik ini kualitas "output" yang diproduksi dapat didorong secara optimal. *Ketiga*, sistem pasar setidaknya dapat mengaransi bahwa nilai faktor produksi dapat dikonservasi secara efisien, kapan pun.[728] Ketiga alasan ini jika dipahami lebih radikal, maka akan memberikan "penerangan" betapa kapitalisme menyerahkan secara mentah-mentah kepada pasar (*market mechanism*) untuk mencapai titik keseimbangan. Hal ini bagi sosialisme terbilang naif. Dikatakan naif, karena sesungguhnya dalam aktivitas ekonomi yang ada adalah ego individual. Ini lah akar paradoks yang lain dalam kapitalisme.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Pertanyaan yang agaknya pantas dimunculkan adalah "Jika kapitalisme-lanjut begitu kentara dengan paradoksnya, maka bagaimana dengan sosialisme? Apakah ada paradoks di dalamnya seperti halnya kapitalisme?". Ludwig van Mises (1962) pernah menulis bahwa sosialisme hari ini adalah semboyan dan slogan.[729] Kini sosialis telah mendominasi spirit modern. Dalam makna, ada banyak massa menyetuji dan mengekspresikannya. Mengapa sosialisme diapresiasi dengan baik pada zaman modern, ketika kapitalisme menggurita? Hal ini tidak begitu saja menggurita. Ada momentum; keterpesonaan; dan kekecewaan yang saling berkelidan sehingga mempermudah diterimanya sosialisme sebagai sebuah sistem lain, di samping kapitalisme yang semangkin kuat. Salah satu doktrin terkuat yang dimiliki oleh sosialisme, tulis Ludwig van Mises adalah

---

[728] *Ibid.*, hlm. 200.

[729] Ludwig van Mises, *Socialism: an Economic and Sociological Analysis,* (New Haven: Yale University Press, 1962), hlm. 25.

kritiknya yang tajam terhadap masyarakat berjois.[730] Meskipun sosialisme memiliki sisi kritik yang kuat, namun sosialisme tidak bisa terlepas dari kritik yang tajam bahkan meruntuhkan banyak "idealisme" yang ada dibangun oleh sosialisme.

Ludwig van Mises (1962) memaparkan bahwa sosialisme disalahpahami dalam hal berkerjanya mekanisme ekonomi; dimana sosialisme tampaknya kurang paham tentang fungsi berbagai institusi sosial yang berbasis pada pembagian kerja dan kepemilikan privat.[731] Memang tidak mudah memaparkan kesalahan teori sosialis, dengan mengunakan teori ekonomi. Tetapi kritik akan lebih tepat terhadap doktrin yang dilahirkan oleh sosialisme. Hal ini tidak terlepas dari utopia yang terkandung dalam doktrin sosialisme. Hal yang tidak akan ditemukan dalam sistem kapitalisme-lanjut. Terlebih lagi pengetahuan sosialisme (*the science of socialism*) lebih bersipat elementer. Bahkan sosialisme lebih tampak bukan sebagai sebuah sains, ketimbang kapitalisme yang lebih tampak dan dengan kuat memiliki karakter sainstik. Mengapa demikian? Karena sosialisme lebih tampak sebagai kumpulan dari doktrin-doktrin kritis terhadap kondisi masyarakat borjuis ketimbang pengetahuan yang bersipat sainstik dan teoritis.

Sosialisme mengambil jalan kritik sebagai sebuah proses. Mengacu pada pandangan marxisme bahwa kondisi sosial sangat deterministik dengan jalan pemikiran.[732] Kritik terhadap teori-teori ekonomi kapitalisme hingga dekonstruksi terhadap doktrin neo-klasik ekonomi—menjadi proses dominan dilalui dan ditempuh oleh kalangan sosialisme, bahkan ditradisikan. Pertanyaan yang tepat untuk memahami sosialisme adalah "Apa sesungguhnya yang diinginkan oleh sosialisme?" John E. Roemer (1994) menegaskan bahwa sosialisme, dalam kondisi apapun, keinginan paling mendasar dan filosofis adalah "kesetaraan" (*equality*).[733] Tujuan filosofis sosialisme ini pada dasarnya diorientasikan (*opportunity*) untuk: "self-realization and welfare"; "political influence"; "social

---

[730] *Ibid.*
[731] *Ibid.*, hlm. 27-28.
[732] *Ibid.*, hlm. 28.
[733] John E. Roemer, *Future for Socialism.*, hlm. 11.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

status".[734] Kesataraan yang diinginkan oleh sosialisme dapat diukur berdasarkan tiga orientasi. Perkataan lain, kesetaraan yang "diusung"; "dicita-citakan" sosialisme setidaknya dapat dilihat dari terealisasinya tiga orientasi ini dalam kehidupan sosial-ekonomi.

John E. Roemer (1994) memaknai "*self-realization*" sebagai sebuah aplikasi dari talenta individual dalam menapaki jalan/ekonomi untuk mengapai "kehidupan yang bermakna". Ini merupakan spesifikasi konsepsi marxisme yang kemudian populer dengan istilah "human flourishing".[735] Di ujung lainnya, mengacu pada pandangan Geoffrey M. Hodgson (2001) bahwa sosialisme dalam bentuk idealnya mendorong "kesetaraan" dan "ko-operasi".[736] Tambahan kata "ko-operasi" dalam pandangan Geoffrey M. Hodgson setidaknya mengukuh perbedaan yang semangkin jelas antara sosialisme dan kapitalisme. Karakter sosialisme, khususnya dalam bentuk "ko-operasi" setidaknya mempertegas ada semangat 'kolektif' dan 'komunalisme' yang tumbuh dalam sosialisme. Semangat ini kemudian yang mempengaruhi corak dan warna teori dan kritik sosialisme terhadap kapitalisme. Semangat yang tidak akan pernah ditemukan apalagi diajarkan dalam kapitalisme.

Sesungguhnya kapitalisme hanya mengandalkan 'individualisme'. Implikasinya secara mendalam dan kuat melekat pada doktrin kapitalisme, seperti "maksimalisasi utilitas"; dan pengejaran 'self-interest' secara utuh bahkan cenderung berlebihan. Theodore A. Burczak (2009) pernah menulis terkait hal ini, "Sosialisme klasik adalah sebuah gerakan untuk mengantikan ketidakteraturan dan eksplotasi institusional yang ada serta melekat secara kuat pada kapitalisme."[737] Pertanyaannya dengan apa sosialisme klasik bisa mengantikan/menghapuskan ketidakteraturan dan eksploitasi kapitalisme tersebut? Theodore A. Burczak (2009) menilai kalau sosialisme klasik melakukan itu semua dengan cara "perencanaan nasional" (*national planning*); "kepemilikan

[734] *Ibid.*
[735] *Ibid.*
[736] Geoffrey M. Hodgson, */Economics & Utopia,* (New York: Routledge, 2011), hlm. 17.
[737] Theodore A. Burczak, *Socialism after Hayek,* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2009), hlm. xi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

publik" (*public ownership*); "distribusi berdasarkan kebutuhan manusia.[738] Ini tidak akan pernah ditemukan dalam kapitalisme. Mengapa? Karena kapitalisme lebih mengandalkan "mekanisme pasar" (*market mechanism*) ketimbang otoritas politik, seperti pada negara dalam mendistribusikan kekayaan; di mana individualitas menjadi dasar dari semua mekanisme ini. Hal ini telah menjadi kesadaran historis, baik dalam tradisi kapitalisme maupun sosialisme.

N. Scott Arnold (1994) pernah menulis, "Kurang lebih 150 tahun, satu pertengkaran dan perselisihan intelektual antara pembela kapitalisme dan sosialisme, begitu kentara."[739] Perbedaan basis nilai; ketidaksamaan tujuan; hingga perbedaan doktrinal—adalah penyebab 'mengapa' kapitalisme dan sosialisme tampaknya akan selalu bertentangan dan tidak akan bisa disatukan. Kronik historis dari pertengkaran ini, tulis N. Scott Arnolf[740] (1994) tidak terlepas dari apa yang diistilahkan dengan 'praktek realisme' atau 'ide-ide realisme'. Sebuah kosepsi yang mengandalkan pandangan-pandangan atas yang ril; objektif serta empiris. Muara dari pertengkaran ini adalah kebenaran doktrinal yang ekslusif. Dikatakan ekslusif karena baik kapitalisme maupun sosialisme, sama-sama berpegang teguh pada kebenaran masing-masing bahkan saling menghancurkan. Dalam tradisi sosialisme minsalnya, kuatnya pandangan bahwa kapitalisme-lanjut (neo-liberalisme), sekarang tidak lagi benar dan dibenarkan. Dalam konteks ini Alec Nove (2005) menulis, "Asumsi dasar adalah kapitalisme-liberal telah mengalami kemandekan dalam hal kebenaran."[741] Hal yang sama juga dilakukan oleh pembela kapitalisme terhadap sosialisme, dengan menilai bahwa sosialisme adalah utopis.

Dalam gempuran intelektual kapitalisme, sosialisme terus memperkuat basis-basis ilmiah mereka. Hal ini dapat dilihat dari upaya Karl Marx dalam merumuskan metode ilmiah sosialisme. Dipaparkan oleh C. Wright Mills (2003)

---

[738] *Ibid.*

[739] N. Scott Arnold, *The Philosophy and Economics of Market Socialism,* (New York: Oxford University Press, 1994), hlm. 3.

[740] *Ibid.*

[741] Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism,* (London: Harper Collins, 2005), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

bahwa Marx mempersulit dirinya dalam satu hal; yakni menunjukkan, dengan penelitian ilmiah yang rumit, perlu keberadaan urutan kondisi sosial yang pasti, dan menetapkan, secara parsial, fakta yang memperkuat temuan awalnya. Cukup baginya jika bisa membuktikan, secara bersamaan, perlunya urutan baru yang akan membatalkan urutan lama, dan urutan ini sebenarnya sama saja, entah diyakini entah tidak, atau entah disadari atau tidak, oleh manusia. Marx menganggap dinamika sosial sebagai proses sejarah alami yang diatur oleh hukum yang tidak saja di luar kehendak, kesadaran, dan kecerdasan manusia, namun juga menentukan kehendak, kesadaran, dan kecerdasan manusia itu sendiri.[742] Ini menjadi garis demarkasi yang paling tegas antara kapitalisme dan sosialisme. Dari metode-ilmiah yang berbeda, mengerucutlah perbedaan doktrin yang esensial.

Jika dalam sejarah peradaban, tulis C. Wright Mills (2003), unsur-unsur kesadaran memainkan peranan yang subordinat, maka penelitian kritis yang subyeknya peradaban akan terbukti kurang memiliki bentuk, atau hasil dari, kesadaran sebagai basisnya. Dengan kata lain, bukanlah gagasan, melainkan fenomena material yang bisa dijadikan titik awalnya.[743] Penelitian semacam itu akan membatasi diri pada pencocokan atau pembandingan antara fakta yang satu dengan fakta yang lain, bukan dengan gagasan lain. Dalam penelitian ini, hal yang penting ialah bahwa kedua fakta itu diselidiki seakurat mungkin, dan bahwa keduanya merupakan momentum evolusi yang berbeda; namun yang terpenting ialah analisis yang cermat atas serangkaian perubahan, urutan, dan keterkaitan yang memunculkan tahapan evolusi. Dari titik inilah dapat dipahami bahwa kontradiksi antara kapitalisme dan sosialisme, bermula dari ide-ide realisme dan praktek realisme. Dalam konteks ini agaknya layak mengajukan pertanyaan, "Bagaimana ekonomi Islam melihat persoalan kontradiktif ini? Apa kaitannya dengan munculnya mazhab alternatif dalam ekonomi Islam?".

Layaknya tradisi kritis yang ada dalam sosialisme; juga dalam kapitalisme—dalam ekonomi Islam tradisi ini dapat ditelisik dan dirasakan 'ruh'-

[742] C. Wright Mills, *The Marxist*, Terj. Imam Muttaqien, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 36-37.
[743] *Ibid.*, hlm. 37.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

nya dalam mazhab alternatif ekonomi Islam. Nur Chamid (2010) menjelaskan, "mazhab alternatif mengajak umat Islam untuk bersikap kritis tidak saja terhadap kapitalisme dan sosialisme, tetapi juga terhadap ekonomi Islam yang saat ini berkembang."[744] Akar dari lahirnya mazhab alternatif adalah "spirit kritisisme" yang berkembang di kalangan ekonom muslim. Kritisisme ini tidak hanya dialamatkan pada kapitalisme dan sosialisme, yang kenyataannya memang terbuka untuk dikritik, tetapi uniknya kritisisme ini juga dialamatkan pada mazhab-mazhab ekonomi Islam kontemporer, seperti mazhab mainstream dan mazhab baqir as-sadr. Apa yang dapat dimaknai dari kecenderungan dan tradisi kritisisme yang tumbuh dalam mazhab mainstream ini?

Nur Chamid (2010) memaparkan inti kritik mazhab alternatif terhadap mazhab kontemporer ekonomi Islam. "Terhadap pemikiran mazhab Baqir as-Sadr mereka (mazhab alternatif) mengkritik bahwa langkah mereka seringkali justeru tidak *konstruktif* dan *esensial,* sebab mereka berusaha menemukan sesuatu yang baru yang seringkali sebenarnya sudah ditemukan orang lain; menghancurkan teori lama kemudian membangun teori baru. Demikianlah mazhab mainstream, ia (mazhab mainstream) tidak lebih dari pada pemikiran ekonomi *klasik* dengan beberapa modifikasi, seperti menghilangkan *riba,* menambah *zakat,* serta memperbaiki niat."[745] Mengapa kritisisme ini begitu kuat ditradisikan dalam mazhab alternatif? Setidaknya ada banyak "fakta"; "ide"; "nalar" yang mengukuhkan dan memperkuat semangat kritisisme ini tumbuh subur dalam mazhab alternatif.

Penilaian Nur Chamid (2010) bahwa pemikiran yang dipelopori antara lain oleh Timur Kuran (*University of Southern California*), Jomo (*Harvard University*), dan Muhammad Arif ini berpendapat bahwa Islam memang pasti benar, tetapi ekonomi Islam belum tentu benar sebab ia hanya merupakan *interpretasi* manusia terhadap ajaran Islam (*al-Qur'an* dan *Sunnah*). Oleh karena itu, pernyataan-pernyataan dari ekonomi Islam tidak dapat diterima begitu saja,

---

[744] Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 410.
[745] *Ibid.*

melainkan harus diuji kebenarannya. Singkatnya, mazhab ini menginginkan agar ekonomi Islam *academically justified*, yaitu dapat diuji (*testable*) dan dibuktikan secara ilmiah.[746] Di ujung lain, kritisisme yang tumbuh subur dalam mazhab alternatif, agaknya tidak bisa terlepas dari dominasi doktrin-doktrin neo-klasik dan formalisasi *fiqh* ke dalam ekonomi Islam. Dominasi, baik doktrin neo-klasik dengan modifikasi ataupun formalisasi fiqh, setidaknya dapat ditelusuri dari berbagai *modelling* yang diproduksi dalam ekonomi Islam, khususnya oleh mazhab mainstream ataupun mazhab Baqir As-Sadr. Pertanyaannya, bagaimana bentuk modifikasi tersebut sehingga menjadi sasaran kritik oleh mazhab alternatif?

Pengaruh dan modifikasi atas ekonomi neo-klasik, setidaknya dapat ditelusuri dari mikro dan makro ekonomi Islam yang dibangun oleh pembela mazhab mainstream. Katakanlah dalam makro ekonomi Islam, ada teori yang disebut dengan *expenditure* pendapatan nasional. Mustafa Edwin Nasution (2008) dan barangkali juga ekonom Muslim lainnya, telah memodifikasi teori tersebut secara kuat berdasarkan analisis *expenditure* dalam hubungannya dengan zakat.[747] Singkatnya, zakat jika dimasukkan sebagai element/konstanta dalam berbagai persamaan, baik dalam pendapatan nasional; maupun pendekatan pendapatan.

Dalam pendapatan nasional, persamaan telah disimbolkan seperti:

Y= C_1 + C_2 + G
Dimana
C= C_1 + C_2
C= Pengeluaran konsumsi rumah tangga
C_1= Konsumsi individu yang membayar zakat (*muzakki*)
C_2= Konsumsi dari penerimaan zakat (*mustahiq*)

Sumber: Nurul Huda, Handi Risza Idris, Mustafa Edwin Nasution, & Ranti Wiliasih, *Ekonomi Makro Islam: Pendekatan Teoriti,* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 65.

[746] *Ibid.*

[747] Nurul Huda, Handi Risza Idris, Mustafa Edwin Nasution, & Ranti Wiliasih, *Ekonomi Makro Islam: Pendekatan Teoriti,* (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 65.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Tampak jelas dari formula yang diajukan oleh Mustafa Edwin Nasution, kentara modifikasi seperti yang dikritik oleh mazhab alternatif; modifikasi dari teori neo-klasik dengan memasukkan komponen Islam seperti zakat dalam *modelling* yang dibangun. Jika ditelusuri lebih dalam lagi, maka mudah menemukan bentuk modifikasi ini, baik dalam ekonomi mikro maupun makro ekonomi; khususnya dalam buku-buku teks ekonomi Islam yang kini beredar dipasaran. Salahkah? Ini adalah representasi bahwa ekonomi orthodok; dengan asumsi-asumsi positivisme, berorientasi pada objektifisme—masih kuat mempengaruhi gerak keilmuan ekonomi Islam, terutama yang diolah; dan diproduksi oleh mazhab mainstream. Dalam bahasa yang "satir"; "sindiran"; mazhab alternatif menghantamkan kritik kepada kecenderungan ini, dengan menyebutnya sebagai ekonomi neo-klasik yang dimodifikasi.[748] Perkataan lain, ada banyang-bayang besar yang selalu mempengaruhi bahkan mengkondisikan lahirnya teori-teori ekonomi Islam kontemporer. Akhirnya teori-teori ekonomi Islam kontemporer terkesan tidak otentik karena lahir bukan dari rahimnya melainkan hanya dimodifikasi.

Setidaknya akar dari "kritisisme" mazhab alternatif adalah kecenderungan memodifikasi; simplikasi ekonomi neo-klasik dalam ekonomi Islam kontemporer. Kritik yang tajam oleh mazhab alternatif, bukan bertujuan menyalahkan tetapi hanyalah sebagai dorongan untuk memproduksi teori-teori ekonomi lebih otentik lagi, berdasarkan kerangka Islam dan orisinil diproduksi dari khazanah (*turats*) Islam itu sendiri. Dari titik ini Nur Chamid (2010) telah mencoba mengklarifikasikan kontribusi pemikiran ekonomi kontemporer. *Pertama*, mereka yang banyak menyumbang pemikiran dalam aspek normative sistem ekonomi Islam, menemukan prinsip-prinsip baru dalam sistem tersebut, atau menjawab pertanyaan-pertanyaan modern mengenai sistem tersebut. Termasuk dalam ketegori ini yaitu para ahli syariah (*fuqaha/juruts*). *Kedua*, penemuan asumsi dan pernyataan-pernyataan positif dalam al-Qur'an dan as-sunnah yang relevan bagi ilmu ekonomi. Contoh kategori ini yaitu konsepsi ekonomi Islam mengenai pasar

[748] Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 410.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

(yang *diderivasi* dari konsep syari'ah), mengajukan asumsi adanya ketimpangan informasi antara pembeli dan penjual. Konsep ini berbeda dengan model pasar persaingan sempurna dalam ekonomi *konvensional* (klasik) yang secara eksplisit mengasumsikan semua pelaku pasar memiliki informasi yang sempurna, yaitu benar dan lengkap, yang tersedia secara bebas. Karya Munawar Iqbal (1992) mengenai organisasi produksi dan teori perilaku perusahaan dalam *perspektif Islam* merupakan contoh kategori ini.[749]

Ketiga, terdapatnya pernyataan ekonomi positif yang dibuat oleh pemikir ekonomi Islam, seperti banyak terdapat dalam karya Ibnu Khaldun. Ibnu Khaldun telah menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi pertumbuhan ekonomi jangka panjang dan menurunnya masyarakat dalam bukunya *muqaddimah*. Contoh lainnya adalah karya al-Maqrizi mengenai penyeban dan dampak *inflasi* terhadap perekonomian. *Keempat*, analisis ekonomi dalam bagian sistem ekonomi Islam mengenai kehidupan ekonomi. Kontributor utama kategori ini antara lain para ahli ekonomi konvensional yang sekaligus menguasai ilmu syariah, dan umumnya mereka banyak mengunakan perangkat analisis sebagaimana dalam ekonomi *konvensional*. Bahkan, pada akhir-akhir ini terdapat banyak ahli ekonomi non Muslim yang mengkaji secara serius ekonomi Islam, minsalnya Badal Mukerji dalam karyanya *A Micro Model of The Islamic Tax System.*[750] Dari keempat kategori ini, mazhab alternatif tampaknya berusaha untuk keluar dari kategori dan tradisi ekonomi Islam kontemporer, khususnya mazhab baqir as-sadr dan mazhab mainstream.

Kritik demi kritik yang tumbuh silih berganti dalam ekonomi, terlebih lagi dalam ekonomi Islam setidaknya menandaskan sebuah gejala yang disebut dengan "evolusi pemikiran-ilmiah." Perkataan lainnya, tidak ada satu mazhab pemikiran ekonomi, tidak terkecuali ekonomi Islam "mapan"; "kebal" dari kritik. Mengapa? Kritik dalam proses membangun; menemukan ilmu pengetahuan adalah elemen penting. Tidak saja menjadi dorongan, tetapi menjadi basis untuk mengukuhkan

---

[749] *Ibid.*, hlm. 411.
[750] *Ibid.*

nalar-nalar ilmiah. Ini lah fungsi kritik yang ditradisikan dalam mazhab alternatif ekonomi Islam. Mengacu pada pandangan Thomas S. Kuhn (1996) bahwa normal sains hanya mungkin terjadi ketika ada basis yang kuat dalam hal motivasi untuk memunculkan berbagai pondasi pengetahuan dan praktek-praktek ilmiahnya.[751] Kritik, seperti yang ditradisikan oleh mazhab alternatif, tanpa disadari akan memperlambat bahkan menjadi spirit menghambat terjadinya krisis epistemologi dalam satu disiplin ilmu, katakanlah dalam ekonomi Islam. Ia juga mendorong ke arah normal sains, seperti yang diisyaratkan oleh Thomas S. Kuhn.

Lebih dalam lagi Nur Chamid (2010) menulis, "Sementara itu *mazhab alternatif* yang dimotori oleh Prof. Timur Kuran (Ketua pada Jurusan Ekonomi pada *University of Southeran California*), Prof. Jomo dan Prof. Muhammad Arif, memandang pemikiran *mazhab baqir as-sadr* berusaha menggali dan menemukan paradigma ekonomi Islam yang baru dengan meninggalkan paradigma ekonomi *konvensional*, tapi banyak kelemahannya, sedangkan *mazhab mainstream* merupakan wajah baru dari pandangan *Neo-Klasik* dengan menghilangkan unsur bunga dan menambahkan zakat. Selanjutnya *mazhab* ini menawarkan suatu kontribusi dengan memberikan analisis kritis tentang ilmu ekonomi bukan hanya pandangan kapitalisme dan sosialisme (yang merupakan *representasi* wajah ekonomi *konvensional*), melainkan juga melakukan kritik terhadap perkembangan wacana ekonomi Islam.[752] Kentara memang bagaimana bangunan kritik yang dilayangkan oleh mazhab alternatif terhadap mazhab kontemporer ekonomi Islam.

Memang tidak dapat dipungkiri bahwa apapun pemikiran; model pengetahuan yang lahir pada fase kontemporer, ia tidak bisa terlepas secara utuh dari bayang-bayang ilmu; pemikiran sebelumnya. Hal ini diakui oleh Zahren Ahghari (1991) bahwa ilmu ekonomi atau politik ekonomi seperti yang kita ketahui hari ini, mempertahankan "apa" yang telah dibangun pada era klasik, seperti oleh Plato dan Aristoteles atau seperti bapak pendiri, Ibnu Khaldun yang

---

[751] Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* (London: The University of Chicago Press, 1996), hlm. 10.

[752] Nur Chamid, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam.*, hlm. 412.

juga berkontribusi secara besar dalam ilmu ekonomi.[753] Dari pandangan Zahren Ahghari ini agaknya dapat ditarik benang merah, ketika ekonomi Islam kontemporer terkait dengan kuatnya dengan model-model ekonomi orthodoks maka ketika itulah sesungguhnya ekonomi Islam terwarnai untuk mengatakan tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh mazhab-mazhab ekonomi neo-klasik. Hal ini bagi sebagian ekonom Muslim yang bersentuhan langsung dengan tradisi dan nalar-nalai ilmih ekonomi neo-klasik, adalah niscaya dalam membangun ekonomi Islam yang kuat. Mengapa? Tidak lain karena adanya pandangan bahwa epistemologi ekonomi neo-klasik, dengan ciri objektivisme telah begitu kuat dan superior sehingga ekonomi Islam yang datang kemudian idealnya mengambil pilar-pilar ilmiah yang ada dalam tradisi neo-klasik ekonomi. Pada titik inilah kritik lahir dan diproduksi oleh kalangan mazhab alternatif. Dan pada akhirnya dapat dikatakan sebagai akar dari lahirnya mazhab alternatif dalam ekonomi Islam. Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana dan siapa saja jejaring/tokoh-tokoh mazhab alternatif ini?

2. Dari Timur Kuran hingga Muhammad Arif: Jejaring Mazhab Alternatif Ekonomi Islam

Pelopor mazhab alternatif-kritis ini, tulis Adiwarman A. Karim (2007), dipelopori oleh Timur Kuran; Jomo, dan Muhammad Arif.[754] Tiga professor ini telah berkontribusi besar pada fase ekonomi Islam kontemporer, khususnya membangun dan mengagas mazhab alternatif ekonomi Islam. Bagaimana mereka membangun atau mengawali lahirnya mazhab alternatif ekonomi Islam? Adiwarman A. Karim (2007) menjelaskan, "Mazhab ini mengkritik kedua mazhab sebelumnya (mazhab baqir as-sadr dan mazhab mainstream). Mazhab Baqir as-Sadr dikritik sebagai mazhab yang berusaha untuk menemukan sesuatu yang baru yang sebenarnya telah ditemukan oleh orang lain. Menghancurkan teori lama, kemudian menggantikannya dengan teori baru. Sementara itu, mazhab mainstream dikritik sebagai penjiplakan ekonomi neo-klasik dengan

[753] Zahren Ahghari, *The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought,* (Disertasi: Departemen Ekonomi, The Florida State University, 1991), hlm. 210.

[754] Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami.*, hlm. 33.

menghilangkan variabel riba dan memasukan variabel zakat serta niat."[755] Kritik menjadi diffrensiasi; kritik menjadi pondasi bagi mazhab alternatif ini dalam hal membangun model dan struktur ekonomi Islam.

Adiwarman A. Karim (2007) kembali menulis, "mazhab ini (baca; mazhab alternatif) adalah sebuah mazhab yang kritis. Mereka berpendapat bahwa analisis kritis bukan saja harus dilakukan terhadap sosialisme dan kapitalisme, tetapi juga terhadap ekonomi Islam itu sendiri."[756] Kritik bagi mazhab alternatif ini adalah sebuah keniscayaan. Dikatakan demikian karena kritik yang ditradisikan terus-menerus dalam ekonomi Islam, setidaknya menjadi proses untuk mengantisipasi terjadinya "pemapanan"; "*jumud*"; "ketidakproduktifan" ilmiah yang disebabkan ideologisasi satu mazhab dengan superioritas teori di atas teori lainnya. Mengapa diperlukan proses kritik terus menerus, seperti yang ditradisikan oleh mazhab alternatif ini? Ideologisasi ekonomi, lengkap dengan pengukuhan satu mazhab pemikiran dalam ekonomi, sudah terbukti tidak efektif untuk melahirkan teori-teori ekonomi yang humanis. Kendati secara kuantitas teori-teori ekonomi terus tumbuh, namun kualitas "seberapa intens" teori-teori itu mampu memanusiakan manusia sangat diragukan bahkan tidak terasa sama sekali. Pada luhak ini kemudian kritik terus menerus menjadi penting layaknya yang ditradisikan oleh mazhab alternatif ini.

Adalah Timur Kuran yang telah mencoba mengelaborasi sistem ekonomi alternatif, langsung dari sumber original Islam (baca; al-Qur'an dan sunnah).[757] Dari elaborasi ini dirinya (Timur Kuran) membangun kritik yang tajam terhadap dua mazhab kontemporer ekonomi Islam. Pertanyaan kemudian yang lahir adalah siapakah Timur Kuran ini? Timur Kuran adalah ekonom Turki. Seorang profesor ekonomi dan ilmu politik. Ia juga dikenal sebagai profesor studi Islam pada Duke

---

[755] *Ibid.*

[756] Mereka yakin bahwa Islam pasti benar, tetapi ekonomi Islami belum tentu benar karena ekonomi Islami adalah hasil tafsiran manusia atas al-Qur'an dan Sunnah, sehingga nilai kebenarannya tidak mutlak. Proposisi dan teori yang diajukan oleh ekonomi Islami harus selalu diuji kebenarannya sebagaimana yang dilakukan terhadap ekonomi konvensional. *Ibid.*

[757] Jomo K.S. (ed.), *Islamic Economic Alternatives,* (London: MacMillan Academic and Profesional, LTD, 1992), hlm. 9.

University. Jelajah akademik yang ia lakukan begitu luas; memperlihatkan karakter sebagai seorang peneliti yang cerdas. Menariknya, Timur Kuran bukan seorang intelektual ataupun ilmuwan ekslusif; yang tertutup; terpaku hanya pada satu instrumen ilmu pengetahuan. Hal ini dibuktikan dengan pengajaran dan penelitian yang ia lakukan dalam bentuk "multi-disiplin"; mencakup ilmu ekonomi; ilmu politik; sejarah; dan studi hukum.

Timur Kuran lahir pada tahun 1954 di kota New York, tempat kedua orang tuanya menjalankan studi di Yale University. Kendati demikian, sesungguhnya Timur Kuran menghabiskan masa-masa kecilnya di Ankara-Turki, persis ketika ayahnya mengajar di Middle East Tecnical University. Ketika Timur Kuran masih berumur tanggung, keluarganya pindah ke Istambul Turki. Beberapa dekade lamanya, Timur Kuran tinggal di lingkungan kampus *Boğaziçi University*; tempat dimana ayahnya ditunjuk dan dinobatkan sebagai presiden dan profesor sejarah arsitektur Islam. Hidup di Turki dengan struktur masyarakatnya yang sangat terbuka, mempengaruhi diri Timur Kuran. Kekuatan kritis; kepekaan intelektualnya, lahir dari setting Turki yang dikenal sebagai negara terbuka, dengan sekulerisme sebagai tonggak kehidupan beragama di dalamnya.

Pendidikan menengah di dapatkan oleh Timur Kuran di Turki dari sekolah yang dikenal dengan Robert College, Turki dan tamat pada tahun 1973. Setelah itu, Timur Kuran melanjutkan studi ilmu ekonomi di Pricenton University dan tamat dengan prediket *magna cum loude* pada tahun 1977. Kemudian Timur Kuran memutuskan untuk melanjutkan studi ekonomi tingkat doktoral pada Stanford University. Dalam studi dan proses menamatkan program doktoral ekonomi ini lah, Timur Kuran banyak bersentuhan dengan ekonom-ekonom Eropah yang berpengaruh. Tidak hanya itu, Timur Kuran termasuk ilmuwan yang beruntung. Pasalnya ketika ia menyelesaikan disertasi doktrolal ekonominya, Timur Kuran mendapatkan seorang profesor ekonomi, yakni Kenneth Arrow, seorang penerima nobel ekonomi, yang menjadi supervisor Timur Kuran. Kesempatan ini tentu tidak disia-siakan oleh Timur Kuran. Bimbingan disertasi; dan mengikuti diskusi ekonomi, langsung dengan Kenneth Arrow telah membuka

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

cakrawala Timur Kuran sehingga memungkinkan dirinya untuk tumbuh menjadi seorang ekonom Muslim yang kritis. Hal ini tercermin kemudian dari karya-karya yang ia lahirkan. Tidak saja menjadi seorang ekonom yang kritis, Timur Kuran terkenal sebagai penulis yang ekstensif tentang banyak hal, khususnya tentang ilmu ekonomi; ilmu politik; sejarah dan studi hukum.

Alfred von Martin (1944) menulis bahwa otoritas dan tradisi mendominasi ekonomi pertengahan. Hal ini disebabkan metode yang berorientasi pada "*self-sufficient*"; "*individual undertaking*".[758] Dalam konteks ini kemudian Timur Kuran intensif menulis tentang revolusi sosial yang tidak terprediksi; dinamika konflik etnis; persepsi terhadap diskriminasi; dan evolusi moral. Salah satu karyanya yang cukup populer di kalangan akademisi Eropah adalah bukunya yang berjudul, "*Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*", yang diterbitkan oleh Harvard University Press. Sejak pertama kali terbit pada tahun 1995, buku Timur Kuran ini telah diterjemahkan bahasa German, Swedia, Turki, dan China.

Timur Kuran sampai hari ini terkenal sebagai penulis produktif tentang Islam dan Timur Tengah. Dan karir kepenulisan dan pemikirannya, Timur Kuran semangkin terkenal terutama ketika dirinya mulai dengan minat yang besar terhadap ekonomi Islam. Sebagian essainya tentang ekonomi Islam ini telah dibukunya dengan judul "*Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism*", yang diterbitkan oleh *Pricenton University Press* dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Turki dan Arab. Pada pertengahan tahun 1990an, Timur Kuran menaruh minat yang besar untuk memahami "mengapa Timur Tengah" cenderung tumbuh dengan struktur kehidupan yang berstandar global. Dengan menjatuhkan diri pada apa yang disebut dengan "realisme", termasuk ekonomi produksi, kemampuan organisasional, kretivitas tekhnologi, demokrasi dan kekuatan meliter.

[758] Karl Mannheim (ed.), *Sociology of The Renaissance,* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD, 1944), hlm. 5.

Timur Kuran, terkait persoalan itu mengajukan tesis bahwa ekonomi dan institusi pendidikan Islam sesungguhnya sesuai dengan pemikiran yang muncul, sesuai dengan konteks zaman di mana Islam itu terus tumbuh. Kendati demikian, ada sisi Islam yang tidak sesuai dengan dinamika industri ekonomi yang kurang baik. Dikatakan kurang baik, karena dinamika ini membantu perkembangan kapitalisme modern. Hal ini hanyalah semacam reduksi dari masyarakat Islam, hanya sebatas reduksi dan pencocokan. Agaknya ini adalah keniscayaan dari apa yang diistilahkan oleh Jerry Z. Muller (2003), dengan "*We live in a world shaped by capitalism.*"[759] Ada tarikan yang kuat, entah di negara manapun, tidak peduli ada atau tidaknya budaya dan primodialitas yang menghambat kapitalisasi struktur ekonomi—tetap saja negara itu akan mencontoh untuk mengatakan meng-imitasi struktur kapitalisme, khususnya dalam hal ekonomi produksi, seperti yang diisyaratkan oleh Timur Kuran.

Melampaui itu, Timur Kuran pernah menjadi editor buku-buku miltidisipliner dari tahun 1990 hingga 2008, pada The University of Michigan Press. Banyak buku yang dieditori oleh Timur Kuran kemudian diterbitkan kembali oleh *Cambridge University Press*, khususnya pada tahun 2009. Tidak hanya itu, Timur Kuran juga dilimpahi kehormatan sebagai advisor di berbagai jurnal-jurnal internasional. Dan sesungguhnya antara tahun 1982 hingga 2007, Timur Kuran dikenal oleh banyak sarjana sebagai pemikir produktif di University of Southern California. Ini juga akhirnya yang menghantar Timur Kuran di anugerahi gelar guru besar, Profesor di bidang pemikiran Islam dan budaya, tepatnya pada tahun 1993. Dari tahun 2005 hingga tahun 2007, Timur Kuran tercatat sebagai direktur *USC's Institute for Economic Research and Civilization*, di mana ia sendiri sebagai pendiri dari lembaga penelitian ini. Sebelumnya, pada tahun 1989 hingga 1990, Timur Kuran tercatat sebagai anggota dari *The Institute for Advanced Study* yang berkedudukan di Pricenton. Karir intelektualnya dikukuhkan, ketika Timur Kuran tercatat sebagai profesor ekonomi tamu di Stanford University.

---

[759] Jerry Z. Muller, *The Mind and The Market: Capitalism in Modern European Thought*, (New York: Anchor Books, 2003), hlm. ix.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Setidaknya jika dikategorikan maka karya-karya Timur Kuran melingkup tema-tema, "*preference falsification*"; "*the role of Islam in The Economic Performance in the Economic performance of the midlle east*"; "*Islamic economics"*; *"the political effect of Islam*". Dalam hal "*falsification*" (baca; falsifikasi) minsalnya, Timur Kuran berpandangan bahwa setiap manusia (baca; individu) cenderung mengartikulasikan preferensi mereka sesui dengan apa yang mereka lihat dan tampak secara sosial. Ini mengukuhkan bahwa sesungguhnya manusia adalah peneliti bagi diri mereka sendiri. Perkataan lain, manusia tidak pernah bisa lepas dari kegiatan mempersepsi hal yang ril dan empiris. Dalam konteks ini, Randall Collins (2000) pernah menulis, "Dari berpikir; melihat; dan mempersepsilah manusia eksis."[760] Bagaimana ini dimaknai? Apa hubungannya dengan falsifikasi?

Falsifikasi, seperti yang dipopulerkan oleh Karl Popper merupakan salah satu metodologi sains. Bagaimana dengan Timur Kuran? Timur Kuran memulai tesisnya tentang falsifikasi dengan menilai; memandang; dan memahami bahwa fenomena merupakan hal yang *ubiquitous*; sebuah fakta yang tersebar; diasporik; dan ada dimana-mana. Tidak hanya itu, fenomena memiliki konsekunsi sosial dan intensi politik yang besar. Ini adalah bagian kecil dari pemikiran Timur Kuran. Pernah Timur Kuran menulis satu paper dalam *Econ Journal Wacth,* pada September 2009. Dalam jurnal ini, Timur Kuran menulis empat essai-intropestif tentang "*preference falsification in the economics profesions"*. Tulisan Timur Kuran ini mengukuhkan bahwa dirinya adalah ekonom yang luwes dan luas. Timur Kuran memperkuat posisinya sebagai seorang ekonom dengan banyaknya penelitian yang ia lakoni.

Artikel Timur Kuran yang berjudul "*Why the Middle East is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation*" (2004), Timur Kuran dalam artikelnya telah memperlihatkan argumentasi yang jernih, ringkas tetapi menyeluruh. Timur Kuran juga mencatat; menilai; dan memahami

---

[760] Randall Collins, *The Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intelectual Change,* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000), hlm. 858.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

"mekanisme individual" di Timur Tengah, yang mulai menggurita. Ini ia tulis dalam artikelnya yang berjudul "*The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East*" (2003), "*The Absence of the Corporation in Islamic law: Origins and Persistence*" (2005), dan "*The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System*" (2001)." Jika ditelisik, karya-karya Timur Kuran ternyata begitu luas. Bahkan karya-karya yang ia tulis, dari artikel hingga buku, akhir-akhirnya dengan volume yang semangkin membesar dalam hal ekonomi Islam.

Dalam ekonomi Islam, Timur Kuran populer sebagai salah satu pioner dari mazhab alternatif, tidak hanya di Timur Tengah tetapi juga di Eropah. Dengan tegas Timur Kuran menyatakan bahwa ekonomi Islam telah menawarkan sistem ekonomi alternatif, khususnya mengimbangi untuk mengatakan mengantikan sistem kapitalisme dan sosialisme. Mengapa perlu digantikan? Pemikiran ini lahir ketika banyak ekonom melihat bahwa kapitalisme telah memupuk krisis dalam tubuhnya bagaikan sel kanker yang terus tumbuh. Ini membangkitkan kesadaran ekonom Muslim untuk mencari kembali sistem ekonomi Islam yang sempat hilang dan redup di bawah bayang-bayang kapitalisme. Christian Marazzi (2010) pernah menulis, "Krisis keuangan dalam sistem ekonomi global berasal dari apa yang disebut dengan *banking bubble* dan *real estate*."[761] Kelemahan ini lah yang membuat para ekonom Muslim berpikir, dengan kritik yang tajam terhadap kapitalisme hingga melahirkan konsesus untuk kembali; merajut kembali sobekan-sobekan sejarah ekonomi Islam, yang sempat menjadi pilar dari kehidupan umat Islam, di masa-masa awal hingga pertengahan Islam. Dengan mendorong praktek bank Islam; sebuah bank yang begitu mendasar melarang riba (*interest*)—pada fase ini lah ekonomi Islam dibangkitkan. Tidak cukup itu, menurut Timur Kuran, ekonomi Islam juga mempromosikan norma-norma tindakan (*norms of behavior*) dan ditemukannya sistem "redistribusi" fiskal, ketika Islam dipraktekkan secara utuh.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[761] Lihat dalam Christian Marazzi, *The Violence of Financial Capitalism,* (Los Angeles: Semiotext (e), 2010), hlm. 11.

Tabel. 4.2. Karya-Karya Timur Kuran

Buku	*The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East* (Princeton: Princeton University Press, 2010) *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton: Princeton University Press, 2004) *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995). (Ed.) Mahkeme Kayıtları Işığında 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam / Social and Economic Life in Seventeenth-Century Istanbul: Glimpses from Court Records, 10 vols. (Istanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010-11 (Volumes 1-4 in print, 5-10 in press).
Artikel	Op-ed on Arab uprisings: "The Politics of Revolutionary Surprise," Project Syndicate, February 2, 2011. (available in seven languages) (paper with Scott Lustig) "Structural Inefficiencies of Islamic Courts: Ottoman Justice and Its Implications for Modern Economic Life" (December 2010). (paper with Anantdeep Singh) "The Transition to Corporate Life in Late British India: Hindu-Muslim Differences" (December 2010). "Modern Islam and the Economy," in New Cambridge History of Islam, vol. 6, general editor Michael Cook, volume editor Robert Hefner (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) "West is Best? Why Civilizations Rise and Fall." Foreign Affairs, 90 (January-February 2011): Printer friendly version. Entrepreneurship in Middle Eastern History: Inhibitive Roles of Islamic Institutions," in The Invention of Enterprise: Entrepreneurship from Ancient Mesopotamia to Modern Times, ed. William Baumol, David Landes & Joel Mokyr (Princeton University Press, 2010) "Explaining the Economic Trajectories of Civilizations: The Systemic Approach," *Journal of Economic Behavior and Organization,*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	71 (2009) "The Rule of Law in Islamic Thought and Practice: A Historical Perspective," in *Global Perspectives on the Rule of Law*, ed Robert Nelson, (London: Routledge, 2009) "The Scale of Entrepreneurship in Middle Eastern History: Inhibitive Roles of Islamic Institutions," in *Entrepreneurs and Entrepreneurship in Economic History*, ed. William J. Baumol, David S. Landes, and Joel Mokyr (Princeton: Princeton University Press, 2009) "Modern Islam and the Economy," in *New Cambridge History of Islam* vol. 6, gen. ed. Michael Cook, vol. ed. Robert Hefner (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). (with William H. Sandholm) "Cultural Integration and Its Discontents." *Review of Economic Studies*, 75 (2008) (with Edward McCaffery) "Sex Differences in the Acceptability of Discrimination." *Political Research Quarterly*, 61 (2008) "The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence." *American Journal of Comparative Law*, 53 (July 2005) "The Logic of Financial Westernization in the Middle East." *Journal of Economic Behavior and Organization*, 56 (April 2005) (with Edward McCaffery) "Expanding Discrimination Research: Beyond Ethnicity and to the Web." *Social Science Quarterly*, 85 (September 2004) "Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation." *Journal of Economic Perspectives*, 18 (Summer 2004). "The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism." *Journal of Legal Studies*, 33 (June 2004): 475-515. "Cultural Obstacles to Economic Development: Often Overstated, Usually Transitory," in *Culture and Public Action: Understanding the Role of Culture and Development Policy in an Unequal World*, ed. Vijayendra Rao and Michael Walton (Stanford: Stanford University Press, 2004).

Sumber: www. wikipedia.com (accessed, 27/08/2011. Pukul: 20: 00 wib)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Setelah Timur Kuran, ada lagi ekonom Muslim yang mempopulerkan; memperkuat argumentasi mazhab alternatif, tidak lain adalah Jomo Kwame Sundaram atau lebih dikenal dengan Jomo KS. Beliau lahir pada 11 Desember 1952, di Kota Penang, Malaysia. Kini dalam jagat ekonomi Islam, Jomo KS lebih dikenal sebagai ekonom Muslim terkemuka Malaysia. Karirnya sebagai ekonom Muslim semangkin menanjak ketika Jomo KS ditunjuk sebagai sekretaris umum untuk "Economic Development" pada Department of Economic and Social Affairs (DESA)-Perserikatan Bangsa-Bangsa (*The United Nations*). Tidak hanya berhenti pada jabatan pretesius seperti itu, Jomo KS kemudian mendirikan *International Development Economics Associates* (IDEAs). Jomo KS, juga menjabat sebagai *The Board of the United Nations Research Institute For Social Development* (UNRISD), Geneva.

Mengacu pada pandangan Lionel Robbins (2000) bahwa sejarah ekonomi tidak ditulis dengan sendirinya, otomatis. Ekonomi; pembangunan pemikiran ekonomi; dan ilmu ekonomi sebagai sebuah disiplin merupakan artefak, dan konstruksi sosial.[762] Dalam konteks ini, aktivitas dan kerja ilmiah Jomo KS, sesungguhnya tidak bisa dilihat secara tunggal sebagai sebuah kehebatan dirinya *an sich*, melainkan layak diperhatikan bagaimana konstruksi sosial yang mendorongnya untuk melahirkan kerja-kerja ekonomi Islam, yang ilmiah dan relevan dengan kebutuhan atas ekonomi Islam. Tidak berlebihan jika kemudian Jomo KS di sepanjang karir akademiknya, ia dikenal sebagai seorang sarjana senior dan ahli dalam politik dan ekonomi pembangunan, khususnya di Asia Tenggara. Hal ini dibuktikan dengan 35 karangan ilmiah yang ia telurkan; 50 lebih buku yang dieditorinya; dan 12 buah buku hasil terjemahannya; tidak hanya itu Jomo KS telah melahirkan banyak "paper"; "essai"; dan "artikel" untuk media massa. Ini menghantarkan dirinya menjadi dewan editor di beberapa jurnal internasional. Pada tahun 2007, Jomo KS dianugerahi *The Wassily Leontief Prize for Advancing the Frontiers of Economic Thought.* Sebuah penghargaan untuk mengingat (*in memori*) Wassily Leontief, dan sengaja didesain sebagai pengakuan

[762] Lionel Robbins, *A History of Economic Thought: The LSE Lectures,* (New Jersey: The Princenton University Press, 2000), hlm. xvi.

terhadap kontribusi luar biasa dalam teori ekonomi yang membahas secara mendalam realitas kontemporer dan teori yang mendukung terhadap masyarakat adil dan berkelanjutan. Agaknya penghargaan ini layak didapatkan oleh Jomo KS, sebagai bentuk penghormatan dari kalangan ekonom dan intelektual kampus dan dunia terhadap kontribusinya dalam mengembangkan ekonomi Islam, mazhab alternatif.

Jomo KS dalam kesehariannya terlihat dan lebih tampak sebagai intelektual yang terang-terangan tetapi ia bukanlah penganut pandangan orthodoks. Hal ini dibuktikan pada saat krisis keuangan 1997-1998, Jomo KS adalah pendukung utama untuk tindakan pengendalian modal yang kemudian menginspirasi Mahathir Mohamad untuk membatasi spekulasi mata uang berlebihan. Jomo KS adalah intelektual yang mengutuk paling keras ketika Perdana Menteri Anwar Ibrahin dipenjara tanpa proses pengadilan di bawah *Internal Security Act.* Apa yang dapat dimaknai dari peristiwa ini? Politik, tulis R. William Riddle, merupakan tempat perjuangan dan merupakan satu-satunya jalan untuk mencapai kesetaraan sosial.[763] Ketika krisis ekonomi berlangsung, maka politik pun seketika akan mengambil alih setiap gerakan dan suasana hati masyarakat dalam satu negara. Ini agaknya yang menimpa Malaysia, dan menelan banyak korban elit dan rakyatnya seperti yang menimpa Perdana Menteri Anwar Ibrahim. Jomo KS menyaksikan betul pergolakan politik yang melanda Malaysia, bahkan ia terseret dalam pusara pergolakan itu. Banyak hal yang ia pertaruhkan dalam situasi seperti ini. Intelektualitas; dan idealisme. Tetapi Jomo KS mampu menapaki krisis ini dengan baik, dan tetap menjadi seorang ekonom yang bersih.

Adalah Jomo KS menghabiskan masa-masa studinya di *Westlands Primary School* (1959-1963). Setelah itu Jomo KS melanjutkan studinya di Penang Free School (1964–66). Tidak berapa lama kemudian Jomo KS didelegasikan untuk menghadiri *The World Youth Forum* pada tahun 1970. Setelah itu, Jomo KS mendapatkan nasib baiknya dengan diundang oleh *Yale*

[763] Goenawan Mohamad., dkk, *Demokrasi dan Kekecewaan,* (Jakarta: PUSAD, 2009), hlm. 15.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Collage, sebagai penerima beasiswa penuh pada tahun 1970-1973. Setelah dirinya tamat dari Yale dengan gelar ilmu ekonomi, Jomo KS melanjutkan studinya pada *Kennedy School of Government* di Harvard, untuk mendapatkan gelar MPA dan berhasil ia raih pada tahun 1974. Pada tahun yang sama Jomo KS, kehilangan ayahnya. Sejak itulah kemudian Jomo KS kembali mengajar di Universiti Sains Malaysia, pada pertengahan tahu 1974, sebelum Jomo KS memulai studinya Ph.D (*Philosophy of Doctor*) di Harvard dan menyelesaikannya pada tahun 1977, ketika itu ia juga mengajar di Yale; juga Harvard. Judul disertasi yang dipilih dan dirampungkan oleh Jomo KS adalah "*Class Formation in Malaya: Capital, the State, and Uneven Development*" (1978).

Jomo KS kembali ke Malaysia untuk merampungkan penelitian tesisnya pada tahun 1976, sebelum ia bergabung di fakultas ekonomi Universitas Kebangsaan Malaysia, sekitar tahun 1977. Empat tahun kemudian, Jomo KS pindah ke Universitas Malaya, di sinilah ia menghabiskan hari-harinya selama 22 tahun. Selama periode ini Jomo KS diberi kehormatan sebagai *British Academy Visiting Professor* dan *visiting fellow* di Cambridge (1987-88, 1991-92), *Fulbright Visiting Professor* di Cornell University (1993) dan *Visiting Senior Research Fellow* pada *the Asia Research Institute*, *National University of Singapore*. Jomo KS juga tercatat sebagai direktur pendiri dari *The Independent Institute of Social Analysis* (INSAN) pada tahun 2004, dan sebagai presiden *The Malaysian Social Science Association* (1996–2000), juga sebagai gubernur pertama dan kedua dari *International Malaysian Studies Conventions* (1997, 1999). Pada Januari 2005, Jomo KS pindah ke kota New York sebagai asisten sekretaris umum *Economic Development*, PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa), setelah sebelumnya ia memundurkan diri dari University of Malaya pada tahun 2004.

Produktivitas Jomo KS sebagai ekonom dan sekaligus intelektual, tidak disangsikan lagi. Hal ini dapat dilacak dari tema-tema tulisan yang telah ia publikasikan. Dari tema *"industrial policy"*, *"privatization"*, *"rent-seeking"*, *"cronyism"*, *"financialliberalization"*, *"macroeconomic policy impacts"*, *"economic distribution"*, *"ethnic relations"*, *"Islam and Malaysian history."*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Jomo KS semangkin bersinar dalam jagad akademis ketika buku-bukunya yang berjudul "*Privatizing Malaysia*" (Westview, 1995), "*Southeast Asia's Misunderstood Miracle*" (Westview, 1997), "*Tigers in Trouble*" (Zed, 1998), "*Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits*" (Cambridge University Press, 1999), "*Rents, Rent-Seeking and Economic Development*" (Cambridge University Press, 2000), "*Malaysian Eclipse*" (Zed, 2000) and "*The New Development Economics*" (Zed, 2005). Di luar karir akademiknya, Jomo KS layaknya manusia lainnya ia menikah dengan Noelle Rodriguez, dan dikaruniakan tiga anak, Nadia (lahir 1987), Emil (lahir 1989), dan Leal (lahir 1990).

Pertanyaan agaknya yang layak diajukan adalah "Bagaimana corak pemikiran ekonomi Islam yang ditawarkan; dibangun oleh Jomo KS?" Seperti pengkategorian yang dilakukan oleh banyak ekonom Muslim, bahwa Jomo KS tidak disangsikan lagi adalah tokoh penting dalam mazhab alternatif-ekonomi Islam. Mengapa para ekonom Muslim kontemporer menisbahkan Jomo KS ke dalam bagian penting dari mazhab alternatif-ekonomi Islam? Dari salah satu buku yang dieditori oleh Jomo KS, "*Islamic Economic Alternatives*" (1992), agaknya bisa dilihat bahwa Jomo KS adalah pendukung utama dari mazhab alternatif. Dalam buku ini Jomo KS juga menyumbangkan satu tulisan yang berjudul "*Islam and Capitalist Development: A Critique of Rodinson and Weber*". Jomo KS memulai tulisannya dengan memaparkan tesis Rondinson's, "Mengapa kapitalisme tidak bisa dibangun-dikembangkan di negeri Muslim."[764] Hal yang hampir senada, Max Weber juga pernah mengajukan tesis bahwa Islam tidak punya rasionalisme, yang sejatinya dibutuhkan untuk membangun kapitalisme.[765] Menanggapi kedua tesis ini, Jomo KS beragumentasi dengan menapak dari al-Qur'an dan hadist. Ia telusuri pesan-pesan dari teks-teks Islam, khususnya yang telah menjadi doktrin ekonomi Islam tentang kepemilikan privat (*private ownership*). Jika ditelisik dari doktrin ekonomi Islam, khususnya norma-norma ekonomi yang diatur; diajarkan oleh al-Qur'an dan sunnah, maka akan ditemukan kontradiksi nilai yang diajarkan Islam dengan nilai yang dianut oleh kapitalisme.

[764] Jomo KS (ed.), *Islamic Economic Alternatives.*, hlm. 125.
[765] *Ibid.*

Ada banyak ketidakcocokan antara Islam dan kapitalisme, khususnya tentang konsumerisme. Dimana bagi kapitalisme konsumerisme adalah "tonggak" percepatan pertumbuhan ekonomi, karena ia akan mendorong tingkat produksi lebih tinggi. Hal lain adalah persoalan rasionalisme. Jika dalam kapitalisme rasionalisme adalah rasionalisme-instrumental, sebuah gerak rasionalisasi yang mengaju pada pemuasaan kepentingan diri *an sich.* Berbeda dengan Islam, yang menyeimbangkan rasionalisme instrumental dan tradisional, dengan mengaju pada nilai-nilai Islam; ketuhanan; tanpa harus meninggalkan kebutuhan duniawi. Dalam konteks ini kemudian kritik Jomo KS terhadap kapitalisme semangkin kuat dan argumentatif sehingga dapat dibaca; dipahami dari karya-karya yang telah banyak terbit.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Tabel 4.3. Karya-Karya Jomo KS

Monographs	• *U-Turn? Malaysian Economic Development Policies After 1990.* (1994) • *Southeast Asia's Misunderstood Miracle: Industrial Policy and Economic Development in Thailand, Malaysia and Indonesia.* (with others) (1997) • *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage and Profits.* (with E.T. Gomez) (1999) • *Economic Considerations for a Renewed Nationalism.* (1998) • *Economic Diversification and Primary Commodity Processing in the Second-tier Southeast Asian Newly Industrializing Countries.* (with Michael Rock) (1998) • *Growth After The Asian Crisis: What Remains Of The East Asian Model?* (2001) • *Globalization, Liberalization and Equitable Development: Lessons from East Asia.* (2003) • *Deforesting Malaysia: The Political Economy and Social Ecology of Agricultural Expansion and Commercial Logging.* (with Chang Y. T., Khoo K. J. and others) (2004) • *M Way: Mahathir's Economic Legacy.* (2004) • *Bail-Outs? Capital Controls, Restructuring & Recovery in Malaysia.* (with Wong Sook Ching and Chin Kok Fay) (2005) • Poor Poverty: The Impoverishment of Analysis, Measurement and Policies with Anis Chowdhury 2011 ISBN 1849666180
	• *Development and Population: Critique of Existing Theories.* (1982) • *Early Labour: Children at Work on Malaysian Plantations.* (with Josie Zaini, P. Ramasamy and Sumathy Suppiah) (1984) • *A Question of Class: Capital, the State and Uneven Development in Malaya.* (1988) • *Development Policies and Income Inequality in Peninsular Malaysia. (with Ishak Shari) (1986)* • *Mahathir's Economic Policies.* (with others) (1989)
	• *Beyond 1990: Considerations for a New National Development Strategy.* (1989) • *Beyond the New Economic Policy? Malaysia in the Nineties.* (1990)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	• *Growth and Structural Change in the Malaysian* Economy. (1990) • *The Way Forward? The Political Economy of Development Policy Reform in Malaysia.* (1993) • *Trade Unions and the State in Peninsular Malaysia.* (with Patricia Todd) (1994)
Buku-Buku Editan	• *Development in the Eighties.* (with H. Osman Rani and Ishak Shari) (1981) • *The Malaysian Economy and Finance.* (with Sritua Arief) (1983) • *ASEAN Economies: Crisis and Response.* (1985) • *Crisis and Response in the Malaysian Economy.* (1987) • *The Origins and Development of Islam*, by Asghar Ali Engineer, Ikraq. (1990) • *Child Labour in Malaysia.* (1992) • *Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions.* (1992) • *Industrialising Malaysia: Performance, Problems, Prospects.* (1993) • *Privatizing Malaysia: Rents, Rhetoric, Realities.* (1995) • *Malaysia's Economic Development: Policy & Reform.* (with Ng Suew Kiat) (1996) • *Capital, the State and Late Industrialization in East Asia.* (with John Borrego and Alejandro Alvarez Bejar) (1996) • *Tigers in Trouble: Financial Governance, Liberalisation and Crises in East Asia.* (1998) • *Industrial Policy in East Asia.* (with Tan Kock Wah) (1999) • *Technology, Competitiveness and the State: Malaysia's Industrial Technology Policies.* (with Greg Felker) (1999) • *Rents, Rent-Seeking and Economic Development: Theory and the Asian Evidence.* (with Mushtaq Khan) (2000) • *Malaysian Eclipse: Economic Crisis and Recovery.* (2001) • *Reinventing Malaysia: Reflections on Its Past and Future.* (2001) • *Globalization Versus Development: Heterodox Perspectives.* (with Shyamala Nagaraj) (2001) • *Southeast Asia's Industrialization: Industrial Policy, Capabilities and Sustainability.* (2001) • *Ugly Malaysians? South-South Investments Abused.* (2002) • *Southeast Asia's Paper Tigers: From Miracle To Debacle And Beyond.* (2003) • *Manufacturing Miracles: How Internationally Competitive National Firms And Industries Developed In East Asia.* (2003) • *Globalisation And Its Discontents, Revisited.* (with K. J. Khoo)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

	(2003) • *Ethnic Business? Chinese Capitalism in Southeast Asia.* (with Brian Folk) (2003) • *After The Storm: Crisis, Recovery and Sustaining Development in East Asia.* (2004) • *The New Development Economics.* (with Ben Fine) (2005) • *The Origins of Development Economics.* (with Erik Reinert) (2005) • *Pioneers of Development Economics.* (2005) • *Malaysian Industrial Policy.* (2007) • *Reforming the international financial system for development.* (2010)

Sumber: www. wikipedia.com (*accessed*, 27/08/2011. Pukul: 20: 00 wib)

Selain Jomo KS, adalah Muhammad Arif yang dinisbahkan sebagai tokoh mazhab alternatif. Muhammad Arif Zakaullah, demikian ekonom Muslim, khususnya di Malaysia mengenalnya. Ia menamatkan studi ekonomi dengan gelar BA di Karachi University, pada tahun 1967. Dan mendapat gelar MA, dalam ilmu ekonomi pada universitas yang sama, tepatnya pada tahun 1968. Muhammad Arif, tidak pernah puas untuk mendalami ilmu ekonomi. Pada tahun 1977, ia mendapatkan gelar MA kedua kalinya, tetapi dalam ilmu ekonomi pembangunan pada Boston University, Massachussets. Masih merasa belum cukup dengan MA, *double degree* yang didapatkannya di dua universitas yang berbeda, pada 1978 dari Boston University, ia kembali dapat merampungkan dan mendapatkan gelar MA, kali ini dalam ekonomi politik. Baru kemudian pada tahun 1989, Muhammad Arif mendapatkan gelar Ph.D (*Philosophy of Doctor*) dalam ilmu ekonomi dari Clark University, Massachussets, USA.

Dengan modal penguasaan terhadap ilmu ekonomi yang ditempanya dari tiga universitas ternama dan bertaraf internasional, Muhammad Arif merasa terpanggil untuk mengabdikan dirinya di International Islamic University Malaysia (IIUM) dan pada beberapa universitas di Amerika Serikat. Karir akademiknya di mulai dari dosen biasa, kemudian assisten profesor hingga mendapatkan gelar profesor penuh, sebagai guru besar ekonomi. Ia memulai karir mengajarnya pada tahun 1982-1988, sebagai dosen biasa di *Assumption Collage, Worcester*, Massachussets, USA. Baru kemudian pada tahun 1978-1989,

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muhammad Arif menjadi assisten profesor dan mengajar di *Central New England Collage of Technologi*, Worcester, Massachussets, USA. Pada tahun 1989-1996, Muhammad Arif mengajar di *International Islamic University Malaysia* (IIUM) sebagai assisten profesor. Baru kemudian pada tahun 1996-2009, Muhammad Arif mengajar dengan jabatan associate profesor pada International Islamic University Malaysia (IIUM). Pengukuhan kepakarannya sebagai ekonom Muslim, baru didapatnya pada tahun 2009 sampai sekarang karena dikukuhkannya Muhammad Arif sebagai guru besar, professor penuh oleh International Islamic University Malaysia (IIUM).

Teori apa yang ditawarkan oleh Muhammad Arif, khususnya dalam ekonomi Islam sehingga ia dapat dinisbahkan sebagai salah satu dari pendukung mazhab alternatif-ekonomi Islam? Muhammad Arif memulai teorinya dengan mengatakan bahwa paradigma syari'ah adalah pilar dari ekonomi Islam dan menjadi basis dari revolusi sainstik. Pandangan Muhammad Arif ini agaknya senada dengan pandangan Asghar Ali Engineer (1992) bahwa al-Qur'an adalah sumber utama pengajaran; pengembangan; produksi pengetahuan ekonomi Islam.[766] Paradigma syari'ah yang dilahirkan oleh Muhammad Arif kemudian ia terapkan secara kuat dalam ekonomi Islam, membuat dirinya dikenal sebagai ekonom Muslim yang mencoba melakukan diffrensiasi terhadap paradigma ekonomi yang telah ada dan bertumbuh dalam ilmu ekonomi modern, baik paradigma yang menjadi basis kapitalisme ataupun sistem ekonomi sosialisme.

Syari'ah dalam hal ini adalah al-Qur'an, seperti yang dimaknai oleh Asghar Ali Engineer (1992) telah memberikan visi yang jelas; kuat; dan terang pada masyarakat dan dengannya karakter sebuah masyarakat, sejatinya harus dibentuk.[767] Dari titik ini, Muhammad Arif meluaskannya ke dalam visi ekonomi Islam yang bergerak; menuju pencapaian apa yang ia istilahkan dengan "*falah*"; sebuah konsepsi bahwa kaum muslim dalam menjalankan aktivitas ekonomi, layak mempertimbangkan kemenangan; kesejahteraan ganda. Dualitas

[766] *Ibid.*, hlm. 117.
[767] *Ibid.*, hlm. 123.

kemenangan yakni kemenangan akhirat dan kemenangan dunia. Ini hanya bisa digapai oleh umat Islam yang sadar bahwa fungsi mereka adalah penjaga kehidupan di atas bumi, mendorong terjadinya kemaslahatan, menolak kemudaratan, dan selalu takut kepada Allah s.w.t ([Q.S. 28: 83]). Bangunan dan struktur kebahagian serta suksesnya kehidupan ekonomi seorang muslim diukur seberapa besar tingkat "*falah*" yang diperolehnya ketika menjalankan aktivitas ekonomi sesuai dengan semangat syari'ah. Ini lah satu dari sekian pondasi filosofis yang ditawarkan oleh Muhammad Arif sehingga ia layak untuk dinisbahkan sebagai bagian penting dari mazhab alternatif-ekonomi Islam.

3. Paradigma dan Metodologi Mazhab Alternatif Ekonomi Islam

Meminjam pandangan Taqyuddin an-Nabhani (2009) bahwa pemikiran, bagi ummat manapun adalah sebuah kekayaan yang tidak ternilai harga yang mereka miliki dalam kehidupan mereka, apabila mereka adalah sebuah ummat yang baru lahir. Bahkan, ia merupakan peninggalan yang demikian berharga yang akan diwarisi oleh generasi penerusnya, apabila ummat itu terlah menjadi sebuah ummat yang memiliki indentitas dalam bentuk pemikiran yang maju. Sedangkan kekayaan yang bersifat materi, penemuan-penemuan ilmiah, perekayasaan industri serta hal-hal yang lainnya, masih jauh kedudukannya dibanding dengan pemikiran. Bahkan, semuanya bisa diraih melalui pemikiran, dan semata-mata bisa dilestarikan hanya oleh pemikiran.[768] Pemikiran bagi umat Islam adalah pondasi yang menjadi tempat menapat bagi sejarah peradaban Islam itu sendiri. Mengapa pemikiran bagi umat Islam begitu pentingnya?

Demikian itu, tidak terlepas dari revolusi pengetahuan dalam Islam. Pemikiran tumbuh; teori-teori pengetahuan lahir; metode-metode ilmiah diterapkan. Ini telah menghantarkan Islam sebagai peradaban yang paling mementingkan ilmu sebagai tongak peradaban. Muzzafar Iqbal (2007) pernah menulis, "Ilmu pengetahuan dalam Islam telah dibangun dengan kuatnya. Berbagai disiplin lahir dari semangat Islam, seperti kosmologi; astronomi;

---

[768] Taqyuddin an-Nabhani, *an-Nidlami al-Iqtishadi fil-Islami,* Terj. Moh. Magfur Wachid, (Surabaya: Risalah Gusti, 2009), hlm. 1.

geografi; dan kimia."[769] Bagaimana fakta historis ini dimaknai? Setidaknya fakta ini memberikan informasi bahwa Islam bukanlah agama yang hanya mengurusi ritus dan tata ibadah *an sich*. Islam adalah agama universal dan Islam membutuhkan ilmu pengetahuan untuk melakukan kontekstualisasi terhadap ajaran-ajarannya. Semangat untuk mengkontekstualisasi ajaran Islam ini lah kemudian yang mendorong tumbuhnya berbagai ilmu pengetahuan dalam Islam. Tidak berhenti pada titik itu, banyak teori-teori pengetahuan yang diinspirasi oleh Islam. Perkataan lain, al-Qur'an terkadang menginspirasi lahirnya teori-teori ilmiah. Kendati demikian, al-Qur'an bukanlah buku induk sains. Hanya saja ada banyak isyarat ilmiah yang dikandung oleh al-Qur'an sehingga memancing keingintahuan ilmuwan muslim klasik, bahkan modern untuk mengkajinya lebih dalam lagi. Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana kaitan hal ini dengan ekonomi Islam?

Ekonomi Islam muncul seiring munculnya al-Qur'an dan sunnah. Dalam konteks ini Ahmed el-Ashker & Rodney Wilson (2006) setidaknya telah memberikan informasi bahwa diutusnya Muhammad s.a.w sebagai nabi dan rasulullah, tidak saja merubah wajah sosial Mekah dan Madinah, tetapi lebih khususnya telah mendorong terjadinya perubahan radikal dalam aspek politik, ekonomi dan sosial.[770] Makna lainnya, Nabi Muhammad s.a.w dengan al-Qur'an sebagai kitab suci yang diturunkan padanya, telah memproduksi norma-norma kehidupan yang utuh dan menyeluruh. Tidak saja soal perilaku, tetapi norma itu juga menyentuh persoalan ekonomi. Pada titik ini lah ekonomi Islam menjadi realitas pada masa Nabi Muhammad s.a.w, khususnya pada fase Madinah. Tanpa disadari al-Qur'an dan kemudian *sunnah* telah menjadi sumber utama dari ekonomi Islam.

Universalitas al-Qur'an dan relevansi *sunnah*, kini pada fase modern begitu kuat terasa. Produksi nilai-nilai kehidupan; regulasi aturan-aturan hukum; struktur perilaku—telah menjadi bagian penting dari universalitas al-Qur'an dan

[769] Muzzafar Iqbal, *Science and Islam,* (London: Greenwood Press, 2007), hlm. 9.
[770] Ahmed el-Ashker & Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History.,* hlm. 31.

relevansi *sunnah* bagi kehidupan manusia modern hari ini. Dalam ekonomi Islam kontemporer pandangan ini dapat ditelisik dari upaya ekonom Muslim, membangun teori-teori ekonomi berdasarkan al-Qur'an dan *sunnah*. Perkataan lain, al-Qur'an dan *sunnah* telah menjadi sumber pertama dari ekonomi Islam. Baru kemudian fakta empiris dijadikan sebagai sumber kedua. Kendati keduanya memiliki hirarki yang berbeda, relasi keduanya bukanlah relasi antagonistik. Tetapi keduanya dihubungkan secara korektif-evaluatif. Maknanya, al-Qur'an dan *sunnah* dengan kuat ditujukan sebagai bahan; kerangka dalam melakukan kritik terhadap realitas ekonomi. Kemudian teori-teori ekonomi Islam yang lahir dari al-Qur'an dievaluasi berdasarkan fakta-fakta empiris. Dari proses ini lah teori-teori ekonomi Islam bersipat universal dan diterima sebagai teori sekaligus struktur perilaku ekonomi manusia, khususnya umat Islam di manapun. Tidak berlebihan kemudian mazhab alternatif-ekonomi Islam menilai dan berpegang teguh bahwa paradigma ekonomi Islam adalah syari'ah, niscaya dan konsisten. Pertanyaannya bagaimana struktur nalar dari mazhab alternatif, sehingga mengatakan bahwa paradigma ekonomi Islam harus berparadigma syari'ah?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

a. *The Beginning of a Scientific Revolution*: Paradigma Syari'ah sebagai Pilar Keilmuan Ekonomi Islam

Masudul Alam Choudhory (2007) menulis bahwa sebuah paradigma menghantarkan pembangunan sains baru dari bentuk yang lama.[771] Perkataan lain, paradigma merupakan faktor utama untuk mengatakannya sebagai pilar penting dalam membangun pengetahuan baru, dari bentuk pengetahuan lama. Pada titik ini sesungguhnya terjadi semacam transformasi sainstik atau evolusi ilmiah yang didorong oleh paradigma yang kuat dan argumentatif. Apa makna dari "paradigma" itu sendiri? Mengacu pada definisi yang ditawarkan oleh A.R. Lacey (2005) paradigma merupakan hal yang ideal di mana ia bisa digunakan untuk menaksir hal lainnya.[772] Plato lebih suka memaknai paradigma sebagai sebuah *idea universal*. Berbeda dengan Thomas S. Kuhn, ia dengan suka ria memaknai

---

[771] Masudul Alam Choudhory, *The Universal Paradigm and The Islamic World-System*, (London: World Scientific, 2007), hlm. 11.

[772] A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy.*, hlm. 242.

paradigma sebagai sebuah pengertian teknikal terhadap filsafat ilmu.[773] Dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions* (2005), Thomas S. Kuhn melihat ada paradigma mapan dan konvensional yang tumbuh dalam masyarakat. Penyelidikan historis yang cermat, tulis Thomas S. Kuhn,[774] terhadap suatu spesialitas tertentu pada masa tertentu menyingkapkan seperangkat keterangan yang berulang-ulang dan kuasistandar tentang berbagai teori dalam penerapan konseptual, observasional, dan instrumental.

Plato, seperti yang dinukilkan oleh Dagobert D. Runes, menyebut pradigma sebagai sebuah ide di dunia ide. Ia bisa menjadi mode dari hal-hal yang bersipat fenomenal.[775] Buku *The A-Z of Social Research* (2003), yang dieditori oleh Robert L. Miller & John D. Brewer—telah mengemukan makna dari istilah paradigma; menurut mereka paradigma merupakan struktur teoritik dari sebuah *framework* pemikiran yang menjadi model yang diikuti.[776] Kuhn mengunakan *paradigma* sebagai sebuah terma untuk mengkritik praktek sainstik.[777] Tidak berlebihan jika kemudian Thomas S. Kuhn mendeskripsikan paradigma sebagai seperangkat keyakinan ilmiah dan metafisik yang membentuk kerangka teori; dimana kerangka teori sainstik ini bisa diuji, dievalusi, jika perlu direvisi.[778] Dari berbagai definisi ini agaknya paradigma dalam ilmu-ilmu Islam mengalami modifikasi. Mengapa demikian?

Masudul Alam Choudhury (2007) menulis bahwa aspek paradigma harus memiliki karakater penerimaan (*acceptance*) dan daya penarik bagi semua sistem pemikiran.[779] Bagaimana jika paradigma ini dikaitkan dengan Islam dan apa implikasinya? Sebelum melakukan elaborasi, Masudul Alam Choudhury (2007)

---

[773] *Ibid.*

[774] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Terj. Tjun Surjaman, (Bandung: Rosda, 2005), hlm. 43.

[775] Dagobert D. Runes, *The Dictionary of Philosophy,* (New York: Philosophical Library, tt), hlm. 224.

[776] Robert L. Miller & John D. Brewer, *The A-Z of Social Research,* (London: Sage Publications, 2003), hlm. 220.

[777] *Ibid.*

[778] *Ibid.*

[779] Masudul Alam Choudhury, *The Universal Paradigm and The Islamic World-System.,* hlm. 11.

kembali meminjam penjelasan Thomas S. Kuhn tentang paradigma. Menurut Thomas S. Kuhn, lebih spesifik paradigma dimaknai sebagai sebuah hal yang universal dan dinilai sebagai prestasi ilmiah, yang menyediakan model untuk komunitas praktisi.[780] Paradigma memberikan atau menyediakan seperangkat model yang "*acceptable*" bagi komunitas ilmiah. Paradigma menjadi basis utama bagi komunitas ilmiah untuk melihat; memaknai; dan memahami dunia. Tidak berlebihan jika Tomas S. Kuhn memandang bahwa revolusi paradigma, dalam arti berubahnya paradigma dalam melihat dunia akan otomatis mendorong terjadinya transformasi dan re-organisasi.[781] Revolusi paradigma itu kemudian yang melahirkan struktur, aturan, keyakinan manusia yang baru dan pada saat yang sama akan melahirkan cara pandang yang baru. Dalam kaitannya dengan Islam, paradigma akan menjadi hal yang berbeda jika diperbandingkan dengan paradigma yang dimaknai secara umum dikalangan komunitas ilmiah.

Hubungan antara paradigma dan sains, sesungguhnya terletak pada proses penurunan paradigma menjadi hal yang praktis dan teoritis. Pada titik ini, tulis Choudhury memungkinkan sistem interdisipliner dihubungan dalam satu kesatuan pengetahuan.[782] Masudul Alam Choudhury (2007) menawarkan istilah yang disebutnya dengan "paradigma universal"; sebuah paradigma yang memuat basis-basis teori umum dan dapat diterima secara luas. Dalam konteks ini lah "paradigma universal" menjadi basis utama untuk mengataka pondasi dari kesatuan pengetahuan (*the unity of knowledge*). Paradigma universal telah menjadi basis yang paling purba dalam pencarian teori dan penalaran segala sesuatu (*everything*). Pandangan ini, tulis Choudhury (2007)[783] membuat paradigma universal dapat diterima oleh banyak agama, tidak terkecuali dalam Islam. Apa yang dilakukan oleh Choudhury terkait hal ini?

Masudul Alam Choudhury (2007) layaknya yang dilakukan oleh Thomas S. Kuhn, mendorong terjadinya revolusi paradigma. Hanya dengan kinerja atau

---

[780] *Ibid.*
[781] *Ibid.*
[782] *Ibid.*
[783] *Ibid.*, hlm. 18.

proyek intelektual semacam inilah Choudhuri dapat menawarkan Islam sebagai sebuah paradigma. Dengan cara itu, tulis Masudul Alam Choudhury (2007), komunitas ilmiah mampu masuk ke dalam keselarasan pandangan dunia.[784] Menjadikan Islam sebagai paradigma ilmiah tentu bukan hal yang instan melainkan membutuhkan upaya teknikal dan praktis untuk menurunkan hal yang bersipat normatif, menjadi hal yang aplikatif dalam metode ilmu pengetahuan. Paradigma universal, seperti yang ditawarkan oleh Masudul Alam Choudhury (2007) meletakkan Islam sebagai sandaran terkuatnya. Dikatakan demikian karena Islam memiliki pilar-pilar yang mampu mendukung hingga memberikan kerangka nilai; kerangka filosofis dan keduanya bersipat universal. Dari titik ini lah paradigma Islam, akan dirasakan lebih universal ketimbang paradigma lainnya.

Adalah al-Qur'an yang menjadi sumber utama paradigma universal, seperti yang dimaksudkan oleh Masudul Alam Choudhury. Kitab suci Islam yang dikenal dengan banyak nama ini,[785] setidak menjadi pembeda (*tafriq*) dengan paradigam lain; paradigma mapan yang telah ditradisikan oleh komunitas ilmiah sepanjang gerak tumbuhnya ilmu pengetahuan; paradigma ini bersumber dari hal yang terinderai dan cenderung bersipat parsial, jauh dari kesan universal. Ada kesan yang kuat dan terus menerus ditampilkan dengan terbuka, bahwa paradigma pengetahuan sekuler, cenderung menyingkirkan sumber-sumber transendental, terkait hal ini adalah al-Qur'an. Louay Safi (2001) dalam hal pernah menulis bahwa kesulitan pertama yang dihadapi dalam upaya membangun suatu pendekatan metodologis alternatif yang berakar pada ontologi islami terletak pada penyingkiran wahyu Tuhan dari wilayah ilmu.[786] Jika ditelisik sejak ilmu pengetahuan muncul di dunia Islam, maka ditemukan bahwa tradisi Islam tidak pernah melihat secara ekslusif terhadap wahyu dan ilmu pengetahuan.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[784] *Ibid.*, hlm. 23.

[785] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity,* (Toronto: HarperCollins Publisher, 2002), hlm. 22.

[786] Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry.*, hlm. 203.

Louay Safi (2001) dengan tegas menyimpulkan bahwa wahyu tidak dapat disingkirkan dari wilayah ilmu. Karena ia memiliki landasan-landasannya.[787] Di sini, Louay Safi melanjutkan penjelasannya,[788] sangat jelas bahwa pengaruh prinsip-prinsip transendental yang terpencar dari wahyu Tuhan tidak terbatas memberikan dasar konseptual dan landasan motivasional ilmu-ilmu sosial, tetapi meluas sampai pada pembentukan elemen-elemen teoritis dari ilmu itu. Dicontohkan oleh Louay Safi (2001),[789] gagasan tentang kesamaan manusia. Prinsip persamaan menjadi inti teori politik modern. Jelas, persamaan manusia adalah prinsip transendental yang dapat dilacak dalam wahyu Tuhan. Sa'idu Sulaiman (2000) menulis dengan tegas bahwa dalam Islam, ilmu pengetahuan berasal wahyu Allah s.w.t yang diturunkan pada Nabi Muhammad s.a.w. Setelah itu baru Islam mengakui, bahwa ada sumber lain dari ilmu pengetahuan yakni "reasoning"; "empiris". Hal ini setidaknya dapat dimaknai dari Q.S. 96: 1-5[790]; di mana Allah s.w.t menganjurkan manusia untuk memulai melakukan pembacaan. Tidak hanya dari ayat-ayat tekstual (al-Qur'an dan *sunnah*) tetapi juga dari ciptaan Tuhan yang kemudian diperlakukan sebagai sumber-sumber empiris pengetahuan.

Ada lagi firman Allah s.w.t, seperti Q.S. 2: 23, Q.S. 16: 78, kedua ayat ini mengindikasikan, tulis Sa'idu Sulaiman (2000) bahwa wahyu bisa dikatakan secara menyakinkan dan tegas sebagai sumber pengetahuan.[791] Tidak berlebihan jika dalam tradisi Islam ada pembedaan yang jelas antara ilmu pengetahuan dengan apa yang diklaim sekadar pengetahuan. Sa'idu Sulaiman (2000) memahami hal ini dari beberapa firman Allah s.w.t, seperti Q.S. 2: 111 (*Produce an evidence for what you are claiming, if what you say is true*); Q.S. 6: 148 (*Never can surmise take the place of truth*); Q.S. 6: 148 (*Have you any (certain) knowledge, which you could proffer us? You follow only conjectures and you*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[787] Hal ini benar khususnya berkaitan dengan wilayah penelitian ilmiah yang dikenal dengan ilmu sosial atau kemanusian. *Ibid.*, hlm. 212.

[788] *Ibid.*

[789] *Ibid.*

[790] Lihat Q.S. *al-Alaq*: 1-5

[791] Sa'idu Sulaiman, *Islamization of Knowledge: Background, Models and The Way Forward,* (Kano: IIIT, 2000), hlm. 3-4.

yourselves do nothing but quess).[792] Bagaimana jika pandangan ini dikaitkan dengan ekonomi Islam? Adalah Muhammad Arif yang telah melahirkan sebuah paper yang berjudul *Toward the Shari'ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolutions*. Dalam papernya ini Muhammad Arif mencoba meletakkan paradigma universal yang ia istilahkan dengan paradigma syari'ah. Sejarah ilmu, tulis Muhammad Arif menceritakan pada manusia bahwa revolusi pengetahuan telah mengambil tempat manakala paradigma mengalami transformasi ketika sains tengah mengalami kematangan. Kini hal ini telah terjadi dalam sejarah ilmu ekonomi modern. Perkataan lain, ada revolusi sainstik dalam ilmu ekonomi; revolusi yang diawali dengan transformasi paradigma ilmu ekonomi. Dari paradigma empiris-positivisme bergerak ke arah paradigma subyektif-transendental. Dan ini dapat ditemukan dalam ekonomi Islam.

Revolusi paradigma ilmu ekonomi, ditandai dengan hadirnya ekonomi Islam. Timur Kuran (1993) memandang dengan hadirnya ekonomi Islam, khususnya dengan banyaknya literatur yang diproduksi tentangnya mengukuhkan bahwa ekonomi Islam setidaknya mampu menjadi pendorong bagi terbentuknya sistem ekonomi alternatif.[793] Ada gerak evolusi paradigmatik ilmu ekonomi yang diusung oleh ekonomi Islam. Dari paradigma yang hanya bersumber dari fakta empiris, dan cara pandangan yang semata "objektivistik"—ekonomi Islam hadir dengan tawaran yang lebih universal dengan memasukkan sumber-sumber transendental dan doktrinal. Ini tidak saja mempengaruhi struktur ekonomi Islam, tetapi berimplikasi pada metode yang digunakan untuk mengkaji; memproduksi teori –teori ekonomi Islam. Muhammad Arif[794] menjelaskan bahwa ada landasan filosofis yang menjadi akar dari ekonomi Islam. Setidaknya ada lima landasan filosofis, tulis Muhammad Arif, yakni: *Pertama*, tauhid—sebuah ketundukan ilahiah dan kedaulatan Tuhan. *Kedua*, "*rububiyyah*", arahan atau penyusunan berdasarkan kehendak Tuhan yang mengarahkan pada kesempurnaan. *Ketiga*, "khilafah"—manusia bertugas menjadi pengganti Tuhan di bumi untuk menjamin

[792] *Ibid.*, hlm. 4.
[793] Jomo K.S. (ed.), *Islamic Economic Alternatives.*, hlm. 49.
[794] Muhammad Arif, *Toward the Syari'ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolution*, hlm. 83.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

berjalannya kehendak dan *maqāshid* ilahiah, di dunia. *Keempat*, "tazkiyah"—pembersihan yang dibarengi dengan pertumbuhan positif. *Kelima,* "*acountability*"—percaya bahwa segala sesuatu akan dipertanggungjawabkan, kelak di hari pembalasan dan kepercayaan ini berimplikasi pada kehidupan di dunia.

Kelima landasan filosofis seperti yang dikemukan oleh Muhammad Arif, tidak hanya membentuk pola perilaku yang unik tetapi sekaligus menjadi karakter terbaik yang ditunjukkan oleh muslim ketika melakukan aktivitas ekonomi. Di tulisan yang lainnya, Muhammad Arif pernah menulis bahwa ilmu ekonomi Islam merupakan pengetahuan dan aplikasi dari aturan-aturan syari'ah untuk mencegah ketidakadilan.[795] Dinukilkan oleh Muhammad Arif,--Akram Khan menulis bahwa ekonomi Islam bertujuan untuk melakukan studi terhadap kebahagian; kemenangan (*falah)* yang hendak digapai oleh manusia, dengan mengorganisir sumber-sumber daya bumi dengan bersandar pada nilai-nilai kerjasama (*cooperation*) dan partisipasi.[796] Aspek tauhid; kepercayaan kepada Allah s.w.t dan kesadaran bahwa manusia adalah *khalifatullah*—setidaknya membentuk sikap seorang muslim yang khas; berbeda; lebih humanis; dan diisi dengan tujuan-tujuan idealis, ketika mereka melakukan aktivitas ekonomi. Tindakan dalam bentuk ini lah yang menjadi objek ekonomi Islam. Dalam arti bahwa penelitian ilmiah ekonomi Islam diarahkan untuk melihat; memahami; melakukan eksplanasi tindakan-tindakan islami ekonomi yang dilakukan oleh manusia. Pertanyaan kemudian yang lahir, bagaimana jika tindakan tersebut lebih berbentuk dan tampak sebagai representasi dari struktur pikir dan nalar manusia yang tercerabut dari nilai-nilai transendental?

Dalam kalimat yang lugas Masudul Alam Choudhury (1986) menulis bahwa teori ekonomi Islam kesatuan utuh dari hal yang bersipat historis, empiris dan studi teoritis yang menganalisis manusia dan kebutuhan masyarakat dalam

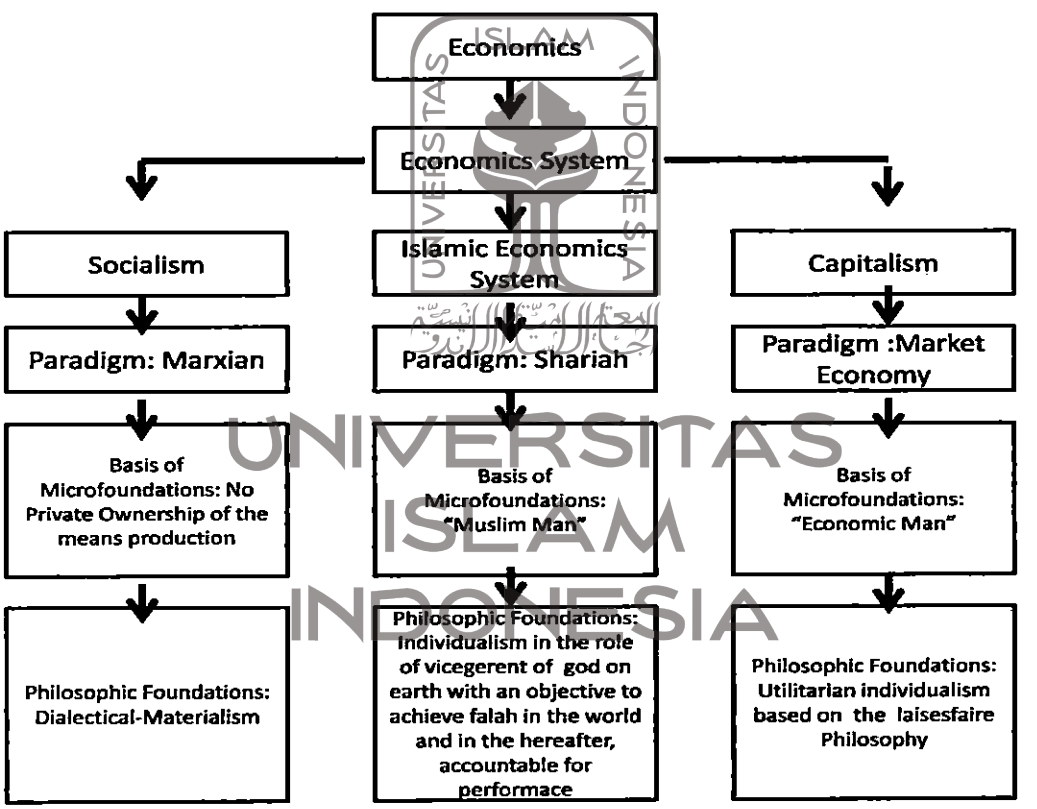
---

[795] Muhamamad Arif, "Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Consideration," *Journal of Research in Islamic Economics,* Vol. 2, No. 2: 1985., hlm. 87.

[796] *Ibid.*

kerja yang terintegrasi dengan sistem nilai Islam.[797] Menganalisis kebutuhan manusia dan masyarakat adalah sasaran dari ekonomi Islam. Kendati demikian, tidak seperti ekonomi *konvensional*, yang hanya mengandalkan dan menjatuhkan diri secara total pada hal yang empiris—ekonomi Islam berupaya mengintegrasikan antara fakta-fakta empiris dan fakta transendental (baca; al-Qur'an dan *sunnah*) untuk kemudian keduanya sama-sama berkonstribusi dalam membangun teori ekonomi Islam.

Diagram 4.16. Basis Mikro-Pondasi Sistem Ekonom Islam



Sumber: Muhammad Arif, *Toward the Syari'ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolution,* hlm. 98.

Perbedaan mikro-pondasi ekonomi, setidaknya berimplikasi pada sistem ekonomi. Dan sesungguhnya mikro-pondasi dalam satu sistem ekonomi sangat ditentukan oleh paradigma yang dianut dan distrukturkan dalam satu sistem

[797] Masudul Alam Choudhury, *Contributions to Islamic Economic Theory,* (New York: St. Martin's Press, 1986), hlm. 4.

ekonomi. Katakanlah, paradigma ekonomi Islam (lihat Diagram 4.15), yang berbasis pada shari'ah dengan otomatis mempengaruhi hingga membentuk mikro-pondasi yang diistilah oleh Muhammad Arif dan mayoritas ekonom Muslim dengan "Muslim Man". Istilah ini berbeda dengan mikro-pondasi dalam sistem ekonomi kapitalisme, yang cenderung diistilahkan dengan "economic man" dan sosialisme yang memandang dan anti terhadap kepemilikan privat. Dalam konteks ini Ibrahim Warde (2009) mencoba menjelaskan untuk membedakan antara "*homo economicus*" (baca; istilah lain dari *economic man*) dan "*homo islamicus*" (baca; istilah lain dari *muslim man*)[798]—perbedaan signifikan keduanya adalah asumsi terhadap *altruisme* (baca; sifat lebih mementingkan kepentingan orang lain, dengan tidak mengabaikan kepentingan sendiri). Sebagaimana sistem-sistem pra-kapitalis lainnya, Islam disibukkan dengan kesejahteraan masyarakat yang setiap individunya bersikap altruistik dan berdasarkan pada norma-norma agama.

Difrensiasi tegas yang dibangun oleh ekonom muslim, khususnya oleh mazhab alternatif seperti revolusi paradigma yang ditawarkan oleh Muhammad Arif—telah menjadikan ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin yang kompleks. Dikatakan kompleks, karena ekonomi Islam mengukuhkan diri sebagai disiplin berparadigma syari'ah. Di mana paradigma ini mengintegrasikan sumber-sumber Islam dan empiris, sebagai basisnya, baik sebagai cara pandang ataupun sebagai sumber pengetahuan ekonomi Islam. Nik Mustapha Hj. Nil Hasan (1992) menulis bahwa dari al-Qur'an dan *sunnah*, kita dapat mendeduksikan sejumlah prinsip untuk merumuskan suatu kerangka teoritis bagi organisasi ekonomi.[799] Memposisikan al-Qur'an dan *sunnah* sebagai sumber-sumber prinsip dalam ekonomi Islam adalah upaya intelektual untuk mengatakannnya sebagai konsesus di kalangan pembela, pemikir, dan ekonom dalam ekonomi Islam.

Masuknya syari'ah sebagai paradigma ekonomi Islam tidak saja berimplikasi pada struktur ekonomi Islam, tetapi juga berpengaruh pada bentuk

---

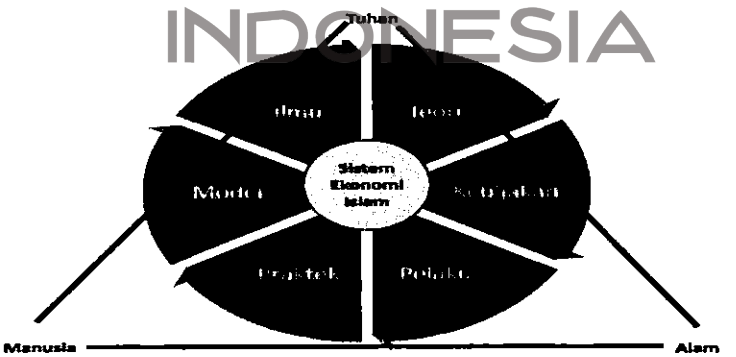
[798] Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy,* Terj. Andriyadi Ramli, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 93.

[799] Lihat dalam M. Rusli Karim (ed.), *Berbagai Aspek Ekonomi Islam,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 20.

hingga sebutan terhadap ekonomi Islam. Ada yang menyebut ekonomi Islam sebagai ekonomi etik; moral ekonomi; dan Muhammad Baqir as-Sadr menyebutnya dengan "*iqtishad*" hingga ekonomi Tuhan. Di ujung lainnya, paradigma syariah dalam ekonomi Islam menentukan jenis, dan bentuk aksioma yang digunakan untuk membangun serta membentuk struktur tindakan juga keputusan ekonomi. Syed Nawab Haider Naqvi (1994) menjelaskan hal ini lebih luas. Menurutnya, "perangkat axioma, diantaranya "*unity*"; "*equilibrium*"; "*free will*"; "*responsibility*"[800]—menyediakan basis deduktif untuk membangun aturan tindakan dan perilaku ekonomi, khususnya dalam ekonomi Islam. Di dalam pandangan ini memuat pertanda bahwa individual yang percaya pada Islam serta mempraktekkan secara nyata ajaran-ajaran Islam. Ini menjadi "penanda" (baca; *signified*) bahwa individu itu tunduk kepada Allah s.w.t dan patuh pada Muhammad, rasulullah s.a.w dan ini dapat dibaca, dimaknai dari Q.S. "3: 32"; "3: 132"; "5: 92-93"; "8:1"; "8:20-21"; "24: 54-56"; dan "58: 13".[801] Ketika ini terkristalisasi dalam diri manusia, rasa tunduk kepada Allah s.w.t dan patuh kepada ajaran-ajaran Muhammad s.a.w., maka aktivitas ekonomi khususnya perilaku ekonomi tidak akan keluar dari struktur etik dan akhlak Islami.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Diagram 4.17. Filosofi Sistem Ekonomi Islam



Sumber: M. Rusli Karim (ed.), *Berbagai Aspek Ekonomi Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 72.

---

[800] Lihat dalam Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam, Economics, and Society*, (New York: Kegan Paul Internasional, 1994), hlm. 53

[801] Muhammad Arif, *Toward the Syari'ah Paradigm of Islamic Economics: The Beginning of a Scientific Revolution*, hlm. 84.

Dumairi (1992) menjelaskan (Diagram 4.16) bahwa dalam pandanganya ekonomi Islam ialah segala ikhwal keekonomian yang bernapaskan Islam. Dengan frasa "segala ikhwal keekonomian" itu berarti meliputi ilmu, teori, model, kebijakan dan praktek (serta pelaku) ekonomi yang bersumberkan al-Qur'an, hadist dan ijtihad. Dengan pendekatan sistem (*system approach*), ingat bahwa sebuah sistem terbentuk oleh sejumlah unsur yang saling berhubungan sama lain.[802] Dumairi minsalnya mengindentifikasi hubungan antara Tuhan (baca; Allah s.w.t); alam; dan manusia adalah hubungan sistemik. Sebuah hubungan kohesif yang saling berhubungan satu sama lain, tidak bisa dipisahkan. Bagaimana ini diterjemahkan dalam ekonomi Islam?

Ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin berparadigma syari'ah dapat dikatakan sebagai manifestasi dari hubungan sistemik antara Allah s.w.t; manusia; dan alam. Dari hubungan segitiga inilah sesungguhnya sistem ekonomi Islam dikembangkan dan direpresentasikan ke dalam berbagai teori; kebijakan; praktek; dan model. Hubungan seperti apa yang dimaksud? Hubungan sistemik, artinya hubungan itu bersipat utuh dan total. Tidak hanya itu, ia lebih bersipat korelasional. Sederhananya, Allah s.w.t adalah puncak tertinggi, dan muara dari segala tujuan. Dari hubungan ini kemudian paradigma syariah seperti yang ditawarkan oleh mazhab alternatif mendapatkan nalar-logis dan diterima secara konsesual di kalangan pemikir ekonomi Islam. Di ujung lainnya, Farhad Nomani & Ali Rahnema (1995)[803] pernah menulis dengan terang bahwa membangun dan merumuskan karakter sistem ekonomi Islam adalah mustahil tanpa memahami secara jelas parameter legal yang membentuknya.

Pentingnya menjadikan syari'ah sebagai paradigma dalam ekonomi Islam mendapatkan pembenaran ilmiah ketika ekonomi Islam hadir sebagai sebuah auto-kritik dan menjadi dasar revolusi sains dalam ilmu ekonomi. Pertanyaannya, apa makna dari paradigma syari'ah itu sendiri? Dikatakan ekonomi Islam sebagai

---

[802] M. Rusli Karim (ed.), *Berbagai Aspek Ekonomi Islam.*, hlm. 71.

[803] Lihat Farhad Nomani & Ali Rahnema, *Islamic Economic System,* (Kuala Lumpur: Business Information Press, 1995), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

disiplin yang berparadigma syari'ah karena ekonomi Islam mendasarkan sumber-sumber keilmuannya dari al-Qur'an dan *sunnah*. Dalam konteks ini agaknya tepat untuk mengacu pada pandangan Ahmad Majāzi al-Tsaqā (1981) bahwa sumber dari syari'at Islam, seperti yang disepakati oleh mayoritas ulama adalah al-Qur'an dan *sunnah*.[804] Agaknya dari titik ini dapat dikatakan bahwa paradigma yang menyandarkan diri pada al-Qur'an dan *sunnah*—dapat diistilahkan sebagai paradigma syari'ah. Menjadikan al-Qur'an dan *sunnah* sebagai sumber; sebagai sumber spirit; menjadi landasan etik—inilah konsekuensi dari paradigma syariah. Hal ini dapat dilacak dan ditemukan dengan mudah dalam ekonomi Islam dan akhirnya disiplin ini dapat dikatakan sebagai disiplin berpradigma syari'ah.

Paradigma syari'ah yang melekat dalam ekonomi Islam mengukuhkan perbedaan yang tegas antara ekonomi Islam dan ekonomi orthodoks. 'Alī Ahmad Sālûsh (1996) memandang ini sebagai kekhususan ekonomi Islam.[805] Dikatakan kekhususan karena ekonomi Islam memiliki sandaran ilahian (*rabāniath al-masdar*). Hal yang tidak ditemukan dalam sistem ekonomi kapitalisme, terutama aliran klasik dan ekonomi neo-klasik. Dalam konteks ini, 'Alī Ahmad Sālûsh (1996) menjadikan al-Qur'an sebagai sumber ekonomi Islam dan *sunnah* Nabi Muhammad s.a.w sebagai *sharh* (baca; penjelasan) terhadap al-Qur'an tersebut.[806] Memposisikan al-Qur'an dan *sunnah* sebagai sumber untuk mengatakan keduanya sebagai teks yang menjadi sumber aksioma ekonomi Islam—semangkin memperkuat bahwa paradigma syariah melekat dan tidak bisa dipisahkan dari ekonomi Islam.

Khursid Ahmad, seperti yang dinilai oleh John L. Esposito & John O. Voll (2001)—dengan kuat berkeyakinan bahwa Islam adalah sebuah wahyu yang sempurna sebagai pandu kehidupan.[807] Khurshid Ahmad hanya satu dari sekian

---

[804] Sunnah seperti yang dinilai oleh Ahmad Majāzi al-Tsaqā, juga dinilai sebagai sumber syari'ah kendati ada perdebatan dalam hal ini. Lihat Ahmad Majāzi al-Tsaqā, *al-Nabzu fi Ushl al-Figh,* (Kairo: Maktabah al-Kuliāh al-'Ashariah, 1981), hlm. 3.

[805] 'Ali Ahmad Sālûs, *al-Iqtishad al-Islāmy wa Qadhayah al-Fiqhiyah al-Mu'atsirah.,* hlm. 24.

[806] *Ibid.*

[807] John L. Esposito & John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam,* (New York: Oxford University Press, 2001), hlm. 44.

banyak ekonom Muslim yang sepakat dengan dijadikannnya Islam sebagai paradigma ekonomi Islam. Seperti halnya Muhammad Arif, yang menilai bahwa paradigma syariah dalam ekonomi Islam adalah syarat untuk terjadinya revolusi ilmu ekonomi, dalam hal ini mendorong hadirnya ekonomi Islam sebagai sistem ekonomi baru yang dikokohkan kembali. Ahmad Dahlan dalam sebuah tulisannya "Prospek Studi Ekonomi Islam" (2005)[808] mengutarakan bahwa banyak bukti sejarah yang menyakinkan bahwa ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu bukan karena menjadi ekonomi alternatif pada dekade terakhir terhadap ekonomi sosiali yang tidak popular dan ekonomi kapitalis yang sarat dengan ketidakadilan.

Di ujung lain, layaknya mazhab alternatif, Mohsin S. Khan & Abbas Mirakhor (1992), dimana keduanya adalah mazhab mainstream—juga mengajukan konsepsi yang sama bahwa ekonomi Islam secara kuat berparadigma syari'ah. Dalam bahasa sederhananya keduanya menulis bahwa sumber fundamental dari Islam adalah al-Qur'an dan *sunnah*.[809] Keduanya tidak saja menjadi panduan bagi perilaku ekonomi dan "*blueprint*" bagaimana sistem ekonomi Islam diorganisir tetapi juga menjadi pilar utama dari ilmu ekonomi Islam. Sederhananya, paradigma syariah ekonomi Islam adalah pilar yang menjadi penopang bagi bangunan ekonomi Islam sekaligus menjadi pembeda (baca; diffrensiasi) antara ekonomi Islam dan ekonomi lainnya, khususnya kapitalisme dan sosialisme. Kemudian, tulis Abbas Mirakhor & Mohsin S. Khan (1992),[810] nilai-nilai dan objektifitas dari sebuah sistem ekonomi Islam dikonfirmasi dan disesuaikan dengan prinsip-prinsip yang dilahirkan dari sumber-sumber fundamental Islam.

Sistem ekonomi Islam dalam bentuknya yang paling sederhana dibangun; dibentuk; dan disusun secara sistematis dari apa yang diistilahkan dengan *shari'ah*.[811] Dalam penegasan yang senada, Masudul Alam Choudhury (1990)[812]

---

[808] Ahmad Dahlan, "Prospek Studi Ekonomi Islam", *Jurnal Ibda'*, Vol. 3, No.1: Edisi Januari-Juni 2005., hlm. 4.

[809] Mohsin S. Khan & Abbas Mirakhor, "Islam and The Economic System", *Review of Islamic Economic,* Vol. 2, No. 1: 1992., hlm. 1.

[810] *Ibid.*

[811] *Ibid.*, hlm. 2.

menulis bahwa prinsip fundamental dari sistem ekonomi adalah tauhid dan persaudaraan (*brotherhood*). Prinsip fundamental ini kemudian yang diterjemahkan secara kosisten ke dalam bentuk institusi ekonomi Islam dan perilaku ekonomi. Menariknya ekonomi Islam dengan mengunakan paradigma syariah sebagai pilar keilmuan, didorong melahirkan teori dan hukum-hukum universal terlebih dahulu untuk kemudian dengan hukum-hukum umum itu segala realitas ekonomi diukur dan dievaluasi secara tajam dan kritis. Ada tujuan transformatif-humanis di balik proses produksi hukum-hukum universal dan teori-teori ekonomi Islam; ada agenda untuk mengembalikan ilmu ekonomi ke dalam tatanan moral, setelah sekian lama ilmu ekonomi terkontaminasi oleh tujuan dan kepentingan (*vested interest*) individu-utilitarian *an sich.* Senada dengan ini, A. Dimyati (2007) menulis bahwa hadirnya ekonomi Islam diduga adalah reaksi dan upaya untuk keluar dari jerat kekacauan yang disebabkan oleh dua kekuatan ekonomi dunia, kapitalisme dan sosialisme.[813] Ekonomi Islam hadir dengan menawarkan konsep-konsep ekonomi relijius yang diyakini merujuk langsung dari dua sumber hukum Islam, yakni al-Qur'an dan *sunnah.* Tidak berlebihan jika kemudian ekonomi Islam disebut sebagai ekonomi yang berparadigma syari'ah. Karena memang sumber-sumber fundamental Islam, al-Qur'an dan *sunnah;* kedua dijadikan secara kokoh sebagai sumber dan dasar-dasar aksioma ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

b. Mengilmiahkan Ekonomi Islam: Bangunan Metodologi Mazhab Alternatif

Richard D. Wolff & Stephen A. Resnick (1987) mengemukan tesis, "Perbedaan teori berimplikasi pada berbedanya cara; metode eksperimen; dan cara menemukan sesuatu."[814] Dalam kaitannya dengan mazhab alternatif, perbedaan teori ekonomi Islam yang dilahirkan; kritik tajam yang dikemukan terhadap kapitalisme, sosialisme, dan ekonomi Islam sendiri—mengguratkan adanya

---

[812] Lihat Masudul Alam Choudhury, "The Humanomic Structure of Islamic Economic Theory: A Critical Review of Literature in Normative and Positive Economics", *Journal of Islamic Economics.*, Vol. 2: 1990., hlm. 52.

[813] A. Dimyati, "Ekonomi Etis: Paradigma Baru Ekonomi Islam", *Jurnal Ekonomi Islam La_Riba,* Vol. 1, No. 2: Desember (2007), hlm. 154.

[814] Lihat Richard D. Wolff & Stephen A. Resnick, *Economics: Marxian versus Neoclassical,* (London: The Johns Hopkins University Press, 1987), hlm. 2.

keunikan model; metode; dan proses penemuan yang dilakukan dan ditradisikan oleh mazhab alternatif ini. Apakah bentuk perbedaan, seperti dugaan tersebut? Ada gerak yang seragam dalam mazhab alternatif ketika memproduksi teori-teori ekonomi Islam. Keseragaman itu terletak pada pertanyaan "Dari mana kita memulai?" Pertanyaan ini telah menghantarkan pembela mazhab alternatif untuk mencari titik awal, dimana produksi teori ekonomi Islam dimulai.

Mengacu pada pandangan Farhad Nomani & Ali Rahnema (1995) bahwa untuk menemukan; memproduksi; dan membentuk karakteristik ekonomi Islam agaknya perlu memahami terlebih dahulu parameter legal (*fiqh*) yang membentuk karakter itu.[815] Dalam konteks yang sama, Timur Kuran (2011) menulis dalam bukunya "*The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*" bahwa kunci yang pasti bagi institusi ekonomi di Timur Tengah adalah hubungannya yang aktif dengan hukum suci Islam (*Islam's holy law*).[816] Berangkat dari teori *fiqh,* ini yang dilakukan oleh mazhab alternatif ketika membangun teori-teori ekonomi Islam. Kendati antara *fiqh* dan ekonomi Islam adalah disiplin yang berbeda, tetapi ada kaitan yang tidak bisa dipisahkan. Muhammad Anaz Zarqa (2003) berpandangan bahwa perbedaan mendasar antara *fiqh* (*jurisprudence of Islam*) terletak pada basis objektif dari *fiqh* yang diderivasi dari statement normatif.[817] Sedangkan basis objektif dari ekonomi (khususnya ekonomi konvensional) diderivasi dari hipotesis deskriptif atau asumsi yang merupakan diagnosa realitas dan berhubungan secara ketat dengan fenomena ekonomi. Bagaimana dengan ekonomi Islam, khususnya yang ditradisikan dalam mazhab alternatif?

Muhammad Anas Zarqa (2003) menyimpulkan bahwa "jurisprudence" pada dasarnya merupakan pengetahuan tentang praktek dari aturan-aturan (*rules*)

---

[815] Farhad Nomani & Ali Rahnema, *Islamic Economic System.*, hlm. 1.

[816] Timur Kuran, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East,* (New Jersey: Princenton University Press, 2011), hlm. 25.

[817] Muhammad Anaz Zarqa, "Islamization of Economics: The Concept and Methodology", *Journal of Islamic Economics,* Vol. 16, No. 1: 2003., hlm. 22.

syari'ah.[818] Aturan-aturan (*rules*) syari'ah ini niscaya membentuk struktur perilaku dan sistem keberagamaan dalam komunitas muslim, di manapun. Dalam hubungannya dengan ekonomi Islam *fiqh* (baca; *jurisprudence*) tidak hanya menyediakan parameter legal, tetapi pada tahap yang lebih maju, *fiqh* menjadi basis statement bagi ekonomi Islam. Mengapa dikatakan demikian? Muhammad Anas Zarqa (2003) dengan tegas menulis bahwa *fiqh* merupakan element pertama dari ilmu pengetahuan,[819] khususnya ilmu-ilmu Islam. Melampaui ini semua, *fiqh* adalah produk dari ilmu pengetahuan (*ijtihad*). Hal ini mengandaikan adanya metodologi untuk menghasilkannya. Pertanyaan yang muncul, "apakah metodologi yang sama dapat diterapkan dalam ekonomi Islam?".

Ushl-fiqh menjadi metodologi dalam menghasilkan fiqh. Qadhi Abi Yu'la Muhammad bin Husein al-Baghdadi al-Hanbali, dalam bukunya yang berjudul "*al-'Uddath fi Ushl al-Fiqh*", mengemukan definisi *ushl fiqh* dengan, "Sebuah ibarat yang di atasnya masalah *fiqh* dibangun. Ia (*ushl fiqh*) juga mempelajari hukum-hukum *fiqh*.[820] Mengapa dinamakan dengan *ushl*? Yu'la Muhammad bin Husein al-Baghdadi al-Hanbali memandang karena ia (*ushl fiqh*) menghantarkan pada ilmu lainnya, yakni apa yang disebut dengan "fiqh". Membicarakan *ushl fiqh,* secara otomatis membicarakan argument-argument fiqh itu sendiri (*adilatu al-fiqh*). Lalu apa yang dimaksud dengan *dalil fiqh* itu sendiri? Setidaknya dalil fiqh (baca; argumentasi fiqh) dapat dimaknai sebagai aplikasi; pengunaan lafaz-lafas umum ataupun kata lainnya bisa dikatakan sebagai metode ijtihad.[821] Dalam tradisi Islam klasik dan kini menjadi penalaran logis dalam metode Islam tradisional, bahwa hubungan antara *ushl fiqh* dan argumentasi syari'i dikategorikan kedalam dua bentuk.[822] *Pertama*, apa yang disebut dengan argumentasi yang diderivasi dari teks-teks (al-aqwāl).

---

[818] Aturan-aturan syari'ah seperti yang telah dibahas oleh banyak ahli hukum Islam, terutama dalam empat mazhab fiqh, dikategorikan ke dalam 5 (lima) kriteria. 1] Wajib, 2] sunah, 3] mubah, 4] makruh, dan 5] haram. *Ibid.,* hlm. 22.

[819] *Ibid.,* hlm. 23.

[820] Qadhi Abi Yu'la Muhammad bin Husein al-Baghdadi al-Hanbali, *al-'Uddath fi Ushl al-Fiqh,* (Riyadh: Mamlakath al-'Arabiah al-Su'udiah, 1990), hlm. 70.

[821] *Ibid.*

[822] *Ibid.*

Yu'la Muhammad bin Husein al-Baghdadi al-Hanbali menjelaskan bahwa sumber-sumber argumentasi teks, berasal dari nash, baik yang bersipat umum, *dhahir,* kontekstual (*mafhum al-khitab*), dan konsesus.[823] *Kedua*, argumentasi logis yang diderivasi dari metode "*qiyas*".[824] Dari pandangan al-Baghdadi al-Hanbali ini, juga mayoritas pakar *ushl fiqh*—lebih cenderung melihat *ushl fiqh* sebagai metodologi untuk menghasilkan *fiqh*. Dalam ilustrasi sederhana, *ushl fiqh* adalah proses menimba; mengambil air dari sumur syari'ah (al-Qur'an dan sunnah) dengan bantuan "timba" atau instrumen lainnya. Perkataan lainnya, metodologi *ushl fiqh* memuat; memungkin penerapan beberapa metode dalam menghasilkan fiqh sebagai sebuah produk hukum dan hukum-hukum umum perilaku umat Muslim. Tidak berlebihan agaknya jika banyak pakar *ushl fiqh* memaknai bahwa ia (*ushl fiqh*) adalah tempat dimana *fiqh* bergantung secara aktif dengannya. Demikian itu disebabkan karena ia (*ushl fiqh*) adalah metodologi fiqh sehingga dengannya memungkinkan untuk melakukan ijtihad dan menghasilkan hukum-hukum umum. Bagaimana pandangan ini dikaitkan dengan ekonomi Islam?

1) Mazhab Alternatif dan Deteritorialisasi *Ushûl Fiqh*

Rafîq Yûnus al-Misrî (1999) dalam bukunya yang berjudul "*Ushl al-Iqtishad al-Islāmi*" telah mencoba memaparkan metodologi ekonomi Islam. Ada tiga metodologi (*minhaj*) yang ia tawarkan.[825] *Pertama*, ekonomi Islam diproduksi dari wahyu, yakni al-Qur'an dan *sunnah* sehingga tidak akan diakui sumber-sumber lain yang bertentangan dengan kedua sumber itu. Bagaimana pun cangih; ketatnya sebuah metode yang diterapkan dalam ekonomi, tetapi jika ia bertentangan dengan *maqashid* syari'ah dan inti dari ajaran al-Qur'an dan *sunnah,* dalam ekonomi Islam ditolak. Dalam konteks ini ekonomi Islam, seperti yang ditegaskan oleh Rafîq Yûnus al-Misrî (1999), layak mempertimbangkan metodologi *ushl fiqh.*[826] Mengapa metode *ushl fiqh* layak dipertimbangkan,

---

[823] *Ibid.*, hlm. 71.
[824] *Ibid.*
[825] Rafîq Yûnus al-Misrî, *Ushl al-Iqtishad al-Islāmi.*, hlm. 19.
[826] *Ibid.*, hlm. 20.

bahkan mazhab alternatif memandang *ushl fiqh* sebagai metode pertama dalam menemukan hukum-hukum umum ekonomi Islam.

Rafîq Yûnus al-Misrî (1999) mengutarakan metodologi *ushul fiqh* layak diterapkan dalam ekonomi Islam karena dengan metodologi ini sesungguhnya *maqāshid syari'ah; kaidah-kaidah umum* (baca; *al-qawāid al-kulīyah*),[827] dapat dieksplanasikan dalam ekonomi Islam. Mengunakan *ushl fiqh* sebagai metode dalam studi-studi keislaman dan penelitian Islam, agaknya bukan lagi hal baru. Akh. Minhaji minsalnya, pernah mengutarakan tesis yang ia istilahkan dengan "reorientasi *ushl fiqh*". Tesisnya ini mendorong menjadikan; memahami ulang bahwa *ushl fiqh* sebagai metode penelitian dalam penelitian Islam.[828] Hal ini dibenarkan secara historis karena dulu pada fase Islam awal berkembangnya peradaban Islam, *ushl fiqh* digunakan; dimapankan; dan menjadi ikonografi metodologi kajian Islam dan akhirnya dinilai sebagai "ratu-nya ilmu-ilmu Islam" (baca; *the queen of islamic sciences*). Kendati demikian, asyiknya mengunakan metodologi *ushl fiqh* hanya dalam fiqh *an sich*, membuat metodologi ini menjadi ekslusif, parsial dan memiliki jangkar yang tidak terlalu besar. Akibatnya *ushl fiqh* hanya berhenti pada makna pondasi; dan sandaran dari fiqh. Melampaui pandangan ini, sesungguhnya *ushl fiqh* adalah metodologi. Ia memiliki jangkar yang luas, dengan spektrum yang lebih luwes ketimbang hanya pemaknaan klasik-tradisionalis, sekadar metodologi fiqh dan *istimbathi* fiqh *an sich*. Selaras ini dengan ini kemudian, Akh. Minhaji; Thaha Jabir al-Awani; dan pemikir muslim kontemporer lainnya mendorong *ushl fiqh* ke arah skala yang lebih luas, menjadi metodologi dalam kajian-kajian Islam, tidak terkecuali dalam ekonomi Islam.

Kedua, Ekonomi Islam memiliki kohesi yang kuat dengan ilmu-ilmu humaniora.[829] Pandangan ini bukan tanpa alasan atau sekadar pencangkokan melainkan ada nalar-logis yang melatarbelakangi pandangan Rafîq Yûnus al-Misrî

---

[827] *Ibid.*

[828] Dalam Amin Abdullah, dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacan, 2000), hlm. 20.

[829] Rafîq Yûnus al-Misrî, *Ushl al-Iqtishad al-Islāmi.*, hlm. 20.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ini ditawarkan. Setidaknya ada benang merah antara pandangan Rafīq Yûnus al-Misrī ini dengan Irene ven Staveren (2001); keduanya sama-sama menilai bahwa ilmu ekonomi, termasuk ekonomi Islam sebagai teori sosial. Irene ven Staveren (2001) mengemukakan dalam bukunya,[830] "*The Values of Economics: an Aristotelian Perspective*" (2001) jika ditelisik ke belakang, maka akan ditemukan dimanapun sejarah pemikiran ekonomi akan selalu mengambarkan pengakuan para ekonom terhadao komitmen akan nilai (*values*); tugas emosional; proses pembebasan (baca; *the process of deliberation*); perilaku interaksi manusia. Pandangan ini setidaknya mengukuhkan bahwa dalam ilmu ekonomi tidak hanya melulu dibicarakan "how"; "when"; "what", sebuah produksi dilakukan atau hanya membicarakan bagaimana manusia memuaskan utilitas. Ekonomi Islam, seperti yang dikategorikan oleh Rafīq Yûnus al-Misrī layak mengedepankan nilai-nilai Islam; di dalamnya mengandung dimensi kemanusian dan ketuhanan, sekaligus. Akhirnya adalah memanusiakan ekonomi itu sendiri.

Ketiga, metodologi lainnya yang "mungkin" diterapkan dalam ekonomi Islam adalah metode al-*istiqra'i* (baca; metode induktif).[831] Tidak hanya mazhab alternatif, tetapi mazhab Baqir as-Sadr juga cenderung mengunakan metode induktif ini dalam memproduksi teori-teori ekonomi. Dalam hal ini Rafīq Yûnus al-Misrī (1999) mencoba memaknai dengan metode *al-istiqra'i* dengan satu proses pembacaan terhadap realitas. Dan pembacaan ini bersipat *al-waqāi' al-tārīkhīyath*; sebuah pembacaan empiris yang memperhatikan dengan detail fakta-fakta partikular. Tidak berlebihan agaknya jika Rafīq Yûnus al-Misrī menilai metode ini sebagai metode yang *reasonable;* logis karena mengaju pada mekanisme nalar (baca; *aqliah*). Metode ini berorientasi kepada penyibakan; pencarian; hubungan (baca; *'alaqāh*) antara fakta-fakta partikular sehingga memungkinkan melahirkan statemen-statemen umum.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[830] Irene ven Staveren, *The Values of Economics: an Aristotelian Perspective,* (New York: Routledge, 2001), hlm. 88.

[831] Rafīq Yûnus al-Misrī, *Ushl al-Iqtishad al-Islāmi.*, hlm. 20.

Melampaui dua metodologi terakhir (baca; integrasi ilmu humaniora dalam ekonomi Islam dan metode induktif), pertanyaan yang lahir adalah bagaimana aplikasi *ushl fiqh* untuk kemudian disebut dengan *ushl iqtishadiah* dalam ekonomi Islam? Model *ushl fiqh* seperti apa yang mungkin diterapkan dalam ekonomi Islam? Apakah tawaran ini akan diterima oleh ekonom Muslim? Ketiga pertayaan ini terbilang kompleks tetapi penting untuk melihat kemungkinan dan upaya mazhab alternatif menghubungkan *ushl fiqh* dengan ekonomi Islam. Tidak sekadar menjadi metodologi tambahan, tetapi dijadikan sebagai metode utama dalam menghasilkan hukum-hukum umum dalam ekonomi Islam. Ada tujuan yang kuat dan niscaya ditawarkan oleh mazhab alternatif terkait hal ini, yakni mengilmiahkan ekonomi Islam sekaligus mempertimbangkan epistemologi klasik dalam mengembangkan ekonomi Islam sebagai disiplin yang kritis dan humanis.

Karl Mannheim, seperti yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani (2010) menyatakan bahwa pemikiran, konsep, dan teori baru dapat bersipat ideologis atau utopis bila dikaitkan dengan pemikiran, konsep, dan teori yang telah ada sebelumnya. Bila pemikiran, konsep, dan teori baru tersebut berpijak pada sistem yang sekarang sedang berlaku maka pemikiran tersebut ideologi.[832] Dalam kaitannya dengan pemikiran hukum Islam agaknya terlihat bahwa ada kecenderungan untuk mempertahankan *status quo* dalam memproduksi hukum Islam sehingga ada kesan bahwa hukum Islam bersipat ideologis. Akibatnya, tulis Muhyar Fanani, pemikiran hukum Islam mengalami kesulitan ketika harus

[832] Ideologi tulis Muhyar Fanani adalah sebuah sistem-kepercayaan politik yang menjelaskan dunia sebagaimana keadaannya sekarang. Menurut Ben Agger, ideologi adalah suatu kepercayaan terorganisir yang menyakini perubahan sosial sebagai sesuatu yang tidak mungkin, bahkan meskipun ia menyakini adanya pola perilaku personal dalam kerangka sistem sosial yang ada. Istilah ini dimunculkan oleh Marx yang menggunakan untuk menjelaskan sistem kepercayaan kelas sosial, utamanya kelas sosial kapitalis atau borjuis. Ideologi borjuis melibatkan kesadaran yang salah dan oleh karena itu bertentangan dengan pandangan ilmiah yang merepresentasikan kesadaran yang benar dari kelas pekerja. Dalam dunia ilmu pengetahuan, defenisi ideologi dimunculkan oleh Mannheim, seperti yang disebut di atas. Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani.....*, hlm. 84. Lihat juga *Oxford Interactive Encyclopedia,* (The Learning Company, Inc., 1997); Ben Agger, *Teori Sosial Kritis,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), hlm. 16. Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis.,* hlm. 228-237.

bersentuhan dengan realitas kekinian.[833] Kecenderungan ini juga menjangkiti ilmu *ushl fiqh.* Muhyar Fanani minsalnya,[834] berpandangan bahwa ilmu *ushl fiqh* yang telah ada selama ini merupakan produk historis masa lalu yang disusun berdasarkan kebutuhan pada masanya. Masa kegelapan dan kemerosotan semangat kaum muslimin telah menyeret para fuqaha untuk menjadikan ilmu ushl fiqh yang semestinya bisa menjadi petunjuk berpikir, justru menjelma sekadar doktrin-doktrin yang sama sekali tidak bisa membimbing mereka menciptakan fiqh dan melahirkan pemikiran-pemikiran baru, bahkan ia berubah menjadi sekumpulan pandangan yang berkembang sama rumitnya dengan fiqh itu sendiri. Lalu bagaimana sikap yang harus dibangun oleh sarjana Muslim kontemporer hari ini?

Abed al-Jābiri pernah menulis:

> "Pada masa sekarang ini kebutuhan dan berbagai keprihatinan sesungguhnya sudah sangat berbeda dengan apa yang dibayangkan oleh para ahli fiqh dan ushûl masa lalu terhadap kaidah-kaidag dan metode-metode yang mereka gariskan. Penyelesaian terhadap keprihatinan dan masalah dalam periode kita menuntut agar kita melampaui ikatan-ikatan metodologis yang membelenggu ilmu-ilmu keagamaan di masa lalu, yakni dengan cara berinteraksi dengannya secara lentur dan memandangnya dengan kaca mata relativitas dan historisitas."[835]

Dalam konteks yang sama, Muhammad Syahrûr menulis:

> "...kami telah mendiskusikan masalah yang ada dalam kitab-kitab *turāts*..., namun persoalannya bukan terletak pada kitab-kitab itu, melainkan pada ushûl yang dibangun sejak abad kedua hijriah...Menurut kami, harus ada rekonstruksi ushûl dengan berpijak pada akar-akar yang dijadikan pijakan utama salaf sebagaimana terlihat dalam perkataan dan tulisan mereka."[836]

Upaya melakukan rekonstruksi terhadap *ushl fiqh*, seperti yang ditawarkan oleh Mohammed Abed al-Jābiri ataupun Muhammad Syahrûr—setidaknya dapat diartikan sebagai gerakan deteritorialisasi *ushl fiqh*; sebuah gerakan untuk

---

[833] *Ibid.*
[834] *Ibid.*, hlm. 89.
[835] Dalam Muhyar Fanani. *Ibid.*, hlm. 90.
[836] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

meluaskan daya jangkau; dan jangkar metode *ushl fiqh* dari wilayah fiqh ke wilayah lainnya; dari mekanisme tradisionalis ke mekanisme yang lebih dinamis-integratif. Dalam tradisi *ushl fiqh* klasik dan dimapankan oleh kalangan tradisionalis, ilmu *ushl fiqh* telah terlanjur diyakini secara sempit dan ekslusif sehingga menjadikan *ushl fiqh* sekadar doktrin. Akibatnya *ushl fiqh* tidak lagi mampu melahirkan teori-teori baru *fiqh* yang progresif-relativistik dan konstektual. Dalam konteks ini, *ushl fiqh* yang dibawa ke dalam ekonomi Islam adalah *ushl fiqh* yang dimodifikasi; disesuaikan dengan perkembangan metode ilmu-ilmu sosial yang berkembang dewasa ini.

Demikian, menjadikan *ushl fiqh* sebagai bagian penting dari metodologi ekonomi Islam, agaknya adalah sebuah keniscayaan dari dorongan berpikir secara komfrehensif dan utuh dalam melahirkan teori-teori ekonomi Islam. Roikhan M. Aziz pernah mengutarakan dalam papernya yang berjudul, "*Kaffah Thinking in Islamic Economics*" bahwa dalam ekonomi Islam penting untuk berpikir secara *kaffah;* utuh; dan komprehensif.[837] Pandangan ini direduksi dari Q.S. 2: 208.[838] Di ujung lain, layaknya dalam tradisi *fiqh*, ekonomi Islam juga mengenal adanya istilah ijtihad[839]. Dalam konteks ini kemudian mengunakan *ushul fiqh* dalam ekonomi Islam menjadi mungkin dan relevan. Pertanyaannya bagaimana bentuk penerapannya di dalam ekonomi Islam? Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes (1998) pernah menjelaskan dalam bukunya, "*Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return*" (1998) bahwa setidaknya ada empat pola dalam melahirkan hukum. Empat pola ini diterapkan secara berbeda dalam keuangan dan ekonomi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[837] Roikhan M. Aziz, *Kaffah Thinking in Islamic Economics,* Seminar Internasional Ekonomi Islam Diselenggarakan oleh MSI UII, Yogyakarta: 10-04-2010.

[838] Q.S. al-Baqarah: 208, "Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu."

[839] Satria Effendi mengutarakan definisi ijtihad. Menurutnya di kalangan ulama ushl fiqh terdapat berbagai redaksi dalam mendefinisikan ijtihad, namun intinya adalah sama. Sebagai contoh, Ibnu Abd al-Syakur; dari kalangan Hanafiyah mendefinisikannya sebagai: "Pengerahan kemampuan untuk menemukan kesimpulan hukum-hukum syara' sampai ke tingkat *dzanni* (dugaan keras) sehingga mujtahid itu merasakan tidak bisa lagi berupaya lebih dari itu. Lihat dalam Satria Effendi, *Ushul Fiqh,* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 245.

Islam. *Pertama*, adalah ijtihad.[840] Sebuah upaya yang secara langsung mengaju pada teks wahyu, al-Qur'an dan *sunnah* Nabi s.a.w. Metode ini tulis Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes (1998), tumbuh dengan massif dan diaplikasikan dalam skala yang besar dalam perbankan dan keuangan Islam.[841] *Kedua*, pola *ikhtiyar* (*choice*). Ini tulis, Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes (1998) merupakan pola yang sudah dipopulerkan oleh pemikir dan sarjana muslim klasik. Dimana sarjana kontemporer yang hidup hari ini berusaha mengumpulkan; melakukan pengkajian; hingga penghimpunan pemikiran dan khazanah yang telah dilahirkan oleh sarjana-sarjana klasik, terdahulu.

Ketiga, menghasilkan sesuatu dari aturan-aturan yang telah ada.[842] Dalam konteks perbankan Islam, metode ini adalah gerak untuk mengaju pada produk hukum yang telah dilahirkan secara ijtihadi, seperti fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) minsalnya. *Keempat*, apa yang disebut dengan *hila* dan *hiyal*.[843] Ekonomi Islam, dengan memasukkan Islam sebagai sumber dan diffrensiasi setidaknya akan mendorong dimasukkannya metode yang ditradisikan dalam kajian-kajian Islam, termasuk *ushl fiqh*. Kendati demikian menjadikan *ushl* sebagai sebuah pendekatan dalam ekonomi Islam tidak serta merta mengambil dan memaksakan logika dan hirarki metodologis yang sama dengan dalam tradisi fiqh. Mengapa dikatakan demikian? Betapapun antara fiqh dan ekonomi Islam memiliki wilayah dan objek yang berbeda. Di mana *fiqh*, seperti yang dimaknai oleh Hasbi ash-Shiddieqy (1974) adalah mengetahui hukum-hukum syara' yang amaliah.[844] Ini mengukuhkan bahwa objek dari fiqh adalah hukum-hukum *behavorial* syar'iah. Sedangkan ekonomi Islam seperti yang dimaknai oleh M. Abdul Mannan (1997)[845] adalah ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam. Satu

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[840] Lihat Frank E. Vogel & Samuel L. Hayes, *Islamic Law and Finace: Religion, Risk, and Return*, (London: Kluwer Law Internasional, 1998), hlm. 34.

[841] *Ibid.*, hlm. 34.

[842] *Ibid.*, hlm. 37.

[843] *Ibid.*, hlm. 38.

[844] Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Fiqh Mu'amalah,* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1974), hlm. 12.

[845] M. Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practise,* Terj. H.M. Sonhadji., hlm. 19.

objeknya adalah hukum syara' dari perilaku kaum muslim dan satu lagi adalah masalah ekonomi kaum muslim. Kendati dari satu sumber yang sama yakni Islam.

Perbedaan objek ini otomatis berpengaruh pada struktur metodologis dari *ushl* yang diterapkan, baik pada fiqh maupun ekonomi Islam. Dihubungkannya ekonomi dengan Islam, membuat disiplin menjadi dapat dikategorikan sebagai ilmu *naqliah-aqliah*.[846] Digabungkannya ekonomi Islam ke dalam ilmu *naqliah-aqliah*, membuat disiplin ini diperkaya; didukung oleh dua tradisi metodologis yang akarnya berbeda, metode Islam (diantaranya; *ushl fiqh*) dan metode ekonomi *konvensional* (diantaranya; matematika ekonomi; ekonometrika). Dalam konteks ini, ekonomi Islam yang membutuhkan adanya prinsip-prinsip umum ekonomi yang diproduksi dari teks-teks Islam, bukanlah sesuatu yang *taken for granted;* hadir begitu saja tanpa usaha ijtihadi. Melainkan prinsip-prinsip umum ini diproduksi lewat proses ilmiah, dengan metode yang sesungguhnya agak kompleks. Pada luhak ini *ushul fiqh* untuk menyebutnya dengan *ushul iqtishadiah* diterapkan dan menjadi metode yang mandiri, dan penting dalam ekonomi Islam.

Demikian memiliki relevansinya dengan pandangan Mahmoud Mohamed Thaha perlunya reformasi-revolusioner metodologi untuk kemudian digambarkan sebagai "*the evolution of Islamic Legislation*". Dengan cara membangun prinsip-prinsip penafsiran baru terhadap al-Qur'an dan *sunnah* untuk kemudian dihadapkan pada objek lain.[847] Menafsirkan sumber-sumber ekonomi Islam dengan prinsip-prinsip baru, seperti yang dimaksud oleh Mahmoud Mohamed Thaha, setidaknya akan mampu melahirkan teori-teori ekonomi yang sama sekali berbeda dengan teori-teori ekonomi neo-klasik ataupun klasik. Jika Mahmoud Mohamed Thaha mengemukan prinsip yang ia istilahkan dengan *the principle of nasakh*[848], maka dalam ekonomi Islam dengan memasukkan prinsip-prinsip *ushl iqtishadiah* dalam memproduksi makna dan prinsip-prinsip umum ekonomi Islam

---

[846] Rafīq Yûnus al-Misrī, *Ushl al-Iqtishad al-Islāmi.,* hlm. 24.

[847] Lihat dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation,* (New York: Syracuse University Press, 1990), hlm. 34.

[848] Thaha memaknai *the principle of nasakh* dengan, "*.....the abrogation or repeal of certain texts of Qur'an and Sunna for Legal Purpose in Favor of other texts of the Qur'an and sunna." Ibid.*, hlm. 35.

setidaknya menjadi persedian aksiomatik ketika melakukan pembacaan terhadap realitas dan fenomena ekonomi yang terjadi dalam komunitas muslim. Pertanyaan berikutnya adalah bagaimana bentuk penalaran *ushl-iqtishadiah* tersebut ketika memproduksi prinsip-prinsip umum ekonomi Islam?

Masih diakuinya *ushul fiqh* sebagai "ratunya ilmu-ilmu Islam", setidaknya mengukuhkan kemungkinan untuk mempertimbangkan secara inter-metodologis tradisi; nalar; dan hirarkis metode-metode *ushl fiqh*, baik yang dikembangkan oleh pakar *ushl fiqh* pada abad awal peradaban Islam ataupun oleh pakar *ushl fiqh* pada fase-fase kontemporer. Dalam tradisi *ushl fiqh* klasik ada banyak teori untuk menganalisis teks untuk kemudian disebut dengan metode. Menariknya metode ini *concern* diterapkan pada al-Qur'an. Tidak berlebihan jika dalam kebanyakan kitab-kitab *ushl fiqh* klasik ditemukan metode untuk menganalisis teks (*lingustics approach*). Dalam kitab, "*Ushl al-Fiqh Musamma bi al-Fusûl fi al-Ushûl*", yang ditulis oleh Ahmad bin 'Ali al-Rāzī al-Jishāsh—ditemukan berbagai pembahasan tentang sifat *nash* hingga hukum mengkritik (*ikhtilaf*) pemikiran mujtahidin. Kebanyakan kitab-kitab *ushl fiqh*, untuk tidak mengatakannya sebagai repetisi, membahas metode *qiyās* (baca; analogik). Bahkan dalam tradisi fiqh syafi'iyah, *qiyās* menjadi karakter metode yang dimapankan untuk memproduksi hukum Islam. Apakah metode *qiyās* ini relevan untuk diterapkan dalam ekonomi Islam?

Metode *qiyās* yang ditradisikan dalam *ushl fiqh* klasik, tidak saja menjadi sebuah pendekatan ataupun cara menalar teks-teks Islam (baca; al-Qur'an) tetapi metode ini telah menjadi pilar penting dari *ushl fiqh* klasik. Ahmad bin 'Ali al-Rāzī al-Jishāsh sengaja membahas metode *qiyās* ini dalam satu *juzu'* (baca; bab). Mengaju pada pandangan Ahmad bin 'Ali al-Rāzī al-Jishāsh metode *qiyās* merupakan proses menetapkan hukum terhadap satu objek karena adanya kesamaan sebab (baca; '*ilat*). Sehingga memungkinkan untuk melakukan penyamaan hukum atasnya.[849] Al-Amidi mengkategorikan *qiyās* kepada dua bentuk. *Pertama*, hukum yang ada pada *furu'* lebih besar kualitas larangannya

[849] Ahmad bin 'Ali al-Rāzī al-Jishāsh, *Ushl al-Fiqh Musamma bi al-Fusûl fi al-Ushûl*, Vol. 4, (Kuwait: Wizaratu al-Awqaf wa Dzu'un al-Islami, 1999), hlm. 9.

ketimbang yang ada pada asal. Diilustrasikan oleh al-Amidi, larangan memukul kedua lebih besar kualitas bahkan bisa dikatakan haram ketimbang hanya mengatakan "ups". *Kedua*, antara sebab (baca; 'ilat) yang ada pada *furu'* dan *asal* sama-sama memiliki derajat yang sama (baca; *musāwin*). *Ketiga*, sebab yang ada pada *furu'* lebih rendah daripada sebab yang ada di *asal*. [850] Kategori lainnya adalah apa yang diistilahkan oleh al-Amidi dan agaknya juga oleh pakar *ushl fiqh* klasik lainnya dengan *qiyās al-jalī* dan *qiyās khafi*.[851] Apapun bentuk *qiyās* yang ditawarkan; dikategorikan oleh pakar *ushl fiqh* klasik, ia tetaplah metode penalaran dalam melahirkan hukum Islam.

Al-Zarkawi pernah mengatakan bahwa *qiyās* adalah menjadi episentrum dari ijtihad. Dalam bahasa lain, *qiyās* adalah asal penalaran; dan darinya *fiqh* dihasilkan serta menjadi metode untuk menghasilkan syari'at.[852] Mengapa dipandang demikian? Imam Subki bahkan dengan yakin mengatakan bahwa metode *qiyās* adalah *hujjah* dalam urusan duniawi.[853] Kendati sebagian rasionalis tidak begitu sepakat menjadikan metode *qiyās* sebagai sebuah pendekatan dalam melahirkan hukum-hukum duniawi. Kaum rasionalis melihat bahwa metode *qiyās* adalah metode; pendekatan; ataupun jalan ilmiah yang tidak bisa terhindar dari kesalahan. Dan bagi kalangan rasionalis, dengan mengedapankan validitas sebagai sebuah karakter akan selalu menghindari metode; pendekatan yang mengandung 'probabilitas' kesalahan yang besar,[854] seperti halnya metode *qiyās* ini.

Adalah Qasim al-Kurāni dalam kitabnya yang berjudul, "*Ushul al-Fiqh: Bi-Thariqati al-Nazm ma al-Sharhi*", menjelaskan bahwa metode *qiyās* adalah proses ilmiah yang mengembalikan *furu'* (masalah derivatif) ke *asl*, karena

---

[850] 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ahkam fi Ushl al-Ahkam,* Vol. 4, (Riyadh: Dar al-Shami'iy, 2003), hlm. 5.

[851] Qiyās al-Jalī adalah qiyās yang '*ilat*-nya di*nusush* atau tidak di-*nusuh* kan. Sedangkan *qiyās* khafi '*ilat*-nya telah ditetapkan pada *hukum asal.* Seperti *qiyās* pembunuhan. *Ibid.*, hlm. 6.

[852] Al-Zarkawi, *al-Bahr Muhith fi Ushl Fiqh,* Vol. 5, (Kuwait: Dar al-Shafwah, 1992), hlm. 5.

[853] Abdul Wahhab bin 'Ali al-Subki, *Jam'ul Jawami' Fi Ushl Fiqh,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, tt), hlm. 80.

[854] *Ibid.*

adanya sebab (baca; *'ilat*) yang menyatukan keduanya dalam satu hukum.[855] Mengapa masalah derivatif (baca; *furu'*) boleh dikembalikan kepada *asl*? Al-Kurāni menilai proses ini dilakukan karena hukum yang ada pada *asl* ditetapkan melalui nash yang pasti dan jelas (*shārih*).[856] Dalam metode *qiyās* ini ada kesamaan proses; teknik; dan nalar berpikir di kalangan *ushul fiqh* klasik. Kesamaan itu adalah proses mengembalikan; menyamakan; membawa (baca; رد / حمل) sebab atau *'ilat* yang ada pada furu' kepada *'ilat* asal.[857] Dalam filsafat modern metode *qiyās* ini memiliki akar nalar yang sama dengan metode analogi, yang dikembangkan dalam tradisi filsafat Yunani. Kendati serupa namun tentu saja berbeda.

Berbeda karena akar dan objeknya tidak sama. Dagobert D. Runes dalam kamus filsafatnya, *The Dictionary of Philosophy,* mengemukakan bentuk dan tata kerja analogi yang ditradisikan dalam filsafat skolastikisme. Menurutnya analogi merupakan predikasi umum untuk beberapa nama yang diterima dalam sebab yang berbeda. Perkataan lain, analogi adalah penerapan umum yang dicari dalam hubungan sebab dan akibat.[858] Dalam tradisi skolatisime analogi dikategorikan ke dalam: *Pertama*, "analogy of attribution"—merupakan prinsip umum yang ditemukan dalam sebuah konsep umum untuk masalah derivatif (*furu'*) dan prinsip ini dikaitkan; dihubungkan oleh penyebab atau efek.[859] *Kedua*, "analogy of proportion"—kesatuan prinsip umum ini bukan dalam satu konsep umum tetapi ia disatukan oleh dua konsep umum bahkan lebih.[860] *Ketiga*,"analogy of proportionality"—ketika kesatuan prinsip ditemukan dalam dua proporsi yang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[855] Syekh Thaha bin Ahmad bin Muhammad bin Qasim al-Kurāni, *Ushul al-Fiqh: Bi-Thariqati al-Nazm ma al-Sharhi,* (Tk: Dar al-Salāma, tt), hlm. 103.

[856] *Ibid.*

[857] Tidak berlebihan agaknya jika 'Ali al-Dzirāzi mendefiniskan metode *qiyās* dengan membawa (baca; *tahamul*) *furu'* kepada *asl* dalam hal sebagian hukumnya. Perkataan lain, menghimpun keduanya atau memberlakukan hukum asl pada hukum *furu'*. Lihat dalam Abi Ishāq Ibrāhim bin 'Ali al-Dzirāzi, *Luma fi Ushul Fiqh,* (Beirut: Dar al-Kalm al-Thayyib, tt), hlm. 58.

[858] Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy.,* hlm. 10.

[859] *Ibid.*

[860] *Ibid.*

setara.[861] Metode analogi objeknya bersipat umum, dan banyak diterapkan di bidang filsafat.

Berbeda dengan *qiyās*, mayoritas di gunakan oleh pakar *ushul fiqh* untuk memahami masalah-masalah baru yang muncul dalam kehidupan umat Muslim, tetapi secara tegas (*shārih*) tidak diterangkan dalam al-Qur'an. Dalam konteks ini lah penerapan *ushul fiqh* dilakukan terhadap masalah-masalah baru, bahkan tidak berhenti di titik ini *qiyās* menempati posisi penting dalam sumber-sumber hukum Islam. Peringkatnya (baca; *qiyās*) berada setingkat di bawah *ijma'*. Pada fase ini (baca; fase Islam klasik, awal peradaban Islam hingga abad pertengahan) *ushul fiqh* telah menjadi disiplin penting dan tidak bisa diabaikan begitu saja. Hal didorong oleh peran *ushul fiqh* yang mampu mengkonstektualisasikan hukum-hukum Islam. Tetapi agak disayangkan ketika *ushul fiqh* pada periode klasik hanya berkutat dalam wilayah ijtihad *istinbāthi*; hanya ijtihad yang *concern* pada penggalian hukum Islam *an sich*. Setelah periode *ushul fiqh* klasik, pada era kontemporer, banyak metode-metode yang ditradisikan dalam *ushul fiqh* dipertanyakan untuk kemudian dikembangkan lebih luas dan radikal. Mengapa seperti ini? Adalah Muhammad Syahrur yang mencoba mengembangkan *ushul fiqh.* Ia melakukan deteritorialisasi *ushul fiqh* dari sekedar ijtihad *istinbāthi* ke arah ijtihad *tathbīqi;* ijtihad yang berorientasi pada aplikasi hukum Islam.

Muhyar Fanani (2010) minsalnya menegaskan, "Walaupun Hasan at-Turābī bersuara lantang untuk pembaruan ushul fiqh dan bahkan berjanji akan mewujudkan teori yang detail di kemudian hari, namun hingga kini teori yang ia janjikan belum juga muncul. Sebaliknya Syahrûr dengan teori *hudûd*-nya justru telah menyambut seruan at-Turābi itu. Teori *hudûd* Syahrûr merupakan jawaban atas kritik at-Turābī terhadap ilmu *ushul fiqh* yang dianggapnya memiliki ketidakjelasan metodologi (*al-ibhām al-manhaji*)."[862] Ini mendorong Muhammad

[861] *Ibid.*, hlm. 11.

[862] Teori *hudûd* yang diusulkan Syahrûr dapat dijadikan sebagai wadah bagi penyatuan ilmu-ilmu *naqli* (al-Qur'an dan Sunnah) dengan ilmu-ilmu rasional, seperti yang diusulkan Hasan at-Turābi. Teori *hudûd* juga merupakan upaya konkret Syahrur untuk memberikan solusi atas

Syahrur untuk mengembangkan ilmu ushul fiqh dan melahirkan teori baru yang terbilang mendobrak "pakem" tradisionalis. Betapa tidak, Muhammad Syahrur mencoba memperbaharui paradigma ushul fiqh dan menjadikannya lebih luas. Jika awalnya wilayah kajian ushul fiqh tradisional adalah kaidah-kaidah atau metode pengambilan hukum atau dalil-dalil *sam'i* (wahyu) yang meliputi *nash* al-Qur'an, sunnah mutawatir, dan ijma'.[863] Muhammad Syahrur merubah; melakukan reformasi; melakukan pemaknaan ulang terhadap paradigma ushul fiqh: dari paradigma literalistik menjadi paradigma historis-ilmiah.[864] Pertanyaan yang muncul, apa objek kajian ushul fiqh Muhammad Syahrur?

Muhyar Fanani (2010) mencoba memahami usaha yang dilakukan oleh Muhammad Syahrur ini dalam perspektif *ushul fiqh*. Dalam perspektif filsafat ilmu, tulis Muhyar Fanani, objek kajian suatu ilmu haruslah berada dalam batas jangkauan pengalaman manusia dan tidak memasuki wilayah di luar itu, minsalnya wilayah transendental (baca; metafisik). Dalam konteks ini, objek kajian *ushul fiqh* rumusan Syahrur ini juga berada dalam batas itu. Disimpulkan kemudian oleh Muhyar Fanani bahwa ilmu *ushul fiqh* bukanlah ilmu yang berada dalam wilayah transendental. Ia tetap berada dalam wilayah jangkauan pengalaman dan penalaran manusia.[865] Tidak berhenti pada titik ini, Muhammad Syahrur mengelaborasi paradigma baru ushul fiqh ini hingga ke tingkat epistemologi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

problem-problem metodologis ushul fiqh dan solusi alternatif bagi kebuntuan ilmu ushul fiqh tradisional akibat dominasi ideologis literalisme. Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani....*, hlm. 98.

[863] Tidak berlebihan agaknya jika al-Qādhi al-Baidhāwi (w. 685 H./1286 M) mendefenisikan ilmu ini dengan sebagai pengetahuan tentang dalil-dalil umum fiqh (berupa metode atau kaidah), cara memanfaatkannya serta pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum tersebut. Sebagaimana terlihat dalam definisi tersebut, para pakar ushul fiqh memang sering menyebut kaidah-kaidah dengan *syar'i kulli,* seperti qiyās dan kehujjahannya, batasan-batasan *'amm,* perintah (*amr*), dan indikatornya, kaidah tentang larangan (*nāhī*), *mutlaq, ijma; sharih,* dan *ijma' sukuti. Ibid.*, hlm. 101.

[864] *Ibid.*

[865] Paradigma baru yang dipergunakan oleh Syahrur ini telah menghantarkannya untuk memiliki konsepsi yang juga baru tentang dalil *syara' kulli.* Konsepsi-konsepsi baru ini secara jelas menunjukkan bahwa Syahrur telah menawarkan paradigma baru, dan sekaligus aplikasi dari paradigma baru tersebut dalam wilayah ontologi ilmu ushul fiqh. *Ibid.*, hlm. 101-102.

Dalam ushul fiqh, tulis Muhyar Fanani, Syahrur menawarkan epistemologi baru. Ia beranggapan bahwa sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh adalah akal, realitas (kemanusiaan dan kealaman), dan teks.[866] Mengapa Muhammad Syahrur menawarkan epistemologi ini? Hal ini tidak lain karena disamping Muhammad Syahrur sebagai seorang Muslim yang percaya pada otensitas dan otoritas al-Qur'an, ia juga seorang insiyur yang bergelut dengan realitas empiris. Muhyar Fanani menjelaskan bahwa dijadikannya akal sebagai sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh sangat jelas terlihat dalam argumen-argumen Syahrur tentang persoalan asal muasal hukum, syariat Muhammmad, kematangan-kemanusiaan Muhammad, penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum, dan argumentasi kemaslahatan sosial.[867] Tidak berlebihan jika membaca dan mempelajari argumentasi ushul fiqh yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur, dengan kental dirasakan betapa ada sipat logis dan rasional, di dalamnya.

Layaknya dalam ilmu lainnya, akal memiliki peran vital dalam seluruh argumentasi ushul fiqh. Tidak berlebihan agaknya jika Muhammad Syahrur ingin menegaskan bahwa dalam ilmu ushul fiqh segalanya harus rasional.[868] Ini tidak terlepas dari pandangan Muhammad Syahrur tentang akal. Menurut Muhammad Syahrur, "..akal manusia mampu memahami dan mengetahui alam dan tidak ada batas henti bagi akal manusia untuk mengetahuinya. Pengetahuan manusia berkesinambungan dan berkaitan dengan tingkat perkembangan ilmu yang dicapai pada masa tertentu."[869] Tidak berhenti di titik itu, selain akal, Syahrur juga menjadikan realitas (kealaman dan kemanusiaan) sebagai sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh.

Penggunaan realitas sebagai sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh terlihat dalam pemikirannya tentang keniscayaan penggunaan ilmu pengetahuan modern dalam memahami ayat-ayat hukum dan dilibatkannya semua ilmuwan

---

[866] *Ibid.*, hlm. 103.
[867] *Ibid.*, hlm. 103.
[868] *Ibid.*
[869] *Ibid.*, hlm. 104.

dalam proses ijtihad.[870] Muhyar Fanani menyimpulkan, "Pendek kata, ilmu ushul fiqh bagi Syahrur tidak boleh mengesampingkan prestasi-prestasi keilmuan modern, baik dalam gugusan ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu kemanusiaan.[871] Dari pandangan Syahrur dan Muhyar Fanani ini setidak dapat dimengerti bahwa realitas untuk mengatakan fenomena sosial merupakan aspek penting yang integral dalam ushul fiqh. Tujuannya agar ushul fiqh tidak melangit dan terlepas dari realitas sosial.

Ushul Fiqh baru yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur tampak sangat empiris. Hal ini bukan tanpa dasar. Dan agaknya tidak berlebihan jika akhirnya Muhammad Syahrur berargumentasi bahwa hubungan antara kesadaran dan wujud materi merupakan masalah mendasar dalam filsafat. Pendefenisian hubungan itu kami ambil dari kenyataan bahwa sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang ada di luar diri manusia. Itu berarti bahwa pengetahuan hakiki yang bukan ilusi bukanlah konsep abstrak semata, melainkan juga kesesuaian antara konsep abstrak itu dengan realitas karena wujud dari hal-hal yang di luar kesadaran itulah hakikat pengetahuan.[872] Bagaimana dengan teks dalam pandangan Syahrur ketika ia dijadikan sebagai sumber pengetahuan?

Dinilai oleh Muhyar Fanani, terdapat ciri khusus yang dimiliki oleh Syahrur ketika menjadikan teks sebagai sumber pengetahuan. Jika para sarjana terdahulu, seperti asy-Syafi'i, al-Ghazali, dan asy-Syatibi memasukkan al-Qur'an, as-Sunnah, dan ijma' dalam kategori teks yang bisa dijadikan sebagai sumber pengetahuan, maka syahrur menganggap di luar al-Qur'an hanya merupapakn hasil interpretasi atas al-Qur'an sehingga tidak layak dijadikan sumber pengetahuan.[873] Setidaknya ada tiga sumber pengetahuan yang diaplikasikan dalam ilmu ushul fiqh oleh syarur, yakni: akal, realitas alam dan manusia, dan teks. Hal ini kemudian yang membedakan ushul fiqh yang direformulasi oleh Muhammad Syahrur dengan ushul fiqh klasik, yang mendasarkan sumber-sumber

[870] *Ibid.*
[871] *Ibid.*
[872] *Ibid.*, hlm. 105.
[873] *Ibid.*

ushul fiqh pada teks *an sich* bahkan tidak mempercampurkan antara yang teks (al-Qur'an dan sunnah) dengan intrepretasi terhadap teks. Ini juga yang mendorong Muhammad Syahrur untuk melakukan reformulasi epistemologi ushul fiqh. Dengannya Muhammad Syahrur mampu melahirkan teori *hudûd* sebagai bukti bahwa upayanya ini tidak sia-sia. Pertanyaan kemudian yang muncul, bagaimana kemungkinan ushul fiqh diaplikasikan dalam ekonomi Islam?

Dikurungnya ushul fiqh sebagai metodologi tradisional, terkesan tidak produktif. Padahal,[874] kreatifitas dalam fiqh sesungguhnya hanya akan didapat jika ijtihad dilakukan dengan berbagai metode dan pendekatan. Dalam ekonomi Islam pun demikian, baik mazhab Baqir as-Sadr maupun mazhab alternatif, sama meletakkan ijtihad sebagai kunci kreatifitas ilmiah dalam ekonomi Islam. Pada titik ini ushul-iqtishadiah mungkin dijadikan sebagai bagian penting dalam melahirkan teori-teori ekonomi Islam. Pertanyaan kemudian yang muncul adalah bagaimana bentuk epistemologi ushul-iqtishadiah, seperti yang dikemukan oleh mazhab Baqir as-Sadr dan mazhab alternatif? Jika ushul-fiqh klasik telah mengkategorikan 4 (empat) sumber hukum untuk kemudian diposisikan sebagai sumber pengetahuan dalam ushul fiqh dan dalam fase kontemporer, seperti upaya Muhammad Syahrur untuk menjadikan empirisme sebagai bagian dari sumber pengetahuan dalam ushul fiqh, maka ekonomi Islam setidaknya serupa tetapi dalam aplikasi yang berbeda tentunya.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muhammad Anas Zarqa (2003) menegaskan bahwa teks syari'ah Islam/fiqh pada dasarnya adalah sumber nilai, dan ia berisi statemen deskriptif tentang kehidupan ekonomi. Ketika statemen ini direfleksikan ke dalam ilmu ekonomi, maka ia akan menjadi nilai-nilai Islam dan dengannya ekonomi Islam dapat dibangun; bahkan menjadi pilar untuk menstransformasi ekonomi sekuler ke ekonomi Islam.[875] Dalam satu kalimat yang tegas Muhammad Anas Zarqa

---

[874] Lihat kertas kerja The International Institute of Islamic Institute, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan,* (Virginia: IIIT, 1989), hlm. 23.

[875] Muhammad Anas Zarqa, "Islamization of Economics: The Concept and Methodology"....., hlm. 3.

(2003) berujar, "Ekonomi Islam merupakan bagian dari *fiqh mu'amalat.*"[876] Mengapa demikian? Ini tidak terlepas dari keyakinan dan tradisi yang kuat di kalangan sarjana muslim, baik pada era klasik juga sarjana kontemporer, betapa aturan ekonomi Islam diderivasi secara niscaya dari sumber-sumber syari'ah (*fiqh*). Di ujung lainnya, Muhammad Anas Zarqa (2003) menegaskan bahwa penelitian atau kajian ekonomi dan ilmu-ilmu sosial lebih mendekati kepada apa yang diistilahkan oleh Muhammad Anas Zarqa dengan "*The Principles of Islamic Jurisprudence*" (baca; ushul fiqh).[877] Ushul iqtishadiah, dengan tata kerja yang sama dengan ushul fiqh, berfungsi melahirkan statement deskriptif atau statement normatif ekonomi Islam. Dari mana statemen deskriptif/normatif itu dilahirkan? Objek dari metode ushul iqtishadiah, layaknya ushul fiqh adalah al-Qur'an dan sunnah.

Mengapa hanya al-Qur'an dan sunnah yang dipandang sebagai sumber ataupun objek dari ushul iqtishadiah? Kendati pakar ushul fiqh klasik menambah dua lagi sumber dari ushul fiqh, tetapi pada fase kontemporer penambahan itu dikritik dengan tajam. Katakanlah Muhammad Syahrur yang hanya mengakui teks; sebagai sumber ushul fiqh, al-Qur'an dan sunnah *an sich.* Sedangkan ijma' dan qiyās bukanlah teks, melainkan proses memahami teks dengan melibatkan apa yang disebut dengan interpretasi. Tidak berlebihan jika Muhammad Syahrur, seperti yang dikomentari oleh Wael B. Hallaq—membedakan secara tegas antara ijtihad dan penafsiran.[878] Penafsiran tulis Wael B. Hallaq (2007), meliputi perubahan makna dari teks ambigu, sehingga bisa memunculkan dua persepsi atau lebih dari satu kata yang sama. Sementara ijtihad, dalam pengertian kebahasaannya yang ketat, tidak berkaitan dengan konsep penafsiran. Ijtihad adalah proses di mana bahasa hukum digunakan untuk menghasilkan hukum tertentu yang sesuai dengan waktu dan tempat tertentu pula, dan mungkin akan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[876] *Ibid.*, hlm. 5.

[877] *Ibid.*

[878] Lihat pengantar Wael B. Hallaq dalam Muhammad Syahrûr, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at muāshira,* Terj. Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin Dzikri, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), hlm. 5.

menghasilkan hukum lain di tempat lain dalam waktu yang lain.[879] Qiyas agaknya lebih tepat jika dikategorikan sebagai salah satu metode menafsirkan fenomena baru (*furu'*), yang memiliki tingkat kemiripan dengan teks (*asl*). Tetapi sesungguhnya *qiyās* bukanlah teks, layaknya al-Qur'an dan sunnah.

Ekonomi Islam sebagai disiplin yang kembali tumbuh, kendati bukan hal baru, tetapi kondisi ini mendorong secara aktif bagi peneliti/sarjana muslim yang mengali; mendalami ekonomi Islam untuk melahirkan teori atau apapun tentang ekonomi Islam dari al-Qur'an dan *sunnah*. Dalam konteks ini Khursid Ahmad (1992) pernah menulis, "Kita memulai pemahaman terhadap ekonomi Islam dengan uraian al-Qur'an; sunnah; dan literatur Islam lainnya."[880] Setidaknya dapat dimaknai bahwa ekonomi Islam berhubungan secara gradual dengan teks dan realitas-empiris. Adapun teks adalah al-Qur'an dan sunnah. Bahkan jika mengikuti pandangan Muhammad Syahrûr hanyalah al-Qur'an yang dapat dikatakan teks.[881] Pertanyaan yang kemudian lahir adalah ushul-fiqh seperti apa yang pantas direduksi untuk mengatakan disamakan dengan ushul-iqtishadiah dalam melakukan kajian terhadap ekonomi Islam?

Mengacu pada penilaian Muhyar Fanani adalah al-Ghazali beranggapan bahwa epistemologi ilmu ushul fiqh adalah rasionalisme-deduktif. Anggapan ini kemudian disempurnakan oleh asy-Syāthibi dengan mengatakan bahwa epistemologi ushul fiqh adalah rasionalisme-induktif yang menggabungkan antara prinsip penalaran dan empirisme.[882] Oleh karena itu, al-Jābirī seperti yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani—menilai bahwa asy-Syāthibi menginginkan ilmu ushul fiqh sebagai ilmu yang memiliki fondasi *burhāni* (baca; fondasi rasional-empiris).[883] Mempertegas pandangan asy-Syātibi ini, Muhammad Syāhrur menolak argumentasi non-rasional dan non-empiris, apalagi metafisik. Demikian

---

[879] *Ibid.*

[880] Lihat dalam Ausaf Ahmad & Kazim Raza Awan (ed.), *Lectures on Islamic Economics*, (Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank, 1992), hlm. 19.

[881] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani..*, hlm. 105.

[882] *Ibid.*, hlm. 106.

[883] *Ibid.*

Muhyar Fanani Menyimpulkan.[884] Agaknya tidak berlebihan jika Muhammad Syāhrûr, sulit menerima pandangan yang melihat bahwa ushul fiqh memiliki epistemologi *jama'i* (baca; epistemologi komprehensif) yang mengabungkan antara teks (*nash*), hati nurani, dan akal.[885] Bagaimana dengan ushul iqtishadiah?

Ekonomi Islam jamaknya yang diyakini memiliki sumber ganda, yakni teks (baca; nash) dan realitas empiris. Ada yang memaknai ini sebagai pendekatan integratif antara normatif dan positif;[886] ada lagi yang memahaminya sebagai berparadigma ganda. Ini berimplikasi pada metode *ushul iqtishadiah* yang mungkin diterapkan pada ekonomi Islam. Hal ini tercermin dari epistemologi yang diusung baik oleh al-Ghazali dengan rasionalisme-deduktif ataupun asy-Syāthibi dengan rasionalisme-induktif. Apapun model epistemologi yang dikembangkan dalam ushul fiqh, sesungguhnya dalam ekonomi Islam khususnya dalam ekonomi klasik terlebih neo-klasik, baik rasionalisme-deduktif ataupun rasionalisme-induktif, telah diterapkan. Keduanya dalam ekonomi Islam memiliki wilayah dan kekuatan serta kelemahan masing-masing. Kendati demikian, dalam konteks ushul iqtishadiah, epistemologi rasional-induktif lebih cenderung digunakan. Mengapa disimpulkan demikian?

Ilmu ekonomi, tulis Lawrence A. Boland (2003) mengandaikan adanya relasi yang kuat antara teori dan metode yang digunakan oleh ekonom untuk melahirkan kesimpulan tentang "hal" ril yang direpresentasikan dalam teori mereka.[887] Ekonomi Islam pun agaknya serupa tetapi tentu tidak sama. Ada hal lain yang dengan kuat menjadi pertimbangan dan sumber dari teori-teori ataupun statemen deskriptif yang dilahirkan dalam ekonomi Islam. Tidak lain adalah al-Qur'an dan sunnah. Dalam konteks ini, ushul iqtishadiah berfungsi mengeluarkan statement universal (baca; hypotesis) tentang ekonomi Islam untuk kemudian dilakukan falsifikasi ke dalam kenyataan empiris. Hal ini berbeda jika

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[884] *Ibid.*, hlm. 107.

[885] *Ibid.*

[886] Lihat Muhrokhim Misanam, Priyonggo Susesno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam...*, hlm. 25.

[887] Lawrence A. Boland, *The Foundation of Economic Method,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 1.

mengunakan pendekatan rasional-induktif, yang beranjak dari fakta partikular untuk kemudian nash dijadikan pengukur "absah"; "valid"; atau "invalid"-nya fakta-fakta partikular itu sebelum menyimpulkannya menjadi statemen umum atau hukum-hukum universal ekonomi Islam.

M. Amin Abdullah (2011) pernah menulis bahwa al-Ghazali menggunakan metode pendekatan yang bersipat *hypotetis.*[888] Ini menjadi penanda sejak era pertengahan, terutama yang bersentuhan langsung dengan al-Ghazali, corak berpikir rasional telah dikembangkan demikian rupa. Aristotelian; empirisme-rasional—menjadi karakter dari pola; metode berpikir yang dikembangkan ketika itu. Kini dengan muncul berbagai ilmu pengetahuan, termasuk ekonomi Islam, pola-pola Islam klasik dan kotemporer menjadi "mungkin" untuk diintegrasikan; tanpa dipertentangkan; saling melengkapi. Dan ini setidaknya dapat diterapkan dalam ushul iqtishadiah (baca; ushul ekonomi Islam) terutama ketika memproduksi statemen deskriptif; statemen universal dalam perspektif deduktivisme; hukum-hukum umum dalam perspektif induktivisme. Tidak berhenti pada titik itu, fakta empiris juga menjadi wadah; bahkan realitas yang juga menjadi sumber bagi ekonomi Islam. Keduanya (nash dan realitas) dalam hubungan dialektik-korektif. Dialektik bermakna penafsiran terhadap teks harus mengacu pada konteks sosial dan sedang korektif bermakna realitas bisa saja menjadi koreksi terhadap interpretasi *nash* ataupun sebaliknya. Inilah yang menjadi pembeda (baca; diffrensiasi) antara ushul fiqh dan ushul iqtishadiah.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[888] Tentu saja berbeda dengan Immanuel Kant yang cenderung menggunakan pendekatan yang bersifat *analitis.* Perbedaan metodologi pendekatan ini bukanlah tidak mempunyai konsekuensi yang tajam dalam andilnya membentuk *system of thought* bagi para pendukungnya, terutama kita kaitkan dengan konsekuensi kenyataan sosiologis yang menyertainya. Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 288.

2) Ekonomi Islam sebagai Teori Sosial: Eksplanasi Sosiologis dan Pluralisme Metodologis

Sosiologi terkadang memperdebatkan banyak hal tentang keputusan individual; kebebasan relative; subjek rasional; dan struktur.[889] Kendati demikian, bertumbuhnya teori-teori sosial membuat sosiologi telah berkembang dengan berbagai varian metodologi dan hasilnya adalah berbagai teori tentang struktur bahkan perilaku manusia. Adalah Jon Elster yang telah menjelaskan perilaku manusia dengan teori eksplanasi, yang dipaparkannya secara mendalam dalam bukunya, "*Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for Social Sciences*" (2007). Ia menulis bahwa tugas utama dari ilmu sosial (*social sciences*) adalah menjelaskan fenomena sosial.[890] Ekonomi adalah bagian dari fenomena sosial. Ini kemudian yang membuat ekonomi menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dengan sosiologi. Ludwig von Mises pernah menulis bahwa membangun ekonomi dan sosiologi rasionalistik dari Cattilon dan Hume hingga Bentham dan Ricardo, kinerja mereka lebih tampak sebagai sebuah transformasi pemikiran manusia (*human thinking*) ketimbang teori sains.[891] Kendati demikian, mereka termasuk Adam Smith—setidaknya dapat dinilai sebagai peletak dasar dari pengetahuan tentang ekonomi masyarakat. Hal ini menjadi "penanda" bahwa ekonomi adalah bagian dari fenomena sosial. Pertanyaannya, bagaimana hubungan ekonomi sebagai fenomena sosial dengan metode eksplanasi sosiologis?

Ada banyak varian analisis sosiologis ketika dihadapkan pada perilaku ekonomi manusia. Ada kelompok yang dinamakan dengan *actionalist sociology;* salah satunya adalah Touraine yang mengambarkan proyek teoritisnya "*actionalist sociology*". Apa maknanya? Proyek teoritik Touraine ini merupakan sebuah analisis tentang "apa terma paling umum dari struktur sosial?".[892] Di ujung

---

[889] Douglas Mann, *Structural Idealism: A Theory of Social and Historical Explanation,* (Kanada: Wilfrid Laurier University Press, 2002), hlm. 1.

[890] Jon Elster, *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for Social Sciences,* (New York: Cambridge University Press, 2007), hlm. 9.

[891] Ludwig von Mises, *Epistemological Problem of Economics,* (Auburn: Ludwig von Mises Institute, tt), hlm. 69.

[892] Glenda Ballantyne, *Creativity and Critique: Subjectivity and Agency in Tourine,* (Boston: Brill, 2007), hlm. 2.

lain, dalam disiplin ekonomi, tema poko; tema yang paling sering dibicarakan; diperdebatkan bahkan menjadi 'episentrum' dari teori-teori ekonomi—tidak lain adalah tindakan rasional. Dalam konteks ini John C. Harsanyi (1976) pernah menulis buku yang berjudul "*Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientic Explanation*" (1976); dalam bukunya ini ia pernah menerangkan bahwa konsep dari tindakan rasional (baca; *practical rationality*) merupakan kepentingan filosofis.[893] Sederhananya, teori rasional berkaitan secara kompleks dengan masalah logika; epistemologi; dan filsafat ilmu.[894] Tidakan rasional sebagai sebuah model secara luas digunakan dalam ilmu ekonomi. Pertanyaannya mengapa?

Setiap analisis ekonomi selalu didasarkan atas asumsi mengenai perilaku para pelaku ekonominya. Secara umum seringkali diasumsikan bahwa dalam pengambilan keputusan ekonomi, setiap pelaku selalu berpikir, bertindak dan bersikap secara rasional. Minsalnya, keputusan seseorang untuk memilih salah satu barang sejenis yang lebih murah harganya didasarkan pada pertimbangan rasionalitas bahwa dengan tindakan ini maka kesejahteraannya akan meningkat dan ia tidak peduli dengan kesejahteraan penyedia barang. Demikian pula pada aktivitas ekonomi lainnya, pertimbangan rasionalitas ini sangat dominan digunakan dalam analisis.[895] Terminologi rasionalitas merupakan terminologi yang sangat longgar. Argumentasi apa pun yang dibangun, selama hal tersebut memenuhi kaidah-kaidah logika yang ada, dan oleh karenanya dapat diterima akal, maka hal ini dapat dianggap sebagai bagian dari ekspresi rasionalitas.[896] Apa hubungan tindakan rasional ekonomi dengan fenomena sosial?

Dalam realitas ekonomi, layaknya dalam sosiologi; mengenal tiga konsep yakni agen, struktur, dan tindakan. Secara filosofis dan teoritik ketiga konsep ini disatukan oleh satu tema yang diistilahkan dengan "intersubjektivitas". Edward

---

[893] John C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientic Explanation,* (Boston: D. Riedel Publishing Company, 1976), hlm. 89.

[894] *Ibid.*

[895] Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno & M. Bhekti Hendrieanto, *Ekonomi Islam...,* hlm. 27.

[896] *Ibid.*

Fullbrook (2003) mengetengahkan makna dari "intersubjektivitas" tersebut. Menurutnya intersubjektivitas adalah hubungan aktif antara individu dan masyarakat dengan tujuan menciptakan kerangka kerja bagi agen-agen ekonomi sebagai sebuah entitas sosial.[897] Memahami makna intersubjektif ini agaknya lebih mudah dengan mengajukan pertanyaan, "bagaimana cara meneliti pengalaman intersubjektif sehingga ditemukan bangunan atau konstruksi sosial dari kenyataan?" Pertanyaan ini secara langsung mempersoalkan bagaimana cara mempersiapkan penelitian sosiologis agar mampu menemukan esensi masyarakat yang tersirat dalam gejala-gejala sosial itu. Persiapan di sini dimaksudkan dengan pilihan metodologi ilmu-ilmu sosial yang tepat untuk berhasil mencapai tujuan penelitian. Dalam metodologi ilmu-ilmu alam, unsur subjektif sejauh mungkin atau hampir tidak mendapat tempat dalam mendekati pelbagai masalah kealaman.

Dalam konteks ekonomi, mengacu pada pandangan Edward Fullbrook (2008) bahwa kesuksesan sains determinan dengan menemukan atau menggunakan metode, termasuk bentuk penalaran, menyediakan dasar-dasar untuk mempelajari fenomena.[898] Dalam konteks ini, ilmu ekonomi pun akan diuji; sukses atau tidaknya juga tergantung pada penemuan dan menggunakan metode. Hal lain yang tidak kalah pentingnya adalah ketersediaan perangkat dasar untuk menganalisis fenomena ekonomi sebagai sebuah fenomena sosial. Hal ini mengukuhkan pertanyaan, "metodologi seperti apa yang mungkin digunakan untuk menganalisis ekonomi sebagai sebuah fenomena sosial?". Adalah Samuelson (1992) mengatakan, *"Those who can, do science; those who can't prattle about its methodology."*[899] Setiap orang bisa saja mengklaim sesuatu sebagai sebuah ilmu, tetapi ia tidak bisa mengecoh tentang metodologi. Ini menandaskan betapa metodologi bagi sebuah ilmu pengetahuan, seperti halnya ekonomi sangat penting dan krusial. Metodologi seperti apa? Ekonomi sebagai

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[897] Edward Fullbrook (ed.), *Intersubjectivity in Economics: Agents and Structures,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 3-4.

[898] Edward Fullbrook (ed.), *Ontology and Economics: Tony Lawson and His Critics* (New York: Routledge, 2008), hlm. 1.

[899] Lihat dalam D. Wade Hands, *Reflection without Rules: Economic Methodology and Cotemporary Science Theory,* (New York: Cambridge University Press, 2001), hlm. 1.

sebuah gejala sosial, tentu membutuhkan ketersediaan metode yang mampu menjelaskan secara rasional. Dalam konteks ini Tony Lawson agaknya menawarkan metode eksplanasi dan sangat bersipat sosiologis.

Edward Fullbrook (2008) mengingatkan bahwa tidak serta merta metode yang diterapkan dalam ilmu-ilmu alam, dapat diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial.[900] Kenyataan dalam ilmu ekonomi dewasa ini ada kecenderungan dominasi aliran mainstream dan orthodoks secara berlebihan. Hal ini, komentar Bruce Caldwell (2008), "bukanlah satu kondisi yang sehat."[901] Ini kemudian yang mendorong Tony Lawson mencoba melemparkan satu proyek ilmiah yang ia sebut dengan "reorienting economics"; sebuah gerakan untuk membangun ulang orientasi ilmu ekonomi. Lawson, tulis Edward Fullbrook (2008) menawarkan reorientasi disiplin ekonomi dengan mempertimbangkan teori eksplanasi.[902] Paul Downward & Andrew Mearman (2008) memaknai metode eksplanasi yang ditawarkan oleh Tony Lawson sebagai sebuah metode yang berbasis pada premis bahwa penelitian harus diarahkan untuk menjelaskan (*explaining*) pola-pola kejadian yang berbentuk negatif (kerusakan sosial).[903] Mengapa demikian? Karena dalam bentuk ini perubahan dalam mekanisme sebab-akibat lebih jelas dan muncul kepermukaan.

Proyek reorientasi ilmu ekonomi versi Tony Lawson, dengan memunculkan metode eksplanasi secara *core* metodologisnya—agaknya lebih tampak sebagai kritikan tajam terhadap kecenderungan metodologis dan tradisi ilmiah oleh ekonomi mainstream-orthodoks. Mengapa Tony Lawson melayangkan kritiknya itu pada kalangan orthodoks? Kritik itu didasari oleh revolusi penerapan matematika untuk sistem sosial. Tony Lawson menunjukan rasa prihatinnya. Tidak berlebihan jika kemudian ia melihat kondisi ini sebagai krisis ontologi. Dan dari titik ini kemudian ia memulai proyek ilmiahnya, yang ia namakan dengan "reorientasi ilmu ekonomi". Tony Lawson melampaui aliran

---

[900] Edward Fullbrook (ed.),*Ontology and Economics..*, hlm. 1.
[901] *Ibid.*, hlm. 13.
[902] *Ibid.*
[903] *Ibid.*, hlm. 131.

mainstream-orthodoks ekonomi dan menjatuhkan diri pada heterodoks ekonomi dengan karakter paradigmanya menapak pada realisme kritis. Dengan cara ini, tulis Paul Downward & Andrew Mearman (2008) mampu mendorong ilmu ekonomi ke dalam bentuk dan metodologi yang pluralistik.[904] Berangkat dari kerja ilmiah yang ditawarkan oleh Tony Lawson, Paul Downward & Andrew Mearman menawarkan konsep yang mereka namankan dengan "*Triangulation*";[905] agaknya dapat dimaknai sebagai komitmen dalam satu desain penelitian untuk melakukan investigasi dan membangun kesimpulan melalui beberap metode yang tidak ditempatkan pada hirarki *a priori*.

Proyek ilmiah "reorientasi ilmu ekonomi" Tony Lawson telah menandaskan ada aliran lain, di luar aliran ekonomi mainstream-othodoks, adalah aliran heterodoks ekonomi. Loncatan ini agaknya keniscayaan ketika fenomena ekonomi terus tumbuh dengan tidak linear dan dengan bentuk yang kompleks. Ini menandakan bahwa ilmu ekonomi sudah layak, bahkan niscaya untuk membuka diri dan merambah jalan baru dengan metodologi yang lebih pluralis. Dengan varian teori yang heterogen; metode yang tidak tunggal—ekonomi ke arah disiplin terbuka, menjadi mungkin didorong dan dibangun. Dalam luhak ini Paul Downward & Andrew Mearman (2008) menegaskan pentingnya melakukan triangulasi dalam desain penelitian ekonomi. Ini adalah pondasi bagi keberlangsungan ilmu ekonomi sebagai sebuah disiplin yang terbuka dan inklusif-metodologis. Dalam locus ini, Denzin seperti yang dinukilkan Paul Downward & Andrew Mearman (2008), menawarkan taksonomi triangulasi,[906] yakni: *Pertama*, triangulasi data—sebuah kombinasi dari data-data yang berbeda. *Kedua*, *investigators triangulation* (triangulasi penyelidik)—sebuah kombinasi wawasan dari peneliti yang berbeda. *Ketiga, theritical triangulation*—kombinasi dari perspektif teoritis yang berbeda. *Keempat, methodological triangulation*—sebuah kombinasi dari metode yang berbeda.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[904] *Ibid.*, hlm. 131.
[905] *Ibid.*
[906] *Ibid.*

Baik teori eksplanasi-sosiologis ataupun konsepsi triangulasi desain penelitian, keduanya telah menjadi bangunan ilmiah dari aliran heterodoks ekonomi. Tidak saja mengandaikan perlunya keterbukaan ekonomi sebagai sebuah disiplin. Tetapi juga menandaskan untuk memahami gejala ekonomi sebagai fenomena sosial, diperlukan metode yang pluralistik. Dalam konteks ini, para ekonom terutama mereka yang mengakui bahwa aliran heterodoks ekonomi sama kuatnya dan menariknya dengan aliran mainstream-orthodoks—setidaknya akan mampu bersikap inklusif, tidak memapankan satu kutub ilmiah dan satu corak metode *an sich* terhadap realitas ekonomi. Mengapa harus bersikap seperti ini? Betapa tidak, kini gerak tumbuhnya ekonomi telah berada pada fase yang disebut post-modernitas. Gejala; perilaku; dan sistem ekonomi telah bermutasi menjadi sebuah realitas digital, tersamar, bahkan mendekati *pseudo-economy*; sebuah bentuk ekonomi yang abu-abu, antara asli atau tipuan. Kondisi ini mendorong ilmu ekonomi untuk bergerak tumbuh melampaui batas-batas disiplinnya yang seglet, dan ideologis. Meloncat ke arah disiplin yang inklusif karena muatan pluralisme metodologi di dalamnya. Jika tidak begini, maka ilmu ekonomi akan terus terjebak dengan apa yang dideskripsikan oleh Paul Samuelson dengan,[907] *"Funeral by funeral, economics does make progress"*. Sebuah stagnasi yang tidak mengalami kemajuan dan ketiadaan progres yang melampaui batas-batas cakrawalanya sendiri.

David F. Ruccio (2002) pernah menulis bahwa dalam nyanyian modernisme, ilmu ekonomi cenderung menjadi fossil.[908] Dikatakan demikian karena ada kecenderungan ilmu ekonomi beraliran mainstream-orthodoks, seperti yang dinilai oleh Max Planck, penambahan minor dari lingkungan sendiri.[909] Kondisi ini mendorong filosof-ekonom pada fase post-ekonomi seperti Tony Lawson menawarkan reorientasi ilmu ekonomi. Sebagai seorang realis, Tony Lawson menyadari bahwa realitas ekonomi sesungguhnya berbeda dengan gejala

---

[907] Lihat dalam Stephen Cullenberg, Jack Amariglio, & David F. Ruccio, */Postmodernism, Economics and Knowledge,* (New York: Routledge, 2002), hlm. 3.

[908] *Ibid.*

[909] *Ibid.*

alam. Realitas ekonomi lahir dari perilaku manusia yang secara mekanik digerakkan oleh tujuan; hasrat; bahkan motivasi spesifik. Akhirnya realisme kritis diakui sebagai proyek baru bagi disiplin ekonomi. Di dalamnya ada gerakan pluralisme-metodologis yang diusung; juga diterimanya metode eksplanasi-sosiologis ketika mengkaji realitas ekonomi. Kritik tajam dilayangkan oleh kelompok realisme kritis, seperti halnya oleh Tony Lawson terhadap aliran mainstream-orthodoks. Kritik itu berpusar pada ketidaksesuaian antara metode matematika-deduktif dengan sipat-sipat realitas sosial.[910] Mengapa demikian? Perbedaan dan kritik ini berasal dari cara mengasumsikan realitas sosial secara berbeda.

Kelompok realisme kritis memandang bahwa realitas sosial merupakan sistem terbuka dan terus berkembang yang terdiri dari berbagai agen-agen atau individu yang secara sengaja juga berkembang, dengan struktur sosial berlapis.[911] Kelompok mainstream-orthodoks mengasumsikan bahwa realitas sosial sebagai sistem tertutup; di mana keteraturan peristiwa selalu terjadi. Ilustrasi sederhana, aliran mainstream-orthodoks menyakini jika X terjadi, maka Y dinilai mempengaruhi.[912] Kritik dari realisme kritis ini mendorong ekonom yang beraliran mainstream-orthodoks untuk terus membangun alat-alat analisis yang sesuai dengan sipat dasar realitas sosial. Kendati upaya ini dilakukan oleh aliran ekonom mainstream-orthodoks, kelompok realisme kritis tetapi membangun metode alternatif dalam menganalisis realitas ekonomi.

Dan proyek ilmiah yang sungguh-sungguh dibangun oleh kelompok realisme kritis ini adalah "triangulasi" desain penelitian. Triangulasi tampaknya adalah sebuah pengabungan prinsip-prinsip survey dan navigasi.[913] Dalam penelitian sosial, Paul Downward & Andrew Mearman, lebih cenderung memaknai teori triangulasi dengan, "*Triangulation is commitment in research design to investigation and inference via multiple methods which are not placed in*

---

[910] *Ibid.*, hlm. 42.
[911] *Ibid.*, hlm. 41.
[912] *Ibid.*
[913] *Ibid.*, hlm. 142.

any a priori hierarchy".[914] Dalam makna lain, tetapi dengan arti yang sama, triangulasi dipahami sebagai pengabungan lebih dari satu set wawasan dalam satu penyelidikan.[915] Dari titik ini lahir berbagai varian alat analisis dalam disiplin ekonomi, khususnya yang beraliran heterodoks ekonomi. Tidak hanya dari rumpun ilmu alam *an sich,* aliran heterodoks ekonomi juga mempertimbangkan alat analisis yang bersumber dari rumpun yang berbeda seperti dari sosiologi minsalnya.

Frank Dobbin (2005) menilai bahwa mayoritas pengkaji ekonomi berkeyakinan bahkan menjadi pemahaman keseharian mereka, betapa hukum-hukum alam mengatur kehidupan ekonomi. Tidak berlebihan jika dalam ilmu ekonomi diyakini bahwa perilaku ekonomi ditentukan secara eksogen; semacam kekuatan yang berada di luar masyarakat ketimbang kekuatan endogen, yang ada dalam masyarakat.[916] Kecenderungan mengasumsikan seperti ini yang terus tumbuh dan menguat di kalangan ekonomi mainstream-orthodoks, mendorong mereka mendekati ekonomi dengan metode ilmu alam. Melampaui pandangan ini, ada paradigma lain khususnya yang dianut oleh heterodoks ekonomi ketika menilai; memahami ekonomi sebagai realitas sosial yang kompleks. Adalah pendekatan sosiologi agaknya dapat menjelaskan perilaku ekonomi, dengan cara yang berbeda dari pendekatan yang ditradisikan dalam lingkungan aliran mainstream-orthodoks ekonomi. Dalam konteks ini, sosiologi (baca; *sosiological explanation*) mengawali pemaknaan terhadap perilaku rasional ekonomi modern. Dari titik ini kemudian teori-teori ekonomi secara berbeda dihasilkan, bahkan lebih mendekati pada sipat-sipat realitas sosial yang ada. Pertanyaan yang kemudian lahir, bagaimana dengan ekonomi Islam, khususnya mazhab alternatif?

Muhammad Arif, salah seorang pendukung mazhab alternatif ekonomi Islam, menegaskan bahwa pilihan paradigma akan direfleksikan oleh seorang

---

[914] *Ibid.,* hlm. 143.

[915] *Ibid.*

[916] Menurut Frank Dobbin, *self-interest* merupakan kekuatan eksogen karena lebih tampak sebagai bagian dari sifat manusia. Lihat Neil J. Smelser & Richard Swedberg (ed.), *The Handbook of Economics Sociology,* (New York: Russel Sage Foundation, 2005), hlm. 26.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

individu dengan tindakan/perilaku dalam masyarakat di mana dirinya hidup.[917] Dan ekonomi Islam, dengan paradigma syari'ah yang dikukuhkan atasnya, idealnya membentuk perilaku dan tindakan ekonomi yang khas dan unik bagi umat Islam, ketika mereka melakukan aktivitas ekonomi. Dalam konteks ini Muhammad Najatullah Siddiqi (1989) mengemukakan dalam tulisannya, "*Islamizing Economics*" bahwa mengajukan pertanyaan filosofis terhadap ekonomi Islam setidaknya mampu menangkap; mengambarkan proses islamisasi dari pola perilaku dan penyusunan institusional yang dihasilkan dari dasar-dasar Islam terhadap individu dan masyarakat.[918] Pandangan ini mengukuhkan bahwa ekonomi Islam mengakui adanya dimensi moral; transendental bahkan metafisik dalam setiap perilaku ekonomi individu muslim. Implikasi dari struktur nilai; motif; dan dorongan filosofi Islam ini telah mengkondisikan perilaku yang spesifik dalam aktivitas ekonomi. Tidak hanya itu, secara utuh bangunan tersebut juga telah melahirkan corak dan sistem ekonomi yang khusus; terdiffrensiasi dengan sistem ekonomi yang ada.

Muhammad Najatullah Siddiqi (1989) telah mengindentifikasi karakteristik perilaku individu yang dibangun; dikondisikan oleh nilai-nilai Islam. Ada 6 (enam) karakter yang berhasil ditemukan oleh Muhammad Najatullah Siddiqi: *Pertama*, aktor ekonomi memperhatikan orang lain dan menyediakan layanan sosial yang objektif dalam semua aktivitas ekonomi seperti konsumsi, tabungan, investasi, produksi, tenaga kerja dan pekerjaan. *Kedua*, layanan sosial objektif ditujukan untuk a) memenuhi kebutuhan dasar manusia, b) keseimbangan dan keadilan dalam mendistribusikan pendapatan dan kesejahteraan, c) Stabilitas, dan d) pembangunan ekonomi. *Ketiga*, pelaku ekonomi (baca; *economic agents*) dimotivasi oleh self-interest dan keuntungan diri dengan kerangka/bingkai kerja sosial objektif dan perhatian kepada orang lain (*care to the others*). *Keempat*, individu melatih diri untuk menjadi orang moderat dalam melakukan konsumsi dan menghindari dari sipat boros dan hidup bermewah-mewahan. *Kelima,*

[917] Muhammad Arif, *Toward the Shariah Paradigm of Islamic Economics..*, hlm. 82.
[918] Lihat Muhammad Najatullah Siddiqi, "Islamizing Economics", *Toward Islamization of Disciplines,* (Virginia: IIIT, 1989), hlm. 254.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

individu tunduk dibawah dasar-dasar kerjasama (*cooperation*) dan konsultasi yang pengertian dengan memperhatikan realisasi objektif sosial. Hal ini relevan untuk hubungan antara tenaga kerja dan menagemen, konsumen dan produsen, pemerintah dan pelaku bisnis. *Keenam,* pendapatan individu dan memutuskannya untuk berhemat terkait erat dengan hasrat berinvestasi.[919] Layaknya Muhammad Najatullah Siddiqi, pertanyaan yang layak diajukan adalah apakah ekonomi Islam menemukan perilaku ekonomi melalui studi empiris?

Muhammad Najatullah Siddiqi menerangkan hal tersebut dengan, "mereka (ekonom Muslim) menemukan karakteristik ini dalam masyarakat Islam dengan arahan al-Qur'an dan sunnah. Sedangkan sumber pengetahuan ekonomi Islam; bersipat ideasional bukan empiris. Hal tersebut agaknya dapat dimaknai sebagai deskripsi Islam untuk kehidupan yang lebih baik.[920] Pandangan Muhammad Najatullah Siddiqi ini menyeret ekonomi Islam ke dalam bentuk idealisasi normatif. Maknanya, hal yang normatif (baca; *Islam for reality*) menjadi cermin; bingkai; dan pembentuk realitas; dimana di dalam realitas itu memuat institusi; perilaku; dan sistem ekonomi. Pertanyaan kemudian yang lahir adalah 'bagaimana jika realitas sosial itu tercerabut (*disembodied*) dari pembentuk sejatinya, Islam? Lantas apakah ditolak tanpa penjelasan ilmiah?

Demikian itu mengisyaratkan untuk memasukkan metode ilmu-ilmu sosial di luar aliran mainstream seperti pendekatan sosiologi, baik *verstehend* (baca; understanding) atau eksplanasi sosiologis lainnya. Kemungkinan untuk mempertimbangkan pendekatan-pendekatan sosiologi ekonomi, dengan berbagai varian metodenya akan terasa mungkin ketika memaknai ekonomi Islam dalam bentuknya sebagai sebuah realitas sosial; dimana ia tertanam dan terhujam dalam perilaku ekonomi masyarakat Muslim. Adalah sosiologi ekonomi memfokuskan diri pada analisis relasi sosial. Demikian tulis, Richard Swedberg (2003).[921] Mencoba memasukkan pendekatan sosiologi ekonomi dalam ekonomi Islam

---

[919] *Ibid.*

[920] *Ibid.*, hlm. 255.

[921] Richard Swedberg, *Principles of Economic Sociology,* (New Jersey: Princenton University Press, 2003), hlm. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

adalah sebuah keniscayaan ketika ingin melihat bagaimana pengaruh Islam terhadap perilaku dan relasi ekonomi masyarakat.

Adalah Richard Swedberg (2003) yang menawarkan analisis sosiologi ekonomi yang ia istilahkan dengan "*interest analysis*". Pendekatan ini secara luas digunakan untuk mengkaji masyarakat di Barat.[922] Ada lagi perspektif sosiologis lainnya, seperti yang telah dilakukan oleh Max Weber ketika memahami semangat kapitalisme dalam hubungannya dengan etika Protestan[923]. Dalam proyek ilmiah Max Weber, yang dituangkannya dalam essai dan dikemudian hari dijadikan sebuah buku dengan judul *The Methodology of Social Science* (1949)—tampaknya Max Weber dengan kuat menghubungkan agama dan ekonomi sebagai dua hal yang menarik dan menjadi konsentrasi penelitian yang dijalani sepanjang karir akademiknya. Karakter dari metodologi Max Weber adalah sosiologis, dengan *verstehend* sebagai metode ketika ia memahami korelasi antara agama dan ekonomi. Adalah *value-judgments* yang menjadi ciri; khas dan spesfikasi serta unit dari analisis Max Weber terhadap fenomena sosial, khususnya agama dan ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Filosofis; dan *grounded*—menjadi proses yang ditempuh oleh Max Weber ketika mengidentifikasi subjek dan moral yang mengitarinya. Setiap manusia bertindak dan memutuskan pilihan didorong oleh apa yang diistilahkan oleh Max Weber dengan "*inherent norms*".[924] Ini kemudian yang mendorong Max Weber mencari penjelasan terhadap realitas; perilaku; korelasi sosial-ekonomi masyarakat dari nilai-nilai yang mengerakkan mereka. Dengan memahami nilai itu akan ditangkap; tersingkap; dan termaknai doktrin dan spirit apa yang membentuk tindakan dan perilaku ekonomi yang dibangun; menjadi keseharian

---

[922] *Ibid.*, hlm. 1-2.

[923] Max Weber telah melahirkan tesis yang populer bahkan kini menjadi pondasi dari kajian agama dan ekonomi. Dalam bukunya, *Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (2005), telah memaparkan dengan argumentatif bahwa doktrin protestan; terutama doktrin yang disebut dengan "the calling"—telah menjadi pondasi terkuat bertumbuhnya semangat kapitalisme di kalangan protestan. Lihat Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 40.

[924] Max Weber, *The Methodology of Social Science,* (Illinois: The Free Press, 1949), hlm. 3.

dalam satu komunitas masyarakat. Ada tendensi normatif dalam penelitian Max Weber ini. Dikatakan demikian karena ada intensi validitas yang tinggi terhadap nilai dan spirit immaterial dalam setiap kajian yang dilakukan oleh Max Weber. Hal ini tergambar; dirasakan dengan kuat ketika membaca bukunya *Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (2005). Pertanyaan kemudian yang lahir adalah bagaimana dengan ekonomi Islam? Apakah mungkin menggunakan pendekatan sosiologis seperti yang diterapkan oleh Max Weber terhadap komunitas Protestan? Dua pertanyaan ini memang terkesan "debatable". Dikatakan seperti ini, karena ada tendensi dan keyakinan yang kuat dikalangan ekonomi mainstream, tidak terkecuali dalam mazhab mainstream ekonomi Islam bahwa pertanyaan semacam itu lebih bersipat sosiologis ketimbang ekonomi. Tetapi akan terasa penting dan relevan ketika ekonomi Islam dan aplikasinya dalam masyarakat dinilai sebagai sebuah realitas sosial, yang dengan jelas menunjukkan sipat-sipat sosiologisnya.

Mengacu pada pandangan Bassam Tibi (2001) bahwa Islam adalah agama dunia (baca; *a world religion*) dan itu menjadi bentuk serta basis dari peradaban dunia.[925] Dari titik ini kemudian Islam dikategorikan ke dalam apa yang diistilahkan oleh Bassam Tibi dengan "*model of reality*" dan "*model for reality*". Keduanya berbeda. Satu (baca; *model of reality*) dimaknai sebagai Islam yang tumbuh dan diekspresikan oleh masyarakat dalam tatanan keseharian. Satu lagi (baca; *model for reality*) lebih tampak sebagai Islam yang menjadi sumber, bingkai dan pengkondisian atas realitas. Ia lebih bersipat dogmatis; normatif; dan doktrinal. Dalam agama manapun termasuk Islam, tulis Bassam Tibi (2001) bahwa konsepsi manusia tentang realitas tidak berdasarkan pengetahuan melainkan berbasis pada keimanan yang bersandar pada otoritas ilahiah.[926] Otoritas ilahiah tersebut adalah teks Islam (baca; al-Qur'an dan sunnah). Umat Islam atau komunitas muslim di berbagai dunia memiliki cara dan pola yang unik,

[925] Bassam Tibi, *Islam Between Culture and Politics,* (New York: Palgrave McMillan, 2001), hlm. 1.
[926] *Ibid.,* hlm. 28.

bahkan terdiffrensiasi dalam memaknai; memahami al-Qur'an sehingga pada hal tertentu melahirkan ekspresi yang juga berbeda. Mengapa ini bisa terjadi?

Peter L. Berger menulis bahwa setiap masyarakat-manusia adalah sebuah *enterprise* dari pembangunan-dunia. Dan agama menempati atau menjadi bagian dari enterprise tersebut.[927] Dalam konteks ini agaknya bukan berlebihan jika mayoritas sosiolog ada hubungan antara agama manusia dan pembangunan-dunia manusia. Di dalamnya terkandung ekspresi keagamaan; ritus; dan struktur perilaku yang terkondisikan oleh agama. Dalam konteks ekonomi Islam, ekspresi dan perilaku ekonomi dalam komunitas setidaknya dapat diasumsikan diderivasi dari Islam sebagai *model for reality*. Pada locus ini mendekati ekonomi Islam yang bertumbuh dan ditradisikan oleh masyarakat dalam keseharian ekonomi mereka, dengan instrumen sosiologis. Hal ini dikuatkan oleh Timur Kuran bahwa ekonomi Islam bersipat realisme.[928] Apa implikasi dari pandangan Timur Kuran (baca; salah seorang mazhab alternatif) ini terhadap metode ekonomi Islam?

Bertumbuhnya ekonomi Islam sebagai salah satu poros dari sistem ekonomi dunia, tidak dihindari akan mendorong lahirnya dampak-dampak (baca; *externality*) soaial, terutama eksternalitas positif. Salah satu kosentrasi dari penelitian dan kajian ekonomi Islam adalah mempelajari kemenangan manusia (baca; *human falah*) ketika mengorganisir sumber-sumber ekonomi di bumi, dengan bersandar secara kuat pada prinsip-prinsip kerjasama dan partisipasi.[929] salah satu orientasi studi ke arah ini memungkinkan memasukkan pendekatan-pendekatan sosiologis, dengan coraknya yang rasional-empiris seperti yang dilakukan oleh Ibnu Khaldun ketika memperhatikan; mengkaji; dan menarasikan peradaban bangsa-bangsa besar, termasuk di dalamnya komunitas muslim, lengkap dengan varian dan aktivitas ekonomi di dalamnya. Jika Max Weber memfokuskan studinya pada "*inherent values*", yang terhujam dan menggerakkan

---

[927] Peter L. Berger dalam Irwan Abdullah, *A Reader Prof. Dr. Irwan Abdullah Theories of Religion and Society,* (Yogyakarta: CRCS, 2004), hlm. 4.

[928] Timur Kuran, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 9, No. 4: 1995., hlm. 156.

[929] M. Akram Khan, "Islamic Economics: Nature and Need", *Jurnal Research of Islamic Economics,* Vol. 1, No. 2: 1984., hlm. 51.

perilaku satu komunitas, maka Ibnu Khaldun mengawali kajian sosiologi-ekonominya dari apa yang disebut dengan *fikr*. Zaid Ahmad (2004) dalam konteks ini menjelaskan bahwa Ibnu Khaldun menggunakan terma *fikr* ini untuk mengambarkan kekuatan yang mengkondisikan (*lead*) manusia; dari terma itulah kemudian Ibnu Khaldun memahami bagaimana manusia mampu memenuhi kebutuhan mereka.[930] Setidaknya apa yang dilakukan oleh Ibn Khaldun terhadap realitas sosial yang diamatinya, setidaknya menjadi "penanda" betapa Ibn Khaldun telah memperkenal pendekatan filosofi dan sosiologis ketika memahami aspek psikologis dari manusia.

Aspek sosiologis dari ekonomi Islam justeru terletak pada prinsip ekonomi yang mengedepankan apa yang diistilahkan dengan "co-operation" dan "*participation*". Hal ini mengukuhkan bahwa aspek sosiologis ini mengisyaratkan agar dalam mengkaji ekonomi Islam tidak terpaku pada metode yang tunggal, tetapi agaknya "mungkin" untuk mengatakan "harus" mempertimbangkan "pluralisme-metodologis". Zaid Ahmad menjelaskan bahwa istilah itu telah digunakan oleh Ibn Khaldun dalam studinya tentang masyarakat. Konseps "co-operation", tulis Zaid Ahmad setidaknya merepresentasikan dengan mudah tentang konsep dan proses sosial.[931] Tidaklah berlebihan ketika Ibnu Khaldun memahami struktur dan proses ekonomi dari pola; proses; pemaknaan masyarakat terhadap konsepsi "co-operation". Pertanyaan yang lahir adalah bagaimana hal ini dimaknai dalam konteks ekonomi Islam? Dimana letak "mungkin"-nya mengunakan pendekatan sosiologis pada ekonomi Islam ini?

Ada banyak skema aktivitas ekonomi yang ditawarkan oleh ekonomi Islam berdasarkan prinsip-prinsip "co-operation" (baca; *ta'awun*). Mulai dari *mudharabah; musyarakah;* hingga *qardh-hasan.* Skema-skema ini tidak akan bisa dijalankan tanpa adanya prinsip "co-operation"; juga "participation". Apa implikasinya? Pola; model; struktur aktivitas ekonomi seperti yang ditawarkan

---

[930] Lihat Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun,* (New York: Routledge, 2004), hlm. 21.

[931] *Ibid.,* hlm. 22.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

oleh ekonomi Islam tidak hanya memuat; memiliki intensi positivisme-ekonomi (baca; aspek-aspek materialisme-utilitarian *an sich*) tetapi juga mengandaikan terbangunnya modal sosial (baca; *social capital*) dan dalam sosiologi modern, khususnya dikaji oleh Francis Fukuyama, telah menjadi isu yang paling menarik untuk dikaji dan menjadi tema utama dalam sosiologi modern. Aktivitas ekonomi Islam seperti itu mengandaikan adanya sebuah spektrum nilai yang lebih luas dan ia tidak hanya mewarnai tetapi menjadi pra-syarat terbangun sistem perilaku dan tata ekonomi Islam itu sendiri. Memahami aktivitas ekonomi Islam secara otomatis akan mendorong dilakukannya investigasi mendalam (baca; *grounded research*) terhadap tata nilai yang mengkondisikan; membentuk perilaku dan ekspresi keberagamaan ketika satu komunitas muslim melakukan aktivitas ekonomi Islam.

Prinsip-prinsip ekonomi Islam seperti "*co-operation*"; "*participation*" tidak hanya melahirkan ekspresi dan sistem perilaku yang berbeda ketika melakukan aktivitas ekonomi, jika dibandingkan dengan perilaku ekonomi konvensional. Tetapi niscaya prinsip-prinsip tersebut melahirkan pengetahuan dan proses pemahaman yang unik di dalam keseharian komunitas Muslim, ketika mereka menerapkan sistem ekonomi Islam menjadi laku keseharian. Betapa tidak, sebuah pengetahuan tulis Ibnu Khaldun diawali dengan apa yang ia istilahkan dengan "*idrākāt*".[932] Dan proses pencerapan; pemaknaan; penemuan pengetahuan ekonomi Islam, khususnya ketika mengaplikasikan skema-skema ekonomi Islam menjadi laku ekonomi-keseharian, tidak otomatis atau *taken for granted*, ada proses ijtihad-ekonomi yang bertumpu secara kuat pada al-Qur'an dan sunnah. Setelah itu, produk yang dihasilkan dari ijtihad-ekonomi tersebut akan menjadi hukum-hukum umum bahkan membentuk perilaku ekonomi dalam komunitas muslim. Ketika ia menjadi laku inilah berbagai pendekatan sosiologis, dengan varian metode yang kompleks (baca; dari fenomenologi hingga hermeneutika ekonomi) mungkin diaplikasikan dalam ekonomi Islam. ***Allahu a'lamu bis shawab.***[]

[932] *Ibid.*, hlm. 23.

BAB V

REFLEKSI KRITIS ATAS METODE KOTEMPORER EKONOMI ISLAM: Sebuah Tinjauan Filsafat Ilmu

> "*Sementara ilmu alam dan humaniora (geisteswissenschaften) mampu hidup berdampingan, dalam keadaan sama-sama tidak saling bertegur-sapa, jika tidak saling mengagumi, ilmu-ilmu sosial mestinya dapat mencairkan ketegangan antara kedua pendekatan itu dan membawa keduanya ke bawah atap yang satu. Di sini praktik riset itu sendiri memaksa kita untuk melakukan refleksi atas hubungan antara prosedur analitis dengan prosedur hermeneutis.*"[933]
>
> **--Jürgen Habermas--**

Setiap metode memiliki nalar khas dan spesifik ketika diterapkan pada satu ilmu pengetahuan. Kendati demikian, pada dasarnya ada perbedaan yang begitu jelas dan signifikan antara metodologi dan metode. Victor Jupp (2006) memaknai metodologi sebagai sebuah pandangan dunia yang bersipat filosofis (*philosophical worldview*) yang menjadi bingkai atau *style* sebuah penelitian.[934] Diurai lebih dalam oleh Muhyar Fanani (2010) bahwa metodologi berasal dari tiga kata Yunani, *meta, hetodos,* dan *logos. Meta* berarti menuju, melalui, dan mengikuti. *Hetodos* berarti jalan atau cara. Maka kata *methodos* (metode) berarti jalan atau cara yang harus dilalui untuk mencapai sesuatu.[935] Ketika metode digabungkan dengan kata *logos* maknanya berubah, tulis Muhyar Fanani. *Logos* berarti "studi tentang" atau "teori tentang". Dalam konteks ini, metodologi tidak lagi sekadar kumpulan cara yang sudah diterima (*well received*) tetapi berupa kajian tentang metode.[936] Sedangkan metode lebih tepat diartikan sebagai

---

[933] Dalam Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* Terj. Nurhadi, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), hlm. 28-29.

[934] Victor Jupp, *The Sage Dictionary of Social Research Methods,* (London: Sage Publications, 2006), hlm. 175.

[935] Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. viii-ix.

[936] Muhyar Fanani menggaris bawahi bahwa dalam metodologi dibicarakan kajian tentang cara kerja ilmu pengetahuan. Pendek kata, bilan dalam metode tidak ada perdebatan, refleksi, dan kajian atas cara kerja ilmu pengetahuan, sebaliknya dalam metodologi terbuka luas untuk

langkah-langkah praktis dan sistematis yang ada dalam ilmu-ilmu tertentu yang sudah tidak dipertanyakan lagi karena sudah bersipat aplikatif.[937] Metodologi skalanya lebih luas dan bersipat filosofis jika dibandingkan dengan metode yang lebih bersipat instrumental dan pragmatis.

Victor Jupp (2006) pernah menegaskan bahwa metodologi merupakan metode filosofis.[938] Dengan skala yang lebih luas, metodologi meliputi sebuah epistemologi ilmu pengetahuan; memuat aturan-aturan kepercayaan (*the rules of truth*) untuk menjamin validitas ketika menarik kesimpulan. Tidak hanya itu, metodologi juga memuat aspek ontologis; sebuah proses membangun "objek" berbagai pertanyaan yang bisa divalidasi sehingga kesimpulan pun dapat ditarik.[939] Membicarakan metodologi setidaknya mengingatkan proyek intelektual yang telah dirampung oleh Hans-Georg Gadamer, lewat bukunya yang berjudul "*Truth and Methods*" (1975). Hans-Georg Gadamer mengagas hermeneutika filosofis, sebagai refleksi filosofis terhadap hermeneutika sebagai sebuah metode. Menariknya Hans-Georg Gadamer (2010) dalam bukunya itu juga memaparkan masalah metode. Ia mengawali kritiknya dengan mengupas sipat dan perkembangan ilmu-ilmu humaniora.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Hans-Georg Gadamer (2010) menulis, "Refleksi diri logis yang menyertai perkembangan ilmu-ilmu humaniora pada abad kesembilanbelas sepenuhnya didominasi oleh model ilmu-ilmu pengetahuan alam."[940] Bagaimana pandangan Hans-Georg Gadamer ini dimaknai? Metodologi adalah wilayah yang sarat dengan perdebatan filsafat sehingga melahirkan cabang kajian yang diistilahkan dengan epistemologi; sebuah kajian dan terma yang memuat perdebatan tentang

---

mengkaji, mendebat, dan merefleksi cara kerja suatu ilmu. Itulah makanya metodologi menjadi bagian dari sistematika filsafat, sedangkan metode tidak. *Ibid.,* hlm. Ix.

[937] *Ibid.*

[938] Victor Jupp, *The Sage Dictionary..,* hlm. 175.

[939] *Ibid.*

[940] Penglihatan sekilas pada sejarah kata *geisteswissenschaft* menunjukkan hal ini, meskipun makna kata ini hanya dikenal dalam bentuk jamaknya. Ilmu-ilmu humaniora (*geisteswissenschaft*) dengan sangat jelas memahami dirinya dari analoginya dengan ilmu-ilmu pengetahuan alam yang gema idealistiknya yang terletak di dalam ide tentang *geist* (jiwa) dan pengetahuan tentang *geist* kembali ke latar belakang. Lihat Hans-Georg Gadamer, *Truth and Methods,* Terj. Ahmad Sahidah, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 3.

sumber, metode ilmu pengetahuan. Di ujung lain membicarakan metodologi, tidak bisa melepaskan diri dari sejarah ilmu pengetahuan itu sendiri. Greg Soetomo menyebutnya dengan "sejarah ilmu".[941] Pada titik ini perkembangan metodologi bergerak lurus dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Greg Soetomo, dengan mengacu pada kategori Thomas Berry, berpandangan agaknya ada dua fase sejarah pertumbuhan sains. Thomas Berry mengistilahkannya dengan "*new story*" dan "*old story*". Dijelaskan oleh Greg Soetomo, *story* disini merupakan sebuah cara pandang terhadap dunia kosmis oleh sebuah peradaban; suatu kerangka untuk memahami dan mengevaluasi alam semesta dan segala sesuatu yang ada di dalamnya.[942] Ada pergerakan dari *old story* ke arah *new story*; sebuah transformasi; revolusi paradigmatik dalam memandang kosmis sebagai objek pengetahuan. Pertanyaan kemudian yang lahir adalah apa ciri atau karakter kedua fase tersebut?

Greg Soetomo (1995) menyebutkan bahwa *old story* (kisah lama) ditandai oleh runtuhnya perlahan-lahan kepercayaan religius dan nilai-nilai rohani yang dimiliki manusia. Konsep-konsep pikiran dan fenomena mental tidak begitu diacuhkan lagi, bahkan ditolak keberadaannya. Hal ini secara aktif didorong oleh pandangan sains dan ilmiah yang sangat bertumpu pada materialisme.[943] Sedangkan *the new story* (baca; kisah baru) ditandai oleh perjuangan yang melibatkan "tujuan dalam hidup ini", keberadaan Tuhan, hidup yang sarat dengan keindahan, hal-hal rohani, serta martabat manusia.[944] Revolusi sains ini juga mengandaikan terjadinya revolusi metodologi. Dari sains yang berparadigma materialisme menuju sains yang berparadigma historis-transendental. Paradigma ini tidak saja berimplikasi pada sikap ilmiah tetapi secara langsung dan niscaya berimplikasi terhadap bangunan dan karakter metodologi ilmiah yang dikembangkan kemudian.

---

[941] Sejarah ilmu merupakan sebuah gejala baru yang menarik dalam upaya untuk mengkaji perkembangan ilmu berlangsung dalam beberapa dekade terakhir ini. Gejala ini tampak dalam cara pendekatan yang mendasarkan pada ilmu sejarah. Lihat Greg Soetomo, *Sains & Problem Ketuhanan,* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 20.

[942] *Ibid.,* hlm. 24.

[943] *Ibid.*

[944] *Ibid.,* hlm. 26.

Tidak hanya dalam ilmu-ilmu alam, revolusi metodologi pun menyentuh ilmu ekonomi. Tetapi menariknya ketika memperhatikan sejarah metodologi ilmu ekonomi; pada titik ini ditemukan sebuah keunikan—untuk mengatakannya sebagai sebuah penelingkungan yang khas. Mengapa dikatakan demikian? Betapa tidak, ketika ekonomi klasik tengah asyik dan melekatkan diri dengan analisis-analisis sosiologis dalam jangka waktu yang tidak terlalu lama analisis ekonomi berganti baju menjadi analisis-analisis ilmu alam, dengan metode sainstifik yang ketat. Terence Hutchinson yang telah melahirkan sebuah buku yang berjudul, "*The Uses and Abuses of Economics*" (2003). Bukunya ini membahas secara historis gerak dan evolusi metodologi ilmu ekonomi. Terence Hutchinson mengistilahkan loncatan ini dengan "*From Dismal Science to Positive Economics*".[945] Tetapi ilmu ekonomi tidak berhenti pada titik itu. Ilmu ekonomi tidak berhenti tumbuh, kendati dimapankan dalam satu model metodologi dengan paradigma positivisme sebagai sandarannya. Ada saja aliran kritis yang lahir. Menyanggah; dan menunjukkan kelemahan paradigmatik kelompok mainstream. Ini mengukuhkan bahwa perkembangan pengetahuan, layaknya ilmu ekonomi selalu dinamis dan memuat benturan-benturan metodologi yang justeru membuat ilmu ekonomi kian dewasa.

Dalam kaitannya dengan ekonomi Islam, berbagai metodologi pun tumbuh seiring berprosesnya ekonomi Islam menjadi sebuah disiplin yang lengkap. Bahkan jika dibandingkan dengan metodologi yang bertumbuh dalam ilmu ekonomi *kovensional;* metodologi dalam ekonomi Islam terlihat lebih kompleks. Sumber keilmuaan; bangunan nilai; dan orientasi ilmu ekonomi Islam yang terdiffrensiasi dengan ilmu ekonomi *konvensional*—menjadikan ekonomi Islam sebagai disiplin yang terbilang unik dan lebih kompleks. Hal ini dibuktikan dengan loncatan demi loncatan metodologi ekonomi Islam. Dari era klasik, dengan dominasi nalar fiqh hingga zaman kontemporer yang lebih memiliki berbagai varian metodologi. Dari metode rasional-induktif; rasional-deduktif; hermeneutika; hingga merancang bangunan ushul-iqtishadiah—menjadi varian

[945] Terence Hutchinson, *The Uses and Abuses of Economics,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 168.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

metode ekonomi Islam kontemporer. Pemakaian metodologi yang berbeda, tidak hanya menjadi pembeda tetapi telah membentuk ikatan-ikatan intelektual dalam ekonomi Islam dan untuk selanjutnya disebut dengan mazhab kontemporer ekonomi Islam. Mazhab Baqir as-Sadr; mazhab mainstream; dan mazhab alternatif-kritis adalah mazhab-mazhab kontemporer ekonomi Islam yang memiliki ciri khas dan pemakaian metodologi yang terdiffrensiasi. Pertanyaan kemudian yang lahir adalah bagaimana metode-metode yang digunakan; ditradisikan oleh masing-masing mazhab kontemporer ekonomi Islam dimaknai dalam perspektif filsafat ilmu?

A. Metode *al-Istiqrā'i* Baqir as-Sadr: Sebuah Kritik Filosofis

Muhammad Baqir as-Sadr menulis buku *Falsafatuna* (1993). Dalam bukunya ini Muhammad Baqir as-Sadr telah mengurai dan menjelaskan tentang sumber-sumber pengetahuan manusia. Tidak hanya itu, ia (Muhammad Baqir as-Sadr) telah mencoba mengkategorikan pengetahuan secara garis besar, yakni: *Pertama*, konsepsi atau pengetahuan sederhana. *Kedua*, "tashdiq" (*assent* atau pembenaran);[946] yaitu pengetahuan yang mengandung suatu penilaian. Konsepsi dapat dicontohkan dengan penangkapan kita terhadap pengertian panas atau cahaya atau suara. *Tashdiq* dapat dicontohkan dengan penilaian kita bahwa panas adalah energi yang datang dari matahari dan bahwa matahari lebih bercahaya daripada bulan dan bahwa atom itu dapat meledak.[947] Di ujung lainnya, Muhammad Baqir as-Sadr telah memaparkan dengan kritis tentang rasionalitas sebagaimana yang dikenal luas di Eropah.

Teori rasional, tulis Muhammad Baqir as-Sadr (1993) adalah teori para filosof Eropah seperti Descartes (1595-1650) dan Immanuel Kant (1724-1840). Menurut Muhammad Baqir as-Sadr teori tersebut percaya pada dua sumber konsepsi. *Pertama,* penginderaan (*sensasi*). Kita mengkonsepsi panas, cahaya,

---

[946] Muhammad Baqir as-Sadr, *Falsafatuna,* Terj. M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 25.

[947] *Ibid.*, hlm. 26.

rasa dan suara karena penginderaan kita terhadap semua itu. *Kedua,* adalah *fitrah*; dalam arti bahwa akal manusia memiliki pengertian-pengertian dan konsepsi-konsepsi yang tidak muncul dari indera. Tetapi ia sudah ada (tetap) dalam lubuk fitrah. Jiwa menggali gagasan-gagasan tertentu dari dirinya sendiri.[948] Dari kategori ini, Muhammad Baqir as-Sadr memandang bahwa motif filosofis bagi perumusan teori rasional ini akan hilang sama sekali, jika kita dapat menjelaskan secara menyakinkan konsepsi-konsepsi mental, tanpa perlu mengandaikan gagasan-gagasan fitri. Untuk itu, tulis Muhammad Baqir as-Sadr ketika membantah teori ada dua cara yang bisa ditempuh.

Pertama, menganalisis pengetahuan sedemikian sehingga dapat menisbahkan semuanya itu kepada indera dan merumuskan pemahaman mengenai cara munculnya konsepsi-konsepsi dari indera. Analisis seperti ini akan membuat teori tentang ide fitri tak beralasan sama sekali, karena ia berdasarkan pemisahan total beberapa ide dari wilayah alam indera. Kalau kita dapat memperluas cakupan indera itu ke pelbagai wilayah konsepsi, maka tidak ada kebutuhan bagi konsepsi-konsepsi fitri. Cara Descartes dan kaum rasionalis lainnya. Setelah John Locke, tokoh-tokoh empirisme, seperti Barkeley (1684-1755) dan David Hume (1711-1776) memakai cara tersebut.[949]

Kedua, adalah metode filosofis untuk menolak (pandangan mengenai) konsepsi-konsepsi fitri. Ia berdasarkan atas kaidah yang menyatakan bahwa sesuatu kebergandaan efek tidak mungkin keluar dari sesuatu yang sederhana. Jiwa adalah sederhana. Karenanya jiwa tidak mungkin menjadi sebab fitri bagi sejumlah konsepsi dan gagasan. Adanya sejumlah besar penggalan pengetahuan dalam jiwa itu disebabkan oleh banyak faktor luar. Yakni indera-indera instrumental dan berbagai sensasi yang terjadi padanya.[950] Pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr ini mengingatkan pada pandangan John L. Pollock & Joseph Cruz

---

[948] Menurut Descarter, konsepsi-konsepi fitri adalah ide "Tuhan", jiwa, perluasan dan gerak serta pemikiran-pemikiran yang mirip dengan semuanya itu dan bersipat sangat jelas dalam akal manusia. Adapun bagi Kant, semua bidang pengetahuan manusia adalah fitri, termasuk dua bentuk ruang dan waktu serta dua belas kategori yang terkenal dari Kant. *Ibid.,* hlm. 29.

[949] *Ibid.*, hlm. 30.

[950] *Ibid.*

yang telah mengkategorikan area pengetahuan (*knowledge*) ke dalam beberapa bentuk. *Pertama*, "perceptual knowledge"; sebuah gerak dari persepsi untuk menjelaskan bagaimana "perceptual knowledge" menjadi hal yang mungkin (*possible*).[951] *Kedua*, "a priori knowledge"; didefinisikan sebagai pengetahuan yang hanya berbasis pada nalar *an sich*.[952] *Ketiga*, "moral knowledge". Kendati agak problematis, ketika pengetahuan moral dinilai, dimasukkan sebagai pengetahuan tetapi tidak jarang filosof menyakini bahwa bahasa moral memainkan sebuah aturan unik yang tidak terlibat untuk mengungapkan kebenaran.[953] Ia hanya melibatkan semacam sentimen; persetujuan atau tidak dan beberapa sikap psikologis yang berbeda dari keyakinan itu sendiri.

Keempat, "knowledge of others mind". Dalam konteks ini dikenal istilah yang disebut dengan "silipsim" sebuah pandangan yang kuat bahwa hanya ada satu benak yang tunggal di alam semesta.[954] *Kelima*, "memory". Banyak apa yang diketahui, sesungguhnya didapat dengan cara mengingat. (remembering).[955] *Keenam*, "induction". Pengetahuan dalam area ini merupakan pengetahuan yang berorientasi pada generalisasi induktif dan berbeda dengan bentuk pengetahuan lainnya.[956] Induktif tidak dibedakan berdasarkan sumber melainkan oleh metodenya sendiri. Terkait kategori ini, pertanyaan yang muncul bagaimana dengan metode "al-istiqra'i" yang dicetuskan oleh Muhammad Baqir as-Sadr dalam ekonomi Islam? Apakah termasuk sebagai area pengetahuan? Bagaimana filsafat ilmu memandang metode "al-istiqra'i" ini?

Mengacu pada pandangan Priyonggo Suseno bahwa, "Saya lebih tertarik secara mendalam terhadap epistemologi Muhammad Baqir as-Sadr. Betapa tidak, mazhab ini menggunakan metodologi deduktif, sedangkan induktif lebih dianggap pelengkap. Berbeda jauh dengan metodologi barat, yang cenderung bahkan

---

[951] Lihat John L. Pollock & Joseph Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge*, (Arizona: Rowman & Litlefield Publishers, tt), hlm. 15.
[952] *Ibid.*, hlm. 16.
[953] *Ibid.*, hlm. 17.
[954] *Ibid.*, hlm. 18.
[955] *Ibid.*
[956] *Ibid.*, hlm. 19.

mempopulerkan metode induktif."[957] Kendati demikian Muhammad Baqir as-Sadr juga telah melahirkan karya khusus tentang metode induktif (*al-istiqrā'*). Karena metode ini bertumpu pada dasar-dasar empirisme ketimbang rasionalisme. Dalam konteks ini agaknya tidak berlebihan jika Muhammad Baqir as-Sadr telah melahirkan karya khusus yang memaparkan nalar dan dasar-dasar metode induktif ini. Karyanya itu diberi judul dengan "*al-asas al-manthiqiyyah lil-istiqrā'i"* (1986). Muhammad Baqir as-Sadr mengedepankan dua asas dari metode "al-istiqrā'i", yakni "asas tautologis" (*al-mulāhadzah*) dan "asas experience" (*al-tajarubath*).[958] Kedua asas ini jika ditelusuri ke dalam tradisi Yunani maka akan ditemukan dalam metode induktif-aristotelian. Menariknya, jika Muhammad Baqir as-Sadr membedakan dua asas "al-istiqrā'i" secara jelas, tetapi tidak dengan Aristoteles. Tetapi secara khusus Muhammad Baqir as-Sadr menyadari bahwa metode "al-istiqrā'i" setiap proses membangun argumentasi ilmiah yang berbasis secara kuat pada kasus dan personal manusia.[959] Tidak berlebihan jika kemudian Aristoteles mengkategorikan dua bentuk metode *al-istiqrā'i* yakni "*kāmil*" (baca; sempurna) dan "*nāqish*" (baca; kurang sempurna).[960] Bagaimana kedua kategori ini dimaknai?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ketika "kesimpulan" yang diproduksi lewat metode "*al-istiqrā'i*" merupakan integrasi "*al-hālāth*" (faktual) dan "*al-ifrād*" (individual), maka disebut dengan "*al-istiqrā'i kāmil*."[961] Sebaliknya adalah "*al-istiqrā'i nāqish*".[962] Jauh sebelum Muhammad Baqir as-Sadr melakukan kategorisasi terhadap metode "al-istiqrā'i" (baca; *inductive*), Aristoteles telah memaparkan model analisis deduktif yang ia sebut dengan *prior analytic.* Nalar berpikir Aristoteles cenderung mengunakan apa yang diistilahkan dengan "demonstrations"; sebuah tipe

---

[957] Interview tanggal 26/07/2011. Pukul. 13.00 wib.

[958] Lihat Muhammad Baqir as-Sadr, *al-asas al-manthiqiyyah lil-istiqrā'i,* (Beirut: Dar al-Ta'aruf al-Mathbu', 1986), hlm. 13.

[959] *Ibid.*

[960] *Ibid.*

[961] *Ibid.*, hlm. 14.

[962] *Ibid.*

penalaran deduktif yang juga diistilahkan dengan "*sullogismos*".[963] Ada banyak istilah yang dikemukan oleh Aristoteles yang secara aktif berkaitan dengan metode deduktif yang dipaparkannya. Sebelum mendalami dan mengoperasikan metode deduktif, tulis Aristoteles, setidaknya harus dipahami terma-terma yang terkait dengan metode itu. Dari terma *premise* hingga makna dari "*deductive*" itu sendiri.[964] Sebuah *premise,* tulis Aristoteles merupakan kalimat yang bersipat menegaskan atau menyangkal sesuatu. Kalimat ini bisa jadi bersipat universal atau partikular atau barangkali keduanya.[965] Sedangkan terma deduktif, dimaknai oleh Aristoteles sebagai sebuah *discourse*; di mana ada hal-hal tertentu di dalamnya telah diduga.[966] Dalam tema yang sama, Hugh G. Gaugh JR., berkeyakinan bahwa argumen deduktif merupakan keyakinan yang valid;[967] dimana premis yang dikandungnya menjadi garansi atas kesimpulan yang benar.

Bergantung secara kuat pada premis dan eliminasi, menjadi ciri dan karakter paling jelas dari metode deduktif. Sehingga tidak berlebihan jika Hugh G. Gaugh, JR., memandang bahwa premis yang benar menjadi syarat utama penarikan kesimpulan yang benar.[968] Salah satu karakter ketika membangun atau merumuskan *premise* deduktif adalah menduga bahwa premise tersebut benar. Aristoteles mengistilahkannya dengan "*supposed*".[969] Pada titik inilah perbedaan antara metode deduktif Barat, yang tumbuh dalam tradisi filsafat Yunani dengan metode "al-istiqrā'i" yang diperkenalkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Jika dalam metode deduktif barat, adanya unsur *supposed* dalam premis yang disusun maka Muhammad Baqir as-Sadr menjadikan premis dari keyakinan universal, yakni al-Qur'an itu sendiri sebagai sebuah premis.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[963] Aristotle, *Prior Analytic,* Terj. Robin Smith, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989), hlm. xiii.

[964] *Ibid.*, hlm. 1.

[965] *Ibid.*

[966] *Ibid.*, hlm. 2.

[967] Hugh G. Gaugh JR., *Scientific Methods in Practise,* (New York: Cambridge University Press, 2003), hlm. 157.

[968] *Ibid.*, hlm. 158.

[969] Aristotle, *Prior Analytic...*, hlm. 2.

Priyonggo Suseno mengatakan:

> "...ini kita mengenal adanya ayat *qauliah* dan ayat *kauniah;* dimana ayat kauniah dijadikan penjelasan terhadap ayat *qauliah* ketika tidak ditemukan penjelasan pada ayat *qauliah*. Gambaran lainnya, ketika terjadi konflik antara fakta dan pemahaman tafsir, maka kita memenangkan pemahaman tafsir dengan tidak menurunkannya menjadi teori terlebih dahulu. Ini terjadi ketika pemahaman tafsir ini tidak bisa dijadikan model empiris sehingga ia berhenti pada level stigma. Kita contohkan; mufassirin mengatakan bahwa riba itu mengurangi rezeki tetapi sedekah akan melapangkan rezeki. Ini perlu diturunkan, sebab jika tidak ini hanya baru bersipat testimoni. Di mana zakat harus didefinisikan secara *modelling* dan sedekah juga didefinisikan secara *modelling.* Baru kemudian kita maknai. Bagaimana riba itu mengurangi harta dan sedekah itu menambah harta, ketika pemaknaan belum bisa ditemukan maka sesungguhnya kita masih berhenti pada level aksioma. Ini dapat diartikan sebagai berhenti pada sebuah keyakinan yang belum dapat kita buktikan."[970]

Muhammad Baqir as-Sadr memulai konstruksi premis dari hal yang bersipat *tashdīqi*, yakni informasi-deskriptif dari al-Qur'an yang kebenarannya diyakini. Nur ad-Din menjelaskan bahwa premis "al-istiqrā'i" merupakan hasil atau bangunan dari *maqāshid syariat islami.* Artinya *maqāshid* tersebut diproduksi (*tsābit*) dengan metode deduktif dari premisnya yang islami, yakni al-Qur'an.[971] Berbeda dengan premis yang digunakan dalam metode deduktif aristotelian, yang lebih cenderung diturunkan dari premis-premis khusus/partikular dan bersipat faktual (*al-wāqi'*).[972] Kendati demikian, akar dari metode "al-istiqrā'i" tetaplah filsafat Yunani dan aristotelian. Perbedaannya menguat dan dapat diresepai dengan jelas ketika mengkaji dan memikirkan sumber-sumber metode deduktif (baca; *al-istiqrā'i*). Dalam konteks ini Abdul al-Zahra al-Bandari (1992) menilai ada perbedaan yang signifikan antara metode deduktif yang berkembang di Yunani dan diperkenalkan oleh Aristoteles, jika dibandingkan dengan metode "*al-istiqrā*" seperti yang diperkenalkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr.

---

[970] Interview tanggal 26/07/2011. Pukul. 13:00 wib.

[971] Nur ad-Din bin Muchtar al-Khadimi, *al-Maqashid al-Istiqra'i: Haqigatuha, Hujjaituha, Dhawabituha,* (Tunisia: Az-Zaituna University, tt), hlm. 1.

[972] Lihat Ibrahim Mustafa Ibrahim, *Manthiq al-Istiqrā'i: al-Mantiq al-Hadist,* (Iskandaria: Universitas Iskandaria, 1999), hlm. 12.

Abdul al-Zahra al-Bandari (1992) mengakui bahwa tradisi pengetahuan Yunani mendasarkan diri secara kuat pada metode induktif dan deduktif, sekaligus.[973] Tradisi ini telah membantu bertumbuh dan lahirnya berbagai teori filsafat yang kuat di Yunani. Hal ini mengukuhkan bahwa metode deduktif dan induktif adalah metode ilmiah dan diyakini memiliki validitas yang tinggi di dalam tradisi Yunani. Tidak mengherankan jika banyak sarjana muslim klasik tertarik untuk mendalami metode deduktif aristotelian ini. Tidak menerima mentah-mentah, sarjana muslim seperti yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr melakukan modifikasi terhadap metode induktif aristotetalian tersebut, terutama dalam menentukan dan membangun premisnya. Bahkan dengan tegas Muhammad Baqir as-Sadr mengatakan bahwa metode "al-Istiqrā'i" secara kuat harus dilandaskan pada integrasi antara fakta empiris dan subjektif, sekaligus.[974] Bagi Muhammad Baqir as-Sadr, tidak mungkin mengkategorikan "*al-istiqrā'ī*" ke dalam bentuk "*kāmil*" dan "*nāqīsh*". Mengapa demikian? Muhammad Baqir as-Sadr mengisyaratkan bahwa yang dimaksudnya dengan metode "al-istiqra'i" adalah tiap konstruksi argumentasi yang dilahirkan dari pergerakan khusus ke umum.[975] Dalam konteks akal dan fakta empirikal, seperti yang dipahami oleh Aristoteles adalah sumber penting bagi metode ini. Bagaimana dengan metode deduktif?

Dale Jacquette (2006) dalam metode deduktif disyaratkan bahwa asumsi adalah sesuatu yang benar (*true premise*) sehingga kesimpulan yang dihasilkan juga benar.[976] Pertanyaan kemudian yang lahir adalah bagaimana mungkin premis yang menjadi bagian penting dalam konstruksi metode deduktif, diklaim benar sebelum ia diuji dan difalsifikasi? Dalam konteks ini Priyonggo Suseno mengatakan, "Dalam ekonomi Islam, terutama dalam mazhab Baqir as-Sadr bahwa ayat-ayat Allah s.w.t jangan terganggu oleh pemikiran empiris ini. Tetapi

---

[973] Abdul al-Zahra al-Bandari, *Minhaj al-Istiqrā'i fi al-Fikr al-Islāmy: Ushûl wa Tathawur*, (Alexandria: Dar al-Hikmah, 1992), hlm. 61.

[974] Muhammad Baqir as-Sadr, *al-asas al-mathiqiyyah lil-istiqra'i...*, hlm. 14.

[975] *Ibid.*, hlm. 14.

[976] Dale Jacquette (ed.), *A Companion to Philosophical Logic*, (Massachussetts: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 256.

tugas utama ekonom adalah banyak ayat-ayat Allah s.w.t ini yang tidak bisa dicerna secara instan, hari ini sehingga mendorong kita untuk menerapkan metodologi dunia atas ayat-ayat tersebut agar mudah dan bisa dipahami. Tetapi hal utama adalah pemikiran empiris dengan metodenya yang ketat, apapun bentuknya tidak boleh menegasikan kebenaran Tuhan yang diinformasikan dalam ayat-ayat *qauliah*-nya."[977] Premis deduktif yang dihasilkan dari hal yang objektif, seperti dalam pemaknaan kalangan positivisme; tetaplah sebuah pernyataan yang memuat, memiliki unsur-unsur relativitas dan tidak absolut. Dalam locus ini, bagaimana jika premis deduktif tersebut diambil atau diturunkan dari al-Qur'an?

Karakter unik yang begitu jelas dari pemikiran Muhammad Baqir as-Sadr adalah syarat mempertahankan subyektivitas. Dalam hal ini, Priyonggo Suseno memaknai subyektivitas tersebut dengan, "Subyektivitas setidaknya dalam konsepsi Baqir as-Sadr ada dua model; subyektivitas Tuhan dan subyektivitas makhluk. Dan subyektivitas yang harus diminimalkan itu adalah subyektivitas makhluk. Dalam konteks penelitian, saya minsalnya harus menghilangkan subyektivitas ke –NU-an ketika meneliti ulama-ulama NU, minsalnya. Contoh lainnya, kasus zakat. Ada para amil mengalokasikan zakat ke dalam kluster produktif dengan membelikan mesin, minsalnya. Pertanyaan yang muncul, alokasi seperti berdasarkan perspektif siapa. Dari kasus inilah, kita harus murni berangkat dari pemahaman mufassarin. Sehingga bisa bersipat netral."[978] Subyektivitas menurut Muhammad Baqir as-Sadr penting dan niscaya ketika memilih bentuk ekonomi Islam, yang mana pilihan-pilihan tersebut mewakili sejumlah *ijtihad* yang sah.[979] Ini mengukuhkan bahwa metode ijtihad, terutama metode *al-istiqrā'* seperti yang ditawarkan oleh Baqir as-Sadr, berangkat dari keinginan menemukan doktrin ekonomi Islam dicapai melalui proses *ijtihād*[980]—yang merangkum maksud dari teks-teks yang ada.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[977] Interview pada tanggal 26/07/2011. Pukul 13: 00 wib.
[978] Interview pada tanggal 26/07/2011. Pukul 13. 00 wib.
[979] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna...*, hlm. 127.
[980] *Ibid.*, hlm. 128.

Metode *al-istiqrā'* merupakan pendekatan yang ditradisikan oleh pakar ilmu mantiq dan pakar hukum Islam (*ushuliyyin*), termasuk oleh Asy-Syātibi. Ia menggunakan istilah *al-istiqrā'* ini untuk beberapa arti. *Pertama*, untuk penelitian terhadap nash-nash hukum, baik al-Qur'an maupun sunnah. Ini terlihat ketika ia meneliti nash-nash dalam upaya menetapkan tujuan-tujuan hukum Islam. Di ujung lainnya, Asy-Syātibi mengemukakan bahwa "al-istiqrā'i" adalah penelitian terhadap partikular-partikular makna nash, untuk kemudian ditetapkan suatu hukum umum, baik yang sipatnya pasti (*qat'i*) maupun hanya dugaan kuat (*dzanni*).[981] *Kedua*, metode *al-istiqrā'i* digunakan untuk penelitian terhadap hukum-hukum spesifik (*far'iyah*). Ini terlihat ketika Asy-Syatibi membangun argumen tentang persoalan ibadah yang sifatnya *ta'abbudi*, dengan alasan utamanya adalah berdasarkan metode *al-istiqrā'i* atau penelitian induktif terhadap hukum-hukum spesifik,[982] seperti bersuci dari *hadas* kecil melampaui tempat yang mengharuskannya, kemudian shalat dilakukan dengan ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan tertentu, sehingga selain dari yang ditentukan tidaklah dinamakan ibadah.

Ketiga, metode *al-istiqrā'i* digunakan oleh asy-Syatibi untuk melakukan penelitian terhadap realitas sejarah penerapan hukum dan kaitannya dengan tradisi masyarakat. Umpamanya, ketika ia menyatakan bahwa realitas berangsur-angsurnya penerapan hukum Islam merupakan pemahaman yang benar dan dapat dipegangi berdasarkan penelitian induktif terhadap faktor-faktor tradisi (*al-istiqrā'i al-'adi*) yang menjadi sebab hukum tidak diterapkan secara sekaligus. Ini menurutnya, sejalan dengan kemaslahatan manusia. Namun, semua pengertian ini masuk dalam bingkai makna metode *al-istiqrā'i al-ma'nawi*, sebagaimana akan terlihat dalam formulasinya mendatang.[983] Dari kategorisasi penerapan metode *al-istiqrā'i* oleh Asy-Syatibi ini agaknya dapat dimaknai ada kecenderungan untuk mengunakan metode *al-istiqrā'i* terhadap teks-teks Islam. Tidak berlebihan jika Asy-Syatibi menambahkan kata *al-ma'nawi* di belakangnya, sebagai *signifier* atau

[981] Lihat dalam Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi,* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), hlm. 159-160.

[982] *Ibid.*, hlm. 160.

[983] *Ibid.*

penanda bahwa metode *al-istiqrā'i* ampuh diterapkan pada teks-teks Islam, al-Qur'an ataupun sunnah. Bagaimana dengan metode *al-istiqrā'i* yang ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr?

Muhammad Baqir as-Sadr melihat ada dua kecenderungan dalam menggunakan metode *al-istiqrā'i*, yakni mereka yang terlalu mengandalkan akal dan mereka yang mendasarkan secara utuh pada empirisme; Baqir as-Sadr mengistilahkan ini dengan "*mazhab al-tajrīby*".[984] Dalam bukunya *falsatunna,* Muhammd Baqir as-Sadr telah memaparkan beberapa teori tentang sumber pengetahuan, diantaranya adalah teori empirisme. Doktrin empirisme berpendapat bahwa pengalaman adalah sumber pertama semua pengetahuan manusia. Karena itu, jika manusia tidak memiliki pengalaman dalam segala bentuknya, ia tidak akan mengetahui realitas apa pun—bagaimana pun terangnya realitas itu. Ini menunjukan bahwa manusia itu dilahirkan dalam keadaan tidak memiliki pengetahuan.[985] Tidak berlebihan jika kaum empirisme tidak mengakui adanya pengetahuan rasional yang mendahului pengalaman.

Dalam epistemologi modern, seperti yang dikemukakan oleh Micheal Ayers (2005) setidaknya ada tiga bentuk ontologi pengetahuan yakni rasionalisme, empirisme, dan mekanisme.[986] Jika rasionalisme dan mekanisme dihubungkan; diikat oleh logika-logika cartesian dalam memaknai pengetahuan, maka empirisme melihat secara alamiah bahwa setiap kejadian memiliki koneksi dan digerakkan oleh prinsip *unintelligible.*[987] Muhammad Baqir as-Sadr menilai bahwa kaum empirisme terlalu menganggap pengalaman sebagai asas satu-satunya untuk mendapatkan penilaian yang benar, dan sebagai kriteria umum dalam setiap bidang. Bahkan penilaian-penilaian yang dikatakan doktrin rasional sebagai pengetahuan-niscaya itu pun harus tunduk kepada kriteria empirikal, dan

---

[984] Mazhab *al-istiqrā'i al-tajribiy* sebagai kelompok yang berkeyakinan bahwa empirisme dan *common sense* sebagai dasar-dasar umum dan sumber utama bagi setiap jenis ilmu pengetahuan, termasuk dalam hal ini adalah metode *al-istiqrā'i al-tajribiy.* Lihat Muhammad Baqir as-Sadr, *al-asas al matiqiyah lil-istiqra'i.,* hlm. 69.

[985] Baqir as-Sadr, *Falsafatunna....,* hlm. 40.

[986] Michael Ayers, *Locke: Epistemology & Ontology,* Vol. II, (New York: Routledge, 2005), hlm. 128.

[987] *Ibid.,* hlm. 129.

harus dinilai menurut ketentuan pengalaman. Sebab manusia tidak memiliki penilaian yang pengukuhannya terlepas dari pengalaman.[988] Hal ini tulis Muhammad Baqir as-Sadr menimbulkan:

Pertama, pembatasan daya pikir manusia oleh batas-batas wilayah empirikal sehingga setiap pembahasan atau studi masalah-masalah metafisika adalah sia-sia. *Kedua*, perjalanan pikiran manusia itu sama sekali berbeda dengan yang diyakini oleh doktrin rasional. Kalau doktrin rasional percaya bahwa berpikir itu selalu dari yang umum ke yang khusus, maka kaum empirisme percaya bahwa berpikir itu dari yang khusus ke yang umum, yaitu dari batas-batas eksperimen yang sempit ke hukum-hukum dan prinsip-prinsip universal; selalu beranjak dari realitas khusus empirikal ke realitas mutlak. Hukum-hukum umum dan prinsip-prinsip universal yang dimiliki manusia tidak lain adalah hasil pengalaman. Dan konsekuensi dari hal ini adalah langkah induksi dari hal-hal individual ke pengungkapan realitas-realitas objektif umum.[989] Ini menghantarkan Muhammad Baqir as-Sadr pada pemaknaan bahwa doktrin empirikal, di dalam mencari dalil dan berpikir, bersandar pada metode induksi.[990] Mengapa demikian?

Pengalaman kita terhadap dunia merupakan produk akhir dari rerantai kejadian yang kompleks. Ini menandakan bahwa pengalaman (*experience*) yang menjadi pilar dalam aliran empirisme adalah hal yang paling penting sehingga menjadi dasar dan sumber dari metode-metode yang lahir dalam tradisi empirisme, seperti metode induktif. Dalam konteks inilah persepsi menjadi salah satu element atau salah satu dari *common sense,* yang disepakti pentingnya. Michael Huemer (2005) menilai bahwa dengan persepsi itulah kita bisa tahu dunia yang ada di sekitar kita. Dengan alasan ini, tidak diragukan kemudian bahwa sebuah pemahaman yang berdasarkan persepsi menjadi epistemologi yang penting.[991] Dalam kaitannya dengan metode induktif, pengalaman ataupun setiap kejadian adalah basis dari argumentasi induktif; tidak saja menjadi sumber dari

[988] Muhammad Baqir as-Sadr, *Falsafatunna..*, hlm. 40.
[989] *Ibid.*, hlm. 41.
[990] *Ibid.*
[991] Michael Huemer, *Epistemology: A Contemporary Reading,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 27.

premis (*qadhayah juz'iyath*) sekaligus menjadi dasar-dasar penalaran dalam melahirkan kesimpulan yang bersipat umum. Dalam artinya bahwa premis disusun secara partikularistik dari penampilan empiris (*empirical performance*). Dalam perkembangannya, metode induktif menjadi pilar dari pengetahuan matematika.[992] Ilmu ekonomi modern akhirnya mengadopsi metode induktif ini secara massif, bahkan menjadikannya sebagai alat yang paling digemari dan diyakini sebagai metode yang memiliki validitas tinggi.

G.W.F. Hegel (2010) pernah mengemukakan bahwa, "Tidak ada satu disiplin pengetahuan yang memulai; mendapatkan; memperoleh data, dengan dirinya sendiri tanpa refleksi awal yang dapat merasakan lebih kuat ketimbang logika sains."[993] Tidak mengherankan jika setiap ilmu pengetahuan membutuhkan metode ilmiah, khas dan spesifik untuk menangkap; memaknai; dan menafsirkan fakta-fakta ilmiah. Metode induktif, yang dipahami oleh banyak filosof sebagai metode rasional adalah bagian dari metode ilmiah yang telah teruji sehingga dipraktekkan secara massif dalam berbagai patahan sejarah ilmu pengetahuan. Dalam konteks ini ada istilah penting terkait metode "inductive", yakni apa yang disebut oleh Kurt Walk dengan "simplicity".[994] Dinilai oleh Kurt Walk "simplisitas" tersebut merupakan aturan penting sebagai panduan bagi kita (baca; peneliti) ketika mengoperasikan metode induktif.[995] Pada prinsipnya, dalam situasi dimana sebuah pilihan telah dibuat dari beberapa hipotesis yang memiliki egualitas keberterimaan sama; prinsip tersebut (*simplicity*) memungkinkan dilakukannya komparasi hipotesis dengan memperhatikan simplisitas dan memilih hipotesis yang paling sederhana.[996] Ini juga yang membedakan antara metode induktif modern, dengan metode "al-istiqrā'i" Muhammad Baqir as-Sadr. Lebih dalam lagi, hal ini menandaskan pertanyaan "Bagaimana diffrensiasi metode "al-istiqrā'i" dengan metode induktif modern?".

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

[992] *Ibid.*, hlm. 153.

[993] Lihat G.W.F Hegel, *The Science of Logic,* (New York: Cambridge University Press, 2010), hlm. 23.

[994] Jaakko Hintikka & Patrick Suppes (ed.), *Aspects of Inductive,* (Amsterdam: North-Holland Company, 1966), hlm.

[995] *Ibid.*

[996] *Ibid.*, hlm. 66.

1. Metode *al-Istiqrā'* dan Metode Induktif Modern: Diffrensiasi, Orientasi dan Sumber-Sumber Metode Induktif

Apa perbedaan signifikan antara metode al-istiqrā'i dengan metode induktif yang dikenal dewasa ini, khususnya dalam ilmu ekonomi modern? Jika asy-Syatibi memperkenalkan metode "*al-istiqrā' al-ma'nawi*", maka Muhammad Baqir as-Sadr juga memperkenalkan metode "*al-Istiqrā'i*" yang bersipat luas dan skala yang lebih terbuka. Mengacu pada pandangan Duski Ibrahim (2008) bahwa sumber-sumber pembentukan metode "*al-istiqrā' al-ma'nawi*" adalah konsep-konsep ilmu mantiq, ilmu *ushul fiqh,* dan ilmu *mustalah hadis,* yang kemudian dirakit menjadi suatu metode penetapan hukum Islam yang utuh dan komprehensif.[997] Lalu bagaimana dengan sumber-sumber pembentukan metode *al-istiqrā'i* yang ditawarkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr?

Muhammad Baqir as-Sadr dengan kuatnya melakukan kritik terhadap metode induktif-rasional aristotelian. Hal ini dapat dilacak dari bukunya *al-asas al matiqiyah lil-istiqra'i* (1986). Jika Muhammad Baqir as-Sadr (1986) memaknai metode "*al-istiqra'i*" sebagai proses pembangunan argumentasi ilmiah yang dilalui; dimulai dari "*al-khāsh*" (partikular) ke arah "*al-'ām*" (universal).[998] Ia berdiri atas dasar yang diistilahkan oleh Muhammad Baqir as-Sadr dengan "*al-mulāhazah*" (baca; الملاحظة). Sedangkan proses menarik kesimpulan ilmiah *an sich* bisa bersitumpu pada dasar-dasar empirisme (baca; التجربة).[999] Apa yang dimaksud oleh Muhammad Baqir as-Sadr dengan *al-mulāhazah*? Adalah Muhammad Baqir as-Sadr yang memaknai bahwa *al-mulāhazah* merupakan proses penarikan kesimpulan induktif dengan melakukan pengamatan realitas empiris, seperti atas apa yang terjadi berdasarkan tabiat. Ini dilakukan untuk menyingkap,[1000] memahami sebab-sebab dan hubungan-nya (baca; korelasi). Lalu apa yang dimaksud dengan *al-tajarubat*?

---

[997] Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam..*, hlm. 174.
[998] Muhammad Baqir as-Sadr, *al-asas al matiqiyah lil-istiqra'i...*, hlm. 13.
[999] *Ibid.*
[1000] *Ibid.*

Muhammad Baqir as-Sadr menjelaskan bahwa dasar-dasar *al-tajarubat* memuat apa yang diistilah dengan "modifikasi" atas fenomena alam. Ini dilakukan untuk menangkap sebab-sebab (*al-asbāb*) dan hubungan trans-fenomena.[1001] Dasar-dasar pengalaman (*al-tajārubat*) menjadi pra-syarat utama bagi induktivist untuk menangkap korelasi satu peristiwa dengan peristiwa lainnya. Kendati demikian, dalam tradisi metode induktif aristotelian; tidak mengenal adanya pembedaan antara induktif yang berdasarkan tautologis (الملاحظة) dan berdasarkan empirisme (التجربة).[1002] Sehingga Muhammad Baqir as-Sadr menyakini metode induktif-rasional Aristoteles, adalah metode indukti yang sempurna (baca; *al-kāmil*).[1003] Pandangan ini lahir ketika memahami proses dan struktur nalar yang dibangun oleh Aristoteles ketika menggunakan metode induktif. Adalah Aristoteles lebih cenderung menggunakan *qiyās*/analogi ketika membangun dan melahirkan klaim-klaim ilmiah yang bersipat umum. Maknanya, tulis Muhammad Baqir as-Sadr, tetapnya (*tsûbut*) premis umum (*al-had al-akbhar*) bagi premis partikular (*lil-had al-asqhar*) karena dimediasi oleh premis perantara (*al-had al-awsat*).[1004] Dari proses ini akan lahir keyakinan ilmiah karena adanya benang merah yang mengikat dua level premis tersebut.

Ada keserupaan antara metode induktif Aristoteles dengan metode *qiyās* yang dikenal luas dalam tradisi Islam klasik. Dalam makna yang paling populer, *qiyās* adalah suatu usaha untuk mengategorikan suatu makna (cabang) kepada makna lain (pokok), karena makna cabang itu ada kemiripannya dengan pokok, kemudian diproyeksikan, baik sifat (*'illah*) hukum cabang tersebut lebih utama atau serupa, sehingga muncul teori yang disebut dengan *qiyās aulawi, qiyās musāwi,* dan *qiyās adnā.*[1005] Dijelaskan oleh Duski Ibrahim, *qiyās aulawi* adalah *qiyās* yang '*illah* hukum cabangnya lebih kuat dari hukum asal.[1006] Sedangkan *qiyās musāwi* adalah *qiyas* yang '*illah* hukum cabangnya sama kuatnya dengan

---

[1001] *Ibid.*
[1002] *Ibid.*
[1003] *Ibid.*, hlm. 15.
[1004] *Ibid.*
[1005] Duski Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Islam..*, hlm. 134.
[1006] Umpamanya meng-*qiyas*-kan memukul orang tua dengan mengatakan 'ups!' kepada mereka, seperti dalam firman Allah s.w.t dalam surat al-Isra' [17]: 23. *Ibid.*

hukum asal.[1007] Adapun *qiyās adnā* dipahami sebagai '*illah* hukum cabang lebih lemah dari '*illah* hukum asal.[1008] Perbedaan yang mencolok antara *qiyas* dan metode *al-istiqra'* adalah elemen dan prosesnya. Jika *qiyās* mengandalkan tersedianya '*illah*, maka metode *al-istiqra'* mendasarkan penarikan kesimpulan dengan apa yang diistilahkan dengan *qarā'in* (baca; indikator).

Tidak berlebihan jika Duski Ibrahim cenderung menolak pandangan keserupaan antara metode *qiyās* dan *al-istiqrā'*, terutama *al-istiqra' al-ma'nawi* yang ditawarkan oleh asy-Syatibi. Dalam konteks ini Duski Ibrahim mengemukan bahwa, "..seperti diketahui bahwa *al-qiyās al-usûli* adalah suatu pola pengembangan hukum Islam dengan menyamakan hukum suatu kasus yang tidak ada aturannya dalam nash dengan hukum suatu kasus yang ada aturan hukumnya dalam nash, karena sama alasan hukumnya ('*illah*). Dengan demikian, alur pikirnya adalah analogi. Sedangkan metode *al-istiqra' al-ma'nawi* mengikuti pola penalaran *istiqra'i* (induktif), sekalipun tidak persis sama dengan metode induktif yang dikembangkan dalam ilmu-ilmu pengetahuan umum, terutama objek dan data yang dijadikan sasaran penelitian.[1009] Kendati demikian, Ibrahim Mustafa Ibrahim melihat ada hubungan yang signifikan antara metode *al-istiqrā'* dengan metode *qiyās*. Menurutnya, baik *qiyās* maupun metode *al-istiqra'i* adalah dua metode dalam membangun argumentasi, yang keduanya saling berhubungan. Karena keduanya (*qiyās* dan *al-istiqrā'*), tulis Ibrahim Mustafa Ibrahim adalah metode berpikir yang valid bagi siapapun, baik secara ilmiah maupun filosofis.[1010] Lalu bagaimana keduanya dibedakan?

Ibrahim Mustafa Ibrahim memandang bahwa metode *al-istiqrā'* memiliki kesesuaian antara *premise* (*al-muqaddimah*) dengan realitas (*al-wāqi'*).[1011] Sedangkan metode *qiyās* mengandung apa yang diistilahkan oleh Ibrahim Mustafa

---

[1007] Umpamanya meng-*qiyas*-kan larangan "membakar harta benda anak yatim" dengan "larangan memakan harta mereka", seperti firman Allah s.w.t dalam surat an-Nisa' [4]: 10. *Ibid.*

[1008] Upamanya meng-*qiyas*-kan apel kepada gandum dalam hal berlakunya hukum *riba fadhal,* karena sama-sama sejenis makanan. *Ibid.,* hlm. 134-135.

[1009] *Ibid.,* hlm. 216-217.

[1010] Ibrahim Mustafa Ibrahim, *Manthiq al-Istiqrā'i: al-Mantiq al-Hadist..,* hlm. 13.

[1011] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ibrahim dengan ketiadaan kontradiksi nalar (*tanāqud al-fikr*) ketika melakukan transformasi dari premise awal (*muqaddimah*) kepada kesimpulan yang sah secara logis.[1012] Dan Ibrahim Mustafa Ibrahim melihat keduanya saling membutuhkan.[1013] Mengapa dinilai demikian? Dalam arti, tulis Ibrahim Mustafa Ibrahim, bahwa *qiyās* membutuhkan metode induktif (*al-istiqra'*) untuk memperluas skala *qiyās* tersebut dengan premis umum yang valid dari aspek empirikal (karena sesungguhnya *qiyās* tidak dihasilkan dari dua premis partikular). Sedangkan metode *al-istiqrā'* membutuhkan *qiyās* untuk menghubungkan dan men*tahqiq*. Karena sesungguhnya premis umum yang dihasilkan lewat induktivisasi dengan mempertimbangkan dasar-dasar tautologis dan pengalaman (baca; *al-tajarubath*).[1014] Betapa tidak, validitas induktif tidak bisa ditempuh tanpa mencocokannya dengan fakta-fakta partikular yang baru.

Ibrahim Mustafa Ibrahim menyebut metode *al-istiqrā'* dengan beberapa istilah; mulai dari *al-mathiq al-hadist; al-mathiq al-tajriby.*[1015] Mengapa disebut juga dengan *al-mathiq al-tajriby*? Betapa tidak, tulis Ibrahim Mustafa Ibrahim, metode *al-istiqrā'* bersandar secara kuat pada penalaran tautologis dan empiris.[1016] Metode *al-istiqra'* dalam istilah modern juga dikenal dengan *analogies de L' experience*. Dalam konteks ini Ibrahim Mustafa Ibrahim mengemukan beberapa kekhususan metode *al-istiqra'*, yakni: **Pertama**, metode *al-istiqra'* adalah penalaran *maudu'i*. Dalam arti, ia bersandar pada asas; yang penemuannya dalam beberapa ilmu yang berbeda dan variatif.[1017] Asas ini adakalanya dalam bentuk analogis atau bersipat empirisme, seperti yang terjadi dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial. **Kedua**, penalaran deduktif merupakan penalaran yang bersipat nisbi dan relatif.[1018] Hal ini secara otomatis membuat hukum-hukum yang dilahirkan dari metode induktif tidak bersipat mutlak/absolut. **Ketiga**, mempelajari dan mengoperasikan metode induktif ditempuh dengan

---

[1012] *Ibid.*
[1013] *Ibid.*
[1014] *Ibid.*
[1015] *Ibid.*, hlm. 19.
[1016] *Ibid.*
[1017] *Ibid.*, hlm. 22.
[1018] *Ibid.*

proses spesifik dan khas. Dan karena itu kemudian banyak diadopsi oleh berbagai disiplin pengetahuan.[1019] Jika dibandingkan dengan metode induktif aristotelian, agaknya perlu mengaju pada pandangan Otfried Höffe (2003) bahwa *epapõge* (*induction*) merupakan salah satu dari tiga element pengetahuan, yakni: "*aisthêsis* (perception), *epagôgê* (induction), dan *nous*".[1020] Bagaimana pandangan Aritoteles ini dimaknai?

Aristoteles menyakini bahwa pada dasarnya prinsip dari pengetahuan dimulai dari persepsi yang mampu melakukan eksplansasi terhadap fakta empiris.[1021] Bagaimana pandangan; keyakinna Aristoteles ini dimaknai? Dari titik ini kemudian Aristotels memahami bahwa metode induktif bertitik tolak dari persepsi dengan bantuan memori dan pengalaman (baca; *experience*).[1022] Pada dasarnya Aristoteles tidak menggunakan secara langsung dan terbuka kalimat "inductive"; dalam hal ini Aristoteles hanya menggunakan kat "perception".[1023] Pengunaan kata itu oleh Aristoteles agaknya dimaklumi karena "persepsi",[1024] mengandaikan bahwa nalar ilmiah dari induktif adalah menghasilkan statemen umum secara empiris dari apa yang diistilah dengan observasi. Dalam konteks ini, induktif menurut Aristoteles terdiri dari *ephodos*; semacam proses, pendakian dari statemen partikular ke arah statemen umum.[1025] Metode *inductive* yang telah diperkenalkan oleh Aristoteles tidak hanya mengandalkan penalaran *an sich* terhadap realitas; sekaligus secara intens melakukan observasi sehingga menemukan hubungan (baca; korelasi) antara berbagai realitas/fakta-fakta partikular sehingga kemudian darinya dibangun klaim umum, yang bersipat universal.

Demikian, Carveth Read (1914) pernah menulis bahwa metode induktif lebih tampak sebagai investigasi empiris, dengan mengandalkan pengivestigasian

---

[1019] *Ibid.*
[1020] Otfried Höffe, *Aristotle,* (New York: State University of New York Press, 2003), hlm. 57.
[1021] *Ibid.*
[1022] *Ibid.*
[1023] *Ibid.*
[1024] *Ibid.*
[1025] *Ibid.*, hlm. 58.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

secara mendalam terhadap hukum-hukum sebab (baca; *causation*).[1026]Berkembang ilmu pengetahuan, bahkan dengan mengerucutnya epistemologi pengetahuan ke arah satu kanal dan lebih cenderung ke arah positivisme; setidaknya berimplikasi pada struktur metode induktif yang dikembangkan dalam pengetahuan modern, termasuk dalam ilmu ekonomi modern. Ian Hacking (2001) memperlihatkan perkembangan metode induktif dengan perluasan skalanya menjadi sebuah logika tentang resiko argumentasi (*risky arguments*).[1027] Mengapa demikian? Betapa tidak, bertumbuhnya ilmu pengetahuan dengan perluasan metode yang menyertainya telah mendorong lahirnya berbagai argumentasi ilmiah. Kondisi ini tanpa disadari telah melahirkan sebuah keyakinan ilmiah, untuk menjadi budaya akademik (*academics culture*) bahwa argumen yang benar adalah hal yang bebas dari resiko.[1028] Bagaimana proses dan bentuknya, ketika metode induktif diartikan sebagai logika yang mempelajari resiko berargumentasi?

Ian Hacking (2001) mengingatkan, "..Resiko argumentasi terlihat dari kemungkinan bahwa satu premis yang benar bisa saja melahirkan kesimpulan yang salah."[1029] Bagaimana ini dijelaskan? Diilustrasikan oleh Ian Hacking (2001); dengan memulai penjelasan dari *the big bang theory* yang telah memberikan pemahaman yang baik dan menjelaskan secara baik kepada manusia tentang alam semesta. Dengan didukung oleh berbagai bukti dan fakta yang kuat, teori ini telah menyeret dan membuat banyak orang yakin. Kendati demikian, teori ini bisa saja salah. Inilah resiko sebuah teori.[1030] Pada dasarnya, premis yang menjadi bagian penting dalam metode induksi adalah fakta (*evidence*).[1031] Ini menandaskan bahwa premis yang membentuk kesimpulan dihasilkan dari observasi. Ia menjadi reprensentasi dari hubungan fenomena yang bersipat

---

[1026] Carveth Read, *Logic: Deductive and Inductive,* (London: Dodo Press, 1914), hlm. 174.

[1027] Ian Hacking, *Probability and Inductive Logic,* (New York: Cambridge University Press, 2001), hlm. 11.

[1028] *Ibid.*

[1029] *Ibid.*

[1030] *Ibid.*

[1031] *Ibid.*, hlm. 12.

partikular. Dari titik ini kemudian sebuah istilah yang dikenal luas dengan "*probability*", muncul dan lahir. Dalam hal ini Ian Hacking menegaskan bahwa probabilitas merupakan alat fundamental bagi penalaran induktif.[1032] Cara kerjanya adalah mengambil fakta representatif dari populasi, kemudian disimpulkan validitasnya secara probabilitas. Minsalnya, seorang peneliti memilih 4 buah jeruk secara acak dari 60 kotak, dan keempat-empatnya baik. Hal ini menandaskan bahwa kemungkinan baiknya jeruk-jeruk itu 90%. Contoh ini telah membuka mata ada kandungan resiko argumentasi di dalamnya untuk mengatakan kemungkinan salah. Pertanyaan kemudian yang lahir adalah bagaimana sumber-sumber premis induktif tersebut dinilai dengan filsafat ilmu?

2. Mencari Pembenaran pada Realitas: Kebenaran versi *al-Istiqrā'*

Paolo Parrini, dengan mengacu pada pandangan Kantian, bahwa kebenaran sebuah pengetahuan dengan metode yang diterapkannya terletak pada ketiadaan kontradiksi.[1033] Dalam konteks ini, metode apapun bentuknya termasuk metode *al-istiqra'*—diterapkan untuk meminimalisir kontradiksi yang mungkin lahir ketika menarik kesimpulan ilmiah dari fakta-fakta yang diamati. Baik dari *experience* (baca; *tajarubat*) maupun asumsi-asumsi yang dibangun di atas realitas. Pertanyaannya, ketika metode *al-istiqrā'* mendasarkan diri pada pengalaman dan prinsip-prinsip tautologis sekaligus, bagaimana hal ini dimaknai? Metode induktif, seperti yang diyakini oleh Aristoteles, mendasarkan diri secara kuat pada prinsip-prinsip persepsi. Dari titik ini agaknya tepat mengajukan pertanyaan bagaimana sesungguhnya posisi persepsi (*perception*) dalam mendorong lahirnya sebuah pengetahuan yang kuat?

Peter Markie (2010) melihat bahwa persepsi adalah hal yang paling dominan dan digandrungi untuk dijadikan sebagai pendasaran pengetahuan.[1034] Dalam konteks ini agaknya dapat dipahami bahwa perseptualitas adalah epistemik

---

[1032] *Ibid.*, hlm. 14.

[1033] Paolo Parrini (ed.), *Kand and Contemporary Epistemology,* (London: Kluwer Academic Publishers, 1994), hlm. 200.

[1034] Jonathan Dancy, Ernest Sosa, & Mattias Steup (ed.), *A Companion to Epistemology,* (UK: Wiley-Blackwall, 2010), hlm. 62.

yang tidak berasal dari sistem kepercayaan melainkan dihasilkan dari pengalaman.[1035] Menguatnya kepercayaan terhadap keampuhan perseptualitas untuk melahirkan pengetahuan, telah melahirkan sebuah mazhab yang diistilahkan dengan "foundasionalisme".[1036] Dikatakan foundasionalisme, karena mazhab ini dengan kuat menyakini pentingnya justifikasi. Hal ini dibuktikan dengan penerimaan secara utuh, bahkan total terhadap persepsi (*perception*) sebagai salah satu sumber pengetahuan. Robert Audi (2002) menjelaskan bahwa dalam sejarah epistemologi; berbagai sumber pengetahuan disebut dengan sumber dasar klasik, dan diantaranya adalah persepsi, memori, kesadaran (*introspection*), nalar (*intuition*).[1037] Dikemudian hari, pada fase modern, sumber-sumber pengetahuan tersebut dikerucutkan menjadi "*experience*" dan "*reason*".[1038] Kendati dikerucutkan, ini tidak otomatis menggusur perseptualitas sebagai bagian penting dari sumber pengetahuan. Ini dibuktikan dengan kuatnya minat terhadap metode induktif, yang dengan jelas dan kuat menjadikan persepsi sebagai sumber penalaran.

Réne Descartes mendasarkan dirinya pada foundasionalisme, sebagai pendekatan epistemologinya.[1039] Ia melihat bahwa justifikasi dan pengetahuan merupakan derivasi utama yang dilahirkan dari elemen fondasional yang hanya didasarkan secara utuh pada justifikasi, tidak lain.[1040] Baik Descartes ataupun penganut aliran foundasionalisme lainnya, melihat bahwa fondasi pengetahuan dan justifikasi terdiri dari: [i] personal yang menyadari betul dan memberikan porsi yang besar bagi akal, dengan kombinasi [ii] pemahaman secara *a priori* terhadap fakta sehingga membantu pembentukan atau konstruksi proposisi.[1041]

[1035] *Ibid.*

[1036] Foundasionalisme merupakan aliran filsafat-ilmu yang menolak segala hal yang berbau skeptisme, dan menyandarkan diri untuk mengatakan menjatuhkan diri secara kuat pada varian justifikasi. Lihat Richard Fumerton, *Epistemology,* (UK: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 53.

[1037] Lihat dalam Paul K. Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology,* (New York: Oxford University Press, 2002), hlm. 72.

[1038] *Ibid.*

[1039] Laurence Bon Jour, *Epistemology: Classic Problems and Cotemporary Responses,* (New York: Rowman & Litlefield Publishers, Inc., 2009), hlm. 177.

[1040] *Ibid.*

[1041] *Ibid.*

Keyakinan dari dua sumber, yakni justifikasi baik dari akal dan fakta secara *a priori*, bagi kalangan fondasionalisme tidak membutuhkan pengujian yang lain, merasa cukup.

Asumsi mendasar dari Réne Descartes adalah bahwa setiap proposisi yang pasti sesungguhnya dapat dijustifikasi, dengan apa yang ia istilahkan sebagai "*the natural light of reason*";[1042] Sebuah pembuktian yang berdasarkan secara murni pada *self-evidence* dan tidak ada hubungannya dengan pengalaman (baca; *experience*).[1043] Sederhananya sebuah proposisi yang dibenarkan secara *a priori,* tanpa melibatkan pengalaman sensorik ataupun intropestik.[1044] Hal ini lebih tampak sebagai justifikasi nonskeptikal, sebuah pandangan bahwa segala proposisi pada dasarnya dapat dijustifikasi. Dari pandangan ini kemudian metode induktif meregulasi diri menjadi sebuah penalaran yang bersipat justifikatif. Berangkat dari *evidence* partikular, dengan memperhatikan hubungan-kausalitas; kemudian melahirkan kesimpulan yang bersipat umum. Dalam konteks ini Richard Fumerton (2002) melihat bahwa teori justifikasi telah menjadi tema perdebatan yang paling menarik dalam sejarah epistemologi.[1045] Tidak berlebihan agaknya jika Richard Fumerton mencoba mengkategorikan justifikasi ke dalam *epistemic justification* dan *non-epistemic justification.* Ini membuktikan bahwa teori justifikasi, yang menjadi bagian dari penalaran induktif dalam mencapai kebenaran ilmiah—telah mengalami diaspora dan perluasan skala yang massif. Kemudian bagaimana kedua kategori itu (baca; *epistemic justification & non-epistemic justification*) dibedakan?

Richard Fumerton melihat bahwa *epistemic justification*, memungkinkan kebenaran dari sebuah prosisi dipercayai.[1046] Ada rasionalitas yang terkandung dalam proposisi *epistemic justification.* Ini berbeda dengan *non-epistemic justification* yang tidak memuat rasionalitas proposisi, karena itu kemudian ia lebih sering disebut dengan "epistemik irrasional." Dalam bentuk lain, para

[1042] *Ibid.*
[1043] *Ibid.*
[1044] *Ibid.*, hlm. 71.
[1045] Paul K. Moser, *The Oxford Handbook of Epistemology...*,hlm. 204.
[1046] *Ibid.*, hlm. 205.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

epistemolog mengenalkan istilah yang mereka sebut dengan *a priori justification*; sebuah pembenaran (justifikasi) yang bersipat *a priori*, tanpa bergantung sama sekali pada pengalaman (*experience*). Tetapi untuk melihat hubungannya dengan pengalaman dibutuhkan *eksplikasi* lebih lanjut.[1047] Demikian, apa yang dimaksud dengan *a prior justification* tersebut? Laurence Bon Jour (2009) memaknai *a prior justification* dengan proses pembuktian/pembenaran (*justification*) tanpa ketergantungan pada *experience.*[1048] Sederhananya, *a prior justification* dapat dicontohkan dengan 2+3=5.[1049] Contoh ini diterima begitu saja, secara konsesual tanpa harus menyandarkan pembuktian dengan *experience*/pengalaman.

Michael Huemer (2005) memandang bahwa persepsi yang menjadi sumber justifikasi telah melahirkan 4 (empat) tradisi filosofis.[1050] *Pertama*, representasionalisme atau yang juga populer dengan sebutan aliran *indirect realism.* Tradisi ini mendasarkan pandangan bahwa persepsi manusia secara langsung sadar akan kepastian internal (*certain internal*); entitas mental—atau yang disebut oleh para filosof dengan "*ideas*" (Locke); kesan/*impressions* (Hume); "*mental image*" atau "sense data" (Russell)—dan manusia secara tidak langsung sadar akan adanya pikiran eksternal (*external things*).[1051] *Kedua*, berbeda dengan tradisi *direct realist*; tradisi ini berkeyakinan bahwa dengan persepsinya manusia secara langsung sadar akan eksitensi objek eksternal (*external object*); dimana kesadaran manusia akan objek eksternal tidak tergantung (*depend on*) akan kesadaran gambaran mental atau pun pikiran non-eksternal. Tidak berlebihan jika kemudian tradisi *direct realism* mengklaim bahwa manusia memiliki pengetahuan langsung (*non-inferential*).[1052] *Ketiga*, tradis *idealism*; sebuah tradisi filsafat yang memandang sesungguhnya tidak ada dunia eksternal.[1053] Hanya ada "pikiran" dan ide yang bersemayam dalam pikiran.

[1047] Laurence Bon Jour, *Epistemology: Classic Problems and Cotemporary Responses..*, hlm. 72.
[1048] *Ibid.*
[1049] *Ibid.*
[1050] Michael Huemer, *Epistemology: A Contemporary Reading..*, hlm. 27.
[1051] *Ibid.*
[1052] *Ibid.*
[1053] *Ibid.*

Sedangkan persepsi dalam tradisi ini diartikan sebagai proses mengalami secara singkat terhadap ide-ide tertentu.[1054] Ide disini digunakan untuk mengambarkan fenomena mental. Sehingga pada *locus* ini tidak ada masalah bagi siapapun bagaimana mengetahui tentang objek eksternal. *Keempat*, tradisi *skepticism*; tradisi ini memandang bahwa manusia tidak dapat mengetahui apapun, baik dunia eksternal atau tidak; melainkan manusia hanya mengetahui apa yang ia rasakan. Tradisi ini bukanlah idealisme melainkan skeptisisme, memang mirip adanya tetapi lebih cenderung menyangkal pengetahuan terhadap dunia luar.[1055] Perbedaan pandangan dan tradisi dalam memposisikan "persepsi" agaknya adalah hal lumrah. Tetapi menariknya perbedaan ini secara langsung mempengaruhi bangunan epistemologi yang diyakini oleh masing-masing kutub.

Plato menawarkan pandangan bahwa pengetahuan adalah persepsi (baca; *knowledge is perception*).[1056] Ini hanya satu dari berbagai varian pandangan epistemologis yang dikembang di kemudian hari. Mengacu pada uraian Ernest Sosa (1995) bahwa dalam tradisi utama, pengetahuan adakalanya bersipat langsung (*direct*) atau tidak langsung (*indirect*). Pengetahuan langsung adalah ketika intuisi mampu mendapatkan secara utuh dan sempurna berbagai fakta secara *a priori*. Sedangkan *indirect knowledge* ketika dihasilkan dengan bantuan deduktif; bersandar dan bergantung secara kuat pada premis.[1057] Dari pandangan mainstream ini kemudian dapat dipahami bahwa penalaran induktif secara kuat didasarkan pada persepsi; dengannya kemudian justifikasi dilakukan ke dalam fakta-fakta perseptual dan partikular. Justifikasi sebagai sebuah teori dalam konteks ini menjadi proses yang utuh; melekat dalam penalaran induktif. Karena dengannya, penalaran induktif mampu menghasilkan klaim-klaim ilmiah yang bersipat umum.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1054] *Ibid.*

[1055] *Ibid.*, hlm. 28.

[1056] N. Kreztmann (ed.), *Knowledge and The Know: Historical Perspectives in Epistemology*, (Boston: D-Riedel Publishing Company, 1974), hlm. 62.

[1057] Lihat Ernest Sosa, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 65.

Demikain, terkait dengan strategi fondasionalisme, Ernest Sosa (1995) menilai aliran ini menggunakan, menerapkan prinsip multi-epistemik ketika menyiapkan sumber-sumber justifikasi untuk mendapatkan pengetahuan yang kaya dalam berbagai dimensi.[1058] Terkait hal ini, penalaran induktif selalu berangkat dari fakta perseptual yang partikular; memahami; mencatat; dan menemukan hubungan antar berbagai fakta partikular untuk kemudian dibangun semacam kesimpulan umum. Proses menemukan; memahami dan menangkap hubungan tersebut setidaknya dapat dimaknai sebagai proses justifikasi, semacam tindakan membuktikan kebenaran dengan melakukan observasi secara ketat terhadap fakta-fakta partikular tersebut. Ini mengukuhkan bahwa proses justifikasi adalah teori yang diterapkan terhadap dan dalam penalaran induktif, untuk mendapatkan kualitas kebenaran proposisi. Dalam pemaknaan lain, ada upaya untuk mencari koherensi-korespondensi antara prosisi dan fakta-fakta partikular dalam penalaran induktif. Dalam hal ini, asy-Syatibi minsalnya dengan metode *al-istiqra' al-ma'nawi* juga menggunakan teori ini sebagai proses untuk mencari kebenaran.[1059] Sederhananya dapat disimpulkan bahwa sebuah penalaran induktif dianggap benar apabila relevan dengan premis-premis kebahasaan dan premis-premis *maqashid syariat* serta cocok dengan realitas kemasyarakatan. Hal ini juga mengandaikan bahwa penalaran induktif Muhammad Baqir as-Sadr ketika ia diterapkan dalam ilmu ekonomi Islam, sesungguhnya juga memperhatikan kecocokan antara subyektivitas Tuhan dengan realitas empiris; antara teks-teks wahyu dengan fakta-fakta partikular; memperhatikan koherensi-korespondensi fakta-fakta transendental (الملاحظة) dan pengalaman (baca; التجربة). Dari titik inilah kemudian penalaran induktif (*al-istiqra'*) dapat dipastikan tidak lepas dari dasar-dasar empirisme dan objektivisme, sekaligus.[]

[1058] *Ibid.*, hlm. 73.

[1059] Lihat Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu,* (Semarang: Walisonggo Press, 2009), hlm. 101.

B. Hermeneutika Ekonomi sebagai Pemahaman Sosial: Sebuah Tinjauan Epistemologis

Hermeneutika adalah *understanding,* kata Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D.[1060] Pemaknaan ini lebih luas ketimbang mengartikan hermeneutika sebagai interpretasi atau *exegesis*. Kendati demikian jika digali akar dari kata hermeneutika maka akan ditemukan dalam berbagai bahasa, diantaranya adalah Yunani. Istilah hermeneutika, tulis H.M. Nur Kholis Setiawan (2009), berasal dari bahasa Yunani, dari kata kerja *hermeneuein* yang berarti menginterpretasi.[1061] Pada masa klasik, di awal perkembangannya, hermeneutika tidak bisa dipungkiri sebagai bentuk interpretasi teks atau *the art of interpretation.*[1062] Bagaikan sebuah takdir, layaknya metode lainnya, hermeneutika mengalami perkembangan dan perluasan skala. Ini kemudian dapat dilacak dari perkembangan hermeneutika pada masa modern. Di catat oleh H. M. Nurk Kholis Setiawan, pada masa modern hermeneutika dapat dibedakan dalam beberapa fase dengan aliran-aliran yang mengikutinya. Fase awal;[1063] mulai pada abad ke-19 dengan merujuk pada tokoh Protestan ternama, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dan murid-muridnya termasuk Emilio Betti, dengan hermeneutika teoritisnya.

Fase kedua; pada abad ke-20 dengan Martin Heidegger (1889-1976) sebagai tokohnya, termasuk di sini Hans-George Gadamer dengan aliran hermeneutika filosofis, dan selanjutnya adalah Jürgen Habermas, dengan hermeneutika kritis-nya (*critics hermeneutics*).[1064] Fase modern telah membawa hermeneutika menjadi pendekatan yang kompleks dan menarik untuk digeluti dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, termasuk dalam ilmu ekonomi. Kendati demikian, menghubungkan hermeneutika dengan ekonomi terkadang terasa janggal sekaligus menantang untuk dilakukan. Ini kemudian yang mendorong Don

---

[1060] Interview pada tanggal 27/07/2011. Pukul. 15.30 wib.

[1061] Istilah itu memiliki asosiasi etimologis dengan dewa Hermes diasosiakan dengan fungsi mentransmisi apa di balik pemahaman manusia ke dalam suatu bentuk di mana tingkat intelejensia manusia dapat menangkap hal tersebut. Lihat dalam Syafa'atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadis,* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 4.

[1062] *Ibid.*, hlm. 3.

[1063] *Ibid.*, hlm. 3-4.

[1064] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Lavoie (2005) mengeditori sebuah buku yang berjudul *Economics and Hermeneutics.* Proyek intelektual ini hendak mengurai; mencari benang merah antara ilmu ekonomi dengan pendekatan hermeneutika. Kerja intelektual ini menabrak pakem ilmu ekonomi yang begitu mapan dalam orthodoksi-positivisme. Dengan mengkorelasikan secara kuat pada metodologis ilmu-ilmu alam, ilmu ekonomi telah menjadi bangunan tertutup hanya bisa didekati dengan paradigma positivisme.

Demikian, Don Lavoie (2005) dan beberapa ekonom mencoba membuka mata lalu mencari hubungan antara ilmu ekonomi dan pendekatan hermeneutika. Ketika hermeneutika diseret; dikondisikan sebagai pendekatan dalam ilmu ekonomi, maka ia mengalami peleburan cakrawala. Dari pemahaman terhadap teks menjadi pemahaman filosofis terhadap gejala sosial-ekonomi. Dalam buku ini Arjo Klamer menulis sebuah *paper* yang berjudul *Towards the Native's Point of View: The Difficulty of Changing the Conversation* (2005). Di sini, Arjo Klamer mengemukan istilah *the Native's Point of View*. Apa maknanya? Istilah itu lebih tampak sebagai "makna" dari fenomena ekonomi.[1065] Selama sejarah pertumbuha ilmu ekonomi hingga menjadi disiplin ilmu yang ketat dan positivistik, persoalan makna dari fenomena ekonomi, menjadi hal yang janggal untuk dikaji sehingga ditinggalkan dan diserahkan begitu saja pada para antropolog. Padahal "makna" itulah yang membentuk tindakan ekonomi, siapapun mereka. Kini, tulis Arjo Klamer, ekonom perlu datang dan memahami "makna" (*meaning*) yang dengannya berbagai profesi ekonomi dijalankan dan dihayati secara rutin; terus-menerus; dan diproduksi setiap hari.[1066] Mengapa harus ke arah itu?

Mengacu pada kerja Gary B. Madison, seperti yang dinukilkan oleh Arjo Klamer—ada beberapa cara spesifik untuk mengadopsi tema hermeneutika ke dalam ilmu ekonomi.[1067] Gary B. Madison mengawali langkahnya dengan

---

[1065] Don Lovaie (ed.), *Economics and Hermeneutics,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 5.

[1066] *Ibid.*

[1067] *Ibid.*

mendeskripsikan hermeneutika dalam kerangka kerja yang dibangun oleh Hans-Georg Gadamer. Bagi Gadamer hermeneutika tidak lain adalah sebagai sebuah perkara yang berasal (*getting away*) dari pra-anggapan objektif (*objective prejudice*) tentang ilmu alam (*the nature science*) dan merupakan proses menemukan elemen-elemen komunal yang diistilah oleh para ekonom dengan "teori-nilai subjektif" (*subjective theory of value*) dan "*metodhological individualism*".[1068] Tidak berhenti pada titik itu, Gary B. Madison menggunakan hermeneutika Paul Ricouer; sebuah kerangka kerja hermeneutika subjektif untuk menyatakan kembali makna subjektifitas dan induvidualitas yang disalahpersepsikan oleh ekonom.[1069] Kendati banyak kritik yang ditujukan pada pendekatan hermeneutika sebagai pendekatan yang hanya mampu pemahaman peneliti tentang tujuan yang termaksud (*intended purposes*). Tetapi hermeneutika tidak membantu untuk menjelaskan *unintended causal processes.*[1070] Merespon ini, Gary B. Madison mengacu dan menggunakan secara aktif hermeneutika yang dibangun oleh Paul Ricouer untuk menjelaskan, sesungguhnya hermeneutika mampu menjelaskan apa yang disebut *causal explanation* dan *unintended consequences.*[1071] Apa implikasi dari pandangan dan sikap ilmiah ini?

Sudah termaktub dalam sejarah perkembangan ilmu ekonomi, hanya ada 4 (empat) tradisi penafsiran dan analisis dalam ilmu ekonomi, yakni: "neoklasik", "institusionalisme", "teori kritis", "*austrian economics*".[1072] Kendati 4 (empat) tradisi ini begitu kuat mengakar, bukan berarti ilmu ekonomi mesti dan mapan dimaknai secara ekslusif sebagai disiplin ilmu yang tertutup, dan menolak tradisi metodologis yang bertiup dari luar, dari selain 4 (empat) tradisi tersebut. Hal ini memungkinkan tema hermeneutika-filosofis menjadi hal menarik sekaligus menjadi pendekatan yang aplikable dalam ilmu ekonomi. Arjo Klamer (2005) memaknai bahwa pada awalnya hermeneutika hanya cara filosofis untuk membaca teks. Tetapi di sini, dalam tema ekonomi, hermeneutika lebih dari

---

[1068] *Ibid.*
[1069] *Ibid.*
[1070] *Ibid.*
[1071] *Ibid.*
[1072] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

itu.[1073] Hermeneutika lebih luas lagi dimaknai sebagai pemahaman terhadap apapun yang mungkin dan terbuka untuk diketahui.[1074] Dalam definisi yang tajam Arjo Klamer (2005) menegaskan bahwa pemahaman (*understanding*) adalah perpaduan cakrawala antara penulis dan pembaca; di mana yang sudah dipahami tidak hanya ditulis dan disalin tetapi terintegrasi dengan apa yang sudah diketahui oleh pembaca dan dalam proses yang selalu berubah.[1075] Hal lain yang dipahami dari hermeneutika adalah bahwa pola akan dipengaruhi secara intens oleh latar belakang penafsir,[1076] tempat dirinya berasal.

Demikian, bagaimana dialog antara hermeneutika dan ekonomi dilakukan? Dialog antara ekonomi dan hermeneutika, sesungguhnya terinspirasi oleh istilah *hermeneutical opennesse.*[1077] Kendati istilah itu tidak cukup sebagai pilihan bagi sedikit ekonom yang bersimpati dengan hermeneutika ketika melakukan kritik terhadap ilmu ekonomi. Kendati demikian, dengan memaknai hermeneutika sebagai *explanation* dan *understanding*, sekaligus setidaknya menjadikan hermeneutika sebagai tradisi baru dalam mendekati ekonomi. Tidak berlebihan agaknya jika Richard Ebelling mengutip pertanyaan Paul Ricouer, "*What is text? Explanation and understanding.*"[1078] Dalam bentuk ini, mengaju pada pandangan Madison dan McCloskey, setidaknya hermeneutika mungkin men*support* atau menjadi gagasan untuk menjelaskan sebab-musbab (baca; *causal explanation*).[1079] Dalam kerangka kerja hermeneutika yang dirumuskan oleh Paul Ricouer, ia (baca; hermeneutika) dimaknai secara kuat sebagai "pemahaman" (*understanding*).[1080] Dalam konteks ini, khususnya terkait pemikiran Paul Ricouer, Thomas B. Thompson (1995) pernah membahas secara dalam dalam bukunya *Critical Hermeneutics: A Study in The Thought of Paul Ricouer and Jürgen Habermas*

[1073] *Ibid.*
[1074] *Ibid.*
[1075] *Ibid.*, hlm. 6.
[1076] *Ibid.*
[1077] *Ibid.*, hlm. 8.
[1078] *Ibid.*, hlm. 9.
[1079] *Ibid.*
[1080] *Ibid.*

(1995). Thomas B. Thompson lebih cenderung menyebut kerja intelektual Paul Ricouer itu dengan *hermeneutics phenomenology.*[1081] Apa maknanya?

Thomas B. Thompson (1995) melihat ada dua kecenderungan dan pemaknaan yang berkembang di sepanjang patahan sejarah hermeneutika. Satu wajah, hermeneutika dalam bentuknya sebagai teori penafsiran terhadap teks. Dan ini dikembangkan oleh Schleiermacher dan Dilthey. Dan orientasi lainnya adalah hermeneutika-fenomenologis, karena kedekatannya sebagai filsafat pemahaman. Husserl mengembangkan hermeneutika dalam bentuk ini.[1082] Setelah dua pendekatan ini, tampillah Hans-Georg Gadamer dan Martin Heidegger yang mencoba melakukan sintesis atas kedua kecenderungan ini sehingga melahirkan apa yang diistilahkan dengan hermeneutika-filosofis. Munculnya sintesis ini adalah kritik terhadap kecenderungan epistemologi positivisme. Thomas B. Thompson (1995) menilai, baik Husserl maupun Dilthey sesungguhnya terinspirasi oleh kerja intelektual Heidegger dalam membangun kerangka hermeneutika-fenomenologis untuk melakukan kritik secara radikal terhadap positivisme.[1083] Dalam konteks ini kemudian relevan ketika ilmu ekonomi dihubungan dengan pendekatan hermeneutika. Pertanyaannya, mengapa demikian?

Tidak bisa ditutup-tutupi, bahwa ilmu ekonomi telah terjun terlalu dalam pada "palung" positivisme. Ini membuat ilmu ekonomi terkurung pada pendekatan yang mekanistik, dengan asumsi-asumsi rasional dan lebih cenderung bersipat ilmu-ilmu alam. Padahal, tulis Thomas B. Thompson (1995), pemahaman (*understanding*) bukanlah cara/jalan mengetahui yang sederhana.[1084] Lebih dari itu sesungguhnya pemahaman (*understanding*) merupakan karakter ontologis dari apa yang diistilahkan dengan *dasein's of being-in-the world.*[1085] Ini merupakan "pemahaman" dalam tradisi Heidegger. Sengaja disimpul demikian karena untuk

---

[1081] Thomas B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in The Thought of Paul Ricouer and Jürgen Habermas,* (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 36.
[1082] *Ibid.*
[1083] *Ibid.,* hlm. 39-40.
[1084] *Ibid.,* hlm. 40.
[1085] *Ibid.*

"memahami", khusus dalam primodialitas Heidegger, sesungguhnya dibutuhkan pemahaman yang memiliki kesatuan posisi dengan yang diistilahkan dengan *being*. Dan hal lainnya, dibutuhkan pemahaman satu posisi dengan "being", dengan memproyeksikan apa yang diistilah dengan "*ownmost possibilities*".[1086] Dari titik ini Heidegger kemudian memaknai bahwa pemahaman (*understanding*) sebagai *the Being of Such Potentiality-for-Being.*[1087] Sedangkan penafsiran (*interpretation*) merupakan pembangunan tahap berikutnya untuk mengembangkan potensialitas.

Wei Zhang (2006) mengutip pandangan Martin Heidegger, "*In our indicative definition of the theme of hermeneutics, facticity = in each case our own Dasein in its being-there for a while at the particular time.*"[1088] Ini mengindikasikan bahwa Martin Heidegger berusaha membangun dan mengajukan konsep baru untuk melakukan investigasi terhadap fenomena dunia dan sekaligus konsep tersebut merupakan non-metafisik serta bahasa non-individualistik untuk mengambarkan apa yang disebut dengan "*being investigative*" sebagai realitas yang selalu berubah atau bergerak—temporal, tidak kekal (*transitory by nature*).[1089]Perlu penyibakan makna atau "meaning" dari fenomena dunia, seperti yang diistilahkan oleh Heidegger. Perlu kesedian menjadi "sang pemula"(*being beginners*) untuk memahami fenomena dunia tersebut. Ini menjadi relevan ketika "memantik" dan percaya bahwa setiap fenomena-dunia memiliki alam-nalar yang spesifik. Selalu ada semangat yang menggerakkan untuk terus berubah, dan tidak kekal seperti yang dipahami oleh Heidegger. Tidak berlebihan jika sebelum Heidegger menawarkan teori investigasi fenomena dunia, G.W.F. Hegel, persis ketika ia masih muda (the young Hegel) telah menawarkan tiga fenomenologi pikiran (*the phenomenology of mind*).

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1086] *Ibid.*

[1087] *Ibid.*

[1088] Lihat dalam Wei Zhang, *Heidegger, Rorty, and The Eastern Thinkers: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding,* (New York: State University of New York Press, 2006), hlm. 89.

[1089] *Ibid.*, hlm. 90.

G.W.F. Hegel, seperti yang dipahami oleh Georg Lukács (1975), telah mengkategorikan fenomenologi pikiran menjadi: "subjective sprite"; "objective spirite"; dan "absolute spirite".[1090] Dijelaskan oleh Georg Lukács (1975) bahwa dalam konsepsi *subjective spirite*; G.W.F. Hegel melihat bahwa kesedaran individu mengalami evolusi dari bentuk yang rendah—yang hanya mampu segera mempersepsi dunia—kepada bentuk yang lebih tinggi, dimana nalar individu secara bersamaan melahirkan kesadaran.[1091] Kesadaran ini telah membentuk tindakan-tindak unik, dengan makna (*meaning*) yang menyertainya. Tidak saja secara parsial, kesadaran yang bersumber; dibentuk; diproduksi oleh "semangat subyektif" tersebut, memiliki jangkar yang luas. Tidak hanya dalam tindakan ekonomi, tetapi menjadi pembentuk dari tindakan keseharian manusia. Dalam konteks ini kemudian dapat dipastikan bahwa tindakan ekonomi terisi dan digerakkan oleh semacam kesadaran, baik secara individual maupun kolektif. Akhirnya hal ini membuka dengan lebar untuk masuknya hermeneutika, khususnya dalam bentuk hermeneutika-fenomenologi dalam ilmu ekonomi.

Ilmu ekonomi, apapun alirannya, bahkan termasuk ekonomi Islam; secara dominan dan intens menjatuhkan diri pada kajian-kajian pilihan manusia (*human choice*). Dalam konteks ini agaknya bukan berlebihan jika mazhab neo-klasik ekonomi, dengan intens mengkaji; mendiskusikan tindakan manusia.[1092] Dengan menjadikan "tindakan manusia" (*human behavior*) sebagai tema dalam ilmu ekonomi, setidaknya menjadi pertanda bahwa ilmu ekonomi sebagai disiplin objektif tidak bisa lepas atau melepaskan diri begitu saja dari sosiologi objektif, bagaikan bahasa tanpa tata bahasa.[1093] Baik ekonomi ataupun sosiologis, kedua sama-sama mempelajari kehidupan rill dari *angle* (baca; sudut) pendekatan yang berbeda.[1094] Sosiologi dengan pengambilan sudut (*angle*) pada motif "mengapa seseorang melakukan perdagangan, dan berbisnis?". Sedangkan ilmu ekonomi,

---

[1090] Georg Lukács, *The Young Hegel: Studies in The Relations Between Dialectics and Economics,* (London: Merlin Press, 1975), hlm. 466.

[1091] *Ibid.,* hlm. 472.

[1092] Don Lavoei (ed.), *Economics and Hermeneutics...,* hlm. 18.

[1093] Albion W. Small, *Adam Smith and Modern Sociology: A Study in the Methodology of the Social Sciences,* (Chicago: Batoche Books, 2001), hlm. 5.

[1094] *Ibid.*

secara teknikal mempersoalkan "mengapa seorang individu memilih, memutuskan menjual atau membeli pada kejadian tertentu?"—ini mengandaikan adanya pilihan (*the choice*). Ini kemudian menjadi faktor mengapa kebanyakan ekonom klasik, seperti Adam Smith, F. Quesney—menggunakan *angel* sosiologi dalam memakna kehidupan ril ekonomi. Salahkah?

Henri Poincáre pernah menulis, *"Science is built up of facts, as a house is built of stones; but an accumulation of facts is no more a science than a heap of stones is a house."*[1095] Tidak dapat dipungkiri atau mengelak dari pandangan ini, betapa sebuah ilmu pengetahuan berdiri di atas fakta-fakta kehidupan. Pertanyaan yang kemudian lahir bagaimana fakta-fakta itu didapatkan dan dimaknai? Tidak berhenti pada titik itu, setiap ilmu pengetahuan mengandaikan berbagai metode untuk mencari bentuk-bentuk fakta. Tidak ayal lagi, setiap bentuk fakta yang berbeda mengandaikan berbedanya metode yang dibutuhkan. Bagaikan seorang koki yang membutuhkan banyak pisau untuk memotong bahan-bahan yang sejatinya berbeda. Demikian juga metode dalam ilmu pengetahuan. Demikian yang dipersoalkan adalah apakah dalam satu disiplin pengetahuan dimungkinkan mengabungkan fakta-fakta yang memiliki sipat berbeda, seperti antara fakta objektif dengan fakta subjektif-idealis. Mengacu pada pandangan Henri Poincáre di atas, dengan tegas ia mengatakan bahwa akumulasi fakta-fakta dari sebuah ilmu pengetahuan lebih serupa dengan bangunan batu bata yang membentuk sebuah rumah.[1096] Kendati dewasa ini, bahkan dalam ilmu ekonomi sekalipun pandangan ini cenderung ditolak. Karena dengan menjatuhkan diri pada satu fakta *an sich*, terlanjur dianggap konsisten dan ilmiah.

Terlepas dari perdebatan itu, menelusuri fakta-fakta ilmiah yang ada dalam ekonomi Islam; diduga bisa mematahkan pandangan "ekslusif" yang semangkin kuat tumbuh dan bercokol dalam orthodoksi-positivisme ekonomi. Ekonomi Islam sesungguhnya tidak hanya membicarakan bagaimana melakukan abstraksi terhadap fenomena ekonomi, dengan strategi internalisasi doktrin dan norma-

[1095] Lihat dalam Geoffrey M. Hodgson, *How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Sciences,* (New Yor: Routledge, 2002), hlm. 75.
[1096] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

norma Islam. Sederhananya, seperti yang ditradisikan oleh aliran mainstream ekonomi Islam, membangun model lalu mendorongnya menjadi sebuah tindakan ekonomi. Dikatakan tidak, karena sesungguhnya Islam tidak hanya hadir secara vertikal, dari atas ke bawah. Dari pemahaman wahyu, lalu menjadi tindakan. Akan tetapi, Islam bergerak secara kombinatif antara vertikal dan horizontal. Faktanya, Islam tidak hadir di ruangan hampa; melainkan Islam hadir di ruang publik-artikulatif. Dalam arti, ada nilai-nilai budaya yang menyemangati masyarakat sebelum Islam hadir. Dari kondisi ini, Islam pun mengalami pembelahan. Adakalanya ia bersipat akulturatif bahkan sinkretis.

Limbak dari pada itu, KH. Abdurrahman Wahid pernah menulis, "Sejumlah ahli ekonomi berpendapat bahwa ada kaitan langsung antara Islam dan ekonomi. Dengan demikian, ada yang dinamakan ekonomi Islam, yaitu Islam memuat ajaran-ajaran ekonomi yang harus diterapkan oleh masyarakat kaum muslimin.[1097] Menurut Gus Dur, pengakuan ini amatlah menarik karena sudah lama kita melihat ekonomi hanyalah bersipat empirik saja, sedangkan agama memiliki nuansa spritual yang sangat kuat.[1098] Dalam konteks ini Amin Abdullah pernah mengajukan pertanyaan, "Dapatkah agama didekati secara ilmiah?", tampaknya, akan selalu menarik untuk dicari jawabannya. Bukanlah agama telah mempunyai ciri khas "wahyu" yang diyakini oleh banyak orang sebagai sesuatu yang berada di luar kemampuan akal pikiran manusia untuk menjangkaunya sehingga cukup untuk dipercayai saja. Itulah barangkali tanggapan yang seringkali dikemukakan oleh beberapa kalangan terhadap apa yang disebut dengan *the science of religion.*[1099] Dalam kaitannya dengan ini, bagaimana dengan ekonomi Islam? Apakah ekonomi Islam bagian dari ilmu agama atau studi Islam?

Ekonomi Islam salah karakternya adalah berparadigma ganda (*double-paradigm*). Satu sisi ia bersipat empirik. Satu sisi yang tidak kalah kuatnya, ekonomi Islam bersipat normatif. Ini mendorong bahkan menandaskan untuk

---

[1097] Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 164.

[1098] *Ibid.,* hlm. 165.

[1099] Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 22.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

mendekati ekonomi Islam dengan metode yang berbeda dan perspektif yang juga terdiffrensiasi jika dibandingkan dengan ilmu ekonomi positif. Islam hadir dalam ekonomi, tidak hanya sebagai legitimasi ataupun pembentuk struktur ekonomi. Melainkan ia juga menjadi fakta yang hidup dalam masyarakat Islam, ketika mereka melakukan aktivitas ekonomi. Hal ini diistilahkan dengan Islam sebagai hal yang "konkret". Dalam hal ini Amin Abdullah mengemukakan, "Penelitian hubungan antara agama dan ekonomi melahirkan beberap teori yang cukup menggugah minat para peneliti agama. Dalam berbagai penelitian antropologi agama dapat ditemukan adanya hubungan yang positif antara kepercayaan agama dengan kondisi ekonomi dan politik. Golongan masyarakat yang kurang mampu dan golongan miskin yang lain. Pada umumnya, lebih tertarik kepada gerakan keagamaan yang bersifat messianis, yang menjanjikan perubahan tatanan sosial kemasyarakatan. Sedangkan golongan orang kayak lebih cenderung untuk mempertahankan tatanan masyarakat yang mapan secara ekonomi lantaran tatanan itu menguntungkan pihaknya."[1100] Ekonomi, dengan struktur yang lahir darinya secara aktif dan positif mempengaruhi gerakan keagamaan serta *preference* masyarakat terhadap agama.

Ada lagi Karl Marx (1818-1883) yang lebih cenderung melihat agama sebagai opium atau candu masyarakat tertentu sehingga mendorongnya untuk memperkenalkan teori konflik atau yang biasa disebut dengan teori pertentangan kelas.[1101] Menurutnya, agama bisa disalah-fungsikan oleh kalangan tertentu untuk melestarikan status quo peran tokoh-tokoh agama yang mendukung sistem kapitalisme di Eropah yang beragama Kristen. Lain halnya dengan Max Weber (1964-1920). Dia melihat adanya korelasi positif antara ajaran Protestan dengan munculnya semangat kapitalisme modern. Etika Protestan dilihatnya sebagai cikal bakal etos kerja masyarakat industri modern yang kapitalistik.[1102] Cara pandang Max Weber ini kemudian diteruskan oleh Robert N. Bellah dalam karyanya *The Religion of Tokuqawa.* Dia melihat adanya korelasi positif antara ajaran agama

[1100] *Ibid.*, hlm. 31.
[1101] *Ibid.*
[1102] *Ibid.*, hlm. 31-32.

Tokugawa, yakni semacam percampuran antara ajaran agama Budha dan Sinto pada era pemerintahan Meiji dengan semangat etos kerja orang Jepang modern.[1103] Bagaimana teori-teori ini dimaknai?

Islam adalah sesuatu yang hidup dalam masyarakat. Ini menjadikan Islam sebagai sesuatu yang diekspresikan; dihayati; diterjemahkan; dan menjadi laku dalam keseharian manusia, termasuk dalam aktivitas ekonomi. Pada titik ini kemudian pendekatan filosofis, mulai dari sosiologi hingga hermeneutika-fenomenologis; "mungkin" diterapkan terhadap ilmu ekonomi, khususnya ekonomi Islam. Earle H. Waugh (2002) pernah mengaris bawahi bahwa pendekatan fenomenologis terhadap sejarah agama-agama memaksa disiplin ini untuk melihat pengalaman yang hidup sebagai wilayah utama penyelidikan baik untuk menghindari beban esoterisme maupun memenuhi panggilan ilmiah sejati.[1104] Di ujung lainnya, kini Islam tumbuh dalam keseharian masyarakat dalam bentuknya yang amat kompleks. Termasuk dalam kehidupan ekonomi. Kondisi ini memungkinkan lahirnya banyak teori tentang relasi agama dan ekonomi; bahkan barangkali menjadi temuan-temuan ilmiah yang berbeda dengan temuan sebelumnya. Hal ini bukan otomatis, tetapi diperlukan metode yang juga lebih variatif, trans-disiplin untuk mendekati Islam dan realitas sekaligus.

Demikian tidak berlebihan jika Roland Cavanagh (2009) mendefenisikan agama dengan berbagai macam ekspresi simbolik tentang dan respon yang tepat terhadap segala sesuatu, di mana masyarakat dengan sengaja menegaskannya sebagai nilai yang tidak terbatas bagi mereka.[1105] Pengertian ini mengandaikan ketika Islam diterjemahkan ke dalam ekonomi, maka akan melahirkan ekspresi simbolik manakala seseorang melakukan aktivitas ekonomi. Dalam pengandaian yang diciptakan Yasraf Amir Piliang (2011), ketika kita masuk ke wacana agama dan realitas keberagamaan, kita akan disungguhkan berbagai panorama kehidupan yang penuh batas, batasan, dan pembatasan. Seakan-akan agama adalah batas dan

---

[1103] *Ibid.*, hlm. 32.

[1104] Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religion Studies,* Terj. Zakiyuddin Bhaidawy, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), hlm. 59.

[1105] Peter Cannolly (Ed.), *Aproaches to The Study of Religion,* Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: *LK*iS, 2009), hlm. 7.

pembatasan itu sendiri. Agama dikonotasikan dengan segala bentuk pelarangan, pengaturan, penghambatan, pelurusan, pendisiplinan, pengharaman, bahkan pengafiran. Seolah-olah agama itu bukanlah tempat ekspresi kebebasan, kecairan imajinasi, dialog, keliaran fantasi, terobosan, inovasi, dan daya kreatifitas.[1106] Lebih dalam lagi Yasraf Amir Piliang (2011) kembali mengandaikan bahwa agama merupakan sebuah tegangan antara kepatuhan dan aturan, antara hasrat dan pembatasan, antara doktrin dan kreativitas, antara ajaran dan imajinasi.[1107] Dalam konteks ini agama memerlukan imajinasi, karena ia adalah proses pembacaan, yaitu pembacaan ayat atau tanda ketuhanan (*al-āyāt*).[1108] Ketika membaca tanda-tanda ketuhanan itulah manusia membutuhkan imajinasi. Hanya dengan cara itulah manusia mampu merasakan kehadiran dan mencegah ketakhadiran Tuhan. Ketika pembacaan ini intens dilakukan, otomatis ia akan menjadi proses rutin dan niscaya bagi manusia ketika mencoba menghubungkan agama dengan perilaku keseharian, termasuk dalam wilayah ekonomi. Dan agama dalam ekonomi; hadir dalam berbagai rupa. Dari rupa etos hingga struktur ekonomi itu sendiri sehingga untuk melihat keterkaitan dan makna-makna yang ada disekitar ekonomi, perlu pendekatan yang berorientasi pada "makna" (*the meaning*); seperti hermeneutika-fenomenologis minsalnya. Pertanyaan kemudian yang layak diajukan, "Apakah hermeneutika dan ekonomi memiliki hubungan *mutual-compatible*?

Uskali Mäki (2005) telah mengurai bentuk hubungan yang dimiliki oleh hermeneutika dan ekonomi. Hermeneutika dalam konteks ini, adalah sebagai sebuah metode untuk memahami (*understanding*) fenomena ekonomi.[1109] Adapapun *understanding* yang digunakan di sini lebih spesifiknya sebagai praktik silogisme, yang diformulasikan oleh G.H. von Wright.[1110] Hermeneutika dalam *locus* ini lebih dekat dengan tradisi *verstehen* atau dalam istilah lainnya *understanding*. Mengacu pada kerja ilmiah G.H. von Wright; yang telah sukses

---

[1106] Yasraf Amir Piliang,*Bayang-Bayang Tuhan Agama dan Imajinasi,* (Bandung: Mizan, 2011), hlm. xi.
[1107] *Ibid.*, hlm. xix.
[1108] *Ibid.*
[1109] Don Lovaei (ed.),*Economics and Hermeneutics..*, hlm. 146.
[1110] *Ibid.*

membedakan antara *understanding* dan *explanation.*[1111] Secara jelas tradisi *explanation* mengandalkan konversi hukum-hukum positivistik; kausalitas; dan cenderung mencari dan mengutip hukum keteraturan dan penyebab mekanik.[1112] Sedangkan *understanding* digunakan sebagai sebuah teknik dalam kontek tindakan manusia, yang bisa diekplikasikan dalam terma, khususnya silogisme Aristotelian, bukan untuk mendapatkan sebab melainkan mengungkap nalar intensi dan kepercayaan aktor.[1113] Tidak berlebihan jika kemudian *understanding* adalah bersinonim dengan *interpretation;* dan *verstehen.*[1114] Bagaimana ini berimplikasi pada keyakinan G.H. von Wright?

G.H. von Wright berkeyakinan bahwa model-model dan hukum-hukum ilmu alam tidaklah sesuai bilamana diterapkan dalam ilmu-ilmu sosial.[1115] Pandangan ini jelas bertentangan dengan keyakinan *monisme* positivisme. Demarkasi yang tegas adalah dalam hal mempersepsi; memaknai bahwa setiap peristiwa alam memiliki sebab (*causes*)—ini adalah keyakian Humean. Berbeda dengan tindakan dan perbuatan manusia yang tidak memiliki hukum-hukum kausalitas, seperti yang melekat dalam gejala alam. Implikasinya adalah terhadap ilmu-ilmu sosial yang mengaris bawahi bahkan mengingatkan agar perilaku manusia jangan dijelaskan dengan hukum-hukum kausalitas, tetapi lebih cocok dipahami.[1116] Pandangan G.H. von Wright terbilang radikal. Membelah bahkan memperlebar jarak dari dua tradisi metodologi, yang telah lama bersiteru dan tidak bisa disatukan. Di luar persiteruan ini, agaknya dapat dimaknai bahwa akar dari perbedaan ini adalah cara mempersepsi alam, manusia, dan realitas. Perbedaan itu akhirnya yang membentuk paradigma sehingga lahirlah metodologi yang khas dan spesifik, bahkan terlihat sangat berbeda dan tidak bersapaan.

Peristiwa alam dengan hukum-hukum kausalitasnya, mengkehendaki untuk dijelaskan (*explanation*). Sedangkan fenomena yang melibatkan tindakan

---

[1111] *Ibid.*
[1112] *Ibid.*, hlm. 147.
[1113] *Ibid.*
[1114] *Ibid.*
[1115] *Ibid.*
[1116] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

manusia memiliki makna dan membutuhkan pemahaman (*understanding; verstehen*).[1117] Dalam kontek ini kemudian G.H. von Wright menawarkan hermeneutika-analitik untuk memaknai fenomena dan tindakan ekonomi. Pertanyaannya adalah apa objek dari hermeneutika analitik yang ditawarkan oleh G.H. von Wright? *Pertama*, interpretasi para ekonom yang dilahirkan dari teori-teori ekonomi dan perilaku ekonomi.[1118] *Kedua*, interpretasi oleh agen ekonomi terhadap diri mereka sendiri dan juga terhadap agen lain serta lingkungan mereka.[1119] *Ketiga*, interpretasi oleh ekonom terhadap fenomena ekonomi, termasuk perilaku agen ekonomi, institusi.[1120] Adapun hermeneutika-analitik yang ditawarkan oleh G.H. von Wright untuk ekonomi, lebih tampak dalam wilayah ketiga, yakni interpretasi terhadap fenomena ekonomi, perilaku agen dan institusi ekonomi. Mengapa demikian? Karena ini membuka peluang untuk menjadikan hermeneutika sebagai metode pontensial untuk menganalisis fenomena ekonomi.

Demikian, lebih tampak hermeneutika-analitik sebagai verstehen yang mempertanyakan secara metodologis fenomena ekonomi.[1121] Di sini ia (hermeneutika) lebih tampak sebagai metode pemahaman,[1122] bukan metode *explanation*. Ini menjadi mungkin untuk mengatakan relevan diterapkan dalam ekonomi, karena ekonomi sebagai sebuah realitas sosial tidak terlepas dan selalu melibatkan penafsiran. Dalam ekonomi, banyak tindakan-tindakan agen ekonomi yang perlu dipahami dan ditafsirkan; tindakan yang terkadang rumit untuk dijelaskan secara mekanistik. Dan ini adalah wilayah dari hermeneutika-analitik, bahkan mungkin juga hermeneutika-fenomenologis. Penafsiran terhadap tindakan-tindakan ekonomi yang mengandung hukum-hukum kausalitas, terkadang lebih banyak ditemukan ketimbang gejala ekonomi yang bersipat alamiah dan mekanistik. Uskali Mäki (2005) melihat bahwa tindakan menafsirkan adalah rutinitas dan menjadi kegiatan manusia dalam keseharian mereka, baik

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1117] *Ibid.*
[1118] *Ibid.*, hlm. 147.
[1119] *Ibid.*, hlm. 148.
[1120] *Ibid.*
[1121] *Ibid.*
[1122] *Ibid.*

ilmiah ataupu non-ilmiah.[1123] Pandangan ini relevan, bagi siapapun dan dalam bidang apapun termasuk dalam bidang ekonomi.

Manusia sebagai *homo economicus* tidak bisa melepaskan diri dari aktivitas menafsirkan. Ada banyak kegiatan ekonomi yang menuntut, tanpa disadari oleh aktor ekonomi untuk terus menafsirkan. Katakanlah sebagai pialang. Mereka selalu dihadapkan pada angka-angka dan fenomena yang meminta secara terbuka untuk ditafsirkan. Membaca statistik pendapatan nasional; bahkan mendengar kuliah-kuliah ekonomi—membutuhkan perangkat yang disebut dengan hermeneutika-analitik.[1124] Sebagai sebuah metode memahami (*understanding*), hermeneutika jika diterapkan dalam ilmu ekonomi maka ketika itulah kehadirannya menjadi pemerkuat bahwa ilmu ekonomi adalah bagian dari ilmu sosial dan dengan kualitas minimalis dari intensi ilmu-ilmu alam. Hal ini mendorong untuk mengatakan menuntut penjelasan epistemologis terhadap hermeneutika ketika ia diterapkan dalam ekonomi.

1. Sumber-Sumber Hermeneutika Ekonomi Islam

Pertanyaan populer dalam kajian epistemologi adalah apa sumber sebuah metodologi? Dalam konteks ini agaknya layak diajukan pertanyaan, "Apa sumber dari hermeneutika ekonomi?". Jika diamati secara historis, berdasarkan perkembangannya hermeneutika klasik mendasarkan diri pada teks sebagai fokus analisis. Hal ini menjadikan hermeneutika pada masa klasik sebagai *the art of interpretation.*[1125] Teks menjadi sumber dari hermeneutika klasik. Ini ditegaskan oleh H.M. Nur Kholis Setiawan (2009) istilah itu pertama kali muncul pada abad ke XVII. Tetapi hermeneutika dalam arti sebagai aktivitas penafsiran telah lahir jauh sebelumnya, usianya setua dengan eksegesis teks.[1126] Sedangkan hermeneutika pertengahan, tulis H.M. Nur Kholis Setiawan (2009), dimulai pada, dianggap berasal dari, penafsiran terhadap bible yang menggunakan empat level

---

[1123] *Ibid.*

[1124] *Ibid.*, hlm. 148.

[1125] Lihat H. M. Nur Kholis Setiawan dalamSyafa'atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika....*, hlm. 3.

[1126] *Ibid.*

pemaknaan baik secara literal, allegoris, tropological (moral), dan eskatologis.[1127] Sedangkan pada masa reformasi Protestan, empat pemaknaan itu kemudian disempitkan pada eksegesis literal atau gramatical dan eksegesis studi Yahudi dan Yunani.[1128] Ada loncatan ketika pada hermeneutika modern, sehingga dapat dibedakan ke dalam beberapa fase dengan aliran-aliran yang mengikuti.[1129] Pada masa modern ini kemudian, hermeneutika mengalami deteritorialisasi sumber-sumber hingga unit-unit analisisnya.

Paul Ricouer telah mencoba melakukan sintesis antara hermeneutika dan fenomenologis. Hal ini diakui oleh John B. Thompson (1995) bahwa hermeneutika-fenomenologis merupakan sinstesis dari dua tradisi filsafat kontinental.[1130] Dikatakan dari dua tradisi yang berbeda, karena hermeneutika, sepanjang sejarah dan pertumbuhannya mengaju pada kerja intelektual yang telah diperkenalkan oleh Schleiermarcher dan Dilthey.[1131] Orientasi lain, fenomenologi secara luas merupakan *steam* investigasi yang berasal dari Husserl.[1132] Jika diamati lebih dalam lagi, maka sesungguhnya yang menjadi figur kunci dari sintesis ini adalah Martin Heidegger dan Hans-Georg Gadamer. Baru kemudian Paul Ricouer memberikan kontribusi yang besar untuk melengkapi dan memperkuat sintesis ini.

John B. Thompson (1995) yang menegaskan bahwa hermeneutika sebagai sebuah disiplin *concern* mengurai; menjelaskan aturan-aturan interpretasi terhadap

---

[1127] *Ibid.*

[1128] *Ibid.*

[1129] Fase awal; mulai pada abad ke-19 dengan merujuk pada tokoh Protestan ternama, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dan murid-muridnya termasuk Emilio Betti, dengan hermeneutika teoritisnya. Fase kedua; pada abad ke-20 dengan Martin Heidegger (1889-1976) sebagai tokohnya, termasuk di sini Hans-George Gadamer dengan aliran hermeneutika filosofis, dan selanjutnya adalah Jürgen Haberman, dengan hermeneutika kritis-nya (*critics hermeneutics*). Fase modern telah membawa hermeneutika menjadi pendekatan yang kompleks dan menarik untuk digeluti dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, termasuk dalam ilmu ekonomi. *Ibid.*, hlm. 3-4.

[1130] John B. Thompson, *Critical Hermeneutics...*, hlm. 36.

[1131] *Ibid.*

[1132] *Ibid.*

teks.[1133] Dalam konteks ini, hermeneutika lebih tampak sebagai *the art of interpretation,* dengan semangat filsafat kantian. Bagaimana dengan sintesis hermeneutika-fenomenologis yang ditawarkan oleh Paul Ricouer? Apakah sumbernya masih tetap teks atau telah mengalami perluasan [deteritorialisasi]? Paul Ricouer mengemukan definisi hermeneutika dari cara kerjanya. Menurutnya hermeneutika adalah teori tentang bekerjanya pemahaman dalam menafsirkan teks.[1134] Kuncinya, tulis Paul Ricouer adalah realisasi diskursus sebagai teks.[1135] Tidak berhenti pada titik itu, Paul Ricouer mencoba membangun tawaran yang ia istilahkan dengan "deteritorialisasi hermeneutika". Dari hermeneutika regional kepada hermeneutika umum. Memahami ini agaknya dapat dimulai dari apa yang diistilahkan oleh Paul Ricouer dengan obsesi akan hermeneutika.

Paul Ricouer (2009) melihat ada dua obsesi yang berkembang seputar hermeneutika. Obsesi pertama, cenderung memperluas tujuan hermeneutika dengan cara-cara tertentu sehingga hermeneutika *regional* digabungkan ke dalam sebuah hermeneutika umum. Namun gerakan deregionalisasi ini tidak bisa didesakkan hingga ke pangkalnya, kecuali apabila pada saat yang sama persoalan epistemologi hermeneurika—usahanya untuk mencapai status ilmu pengetahuan—ditempatkan di bawah obsesi ontologis, sehingga pemahaman tidak dipandang lagi sekadar cara mengetahui tapi hendaknya menjadi cara mengada (*way of being*) dan berhubungan dengan 'segala yang ada' (*the being*) dan dengan 'ke-mengada-an' (*the being*). Gerakan deregionalisasi ini kemudian disertai oleh gerakan radikalisasi, yang mengantarkan hermeneutika untuk tidak menjadi sekadar umum, tetapi juga mendasar.[1136] Demikian, apa tempat pertama untuk mengatakan sumber utama dari hermeneutika?

Paul Ricouer (2009) pernah menulis bahwa tempat pertama yang didiami oleh hermeneutika adalah bahasa, dan lebih khusus lagi bahasa tulis.[1137]

[1133] *Ibid.*, hlm. 36.

[1134] Lihat Paul Ricouer, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation,* Terj. Muhammad Syukri, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), hlm. 57.

[1135] *Ibid.*

[1136] *Ibid.*, hlm. 58.

[1137] *Ibid.*

Pertanyaannya adakah tempat kedua (subsitusi) bagi hermeneutika, selain teks? Dalam konteks ini agaknya menarik untuk menyimak perdebatan protagonis antara Gadamer dan Habermas. Perdebatan ini dibagi pada empat tema yang berurutan. *Pertama*, Gadamer meminjam konsep prasangka dari filsafat Romantis dan menafsirkan ulang menggunakan pemikiran Heidegger tentang prapemahaman, maka Habermas mengembangkan konsep kepentingan yang berasal dari tradisi Marxisme seperti yang ditafsir ulang oleh Lukács dan Mazhab Frankfurt (Seperti; Horkheimer, Adorno, Marcuse, Apel dan lain-lain).[1138] *Kedua*, kalau Gadamer tertarik kepada *ilmu kemanusiaan*, yang mefokuskan perhatian pada usaha hari ini dalam menafsirkan ulang pelbagai tradisi kebudayaan,[1139] maka Habermas menelusuri *ilmu sosial kritis*, yang tidak lain bertujuan untuk menampik reifikasi institusional.

Ketiga, Gadamer mengusung *kesalahpahaman* sebagai tantangan bagi pemahaman, Habermas mengembangkan teori *ideologi* yang ditafsirkannya sebagai penyelewengan sistematis atas komukasi yang dilakukan oleh kuasa tersembunyi. *Keempat*, kalau Gadamer mendasarkan tugas hermeneutika pada ontologi 'dialog yang jadi hakikat kita', Habermas mengemukakan komunikasi tanpa batas dan hambatan yang *ideal* dan *regulatif*, yang tidak mendorong kita dari belakang tapi mengarahkan kita dari depan.[1140] Perdebatan ini setidaknya membuka untuk mengatakan menjadi "penanda" bahwa hermeneutika bukanlah sebuah metodologi yang baku; mapan; dan membatu. Ia terus mengalami evolusi; mengalami perluasan skala-skala sumber dan tempatnya untuk berdiam diri. Dalam konteks ini kemudian Paul Ricouer menawarkan sintesis yang ia istilahkan dengan fenomenologi-hermeneutis. Dalam tawaran ini kemudian hermeneutika mengalami perluasan tempat berdiam, tidak hanya teks. Paul Ricouer mengawali argumentasinya dengan kalimat, "..fenomenologi masih merupakan proposisi yang tidak bisa dilampaui hermeneutika; dan sisi yang lain, fenomenologi tersebut tidak bisa menjalankan programnya untuk melakukan *pembentukan* tanpa

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1138] *Ibid.*, hlm. 106.
[1139] *Ibid.*
[1140] *Ibid.*

membentuk dirinya sendiri dengan *interpretasi* atas pengalama *ego.*[1141] Dalam konteks ini kemudian Paul Ricouer mengajukan beberapa tesis.

Tesis pertama, proposisi fenomenologi yang paling mendasar di dalam filsafat interpretasi adalah bahwa setiap pertanyaan menyangkut jenis 'yang-ada' (Inggris; *being;* Perancis: *étant*) sesungguhnya adalah pertanyaan tentang makna 'yang-ada' itu sendiri.[1142] Dalam konteks ini kemudian tidak berlebihan jika Heidegger mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang *makna* yang-ada (*the question of the meaning of being*).[1143] Dijelaskan kembali oleh Paul Ricouer bahwa pertanyaan ontologis adalah pertanyaan fenomenologis. Akhirnya pertanyaan ini akan menjadi pertanyaan hermeneutis selama makna itu tersembunyi, tentu bukan dalam pengertian tersembunyi dalam dirinya, tetapi tersembunyi karena segala sesuatu yang menghambat akses terhadapnya. Sungguhpun begitu, agar pertanyaan itu dapat menjadi pertanyaan hermeneutis—pertanyaan tentang makna yang tersembunyi—maka pertanyaan inti fenomenologi harus dipahami sebagai pertanyaan tentang makna.[1144] Sehingga sikap fenomenologis langsung berada di atas sikap naturalistik-objektivistik.

Tesis kedua, hermeneutika kembali kepada fenomenologi dengan cara lain, yaitu melalui pilihannya terhadap penjarakan dari pusat pengalaman keterikatan.[1145] Penjarakan hermeneutis tidak berhubungan dengan *epoché* fenomenologis, yaitu dengan *epoché* yang ditafsirkan dalam pengertian nonidealis sebagai aspek gerakan kesadaran intensional menuju makna. Karena keseluruhan kesadaran terhadap makna memiliki momen penjarakan, penjarakan dari 'pengalaman hidup' murni dan sederhana yang melekat padanya. Fenomenologi bermula ketika kita menyela pengalaman hidup untuk memberinya makna, karena tidak puas terhadap 'hidup yang berjalan atau kehidupan yang dihidupkan kembali'. Makanya *epoché* dan makna-yang-dimaksudkan berhubungan erat.

[1141] *Ibid.*, hlm. 152.
[1142] *Ibid.*
[1143] *Ibid.*
[1144] *Ibid.*, hlm. 153.
[1145] *Ibid.*, hlm. 155.

Paul Ricouer (2009) membentangkan pemahamannya yang berhubungan dengan 'keterkaitan' tersebut. Menurutnya, hubungan tersebut sangat mudah dipahami dalam kasus bahasa. Tanda dalam bahasa bisa *menggantikan* suatu hal kalau tanda tersebut bukan hal itu sendiri. Dalam hal ini tanda memiliki negativitas. Untuk masuk ke dalam semesta simbol, segala sesuatu terjadi seolah-olah subjek yang berbicara harus memiliki persedian 'ruang-kosong' yang bisa menjadi titik permulaan penggunaan tanda. *Epoché* adalah peristiwa maya, aktus imajinatif yang memulai seluruh permainan di mana kita menukar tanda dengan sesuatu dan tanda dengan tanda lainnya. Fenomenologi tidak ubahnya seperti kebangkitan nyata peristiwa maya ini yang dinaikkannya ke tingkat aktus yang lebih tinggi, yaitu gestur filsafat.[1146] Ia menjadikan apa yang sebelumnya hanya bersipat kerja mekanis menjadi tematik (objek kerja rasio) dan karenanya menjadikan makna tampil sebagai makna.

Hermeneutika, tulis Paul Ricouer (2009)—memperluas gestur filosofis ini menjadi wilayahnya, yaitu ilmu-ilmu historis atau lebih umum lagi ilmu-ilmu kemanusiaan. Pengalaman hidup yang ingi dibawanya ke aras bahasa dan dinaikan ke level makna, merupakan sebuah hubungan historis, diperantarai oleh penyampaian dokumen tertulis, karya, institusi, dan monumen, yang 'mengirim' masa lalu ke masa sekarang.[1147] Yang disebut dengan 'keterikatan' tadi tidak lain adalah kelekatan pada pengalaman hidup yang historis ini, yaitu apa yang disebut Hegel dengan 'substansi' kehidupan moral. Pengalaman hidup sebagaimana yang dipahami dalam fenomenologi seiring-sejalan (paralel) dengan kesadaran yang dihadapkan pada efektivitas sejarah dalam hermeneutika. Karenanya penjarakan dalam hermeneutika, sebagaimana *epoché* dalam fenomenologi, menjadi bagian dari pengalaman hidup. Karena tidak ingin menjadi bagian dari tradisi yang disampaikan, maka hermeneutika juga bermula ketika kita menyela hubungan keterikatan dengan tradisi itu agar bisa memberinya makna.[1148] Pendekkata,

---

[1146] *Ibid.*
[1147] *Ibid.*, hlm. 156.
[1148] *Ibid.*

bahwa setiap tindakan bermakna menurut Paul Ricouer bisa dianggap teks.[1149] Ini memperkukuh bahwa sumber hermeneutika ketika ia disintesiskan menjadi hermeneutika-fenomenologis, mengajalan transformasi-elobaratif. Dari teks (*the art of interpretation*) menjadi 'tindakan bermakna' (*the art of understanding*). Pertanyaan kemudian yang lahir bagaimana jika hermeneutika tersebut disintesiskan dengan ekonomi, hermeneutika-ekonomi?

Uskali Mäki (2005) melihat transformasi-elaboratif hermeneutika menjadi *the art of understanding* sebagai ruang besar dan terbuka; dimana model pembacaan *verstehen* menjadi bagian dari hermeneutika ekonomi. Hal ini memperluas sumber hermeneutika ekonomi, dari sekadar teks menjadi fenomena dari tindakan manusia.[1150] Memahami (*understanding*) itu, dengan pendekatan hermeneutika-ekonomi agaknya dimulai dai pemahaman bahwa fenomena tindakan manusia bisa ditafsirkan dalam kerangka tujuan dan maksud dari tindakan tersebut. Kebertujuan dari tindakan itu merupakan sejumlah "makna" yang ada dalam setiap tindakan aktor ekonomi.[1151] Ini jika ditelusuri dari tradisi berbagai aliran ekonomi, maka akan ditemukan secara kuat dalam tradisi *austrian economics*. Mengapa demikian?

Aliran *Austrian Economics* terbiasa; bahkan telah menjadi tradisi ilmu di kalangan mereka ketika memahami; menafsirkan perilaku ekonomi, cenderung mendasarkan analisis pada prinsip-prinsip silogisme. Logika ilmiah mereka dapat dilihat dan dipahami dari cara mereka mengoperasikan prinsip-prinsip silogisme. Uskali Mäki (2005) mencontohkannya dengan, "*Agent 'A' intends to bring about 'p'. 'A' considers that he cannot bring about 'p' unless he does 'a'. Therefore, A sets himself to do 'a'.*"[1152] Ilustrasi yang disampaikan oleh Uskali Mäki (2005) ini setidaknya membantu menjawab pertanyaan, "*Why does 'A' proceed to do 'a'?, or 'Why does 'A' do 'a'*?". Dengan premis ini setidak dapat diinformasikan

[1149] *Ibid.*, hlm. 32.
[1150] Don Lovaie (ed.), *Hermeneutics and Economics...*, hlm. 150.
[1151] *Ibid.*
[1152] *Ibid.*, hlm. 151.

tentang intensi dan kepercayaan agen/aktor ekonomi.[1153] Dan informasi ini menjadi pendasaran bagi siapapun untuk memahami (*understanding*) tindakan/perilaku A (*A's action*). Agaknya tidak berlebihan jika praktek silogisme ini disebutkan dengan *practical-syllogism* [PS] *understanding* dan *practical-syllogism interpretation.*[1154] Dan premis mayor yang ada dalam *PS-Understanding* ini *concern* pada intensi, tujuan, sasaran dibawah konstruksi pemahaman aktor/agen.[1155] Sedangkan premis minor dari *PS-Understanding* adalah *the epistemic attitudes* dari agen/aktor ekonomi.[1156] Poin penting yang dapat dicatat; disimpulkan dari strategi pemahaman; penafsiran lewat *PS-Understanding* ini dapat dinilai sebagai serangkaian metode ilmiah yang terbilang cukup memadai untuk memahami perilaku agen/aktor ekonomi; dimana 'sang agen/aktor' tersebut percaya pada makna yang sesuai (*appropriate means*).[1157] Dan ini tidak membutuhkan bahwa makna yang dipercayai itu benar; atau memiliki tingkat validitas yang tinggi.

Demikian, mengaju pada pandangan Uskali Mäki (2005) bahwa tindakan adalah apa yang dipercaya oleh agen/aktor sebagai sebab (*causally*) yang menghubungkannya dengan pandangan akhir (*the ending view*).[1158] Dalam konteks ini kemudian G.H. von Wright mengaris bawahi bahwa *PS-Understanding,* dengan menggunakan prinsip dan tata kerja silogisme dalam memahami perilaku aktor/agen ekonomi tidak mengaju pada penjelasan-penjelasan tindakan kausatif (*causal explanation of action*).[1159] Di mana fakta-fakta seperti tindakan aktor ekonomi dideskripsikan dengan premis;[1160] sedangkan kesimpulan (conclusion) dari silogisme merupakan konseptual atau penghubun yang logis. Dari pandangan dan praktek *PS-Understanding* yang menjadi bagian pilar dari hermeneutika-ekonomi yang ditawarkan oleh Don Lovaei dan

---

[1153] *Ibid.*
[1154] *Ibid.*
[1155] *Ibid.*
[1156] *Ibid.*
[1157] *Ibid.*
[1158] *Ibid.*, hlm. 151.
[1159] *Ibid.*
[1160] *Ibid.*

koleganya, agaknya dapat dipahami bahwa sumber-sumber hermeneutika ketika disintesiskan dengan ekonomi; ia mengalami perluasan skala atau transformatif-elaboratif ke dalam bentuk teks sebagai sebuah tindakan atau perilaku agen/aktor ekonomi. Dan ini adalah mungkin.

2. *Understanding* sebagai Mekanisme Ilmiah: Kebenaran (*validity*) versi Hermeneutika

Mangacu pada pandangan Michael Hammond, Jane Howarth, & Rusell Keat (1991) bahwa fenomenologi adalah metode filosofis;[1161] begitu juga ketika ia disintesikan dengan hermeneutika. Sebagai metode filosofis hermeneutika-fenomenologis adalah mekanisme ilmiah yang bersandar secara kuat pada prinsip-prinsip *understanding*. Sejarah kuatnya mekanisme *understanding* sebagai kerja ilmiah untuk memahami, penuh dengan perdebatan. Perdebatan ini terjadi sekitar mana yang baik dan kuat antara *undestanding* atau *explanation*; antara *verstehen* atau *erklären*. Di luar perdebatan ini, keduanya memiliki wilayah dan kelemahan masing-masing karena keduanya secara berbeda digunakan pada jenis data dan untuk analisis yang berbeda. Pertanyaannya, apa tujuan *understanding*?

Jika dalam tradisi ilmu alam fenomena disimpan dengan cara menjadikannya dalam bentuk postulat. Maka dalam ilmu sosial, khususnya dalam tradisi hermeneutika-fenomenologis, femenona disimpan dengan cara memahaminya (*understanding*). H.G. Gadamer cenderung memahami hermeneutika sebagai *general theory of understanding*.[1162] Di tangan Scleiermacher dan Dilthey, hermeneutika yang tadinya hanya berorientasi pada teori pemahaman atas teks; diperluas; ditransformasikan menjadi metode *understanding* secara umum dan diterapkan pada semua ilmu-ilmu humaniora.[1163] Bahkan lebih dalam dan filosofis lagi, Heidegger memaknai hermeneutika sebagai proses memahami diri sendiri (*self-understanding*) dalam hidup keseharian, baik

---

[1161] Michael Hammond, Jane Howarth, & Rusell Keat, *Understanding Phenomenology*, (Cambridge: Blackwell, 1991), hlm. 44.

[1162] Richard E. Palmer (ed.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing*, (Illinois: Northwestern University Press, 2007), hlm. 89.

[1163] *Ibid.*

bersipat temporal maupun historis.[1164] Pengalaman manusia; tindakan sebagai sebuah teks—adalah objek yang menjadi sasaran *understanding*. Ada dunia sosial (*social world*) yang menjadi tempat berdiamnya hermeneutika-fenomenologis ini.

Harold Robbins (1978) melihat bahwa puncak yang ingin dicapai oleh *understanding* adalah makna.[1165] Dalam konteks ini kemudian Harold Robbins percaya bahwa teori pengetahuan sesungguhnya *concern* untuk filsafat.[1166] Dan mekanisme *understanding* adalah bagian dari teori pengetahuan dan tidak berlebihan jika ia dikategorikan sebagai model berpikir filosofis. Mekanisme *understanding* agaknya lebih mirip dengan kinerja yang dilakukan; ditradisikan oleh kalangan *phenomenalism*. Sebuah aliran filosofis yang tertarik menganalisis makna, yang terkadang tidak bisa dirasionalkan dan diukur secara matematis.[1167] Ada perhatian yang mendalam keadaan fenomena, yang dilakukan oleh kalangan fenomenalisme. Memahami secara intens bentuk hingga menangkap makna dari setiap gerakan fenomena yang terjadi. Tidak berlebihan agaknya jika memahami adalah mekanisme ilmiah, yang sama kuatnya dengan observasi yang ditradikan oleh kalangan realisme.

Dalam prosesnya, *understanding*; sebagai pilar hermeneutika ketika memahami tindakan manusia—tidak berhenti pada titik memahami *an* sich melainkan ia harus bergerak pada titik yang diistilahkan dengan interpretasi. Dalam konteks ini Alexander Rosenberg (2008) menegaskan bahwa tindakan/perilaku manusia selayaknya dijelaskan dengan interpretasi (penafsiran).[1168] Dengan cara itu lah makna akan ditemukan; dipahami bentuknya. Tidak berlebihan jika Plato menegaskan dalam *phaedo* bahwa, "perilaku manusia hanya bisa dipahami."[1169] Pertanyaannya dari mana perilaku manusia itu bisa dipahami dan dari mana memulainya? Ada banyak varian dalam memahami

---

[1164] *Ibid.*, hlm. 90.

[1165] Harold Robbins, *'Dun scotus' Theory of Categories and Of Meaning,* (Disertasi: Departement of Philosophy De Paul University, 1978), hlm. 19.

[1166] *Ibid.*, hlm. 21.

[1167] John L. Pollock & Joseph Cruz, *Contemporary Theories of Knowledge...*, hlm. 39.

[1168] Alexander Rosenberg, *Philosophy of Social Science,* (Philadephia: Westview Press, 2008), hlm. 102.

[1169] *Ibid.*

perilaku manusia (*understood*), dan masing-masing memiliki penekanan dan ciri yang khas. Hermeneutika melacak makna dari perilaku manusia dari bahasa teks. *Language* dan perilaku sebagai teks—menjadi sasaran dari hermeneutika untuk kemudian menyebutnya dengan hermeneutika-fenomenologis. Bagaimana jika berhadap dengan hasrat (*desire*) dan kepercayaan (*belief*)?

Alexander Rosenberg (2008) menjelaskan bahwa keduanya (*desire and belief*) dapat dimaknai dengan membuatnya dalam bentuk *"intelligible"*.[1170] Sederhananya, tidak jarang dalam keseharian didengar dan ditemukan pertanyaan-pertanyaan yang bersipat *intelligible,* seperti: "*what is the meaning of this*?". Bahkan tidak jarang pertanyaan-pertanyaan yang bersipat naturalis ketika mengamati alam, bermunculan seperti "*Does that ominous cloud in the west mean rain*?"[1171] Kendati demikian apakah setiap tindakan dan perilaku manusia mempunyai makna? Layaknya sebuah teks, perilaku manusia juga memiliki rerangkai aturan.[1172] Sehingga untuk mendapatkan bentuk makna (*form of the meaning*) agaknya penting memahami rerangkai aturan yang mengitari perilaku manusia. Agaknya kerja dan proses tersebutmembuat mekanisme *understanding* yang ada di bawah spektrum metode hermeneutika, lebih terlihat sebagai proses yang melibatkan kritisisme persis ketika melakukan kritik literatur pada teks.

Dalam menjalankan mekanisme *understanding*, ada tiga elemen diperhatikan; digali; dan dipahami secara intens. Alexander Rosenberg (2008) mendeskripskan pandangan tersebut secara singkat bahwa hasrat/keinginan (*desire*), kepercayaan (*belief*), dan tindakan (*actions*); ketiganya saling berhubungan dan saling mengisi sehingga satu dan yang lainnya saling berimplikasi.[1173] Hubungan ketiganya kadang bersipat kausalitas dan dengan cara memahami (*understanding*), hubungan itu setidaknya dapat ditangkap dan kemudian dimaknai (*interpretation*). Sederhananya, setiap tindakan manusia tidak pernah lepas dan bebas dari makna. Inilah yang ditangkap dengan mekanisme

---

[1170] *Ibid.*
[1171] *Ibid.*
[1172] *Ibid.*, hlm. 103.
[1173] *Ibid.*

understanding. Dalam konteks ini, Alexander Rosenberg mencoba mendeskripsikan dengan ilustrasi sederhana hubungan antara *belief; desire;* dan *actions.* Tulis Alexander Rosenberg (2008), "Ketika aku menganguk untuk menjawab pertanyaan Anda, "Apakah kamu haus?"; "Ya, saya haus." Dengan dibarengi anggukan. Apa arti ini? Anggukan merupakan tindakan agar anda percaya bahwa saya haus. Tetapi ini tidak secara tunggal. Ada banyak indikator yang membuat anda percaya bahwa saya tengah haus. Seperti keringat di alisku, bibirku yang kering. Dan semua ini adalah indikasi kehausana."[1174] Mekanisme pemahaman (*understanding mechanism*) niscaya memperhatikan indikator-indikator "makna" (*the meaning indicators*) secara paralel. Sehingga makna dari sebuah kejadian atau perilaku dapat dipahami.

William Outhwaite (2007) menilai bahwa hermeneutika maupun fenomenologis; keduanya adalah pendekatan filosofis.[1175] Keduanya telah menjadi pendekatan yang diperluas; ditransformasikan; diintensifkan dalam ilmu-ilmu sosial. Dan jika keduanya disintesiskan, hermeneutika-fenomenologis, maka ketika itu ia menjadi pendekatan yang memiliki skala dan *scope* yang luas dan memiliki daya jangkau yang lebih besar lagi. Tadinya hermeneutika hanya sebagai aturan penafsiran terhadap teks; kemudian ia akan menjadi aturan-aturan pemahaman (*the rules of understanding*) terhadap perilaku sebagai teks sosial. William Outhwaite (2007) melihat, baik hermeneutika maupun fenomenologi, ataupun teori interpretatif dalam ilmu-ilmu sosial; sesungguhnya dimotivasi oleh kepentingan pengetahuan yang terdiffrensiasi jika diperbandingkan dengan teori *understanding* maupun teori *explanation* terhadap proses-proses dunia sosial. Perbedaaannya baik hermeneutika maupun fenomenologi, lebih tampak sebagai gerak ilmiah yang dilakukan sebagai *insider.* Berbeda dengan teori *understanding* ataupun *explanation* yang berdiri pada posisi "orang luar" atau "ousider".[1176] Kendati demikian, teori *understanding* tidak bisa lepas begitu saja dari hermeneutika maupun fenomenologi. Mengapa demikian?

[1174] *Ibid.*, hlm. 104.

[1175] Lihat dalam Stephen P. Turner (ed.), *Philosophy of Anthropology and Sociology,* (UK: Elsevier B.V., 2007), hlm. 459.

[1176] *Ibid.*

Penerapannya, tulis William Outhwaite (2007); terlihat jelas dalam ilmu pengetahuan bilamana seseorang mengkondisikan dirinya menjadi aktor sehingga mampu memahami situasi sosial mereka. Dalam ekspresi lain, juga dapat dibedakan dari kecenderungan kalangan interpretavisme untuk memahami dari dalam (*insider*) daripada menjelaskan dari luar (*outsider*).[1177] Perbedaan ini merupakan demarkasi yang jelas antara hermeneutika klasik dengan hermeneutika-sosial; dari apa yang dipelajari dari 'dalam' (*insider*) dari apa yang ditawarkan oleh Hegel yang tampak lebih spekulatif. Hegel mengistilahkannya dengan penalaran (*Vernunft*) dan pemahaman (*Verstand*).[1178] Menyambung ini Friedrich Schleiermacher (1768-1834) telah mencoba mengkonsulidasikan hermeneutika dalam bentuk sistematik; menuju bentuknya sebagai *understanding (verstehend)*.[1179] Dalam tawaran yang lebih transformatif ini Friedrich Schleiermacher (1768-1834), mencoba mengabungkan; memperluas sistem hermeneutika secara gradual. Dikatakan gradual, karena dalam pemahamannya yang relatif unik, Friedrich Schleiermacher melihat bahwa hermeneutika melibatkan pemahaman makna linguistik (*the linguistic understaning of meaning*) juga pemahaman psikologis penulis (*a psychological understanding of the author's intention*).[1180] Tampaknya Friedrich Schleiermacher berusaha membangun titik temu antara hermeneutika Wilhelm Dilthey (1833-1911) dengan hermeneutika yang menjadi titik sentral untuk memahami diri dalam ilmu-ilmu humaniora atau *Geisteswissenschaften.*

Tesis utama hermeneutika Dilthey adalah bahwa aktivitas mental manusia sesungguhnya dapat dipahami.[1181] Dari titik ini kemudian Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan pembelanya pada fase kontemporer; membangun program penelitian untuk sejarah dan ilmu-ilmu humaniora berdasarkan kekhasan ekspresi psikis manusia dan pemahaman atas ekspresi tersebut. Menariknya baik Dilthey maupun Friedrich Schleiermacher, menekankan kontinuitas pemahaman sehari-hari

---

[1177] *Ibid.*, hlm. 460.
[1178] *Ibid.*
[1179] *Ibid.*
[1180] *Ibid.*
[1181] *Ibid.*

dengan proses penafsiran formal.[1182] Dari proses ini lah dengan otomatis tradisi hermeneutika-fenomenologis, dengan serangkaian aturan *understanding* yang menyertainya; membedakan diri dengan ilmu-ilmu alam yang telah ditradisikan oleh positivisme-comtean. Kini pendulum yang dibangun oleh Dilthey maupun Friedrich Schleiermacher telah bergerak jauh, melampaui batas-batasnya. Tidak hanya menginspirasi bentuk dari berbagai corak penelitian ilmu-ilmu humaniora, tetapi sekaligus berimplikasi pada bentuk penelitian ilmu-ilmu sosial. Max Weber adalah ilmuwan sosial untuk menyebutnya sebagai sosiolog yang memahami betul dasar-dasar ilmiah yang telah dibangun oleh Wilhelm Dilthey maupun Friedrich Schleiermacher. Mengapa dikatakan; dinilai demikian?

Max Weber, tulis William Outhwaite (2007); telah mempertemukan hermeneutika dan ilmu sosial. Bahkan tanpa disadari upayanya ini telah menjadi fitur penelitian yang dominan dan digemari pada ke-19.[1183] Demikian, hermeneutika telah menjadi sebuah pendekatan yang dikenal luas dan otomatis diakui, juga secara luas sebagai pendekatan yang memiliki validitas yang tinggi, layaknya pendekatan positivisme yang telah mapan. Kendati demikian, kebenaran versi hermeneutika tidak didapat lewat verifikasi ataupun dengan mekanisme falsifikasi-popperian. Mengapa demikian? Hans-Georg Gadamer melanjutkan tradisi berpikir gurunya, Martin Heidegger dalam keterkaitan keberadaan manusia dan kemungkinan pemahaman yang bisa dilakukan. Agaknya dapat dipahami ketika Gadamer, layaknya Heidegger; keduanya memahami hermeneutika sebagai penafsiran terhadap esensi (*being*) yang dalam kenyataannya selalu tampil dalam eksistensi. Di sini Gadamer mengakui bahwa Heidegger, berusaha untuk menafsirkan ada, kebenaran dan sejarah berdasarkan temporalitas mutlak.[1184] Lalu apa konsekuensinya?

Demikian, dalam jagat hermeneutika-fenomenologis, kebenaran tidak lagi ditandai oleh adanya koherensi antara konsep teoritis dan realitas objektif, melainkan terungkapnya esensi (*being*) atau hakikat sesuatu. Ini hanya bisa

[1182] *Ibid.*
[1183] *Ibid.*, hlm. 461.
[1184] Hand-Georg Gadamer, *Truth and Methode..*, hlm. 303.

didapatkan dengan mekanisme *understanding,* bukan dengan mekanisme *explanation* seperti yang ditradisikan dalam aliran positivisme. Terlebih lagi ketika Hans-Georg Gadamer berkeyakinan bahwa pemahaman manusia merupakan peristiwa historis, linguistik, dan dialektik.[1185] Ini menandaskan untuk mengatakan mendorong pencarian kebenaran lewat hermeneutika dengan cara mencari wahana bagi esensi dan hakikat sesuatu.[1186] Tidak ayal lagi penyingkapan atas esensi (*being*) merupakan kebenaran yang tidak lagi membutuhkan uji koherensi maupun falsifikasi, layaknya dalam tradisi positivisme.

Demikian kebenaran versi hermeneutika-fenomenologis. Hal ini agaknya diperkuat oleh pandangan Max Weber bahwa akses pengetahuan sosial terhadap dunia; jelas berbeda dengan mekanisme pengaksesan yang ditradisikan oleh ilmu-ilmu alam.[1187] Jika ilmu alam terikat untuk menjelaskan hukum sebab akibat. Tetapi ilmu sosial, khususnya dengan menggunakan pendekatan hermeneutika-fenomenologis, yang dituju adalah penyingkatan makna (*the meaning*) atau dalam istilah Hans-Georg Gadamer, *being.* Dalam horizon yang relatif berbeda, Max Weber melihat bahwa ilmu sosial dengan pendekatan yang menopangnya dan barangkali termasuk di dalamnya pendekatan hermeneutika-fenomenologis; ada niat atau tujuan yang selalu mendasari perilaku aktor-aktor sosial sehingga pendekatan apapun yang digunakan dalam ilmu sosial sesungguhnya dalam rangka menangkap hakikat niat dan tujuan yang mendasari perilaku tersebut.[1188] Dan menangkap; menyibak hingga mengerti bentuk niat dan tujuan subyektif aktor sosial—hanya dapat dilakukan dengan cara memahami. Dengan cara itulah hermeneutika-fenomenologis dapat mendeskripsikan *being* lebih radikal ketimbang metode lainnya.[1189] Betapa tidak karena tujuan akhir dari hermeneutika-fenomenologi adalah menjelaskan struktur universal dari orientasi

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1185] Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 255.

[1186] Edi Mulyono, "Hermeneutika Linguistik-Dialektis Hans-Georg Gadamer", dalam Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 137.

[1187] Stephen P. Turner (ed.), *Philosophy of Anthropology and Sociology.*, hlm. 461.

[1188] *Ibid.*, hlm. 462.

[1189] *Ibid.*, hlm. 464.

subjektif di dunia. Ini pula yang menyebabkan sintesis ini dianggap lebih memadai sekaligus berbeda dalam mendapatkan kebenaran sekaligus memiliki kriteria kebenaran yang berbeda jika dibandingkan dengan pendekatan ilmu-ilmu alam.[]

C. Mazhab Mainstream dan Kritik Epistemologis atas Metode-Metodenya

Berhadapan dengan metodologi ekonomi, secara otomatis disungguhkan dengan proses membangun generalisasi (*generalization building*). Demikian pandangan Daniel M. Hausman (1992).[1190] Tanda-tanda dominasi proses generalisasi dalam metodologi tampak kian menggurita pada era 1930-an. Hal ini diindikasikan oleh maraknya penggunaan teori deduksi, bahkan menjadi tradisi yang tidak bisa dilepaskan dalam ilmu ekonomi modern. Tidak berlebihan agaknya jika Daniel M. Hausman (1992) mengambarkan hal ini dengan, "Telah menjadi penilaian umum pada era 1930-an bahwa ilmu ekonomi digerakkan oleh perilaku-perilaku deduksi dalam mengeneralisasi perilaku manusia dan teknologi, yang disatukan dalam premis-premis."[1191] Trend; kecenderunga; hingga menjadi tradisi yang kuat dalam ilmu ekonomi. Proses ini yang menyeret; menghantarkan deduksi sebagai sebuah pendekatan dan alat bagi kelompok mainstream ekonomi orthodoks; juga ekonomi Islam. Pertanyaannya dari mana akar metode deduktif ini dan siapa yang menguatkannya hingga menjadi trend dalam mazhab mainstream ekonomi?

Ilmu ekonomi seperti ilmu pengetahuan lainnya tidak bisa menyelematkan diri; menghindar dari kutukan Kuhnian. Dalam arti bahwa ilmu ekonomi mengalami siklus revolusi paradigma, seperti yang dijelaskan oleh Thomas Kuhn dengan teorinya tentang "*normal science*"-"*anomaly*"-"*crisis*"-"*normal science*". Dalam konteks ini Thomas Kuhn menulis, "Sejarah jika dilihat sebagai tempat menyimpan bagi banyak anekdot, kronologi; sungguh bisa dijadikan sebagai

---

[1190] Daniel M. Hausman, *Essays on Philosophy and Economic Metodology,* (New York: Cambridge University Press, 1992), hlm. 3.

[1191] *Ibid.*

wahana memproduksi ulang bagi transformasi yang menenentukan bagi citra ilmu pengetahuan yang dilewati."[1192] Ilmu ekonomi berevolusi dari berbagai bentuk varian paradigma. Dari heterodoks ekonomi, seperti yang ditradisikan oleh ekonomi-klasik. Kemudian meloncat ke dalam bentuk institusional-ekonomi. Dan akhirnya terus tumbuh menjadi orthodok-ekonomi, terutama yang ditradisikan oleh ekonomi-neoklasik. Uniknya, ketika ilmu ekonomi mencapai bentuk anti-klimaks dalam rupa orthodoks-ekonomi, varian-varian paradigma lain yang telah tumbuh mulai tereduksi bahkan tenggelam, meredup. Diambil alih oleh positivisme-empiris. Mengapa demikian?

Uskali Mäki (2009) melihat keunggulan ekonomi positif, dengan aliran orthodok-ekonomi yang membelanya terletak pada indepedensinya dari nilai-nilai etik dan justifikasi normatif.[1193] Keynes mengatakan bahwa positivisme ekonomi berurusan dengan pertanyaan "*what is*", bukan berurusan dengan pertanyaan, "*what ought to be*".[1194] Gugusan pertanyaan itu dibuat untuk menyediakan sebuah sistem generalisasi yang bisa membantu membangun; membuat prediksi yang benar tentang perubahan keadaan, apapun.[1195] Kerjanya bisa dalam bentuk dinilai dengan ketelitian (*percision*), *scope*, dan konfirmitas dengan pengalaman di lapangan. Ini telah menghantarkan positivisme-ekonomi menjadi pengetahuan 'objektif'. Dan dalam banyak hal memiliki keserupaan mekanisme; dan paradigma dalam memandang realitas dengan ilmu-ilmu alam,[1196] khususnya fisika. Fakta bahwa ilmu ekonomi juga berurusan keterkaitan antar manusia, dan secara bersamaan penyilidik merupakan bagian dari subjek yang diselidiki sehingga ini menimbulkan kesulitan untuk mencapai objektifitas.[1197] Kendati demikian pada saat bersamaan fakta ini menyediakan basis data bagi ilmuwan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1192] Lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* (London: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 1.

[1193] Lihat Uskali Mäki, *The Methodology of Positive Economics: Reflections on The Milton Friedman Legacy,* (New York: Cambridge Universty Press, 2009), hlm. 4.

[1194] *Ibid.*

[1195] *Ibid.*

[1196] *Ibid.*

[1197] *Ibid.*

sosial dan mampu dioleh lebih dalam ketimbang apa yang bisa dilakukan oleh ilmuwan alam.

Milton Friedman (1984) memaparkan secara spesifik dan detail tentang metodologi positivisme-ekonomi dalam bukunya *Essays in Positive Economics.* Tujuan akhir dari sains positive, termasuk positivisme-ekonomi, tulis Milton Friedman adalah membangun teori atau hipotesis yang lapangan validasi dan prediksi maknawi tentang fenomena tidak melalui observasi.[1198] Dalam konteks ini, Milton Friedman mencontohkan bahwa teori merupakan percampuran yang kompleks antara dua element. Satu bagian ia merupakan bahasa yang dirancang untuk mempromosikan metode sistematis dan penalaran yang terorganisir.[1199] Bagian lain, teori merupakan sebuah tubuh dari hipotesis substantif (*a body of substantive hypothesis*) yang dirancang untuk mengabtraksikan realitas yang kompleks.[1200] Jika dilihat dari aspek bahasa, teori tidak memiliki kontens substantif melainkan adalah seperangkat tautologi.[1201] Dalam konteks itu agaknya fungsi teori dapat dimaknai sebagai *a system filling* untuk pengorganisasian materi empiris dan memfasilitasi pemahaman manusia tentang sistem tersebut.[1202] Melalui teori realitas diabstraksikan; melalui teori juga realitas yang kompleks yang kompleks dapat diserderhanakan dan untuk dipahami lebih mudah oleh para penyelidik. Jika dipandang dari *a body of substantive hypothesis,* teori dinilai sebagai kekuatan prediktif bagi kelas-kelas fenomena yang akan dijelaskan.[1203] Dan hanya dengan data faktual semua hipotesis itu dapat dianggap "benar" atau "salah"; "diterima" atau "ditolak". Ada seperangkat proses yang ditempuh untuk mengukur; membuktikan hipotesis tersebut. Jika dalam tradisi induktif-rasional, perangkat yang digunakan adalah verifikasi dan testabilitas. Sedangkan dalam tradisi deduktif-rasional, pengujian dilakukan dengan perangkat falsifikasi.

[1198] Milton Friedman, *Essays in Positive Economics,* (London: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 7.
[1199] *Ibid.*
[1200] *Ibid.*
[1201] *Ibid.*
[1202] *Ibid.*
[1203] *Ibid.*

Imperium positivisme ekonomi ditandai oleh transformasi apa yang diistilahkan oleh Carnap dari "*logical empirism*" ke "*logical positivism*".[1204] Dalam konteks ini Bruce J. Caldwell (2003) berupaya mengkategorikan konsepsi dunia ilmiah ke dalam dua fitur. *Pertama*, empirikal dan positivistik. Bentuk ini hanya mengandaikan bahwa ilmu pengetahuan hanya dari pengalaman (*experience*). Ini menjadi batas ilmu pengetahuan yang sah menurut aliran ini. *Kedua*, konsepsi dunia ilmiah ditandai dengan penerapan metode yang pasti yakni analisis logis. Tujuan dari analisis sainstik ini adalah mencapai ilmu pengetahuan yang padu (*unified*);[1205] tentunya dengan menerapkan analisis logis untuk material empiris. Bagi kalangan positivisme pengetahuan, statemen yang bermakna (*meaningful statement*) hanya diakui ketika ia bersandar secara kuat pada konsiderasi sainstik dan mengaju pada klaim pengetahuan.[1206] Lalu apa arti 'kebermaknaan' (*meaningful*) tersebut dalam versi positivistik?

Bruce J. Caldwell (2003) mengartikan *meaningful* secara ketat sebagai pernyataan yang memiliki unsur-unsur analitik yang baik, "*tautologies*" atau "*selfcontradiction*" atau pernyataan yang bersipat sinteti; sebuah pernyataan yang dapat diverifikasi atau difalsifikasi.[1207] Otomatis kriteria ini mengeleminir pernyataan yang mengandung; memuat sipat dan karakter metafisik yang tidak analitik. Mengapa demikian? Hal ini tidak lain karena empirisme secara konsisten menyangkal statemen metafisik sebagai gerakan ilmiah yang bermakna. Kendati demikian, sikap ini bukan berarti empirisme dan positivisme; menolak eksistensi metafisik akan tetapi aliran ini hanya menyangkal agar proses sainstifikasi yang dirumuskan lebih rasional dan bermakna sekaligus menunjukkan karakter yang paling objektif. Pernyataan metafisik di mata empirisme-positivistik adalah ketidakjelasan yang paling jelas.[1208] Ini sebenarnya mengukuhkan; menjadi pertanda ada keterbatasan alat atau metode yang diyakini oleh aliran empirisme-

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1204] Lihat Bruce J. Caldwell, *Beyond Positivism...*, hlm. 13.
[1205] *Ibid.*
[1206] *Ibid.*
[1207] *Ibid.*
[1208] *Ibid.*, hlm. 14.

positivistik ketika berhadapan dengan statemen metafisik. Akibatnya menghindarkan diri; mengeleminir dan menutup diri dari pernyataan metafisik.

Demikian, kendati aliran empirisme-positivistik menyangkal "dunia eksternal" atau "metafisik"; sikap ini tidak dapat diartikan bahwa statemen metafisik itu bukanlah bagian dari ilmu pengetahuan. Tepatnya penyangkalan ini lebih menarik dipahami sebagai keterbatasan tradisi ilmiah positivistik-empirisme dalam menjelaskan statemen metafisik dan ketidak mampuan mengukur kebenaran yang dikandung oleh statemen metafisik. Dalam konteks ini, Bruce J. Caldwell (2003) menegaskan penyangkalan itu bukan berarti bahwa pernyataan-pernyataan metafisik tidak dapat mempengaruhi kehidupan manusia.[1209] Kendati A.J. Ayers cenderung mengutuk pernyataan metafisik karena ia tidak emotif sehingga secara internal ia tidak bisa dinilai sebagai hal yang objektif.[1210] Apa implikasi dari distingsi dan penyangkalan ini terhadap tradisi gerak sainstifikasi ekonomi?

Rusell Hardin (2009) pernah menulis bahwa untuk memahami perilaku manusia—normatif maupun faktual—penyelidik tidak membutuhkan teori filosofis pengetahuan yang bersipat umum; melainkan membutuhkan apa yang diistilahkan dengan *a street-level account*; sebuah teori yang berpola umum tentang pengetahuan tingkat individual.[1211] Di ujung lainnya, pengetahuan ditingkat individual dapat diamati dari perilaku-rasional ketika ia merespon tantangan eksternal persis manakala membangun kebijakan personal. Dalam konteks ini Edward L. Glaeser (2008) pernah menulis bahwa tema utama dari ilmu ekonomi adalah tentang insentif (*incentive*).[1212] Dari pandangan ini diandaikan selalu ada rasionalitas yang mengitari perilaku setiap aktor ekonomi. Tidak berlebihan agaknya jika para ekonom menjelaskan ekonomi dari

---

[1209] *Ibid.*

[1210] *Ibid.*

[1211] Rusell Hardin, *Do You Know: The Economics of Ordinary Knowledge,* (New Jersey: Princenton University Press, 2009), hlm. 4.

[1212] Andrew Caplin & Andrew Schotter (ed.), *The Foundations of Positive and Normative Economics,* (New York: Oxford University Press, 2008), hlm. 300.

menghitung; menjelaskan "keuntungan" (*gains*) yang diikuti oleh perilaku-responsif terhadap keuntungan itu.

Apa tujuan dari sainstifikasi ilmu ekonomi? Mario J. Rizzo (1978) melihat apapun bentuk metode yang diterapkan dalam aliran empirisme-positivistik, tujuannya adalah prediksi.[1213] Adapun prediksi agaknya dalam bentuk yang sederhana dapat dipahami membaca; menilai; dan melakukan prediksi dari indikator yang terbilang kabur; buram; belum begitu dalam kerangka kerja sains sehingga dapat diramalkan. Prediksi adalah ramalan dan tidak semua ilmu pengetahuan mampu mengurai maupun melakukannya dengan baik. Sedangkan ilmu ekonomi telah melakukannya dengan baik. Tidak berlebihan jika kemudian prediksi menjadi sains ilmu ekonomi. Prediksi atas krisis; kelangkaan barang dan jasa—adalah bentuk aplikasi dari prediksi ini. Pertanyaannya mengapa harus "prediksi" yang menjadi tujuan dari sainstifikasi positivisme-empiris?

Mario J. Rizzo (1978) menilai bahwa "prediction" merupakan tujuan yang paling berharga dari sains.[1214] Mengapa demikian? Karena "*prediction*" merupakan sebuah perangkat mnemonik yang rancang untuk menghubungkan *x* ke *y*.[1215] Kendati sipat hubungan keduanya tidak diketahui. Tidak mengherankan jika lahir pandangan dikalangan ilmuwan bahwa teori prediksi kurang memiliki kualitas ilmiah yang memadai tetapi ia tetap dibutuhkan sebagai bagian dari perangkat ilmu, terlebih lagi dalam ilmu ekonomi. Mario J. Rizzo (1978) melihat bahwa penekanan pada teori prediksi sesungguhnya berakar pada kriteria positivistik tentang *the meaningfulness of statement.*[1216] Ini agaknya dapat diartikan untuk mendapatkan kebermaknaan tersebut, sebuah statemen harus dibentuk sedemikian rupa sehingga ia dapat difalsifikasi oleh siapapun. Dengan cara ini kemudian aliran positivisme-empiris dalam ekonomi, menguatkan ekistensi tradisi ilmiah mereka sehingga mempengaruhi secara luas konstruksi teori ekonomi yang dilahirkan, lintas generasi. Dalam bentuk ini lah empirisme-

[1213] Louis M. Spadaro (ed.), *New Directions in Austrian Economics,* (Kansas City: Sheed Andrews and MacMeel, INC., 1978), hlm. 41.

[1214] *Ibid.*

[1215] *Ibid.*

[1216] *Ibid.*, hlm. 42.

positivistik melihat; membaca diri sebagai citra terbaik sekaligus prestasi tertinggi yang digapai oleh ilmu ekonomi. Ironisnya sikap ini dibarengi oleh 'sinisme' terhadap aliran lain; bahkan melihat khazanah ekonomi terdahulu sebagai produk primitif dan tradisionalis. Sikap ini mendorong lahirnya kecenderungan untuk malu jika bersentuhan dengan khazanah ataupun metode lain, di luar tradisi empirisme-positivistik.

Demikian, Sir John Hicks (1980), mengingatkan bahwa bagaimanapun cepatnya ilmu ekonomi tumbuh dan menjadi disiplin yang kompleks; tetapi sesungguhnya tidak bisa begitu saja mengabaikan dasar-dasar ekonomi tradisional. Adam Smith; dan Karl Marx sesungguhnya masih hidup.[1217] Dan tidak seharusnya ekonom modern, yang menisbahkan diri pada aliran orthodoks, malu jika mengacu, menimbang kembali khazanah metodologi ekonomi tradisional-klasik. Mengapa demikian? Karena sesungguhnya pemahaman, penilaian, hingga pandangan klasik terhadap fakta-fakta ekonomi sesungguhnya jauh lebih akurat ketimbang ekonom modern yang orthodoks memandang; memperlakukan fakta-fakta ekonomi seperti alam, yang konstan tidak berubah. Kenyataannya, fakta-fakta ekonomi tidak seperti yang dipahami oleh kalangan ekonom-orthodoks yang cenderung menyamakan fakta-fakta itu sama dengan fakta-fakta alam, yang tidak berubah.[1218] Padahal fakta-fakta ekonomi terus mengalami perubahan. Hal ini berimplikasi pada metode yang digunakan dalam memperlakukan fakta-fakta tersebut. Dan tidak sepenuhnya bisa digunakan metode positivistik, dengan perangkat-perangkat ilmu alamnya, manakala mengkaji; dan mendiagnosis gejala ekonomi.

Demikian itu semangkin menguat ketika *Econometrics Society* didirikan pada tahun 1930. Tujuannya sederhana, untuk mempromosikan matematika dan statistik agar digunakan dalam ekonomi.[1219] Kendati tujuannya sederhana, implikasi sangat besar yakni ia menjadi pondasi bahkan mengarah pada bentuk

---

[1217] Spiro J. Latsis (ed.), *Method and Appraisal in Economics,* (New York: Cambridge University Press, 1980), hlm. 207.

[1218] *Ibid.*

[1219] Roger E. Backhouse, *The Puzzle of Modern Economics: Science or Ideology,* (New York: Camdridge University Press, 2010), hlm. 99.

ideologisasi sains ekonomi; pandangan-pandangan ilmiah-ekslusif pun lahir. Itu kemudian membuat ilmu ekonomi modern, khususnya aliran orthodoks ekonomi, menganggap dan menyakini secara kuat bahwa yang kualitas ilmiah ekonomi hanya bisa didapat jika secara kuat bersandar dan menggunakan pondasi matematika dan statistika sebagai alat menganalisis realitas dan fakta-fakta ekonomi. Pandangan ilmiah ini tidak saja ekslusif tetapi pada saat yang bersamaan memiliki intensi yang dalam untuk menyatukan kuantitatif-teoritik dengan pendekatan empiris-kuantitatif.[1220] Hasilnya adalah konstruksi yang ketat terhadap fakta-fakta ekonomi, persis sama dengan tradisi 'keketatan' yang ada dalam ilmu alam. Kendati euphoria unifikasi ini begitu besar; kritik dan kontra-ilmiah terus muncul, tidak terhindarkan.

Karl Popper tampil melakukan kritik tajam terhadap tradisi positivisme-empiris, terutama pada tradisi positivisme di *Vienna Cyrcle* dengan style induktif-nya. Dalam hal ini Deborah A. Redman (1993) dalam bukunya *Economics and The Philosophy of Science* (1993) menulis satu tema yang mengurai kemunduran logika positivisme (*the Decline of Logical Positivism*).[1221] Logika positivisme adalah empiris-verifikasionisme. Artinya statemen yang dibangun secara induktif harus berlanjut pada proses verifikasi sehingga kebenaran pun dapat digapai. Kendati demikian, sejak munculnya teori deduktif—pandangan ilmiah induktif yang ditradisikan oleh positivisme mulai disanggah, terutama oleh Karl Popper dengan deduktif-hipotetikalnya. Barangkali sanggahan Karl Popper terhadap tradisi induktif yang kuat dan subur di dalam Lingkaran Vienna, ada alasannya. Deborah A. Redman (1993) menilai bahwa aspek dari filsafat Popperian yang paling radikal adalah penolakannya terhadap induksi.[1222] Pandangan ini tidak berlebihan mengingat sinisme yang dibangun oleh Karl Popper terhadap induksi. Dalam bahasa yang logis dan tajam Karl Popper pernah mengatakan,[1223] "Induksi itu (*inductive logic, inductive behavior, learning by induction*) tidak ada." Pernyataan ini memancing kontroversi. Tetapi hal ini menjadi biasa mengingat

[1220] *Ibid.*
[1221] Deborah A. Redman, *Economics and The Philosophy of Science..*, hlm. 7.
[1222] *Ibid.*, hlm. 29.
[1223] *Ibid.*

Karl Popper adalah seorang filosof deduktif murni. Demikian, apa sesungguhnya landasan filosofis yang menyebabkan Karl Popper menolak tradisi induktif?

Deborah A. Redman (1993) menjelaskan bahwa penolakan Popper terhadap induksi berpusar pada sebuah kepercayaan bahwa probabilitas hukum dari apapun adalah 'nol'.[1224] Dalam pandangannya ini Popper tidak sendirian. Ada filosof lain yang juga mendukung sanggahan terhadap induksi, bahkan sebelum Popper muncul dengan ekstrimnya; tidak lain adalah David Hume. Tidak mengherankan jika Karl Popper mencari sandaran histroris dan dukungan argumentatif pada pandangannya Hume yang menilai metode induktif sebagai pendekatan 'invalid'. Dalam versinya, Karl Popper mengatakan, "Saya setuju dengan pandangan Hume; bahwa induksi adalah invalid dan tidak satu pun pandangan atasnya dapat dijustifikasi."[1225] Uniknya Karl Popper tidak selalu segaris dengan David Hume. Pasalnya, Karl Popper dengan tegas tidak sepakat dengan pandangan David Hume yang menilai induksi sebagai sebuah fakta dan dalam beberapa kasus, ia dibutuhkan.[1226] Alasannya sederhana, menurut pandangan Popper bahwa manusia, bahkan hewan menggunakan prosedur seperti induksi atau berbagai argumen berdasarkan pada peristiwa-peristiwa yang berulang-ulang (*the repetition of instances*). Dalam konteks itu, seringkali penyelidik menggunakan induksi dan terjebak pada kesalahan yang sederhana. Tidak ayal lagi, tulis Karl Popper bahwa induksi adalah satu model dari ilusi optikal.[1227] Barangkali karena terlalu bersandar; dan kepercayaan yang besar terhadap empirisme sehingga melahirkan sikap ilmiah yang terlalu membesar-besarkan verifikasi empiris—menjadi alasan mengapa Karl Popper menolak induksi.

Karl Popper menolak empirisme, bukan karena basisnya yang kuat pada fakta-fakta konkrit melainkan karena ciri-cirinya yang dipersempit hanya pada metode induktif. Faktanya, ilmu-ilmu empiris dapat dicirikan lewat fakta bahwa ia

---

[1224] *Ibid.*
[1225] *Ibid.*
[1226] *Ibid.*
[1227] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

menggunakan apa yang mereka sebut 'metode induktif'. Menurut pandangan ini logika penemuan ilmiah akan dan sangat identik dengan logika induktif.[1228] Karl Popper memulai kritiknya terhadap induktif dari mekanisme penarikan kesimpulan dari fakta-fakta tunggal untuk kesimpulan universal. Sehingga mekanisme tersebut dinilai oleh Karl Popper lebih sering terperangkap kesalahan sistemik dan repetitif.

Karl Popper (2008) pernah menulis:

> "Ia biasa disebut suatu penyimpulan 'induktif' jika ia berasal dari pernyataan-pernyataan tunggal, seperti laporan mengenai hasil pengamatan atau eksperimen, menjadi pernyataan-pernyataan universal seperti hipotesis-hipotesis atau teori-teori. Dari sudut pandangan logis, sekarang jauh dari jelas bahwa kita dibenarkan menyimpulkan pernyataan-pernyataan tunggal, tak peduli beberapa pun banyaknya; karena setiap kesimpulan apa saja yang ditarik dengan cara ini ternyata selalu salah; tak peduli seberapa banyak contoh angsa putih yang bisa kita amati, ini tidak membenarkan kesimpulan *semua* angsa putih."[1229]

Ada ketakutan yang menyelimuti; menyerang Karl Popper ketika berhadapan dengan logika induktif. Ia mengambarkannya dengan baik ketakutannya itu dengan, "..kesulitan-kesulitan itu melekat di dalam doktrin yang begitu marak sekarang ini, bahwa penyimpulan induktif, walaupun tidak 'sahih secara ketat', *dapat mencapai derajat tertentu 'reliabilitas' atau derajat 'probabilitas'*. Menurut doktrin ini, penyimpulan-penyimpulan induktif adalah penyimpulan-penyimpulan yang mungkin. Kita telah menguraikan, kata Reinchenbach, 'prinsip induksi sebagai alat ilmu untuk memutuskan kebenaran. Lebih tepatnya, kita harus mengatakan bahwa prinsip induksi membantu untuk memutuskan probabilitas. Karena tidak ditakdirkan bagi ilmu untuk mencapai baik kebenaran maupun kekeliruan; melainkan pernyataan-pernyataan ilmiah hanya dapat mencapai derajat probabilitas yang kontinu dengan batas atas dan batas bawah yang dapat dicapai itulah kebenaran dan kekeliruan. Pada tahap ini saya dapat mengabaikan fakta bahwa orang yang memercayai logika induktif

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1228] Karl Popper, *The Logic of Science Discovery*, Terj. Saut Pasaribu & Aji Sastrowardojo, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 3-4.

[1229] *Ibid.*, hlm. 4.

mempunyai ide tentang probabilitas yang nanti akan saya tolak sebagai hal yang sangat tidak cocok bagi tujuan-tujuan mereka sendiri. Saya dapat melakukannya karena kesulitan-kesulitan tersebut bahkan tidak diimbangi oleh tuntutan pada probabilitas."[1230] Kesulitan-kesulitan ini kemudian yang menghantarkan Karl Popper pada ide baru; dan selanjutnya diperlakukan sebagai metode untuk mengantikan metode induktif.

Pengujian deduktif terhadap teori-teori, ini yang ditawarkan oleh Karl Popper. Demikian, Karl Popper mengajukan jalur yang harus ditempuh ketika memperlakukan metode deduktif tersebut. Menurutnya, metode deduktif dimulai dari sebuah ide baru yang diajukan sementara, dan belum dibenarkan dengan cara apapun—suatu antisipasi, sebuah hipotesis, sebuah sistem teoritis, atau apapun yang Anda inginkan—kesimpulan-kesimpulan ditarik dengan cara deduksi logis. Kesimpulan ini kemudian dibandingkan satu sama lain dan bersama pernyataan lain yang terkait, sehingga ditemukan relasi-relasi logis apa (seperti ekuivalensi, derivabilitas, kompatibilitas, atau inkompatibilitas) yang ada di antara pernyataan-pernyataan tersebut.[1231] Lebih detailnya, Karl Popper mengajukan empat jalur yang berbeda dan dapat ditempuh bagi pengujian sebuah teori. *Pertama*, perbandingan logis kesimpulan-kesimpulan di antara mereka, dengan inilah konsistensi internal sistem itu diuji.[1232] *Kedua*, penyelidikan pada bentuk logis teori itu, dengan maksud untuk menentukan apakah ia mempunyai ciri teori empiris atau ilmiah, atau apakah ia, minsalnya, bersipat tautologis. *Ketiga*, perbandingan dengan teori-teori lain, terutama dengan tujuan untuk menentukan apakah teori yang akan membentuk suatu kemajuan ilmiah harus bertahan menghadapi beraneka macam pengujian kita. *Keempat*, pengujian teori melalui penerapan empiris kesimpulan-kesimpulan yang dapat diperoleh darinya.[1233] Tampak di sini bahwa pengujian terakhir ini adalah untuk mengetahui seberapa jauh konsekuensi baru teori itu, bertahan.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1230] *Ibid.*, hlm. 7.
[1231] *Ibid.*, hlm. 10-11.
[1232] *Ibid.*, hlm. 11.
[1233] *Ibid.*

Demikian apa yang dimaksud dengan bertahan, dalam perspektif Karl Popper ini? Menurut Karl Popper, bertahan di sini 'wujud' dalam bentuk imunitas teori baru terhadap tuntutan-tuntutan praktis, entah yang dimunculkan oleh eksperimen-eksperimen ilmiah belaka, ataupun oleh penerapan-penerapan teknologi praktis. Di sini prosedur pengujian ternyata juga bersipat deduktif.[1234] Pengujian secara deduksional membutuhkan apa yang diistilah oleh Karl Popper dengan pernyataan-pernyataan (*statements*). Di antara pernyataan-pernyataan ini ada pernyataan yang terseleksi yang tidak dapat diasalkan dan teori muktahir, dan lebih khususnya, pernyataan-pernyataan yang bertentangan dengan teori muktahir. Selanjutnya, tulis Karl Popper, kita mencoba membuat suatu putusan (*decision*) berkenaan dengan pernyataan-pernyataan yang diperoleh ini (dan pernyataan-pernyataan lain) dengan cara membandingkannya dengan hasil penerapan-penerapan dan eksperimen-eksperimen praktis. Jika putusan ini bersipat positif, yaitu, jika kesimpulan-kesimpulan tunggalnya ternyata dapat diterima (*acceptable*) atau terbukti (*verified*), maka teori itu, untuk sementara waktu telah lolos dari ujiannya: kita tidak menemukan alasan untuk membuangnya. Tetapi jika putusan itu negatif, atau dengan kata lain, jika kesimpulan-kesimpulan itu telah terbukti kesalahannya (*falsified*), maka falsifikasinya juga memfalsifikasi teori yang dari sana ia disimpulkan secara logis.[1235] Tidak dapat diingkari untuk mengatakan dapat dimaknai bahwa teori deduktif yang ditawarkan oleh Karl Popper bersandar secara kuat pada falsifikasi, bukan verifikasi. Ini yang membedakan antara metode induktif dan deduktif-popperian.

Demikian, Karl Popper membedakan antara falsifikasi dan falsifiabilitas. Menurut Karl Popper, falsifiabilitas semata-mata sebagai kriteria untuk ciri empiris suatu sistem pernyataan-pernyataan. Mengenai falsifikasi, harus diperkenalkan aturan-aturan spesial yang akan menentukan dengan syarat-syarat apa suatu sistem dianggap sudah difalsifikasi. Kita, tulis Karl Popper, mengatakan bahwa suatu teori difalsifikasi hanya jika kita telah menerima pernyataan-

[1234] Dengan bantuan pernyataan-pernyataan lain, yang diterima sebelumnya, pernyataan-pernyataan tunggal tertentu—yang dapat kita sebut 'prediksi-prediksi'—disimpulkan dari teori-teori itu; khususnya prediksi-prediksi yang dapat diuji atau diterapkan dengan mudah. *Ibid.*

[1235] *Ibid.*, hlm. 12.

pernyataan dasar yang menyangkalnya. Syarat ini penting, namun tidak mencukupi; karena kita telah melihat bahwa kejadian-kejadian tunggal yang tidak dapat diulangi tidak berarti ilmu.[1236] Apa yang dapat dimaknai dari pandangan ataupun tawaran Karl Popper ini? Dalam essai-nya yang berjudul *Selection from The Logic of Scientific Discovery,* ia menegaskan bahwa falsifiabilitas adalah bentuk paling nyata perlawanan atau sanggahan terhadap konvensionalisme.[1237] Kendati demikian, falsifiabilitas seperti yang diistilahkan oleh Karl Popper tidak serta merta lepas dari hal yang empiris. Mengapa demikian?

Betapa tidak, falsifiabilitas mengenal apa yang disebut dengan "*the singular statement*" atau "*basic statement*". Dari statemen inilah, tulis Karl Popper, *basic statement* yang faliable diproduksi.[1238]Hal ini mengisyaratkan bahwa sistem dari semua *basic statements* berisi; memuat; terdiri dari banyak statemen yang memiliki hubungan mutual-kompatibel.[1239] Dan diakui oleh Karl Popper bahwa *basic statement* sesungguhnya dideduksi dari teori empiris (*a theory empirical*).[1240] Kendati diakui, ini terkadang mengalami kegagalan. Dari titik ini kemudian Karl Popper lebih cenderung menurunkan *basic statement* dari apa yang ia istilahkan dengan *initial conditions.*[1241] Sederhananya, Karl Popper mengaris bawahi bahwa kita hanya menerima falsifikasi itu jika suatu hipotesis empiris berlevel rendah yang melukiskan akibat tersebut diajukan dan dikorroborasikan. Jenis hipotesis ini dapat disebut sebagai sesuatu hipotesis yang memfalsifikasi. Persyaratan bahwa hipotesis yang memfalsifikasi harus empiris, dan kemudian dapat difalsifikasi, hanya berarti bahwa ia harus berada dalam suatu hubungan logis tertentu dengan pernyataan-pernyataan dasar yang mungkin; dengan demikian, persyaratan ini hanya memperhatikan bentuk logis hipotesis

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1236] *Ibid.*, hlm. 84.
[1237] Richard Boyd (ed.), *The Philosophy of Science,* (London: The MIT Press, 1993), hlm. 109.
[1238] *Ibid.*
[1239] *Ibid.*
[1240] *Ibid.*
[1241] *Ibid.*, hlm. 110.

ini.[1242] Ada hipotesis yang menjadi karakter; pilar; piranti; untuk kemudian disebut teori-empiris, yang tidak ditemukan dalam metode induktif. Ini secara bersamaan menandaskan bahwa metode deduktif untuk kemudian disebut dengan deduktif-hipotetikal, mulai dari masalah bukan dari fakta partikular layaknya dalam tradisi induktif.

Demikian, pernyataan-pernyataan dasar tulis Karl Popper memainkan dua peran yang berbeda. Di satu sisi, kita telah menggunakan sistem semua pernyataan dasar yang mungkin secara logis agar dengan bantuannya dapat memperoleh pencirian logis yang sedang kita cari—pencirian bentuk pernyataan-pernyataan empiris itu. Di sisi lain, pernyataan-pernyataan dasar yang diterima adalah dasar untuk koroborasi hipotesis-hipotesis. Jika pernyataan-pernyataan dasar yang diterima menyangkal sebuah teori, kita menganggapnya sebagai pemberi dasar-dasar yang memadai bagi falsifikasinya hanya jika pada saat yang sama ia mengkoroborasikan suatu hipotesis yang memfalsifikasi.[1243] Dari teori deduksi-hipotetikal ini, agaknya dapat dipahami bahwa proyek intelektual yang dibangun oleh Karl Popper terbilang sistematis, bahkan kuatnya sebanding dengan ketertarikan atas induktif-empiris yang disebut Karl Popper dengan *conventionalism.* Kendati demikian, ada banyak kalangan yang menilai metode deduktif-hipotetikal yang dikembangkan oleh Popper memiliki kelemahan.

Deborah A. Redman (1993) mengemukan bahwa mayoritas ekonom berkeyakinan bahwa teori ekonomi bisa difalsifikasi.[1244] Paul Samuelson minsalnya yang berkeyakinan demikian, kendati ia tidak secara langsung merujuk pada Karl Popper.[1245] Pertanyaan yang kemudian muncul adalah mengapa ekonom yakin bahwa mereka mampu menfalsifikasi hipotesis dan teori? Cara ini mereka mengasumsikan sebagai hal yang membuat ilmu ekonomi menjadi

---

[1242] Dijelaskan lebih lanjut oleh Karl Popper, bahwa hipotesis itu harus dikorroborasikan mengacu pada ujiang-ujian yang harus dilalui—ujian-ujian yang menghadapkannya dengan pernyataan-pernyataan dasar yang diterima. Karl Popper, *The Logic of Science Discovery...*, hlm. 85.

[1243] *Ibid.*, hlm. 86.

[1244] Deborah A. Redman, *Economics and The Philosophy of Science..*, hlm. 117.

[1245] *Ibid.*, hlm. 116.

sainstik. Demikian, meskipun mayoritas ekonom berkeyakinan teori-teori ekonomi dapat difalsifikasi namun justeru di titik itulah metode deduktif-hipotetikal, dengan teori falsifikasi mencuatkan kelemahannya. Bahkan Deborah A. Redman (1993) menilainya sebagai kegagalan metode deduktif-hipotetikal.[1246] Mengapa dinilai demikian? Betapa tidak, entah dilupakan ataupun karena ditutupi oleh fanatisme ilmiah, ekonom yang mendukung metode deduktif-hipotetikal; lupa bahwa basis-basis empiris bersipat tidak pasti (*uncertainty*).[1247] Semangkin tampak aneh, bahkan ironis ketika memperhatikan variabel-variabel ekonomi ada yang tidak bisa diobservasi, dikontrol seperti halnya ekspektasi.[1248] Ini kemudian yang menjadikan metode deduktif-hipotetikal terkesan janggal dalam bahasa ekstrem Deborah A. Redman, terbilang gagal.

Demikian, Deborah A. Redman (1993) tidak berlebihan jika menilai Karl Popper tidak konsisten dalam berpikir. Dan karena itu juga Terence Hucthison, mempertahankan pengujian dan butuh pada fakta empiris dalam ilmu ekonomi.[1249] Demikian juga F.A. Hayek yang melihat bahwa falsifikasi-popperian juga tidak konsisten (*equally inconsistent*).[1250] Kritik ini dipermaklumi, karena jika diperhatikan lebih radikal Karl Popper tidak terlalu respek pada fakta (*evidence*) seperti yang ditradisikan dalam metode induktif-empirik. Padahal dalam pandangan banyak ekonom, bahkan telah menjadi keyakinan umum yang mengakar; betapa *evidence* adalah juru final dari kebenaran dalam ekonomi dan tidak layak mengabaikannya. Kritik ini direspon oleh ekonomi Islam, dengan bersikap moderat dalam memperlakukan empirisme dan fakta-fakta metafisik. Terlepas dari kontroversi ini agaknya penting melihat; memahami; hingga melakukan kritik terhadap struktur epistemologi metode deduktif-hipotetikal ini.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1246] *Ibid.*, hlm. 119.
[1247] *Ibid.*, hlm. 118.
[1248] *Ibid.*
[1249] *Ibid.*, hlm. 120.
[1250] *Ibid.*

1. Mekanisme Menolak (*Refutation*) untuk Kebenaran Ilmiah: Sumber, dan Orientasi Falsifikasionisme

Bagaimana peristiwa dimaknai oleh Karl Popper? Apa yang dimaksud dengan basis-basis empiris dalam spektrum falsifikasi-popperian? Dalam konteks ini Karl Popper (2008) menandaskan bahwa teori akan menyingkirkan peristiwa-peristiwa tertentu yang mungkin, dan bahwa ia akan difalsifikasi jika kejadian-kejadian yang mungkin dalam kenyataannya benar-benar terjadi.[1251] Lebih lanjut Karl Popper menulis bahwa pemakaian ungkapan kabur 'peristiwa' ini barangkali terbuka bagi kritik. Kadang-kadang telah dikatakan bahwa ungkapan-ungkapan seperti 'kejadian' atau 'peristiwa' harus dibuang dari diskusi epistemologis, dan bahwa kita tidak boleh membicarakan kejadian-kejadian atau bukan kejadian-kejadian atau terjadinya peristiwa-peristiwa, namun sebagai gantinya kita membicarakan kebenaran atau kepalsuan pernyataan-pernyataan. Akan tetapi saya, tulis Karl Popper, lebih suka mempertahankan ungkapan 'kejadian'. Cukup mudahh mendefiniskan penggunaaannya sehingga tidak dapat ditolak. Karena kita dapat menggunakannnya sedemikian rupa sehingga apabila kita membicarakan suatu kejadian, sebagai gantinya kita dapat membicarakan pernyataan-pernyataan tunggal yang sesuai dengannya.[1252] Demikian bagaimana Karl Popper mendefinisikan 'kejadian'?

Ketika mendefiniskan kejadian, tulis Karl Popper, kita mungkin mengingat fakta bahwa akan sangat wajarlah mengatakan bahwa dua pernyataan tunggal yang sama secara logis (yaitu dapat disimpulkan satu sama lain) mendeskripsikan peristiwa yang sama. Hal ini menyarankan definisi berikut ini. Minsalkan p_k menjadi suatu pernyataan tunggal. ('k' kecil merujuk pada nama-nama individual atau ko-ordinat-ko-ordinat yang terjadi di dalam p_k.) Kemudian kita menyebut kelompok semua pernyataan yang sama dengan p_k ke P_k maka kita akan mengatakan bahwa ada suatu kejadian, minsalnya, bahwa sekarang sedang terjadi guntur di sini. Dan kita dapat menganggap kejadian ini sebagai kelompok pernyataan-pernyataan 'Sekarang guntur di sini sedang terjadi'; 'Sedang terjadi

---

[1251] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery..*, hlm. 87.
[1252] *Ibid.*

guntur pada distrik Wina ke-13 dan pada Juni 1933 ke-10 pada pukul 5.15 pm, dan mengenai semua pernyataan lain yang sama dengan ini. Perumusan realistis 'Pernyataan p_k merepresentasikan kejadian P_k' maka dapat dipandang searti dengan pernyataan yang agak sederhana 'pernyataan p_k adalah suatu elemen kelompok P_k dari semua pernyataan yang sama dengannya'. Sama halnya, kita memandang pernyataan 'kejadian P_k telah terjadi (atau sedang terjadi) searti dengan 'p_k dan semua pernyataan yang sama dengannya adalah besar'.[1253] Dari deskripsi ini agaknya tampak keyakinan Karl Popper bersandar pada pernyataan-pernyataan tunggal yang merepresentasikan peristiwa.

Graham Macdonald (2004) memandang dan menyimpulkan bahwa Karl Popper menegaskan dirinya sebagai filosof yang menolak berbagai aturan epistemologi-pengalaman (*experience*).[1254] Di ujung lainnya, mengacu pada pandangan Daniel M. Hausman (1992) Karl Popper memperlihatkan bahwa apa yang membedakan antara saintik teori, seperti Newton atau Einstein; dari *unscientific theories*, seperti halnya Freud—adalah teori apapun harus bisa difalsifisikasi.[1255] Ini mengisyaratkan bahwa metode deduktif-hipotetikal yang ditawarkan oleh Karl Popper menjadikan falsifikasi sebagai kenyataan; proses; aturan yang tidak bisa diabaikan ketika hendak mendapatkan kebenaran ilmiah. Demikian pertanyaan yang lahir bagaimana persoalan basis empiris dalam spektrum pemikiran Karl Popper?

Mendahului pembahasannya tentang 'persoalan basis empiris', Karl Popper menulis, "Sekarang kita harus mereduksi pertanyaan mengenai falsifiabilitas teori-teori kepada falsifiabilitas pernyataan-pernyataan tunggal, yang saya sebut pernyataan-pernyataan dasar. Tetapi jenis pernyataan-pernyataan tunggal apa yang merupakan pernyataan-pernyataan dasar ini? Bagaimana pernyataan-pernyataan tersebut dapat difalsifikasi? Bagi para peneliti praktis, pernyataan-pernyataan ini barangkali kurang menarik. Namun, berbagai

---

[1253] *Ibid.*, hlm. 88.

[1254] Lihat dalam Philip Catton & Graham Macdonald (ed.), *Karl Popper: Critical Appraisals*, (New York: Routledge, 2004), hlm. 159.

[1255] Daniel M. Hausman, *Essays on Philosophy and Economics Methodology..*, hlm. 74.

kekaburan dan kesalahpahaman yang mengelilingi persoalan itu membuat ia patut kita diskusikan di sini dengan agak rinci.[1256] Karl Popper terkait dengan pengalaman empiris, bersikap tegas. Hal ini tampak dari pandangannya; dimana doktrin ilmu-ilmu empiris dapat direduksi kepada persepsi-persepsi inderawi, dan dengan demikian kepada pengalaman-pengalaman kita adalah satu hal yang banyak diterima sebagai hal yang jelas-jelas tidak diragukan. Akan tetapi, doktrin ini jatuh atau bangun bersama logika induktif, dan di sini ia ditolak bersama dengannya. Saya tidak ingin menolak bahwa di sini ada sedikit kebenaran dalam pandangan bahwa matematika didasarkan pada pemikiran, dan ilmu-ilmu faktual berdasarkan pada persepsi-persepsi inderawi. Tetapi apa yang benar dalam pandangan ini sedikit saja hubungannya dengan persoalan epistemologis. Dan sesungguhnya, hampir tidak ada persoalan di dalam epistemologi yang telah menderita lebih parah akibat perancuan psikologi dengan logika daripada persoalan mengenai basis pernyataan-pernyataan pengalaman ini.[1257] Dalam konteks ini, Karl Popper lebih bertumpu dan dengan kuat berpandangan perseptualitas. Artinya, ia lebih mendahulukan persepsi ketimbang pengalaman empiris.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Demikian, Karl Popper pernah menulis bahwa di dalam epistemologi sensasionalisme dan positivisme ia diterima begitu saja sehingga pernyataan-pernyataan ilmiah empiris berbicara tentang pengalaman-pengalaman kita. Pertanyaannya, bagaimana kita bisa mencapai suatu pengetahuan mengenai fakta jika tidak melalui persepsi-inderawi?[1258] Dengan berpikir saja seorang manusia tidak dapat menambah sedikitpun pengetahuannya atas dunia fakta. Demikian pulalah pengalaman perseptual harus menjadi sumber pengetahuan satu-satunya bagi semua ilmu empiris. Oleh karena itu, semua yang kita tahu tentang dunia fakta-fakta harus dapat diungkapkan dalam bentuk pernyataan-pernyataan tentang pengalaman-pengalaman kita.[1259] Doktrin ini terperosok ke dalam persoalan-persoalan induksi dan universal. Karena kita, tulis Karl Popper tidak dapat

---

[1256] Karl Popper, *The Logic of Science Discovery...*, hlm. 94.
[1257] *Ibid.*, hlm. 95.
[1258] *Ibid.*, hlm. 96.
[1259] *Ibid.*

mengucapkan pernyataan ilmiah yang tidak beranjak jauh melampaui apa yang dapat diketahui dengan pasti 'berdasarkan pengalaman langsung.'[1260] Dari pandangan Karl Popper ini agaknya dapat dimaknai bahwa fakta ini dapat dirujuk sebagai 'transendensi yang melekat di setiap deskripsi'.

Demikian, setiap deskripsi memakai nama-nama universal (baca; atau simbol-simbol, atau ide-ide); setiap pernyataan mempunyai ciri sebuah teori, sebuah hipotesis.[1261] Ilustrasi; pernyataan, 'Di sini ada segelas air' tidak dapat diverifikasi melalui suatu pengalaman observasional. Alasannya, bahwa berbagai universal yang tampak di dalamnya tidak dapat dikorelasikan dengan suatu pengalaman-inderawi spesifik apa pun.[1262] Pandangan-pandangan ini kemudian yang menumbuhkan keyakinan Karl Popper bahwa sebuah metodologi dikonsentrasikan dengan aturan-aturan, tidak dapat disederhanakan dengan logika.[1263] Dalam konteks ini agaknya tidak berlebihan jika Karl Popper mengajukan beberapa aturan-aturan falsifikasionisme ke dalam beberapa bentuk. *Pertama*, tujuan dan pendasaran hanya ada pada testabilitas atau teori falsifiabilitas. *Kedua*, yang dilihat; dinilai hanya teori falsifi sainstik. *Ketiga*, teori yang diterima adalah teori yang bisa bertahan setelah difalsifikasi.[1264] Aturan-aturan ini memperkuat pandangan falsifikasionisme bahwa fallibilitas teori sainstik tanpa kualifikasi, tetapi hal itu mempertahankan basis empiris secara kuat.[1265] Ini adalah proses empirik yang ketat, tanpa harus menjadi seorang pembela induktivistik.

Demikian itu, diistilahkan oleh Imre Lakatos dengan "falsifikasionisme-dogmatis". Dan ia dicirikan oleh keyakinan bahwa semua teori secara equal merupakan rabaan.[1266] Dengan demikian, Imre Lakatos melihat bahwa sains tidak

---

[1260] *Ibid.*

[1261] *Ibid.*

[1262] Suatu pengalaman langsung hanya sekali diberikan secara langsung; ia unik. *Ibid.*, hlm. 97.

[1263] Daniel M. Hausman, *Essays on Philosophy and Economics Methodology..*, hlm. 79.

[1264] *Ibid.*, hlm. 79-80.

[1265] Lihat Imre Lakatos & Alan Musgrave (ed.), *Criticism and The Growth of Knowledge,* (New York: Cambridge University Press, 1970), hlm. 95.

[1266] *Ibid.*, hlm. 96.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

menguji teori; meskipun sains tidak menguji teori, tetapi sains mampu menolak teori.[1267] Imre Lakator mengarisbawahi bahwa untuk menolak teori diperlakukan konsiderasi yang kuat pada basis-basis empiris. Dalam konteks ini, pembela falsifikasi membangun standar sains yang bertanggung-jawab. Dan ini mengindikasikan bahwa mereka (*falsificationism*) memandang 'proposisi' sebagai hal sainstik.[1268] Ini menjadi alasan; argumen bagi aliran falsifikasionisme untuk lebih mendasarkan diri pada statement tunggal, ketimbang fakta (*evidence*). Kendati demikian, ini tidak dapat diartikan bahwa Karl Popper bukanlah filosof yang anti-empirisme. Mengapa demikian? Bagaimanapun akhirnya Karl Popper menolak logika induktif, dan menghindari fanatisme *bayesian*, Karl Popper tetap mengakui empirisme sebagai sumber pengetahuan yang memuat kebenaran.

Agaknya bukan hal berlebihan jika Karl Popper digolongkan sebagai penganut dan tokoh aliran rasional dan empirisis-kritis. Hal ini layak dilekatkan pada Karl Popper, karena karakter dan ciri rasionalisme yang ia anut dengan kuat ditampilkan dalam metode deduktif-hipotetikal. Rasionalitas ilmiah yang diyakini oleh Karl Popper ini agaknya dapat dideskripsikan dari proses ilmiah bahwa syarat pertumbuhan pengetahuan dimulai dengan merumuskan hipotesis melalui pemikiran deduktif dan imajinasi kreatif. Lalu hipotesis itu diuji dan disanggah; penyanggahan itu digunakan untuk merumuskan hipotesis baru dan teori baru. Dalam konteks ini, pengamatan empiris ditujukan untuk membuktikan kesalahan (*falsification, refutation*) teori dan gagasan, bukannya untuk membenarkan teori (*verification, justification, corroboration, confirmation*). Dalam konteks ini agaknya tidak berlebihan jika Karl Popper mengingatkan, "*A theory is scientif if it is falsifiable*". Sederhananya ini dapat dimaknai bahwa teori bisa dinilai sainstik ketika ia mampu difalsifikasi (*falsifiable*).

Diakui oleh Andrew Sayer (2003) bahwa ide terbaik untuk mengaplikasikan mekanisme "testabilitas" dalam ilmu sosial adalah apa yang

---

[1267] *Ibid.*
[1268] *Ibid.*

diderivasi oleh Karl Popper, yakni falsifikasionisme.[1269] Dengan karakter yang kuat, model deduktif yang ditawarkan oleh Karl Popper tidak bersipat konfirmatif tatkala menyanggah sebuah teori. Melainkan ia menggunakan hipotesis dalam bentuk premis deduktif yang valid dan sukses menghasilkan prediksik.[1270] Produk metodologi Karl Popper tanpa ia sadari telah menjadi ciri dan karakter unik dari sains modern pada pertengahan abad-19. Mark Blaug (1992) memandang ini karena disebabkan ciri investigatif Karl Popper, dengan mengawali diri dari imajinasi kreatif dan melepaskan diri dari observasi faktual.[1271] Hal ini berbeda bila diperbandingkan dengan mekanisme induktif yang mengawali langkahnya dari verifikasi faktual; bertujuan mencari kebenaran teori dari fakta-fakta empiris. Perbedaan ini kemudian yang menghantarkan metode deduktif-hipotetikal menjadi salah satu tipe eksplanasi pada sains modern, termasuk dalam ilmu ekonomi. Menariknya metode deduktif-hipotetikal ini juga dipopulerkan oleh Carm Hempel dan Peter Oppenheim; keduanya sama berargumentasi dan berkeyakinan bahwa eksplanasi sainstik yang benar niscaya memuat struktur logika yang umum;[1272] minimal ia mengandung apa yang diistilahkan dengan *universal laws* diperkuat dengan sebuah statemen yang relevan; menginisialisasi kondisi. Dari titik ini kemudian Karl Popper membangun; mengembangkan; dan mendirikan pondasi metodologisnya. Di kemudian hari pondasi metodologinya itu dikenal dengan teori *demarcation criterion*;[1273] sebuah konsepsi-teoritis yang dituju oleh Karl Popper untuk membedakan antara sains dan non-sains. Lalu apa perbedaan yang dimaksud oleh Karl Popper tersebut?

Karl Popper mengakui bahwa alasannya yang kuat menolak induktif adalah bahwa ia tidak memberika tanda pembeda yang cocok bagi karakteristik suatu sistem teoritis yang bersipat empiris dan non-metafisik; atau dengan kata

---

[1269] Andrew Sayer, *Method in Social Science: A Realist Approach,* (New York: Routledge, 2003), hlm. 226.

[1270] *Ibid.*

[1271] Mark Blaug, *The Methodology of Economics or How Economist Explain,* (New York: Cambridge University Press, 1992), hlm. 4.

[1272] *Ibid.*

[1273] *Ibid.*, hlm. 12.

lain, bahwa ia tidak memberikan kriteria demarkasi yang cocok.[1274] Dalam konteks ini Karl Popper pernah mengurai bahwa persoalan-persoalan pencarian kriteria yang akan memungkinkan kita membedakan antara ilmu-ilmu empiris, di satu sisi, dengan matematika serta logika serta sistem 'metafisik', di sisi lain, inilah yang ia sebut dengan *persoalan demarkasi.*[1275] Karl Popper menyakini bahwa sumber semua persoalan teori pengetahuan—saya kira persoalan demarkasilah yang paling fundamental. Sebenarnya, alasan utama mengapa para epistemolog dengan kecenderungan empiris condong menggantungkan keyakinannya pada 'metode induksi', tampaknya ialah keyakinan mereka bahwa metode inilah yang dapat memberikan sebuah kriteria demarkasi yang cocok. Hal ini juga diterapkan kepada para empirisis yang mengikuti bendera 'positivisme'.[1276] Dengan teori demarkasi ini, Karl Popper telah banyak melakukan penolakan terhadap tradisi-tradis positivisme, khususnya di Lingkaran Vienna.

Penolakannya yang tegas ialah tentang ungkapan yang bermakna (*meaninful*) dan ungkapan yang tidak bermakna (*meaningless*) berdasarkan kriterium dapat atau tidaknya suatu pernyataan dibenarkan secara empiris. Dari penolakannya itu kemudian Karl Popper mengemukan pembedaan (*demarcation*) berdasarkan ilmiah atau tidak ilmiah. Kendati demikian, dasar tetap ada pada atau tidak adanya dasar empiris bagi ungkapan yang bersangkutan. Teori demarkasi ini menjadi serangan tajam yang dilontarkan oleh Karl Popper terhadap kalangan induktif-rasionalisme. Dengannya, Karl Popper dan pengikutnya merasa kuat dan lebih argumentatif dalam metodologi mereka. Tetapi tanpa disadari sesungguhnya kekuatan yang mereka anggap argumentatif, justeru pada titik itulah kelemahan mereka. Mengapa dinilai demikian?

Demikian, argumentasi kritis yang dapat dialamatkan kepada basis-basis metodologi Karl Popper. Hal yang paling terang adalah pernyataan-pernyataan observasi sangat tergantung pada teori dan dapat salah. Kenyataannya sering

---

[1274] Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery..*, hlm. 13.
[1275] *Ibid.*
[1276] *Ibid.*, hlm. 14.

terjadi pernyataan-pernyataan observasi seringkali salah. Hal ini mengandaikan keraguan; sanggahan bahwa pernyataan-pernyataan observasi selalu benar sedangkan hipotesis atau teori mengandung kemungkinan salah. Agaknya, baik pernyataan-pernyataan yang diturunkan dari fakta-fakta empiris lewat serangkaian pengamatan (*observation*), bersipat relatif. Pengamatan manusia tidak diingkari terbatas, tidak bisa dilakukan secara luas-ekstensif dan universal. Sehingga pengamatan itu bercirikan lokalitas; dibatasi ruang; juga waktu. Sederhananya; jika penyelidik menemukan angsa berwarna putih di satu tempat, di satu negara, maka ini tidak lantas menjadi pernyataan universal untuk mengatakan bahwa semua angsa berwarna putih. Lain lagi dengan pernyataan teori yang lahir dari kreasi imajinatif. Dengan kelemahan yang sama, kendati sumber keduanya berbeda, penyataan-pernyataan teori juga memiliki kelemahan; keterbatasan; relativitas yang sama. Pendek kata, baik induktif dan metode deduktif-hipotetikal memiliki kelebihan dan kelemahan masing-masing.

2. Menemukan Kebenaran dengan Menyanggah: Falsifikasi dan Testabilitas Kebenaran versi Popperian

Karl Popper hanya yakin dan hanya mengakui suatu sistem sebagai hal yang empiris atau ilmiah hanya jika ia dapat diuji oleh pengalaman. Pertimbangan-pertimbangan ini menunjukkan bahwa bukan *verifiabilitas* tetapi *falsifiabilitas* sebuah sistem yang dianggap sebagai kriteria demarkasi.[1277] Sederhananya Karl Popper menegaskan, "..harus ada kemungkinan bagi suatu sistem ilmiah empiris dibuktikan kesalahannya melalui pengalaman."[1278] Diakui oleh Karl Popper, bahwa berbagai keberatan dapat dimunculkan kepada kriteria demarkasi yang diajukan di sini. Pertama-tama, barangkali tampak agak bodoh bila menunjukkan bahwa ilmu yang dianggap memberi kita informasi positif, harus dicirikan memenuhi persyaratan negatif semacam keterbukaan pada pembuktian kesalahan (*refutability*).[1279] Munculnya teori pengujian/testabilitas

[1277] *Ibid.*, hlm. 22.
[1278] *Ibid.*, hlm. 23.
[1279] Karl Popper mencontohkan pernyataan-pernyataan demarkasi, "Di sini besok akan atau tidak akan hujan, tidak akan dipandang bersipat empiris, hanya karena tidak dapat dibuktikan

yang diajukan Karl Popper ini tidak lain karena didorong oleh penilaian Karl Popper terhadap usaha kaum positivisme-empiris hanya akan berujung pada ketragisan. Mengapa demikian?

Alasanya ada pada kosentrasi dan fanatisme-ilmiah yang tumbuh dikalangan positivisme-empiris yang terlalu yakin pada pengalaman dan pengamatan ketika membangun pengetahuan positif. Terlebih lagi ketika kaum positivistik, dalam kegelisahan mereka menghancurkan intensi-intensi metafisika. Tidak hanya Karl Popper yang menyayangi kecenderungan ini, tetapi David Hume juga mengkritik kecenderunga kaum positivisme empiris ini. Menurut David Hume, hukum ilmiah tidak dapat secara logis direduksi kepada pernyataan-pernyataan elementer mengenai pengalaman dan pengamatan. Dan ini juga tidak bisa dipercaya seratus persen. Ini kemudian yang melahirkan rasa skeptis di kalangan filosof dan ilmuwan ketika berhadapan dengan metode induktif. David Miller (1983) memahami demikian itu menghantarkan para ilmuwan untuk menjatuhkan diri pada teori testabilitas (*testing theories*).[1280] Pertanyaannya bagaimana pengujian, khususnya pengujian dengan cara deduktif ini diterapkan oleh Karl Popper? Apa maknanya? David Miller (1983) dalam hal ini menjelaskan sebagai upaya memaparkan proses pengujian deduktif yang telah ditradisi di kalangan Popperian. Menurutnya; pengujian tersebut diawali dari ide baru (imajinasi kreatif), membangunnya dalam bentuk tentatif (*put up tentative*), dan tidak dijustifikasi dalam lapangan apapun—sebagai antisipasi, sebuah hipotesis, sistem teoritis, atau apa yang ingin disimpulkan; dilukiskan; diusahakan dengan menggunakan logika deduktif.[1281] Tidak berhenti pada titik ini, kesimpulan sementara harus dibandingkan dengan statemen lain untuk menemukan relasi logis yang ada di antara kedua. Dan hanya kesimpulan bertahanlah yang diakui sebagai klaim ilmiah.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

---

kesalahannya; sementara pernyataan, di sini besok akan hujan akan dipandang bersipat empiris." *Ibid.*

[1280] David Miller (ed.), *A Pocket Popper,* (Great Britain: Fontana Press, 1983), hlm. 133.

[1281] *Ibid.,* hlm. 135.

Dalam proses pengujian ini David Miller (1983) mengemukan empat proses yang difrensiatif tetapi ditempuh dalam pengujian deduktif. *Pertama*, di sana (*there*) niscaya ada perbandingan logis antara kesimpulan di dalam dirinya *an sich*, dengan konsistensi sistem internal—perbandingan itupun diuji.[1282] *Kedua*, di dalam pengujian itu niscaya ada usaha untuk melakukan investigasi terhadap bentuk logika teori; dengan determinasi objektif apakah ia berdasarkan karakter empirik atau teori sainstik, seperti tautologis.[1283] *Ketiga*, dalam proses pengujian niscaya ada usaha memperbandingkan dengan teori-teori lain, terutama dengan tujuan mendeterminasi apakah teori bisa menjadi dasar dari sains lanjut dengan kemampuannya bertahan dari berbagai pengujian (*vorious test*).[1284] *Keempat*, pengujian teori ditempuh dengan aplikasi empiris untuk menyimpulkan yang dapat diderivasi dari aplikasi tersebut.[1285] Tujuan dari pengujian adalah untuk seberapa jauh teori baru itu konsekuen; bertahan dari penyanggahan.

Proses pengujian yang ditawarkan oleh Karl Popper, sesungguhnya menunjukkan kepedulian terhadap epistemologi. Dalam konteks ini kemudian Karl Popper melihat bahwa masalah (*the problems*) utama dari epistemologi adalah tentang pertumbuhan ilmu pengetahuan.[1286] Dari perhatiannya yang kuat terhadap pertumbuhan ilmu pengetahuan, ia kemudian melahirkan kerja ilmiah, khususnya bangunan metodologi yang berbeda jika dibandingkan dengan aliran konvensionalisme; juga berbeda dengan koleganya di Lingkaran Vienna. Teori demarkasi; pengujian lewat falsifikasi; hingga logika deduktif-hipotetikal—menjadi produk epistemologi Karl Popper. Terkait hal ini Vainhinger memandang bahwa pengujian untuk mengatakan konsepsi Karl Popper lebih bercirikan *heuritic fictions;* yang tidak mengandalkan korespondensi pada realitas.[1287] Ini kemudian menghantarkan Karl Popper memahami bahwa pengetahuan bukan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1282] *Ibid.*
[1283] *Ibid.*
[1284] *Ibid.*
[1285] *Ibid.*
[1286] Phil Parvin, *Karl Popper: Major Conservative and Libertarian Thinkers,* (London: Continuum, 2010), hlm. 34.
[1287] Lihat Roberata Corvi, *An Introduction of to The Thought of Karl Popper,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 16.

untuk memperoleh kepastian atau kegagalan. Tugas utama pengetahuan adalah mencari kebenaran; dan mendapatkan teori yang benar (*for true theories*).[1288] Dengan perangkat dan alat uji yang khusus dan spesifik, Karl Popper mencoba mengajukan proses yang kemudian diadposi; dikembangkan; dan digunakan secara luas dalam ilmu pengetahu modern, tidak terkecuali dalam ilmu ekonomi. Pernyaan kemudian yang lahir, mengapa metode deduktif-hipotetikal yang ditawarkan oleh Karl Popper relevan dan cocok dikembangkan, bahkan menjadi pendekatan ilmiah yang paling dominan digunakan dalam ilmu ekonomi modern?

Paschal F. O 'Gorman (2007) menilai bahwa peninggalan Karl Popper dalam ilmu ekonomi terbilang jauh dari bentuk pada umumnya.[1289] Dalam konteks ini, mengacu pembagian Paschal F.O 'Gorman tentang dimensi khazanah pemikiran Karl Popper dalam ilmu ekonomi, setidaknya ada tiga dimensi. *Pertama*, pendekatan falsifikasi Popperian telah mengambarkan bahwa ekonomi merupakan ilmu yang bisa difalsifikasi. *Kedua*, Imre Lakatos melahirkan program riset yang melihat bahwa ilmu ekonomi dikondisikan; diikat secara ketat dengan jalur proteksi yang khusus; hal ini membuat program riset menjadi progresif. *Ketiga*, ada banyak literatur yang telah dihasilkan dan dengan terang serta menggunakan kerangka analisis Karl Popper; di mana rasionalitas Popper menjadi prinsip yang dengan intensif dan menjadi *concern* utama.[1290] Begitu kuatnya implikasi dan ketertarikan pada metode deduktif-hipotetikal popperian, membuat; mendorong; bahkan menyeret banyak ekonom terlalu sibuk dengan membangun teori-teori tentatif yang lahir dari kreasi imajinatif. Caldwell mengkritik ini dengan menyatakan secara tegas bahwa metode ekonomi salah dalam mengindentifikasi inti generik dari metode sains dengan falsifikasionisme.[1291] Demikian, bagaimana logika Karl Popper itu digambarkan? Sederhananya logika deduktif-hipotetikal Karl Poper ini dapat dipahami dari konsepnya tentang demarkasi. Karl Popper berani menolak dengan tegas tradisi induktif, karena ia

---

[1288] *Ibid.*, hlm. 40.

[1289] Lihat dalam Thomas A. Boyland & Paschal O 'Gorman (ed.), *Popper and Economic Methodology: Contemporary Challeges*, (New York: Routledge, 2007), hlm. 35.

[1290] *Ibid.*

[1291] *Ibid.*, hlm. 36.

berdiri dengan kuat pada logika deduktif klasik, logika ini disebut dengan *modus tollens.*

Logika Karl Popper ini dapat digambarkan:

Premis 1= *H* berimplikasi *B*

Premis 2= bukan *B*

Konlusi = bukan *B*

Nalar ini menjadi episentrum dari metode deduktif-hipotetikal Karl Popper. Bagaimana struktur dan proses penalaran ini dimaknai? Agaknya penalaran ini dengan jelas dan terang menginformasikan bahwa Karl Popper sengaja membangun metode deduktif-hipotetikal dengan karakter penyanggahan (*refutation*). Ini yang membedakan antara kertas ilmiah Karl Popper jika dibandingkan dengan kertas ilmiah aliran positivisme-konvensional. Dari ilustrasi di atas agaknya dapat dimaknai, jika H sebuah hipotesis, B adalah sebuah prediksi dari hipotesis. Ini dapat dimaknai bahwa H berimplikasi B, dan jika B salah maka ini sesuai dengan *modus tollens*, H juga harus salah. Proses ini kemudian yang menyebabkan; menerangkan; dan menginformasikan bahwa nalar dari metode deduktif-hipotetikal popperian bertitik pusar (episentrum) pada penyanggahan (*refutation*). Berbeda dengan nalar induktif-rasional yang lebih terfokus, bernalar pembenaran (*verification*). Tidak berhenti pada titik ini, Karl Popper menyaratkan adanya falsifikasi untuk merumuskan teori baru. Demikian, apa sesungguhnya makna dari falsifikasi yang ditawarkan oleh Karl Popper ini?

Mekanisme falsifikasi diterapkan untuk merumuskan hipotesis baru, menyempurnakan pengetahuan, dan pengujian hipotesis baru, dan demikian seterusnya. Dari proses ini bagaimana falsifikasi dimaknai? Secara tegas David Miller (1987) membedakan antara falsifiabilitas dan falsifikasi. Menurut David Miller (1987) falsifiabilitas merupakan sebuah kriteria untuk karakter empiris dari sebuah sistem statemen. Sedangkan falsifikasi merupakan aturan khusus yang diperkenalkan sekaligus menghantarkan dalam kondisi apa sebuah harus dianggap

dan bisa disanggah (*falsified*).[1292] Dalam konteks ini, tulis David Miller (1987)[1293] bahwa sebuah teori bisa disanggah (*refutation*) dan difalsifikasi ketika mempunyai *basic statement* yang kontradiktif dengan teori tersebut. Kondisi sangat dibutuhkan, ketika Karl Popper tidak memandang bahwa kejadian tunggal tidak memadai untuk dijadikan basis-basis atau sumber-sumber pengetahuan, layakanya dalam tradisi induktif.

Demikian, *basic statements* jika ia kontradiktif dengan teori pada saat itulah penyelidik melakukan penyangkalan; penolakan dengan mekanisme falsifikasi.[1294] Pertanyaannya adalah kapan sebuah proses falsifikasi dapat diterima? David Miller (1987) menegaskan bahwa ia (*falsification*) dapat diterima jika ia memiliki intensi empiris yang rendah tetapi mengambarkan hal yang diusulkan (*proposed*) dan dikuatkan (*corroborated*).[1295] Hipotesis yang berkarakter demikian biasanya diistilahkan dengan *falsifying hypothesis*;[1296] pengambilan, perumusan hipotesis demikian haruslah empiris dan *falsifiable.* Adapun penguatan hipotesis tersebut sebelumnya harus melalui serangkaian penyangahan dan dengan proses pengujian yang ketat. Ini kemudian yang menyebabkan; mendorong; dan mengkondisikan penyilidik untuk cermat dalam melakukan pengujian hipotesis. Bahkan Karl Popper dengan tegas; dan meniscayakan untuk melakukan pengulangan penyelidikan (*reflikasi*); ini dilakukan untuk memperkuat, menambah bukti kesalahan dari hipotesis yang dibangun (falsifikasi); bukan untuk menambah kebenaran dari sebuah hipotesis (*verification*). Mengapa harus disyaratkan mekanisme yang ketat seperti itu oleh Karl Popper?

Pasalnya, dengan demikian lah hipotesis dapat disempurnakan sehingga memungkinkan untuk membuat generalisasi dari temuan dan membangun pengetahuan baru. Dan ini sekaligus menjadi representasi dari tesis Karl Popper yang memandang bahwa formulasi dari pengetahuan manusia adalah produk dari

---

[1292] David Miller (ed.), *A Pocket Popper..*, hlm. 150.
[1293] *Ibid.*
[1294] *Ibid.*
[1295] *Ibid.*
[1296] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

aktivitas intelektual, bukan sebagai produk dari subjektif organisme dengan pendekatan psikologis.[1297] Ini pula yang melatarbelakangi Karl Popper pemikiran; epistemologinya pada basis-basis falsifiabilitas ketimbang verifikasionisme. Ia (Karl Popper) lebih cenderung menyakini, mengakui, dan menerima teori baru yang dilahirkan dari proses falsifikasi, bukan verifikasi. Hipotesis sebagai basis statemen di sini menduduki pilar penting dan menjadi pembentuk dari teori atau pengetahuan baru. Dari konteks ini agaknya layak dipertanyakan apakah mekanisme dan proses yang dibangun; dilalui dalam metode deduktif-hipotetikal ini relevan diterapkan dalam ekonomi Islam, khususnya oleh mazhab mainstream?

Mengacu pada pandangan M. Bhekti Hendrianto bahwa, "Pada dasarnya metode sains itu fungsinya hanya dua, yakni membenarkan secara rasional dan membenarkan secara empirik. Nah, pada tataran aplikasi metode sains mengabungkan dua hal itu. Sederhananya ada yang menguji teori dengan data, kemudian melahirkan kesimpulan yang memperbaharui teori tergantung cukup kuat atau tidak ia menguncang teori lama. Intinya adalah memadukan antara rasional dan empirik; antara pemikiran dan fakta. Ada metode lain, yang dianggap setara dengan metode ini seperti pembuktian dengan matematika. Katakanlah, kita mempunyai konsep rasional kemudian konsep rasional itu dimodelkan dengan matematika dan ketika model itu dihasilkan ia terbukti; dan stabil. Ini kemudian yang mendorong banyak ilmuwan mengakui "model matematik" itu sebagai metode yang memiliki validitas objektif yang sangat tinggi, sehingga kemudian banyak teori itu lahir dari pemodelan matematika bukan dari pengamatan pada fakta empirik. Di ujung lainnya, kedua-keduanya ditempuh (model dan fakta empiris). Katakanlah, ada model kemudian model itu disimulasikan pada data. Ini ditempuhkan agar subyektifitas tadi menjadi kecil. Ketika ekonomi Islam telah menempuh cara-cara sains ini, barangkali efeknya orang tidak akan lagi membicarakan Islam sebagai bagian dari ideologi dan agama dalam pengertian sempit. Tetapi akan menjadi sebuah sistem nilai yang terbukti secara sainstik. Kendati sesungguhnya dalam keyakinan Islam, hal-hal normatif itu akan niscaya

[1297] Lihat dalam Roberta Corvi, *An Introduction to The Thought of Karl Popper,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 19.

karena ia adalah ayat-ayat Allah s.w.t yang mutlak kebenarannya. Tetapi ketika dihubungkan dengan realitas yang normatif itu tidak bertemu, karena keterbatasan manusia memahami al-Qur'an dan keterbatasan manusia dalam mengamati alam semesta (baca; realitas). Minsalnya, bunga seharusnya membuat ekonomi tidak stabil; mungkin dalam penelitian pada satu tempat, faktanya tidak demikian tetapi di tempat lain bisa saja terjadi sesuai dengan gambaran normatif itu. Hal ini disebabkan oleh keterbatasan manusia memahami realitas itu sendiri, dengan sekat-sekat yang terkadang terlalu besar mengitarinya."[1298] Dari pandangan ini setidaknya dapat dipahami bahwa ekonomi Islam membutuhkan metode ilmiah, termasuk metode deduktif-hipotetikal yang ditawarkan oleh Karl Popper.

Demikian, darimana sumber hipotesis yang akan digunakan dalam ekonomi Islam dalam membangun teori-teori baru? Tidak lain adalah al-Qur'an yang menjadi hipotesis bagi metode-deduktif, seperti yang ditradisikan oleh Karl Popper. Hal ini dengan otomatis menjadi kritik yang tajam terhadap karakter dan proses yang disusun oleh Karl Popper ketika menggunakan metode deduktif-hipotetikal untuk membangun pengetahuan baru. Mengapa dikatakan demikian? Jika *basic statements* dalam tradisi *falsificationism-popperian* tidak secara intensif memiliki karakteristik empiris, tetapi ia lahir; dibangun dengan imajinasi kreatif dan memiliki tingkat falsifiabilitas. Ini berbeda dengan sumber hipotesis pada metode deduktif-hipotetikal yang diterapkan pada ekonomi Islam. Dikatakan berbeda, karena ekonomi Islam secara kuat dan tidak diabaikan bersandar; bersumber; dan mempertimbangkan al-Qur'an dan sunnah ketika merumuskan; melahirkan; memproduksi teori-teori ekonomi. Pertanyaannya, apakah hipotesis yang dibangun dari al-Qur'an dan sunnah relevan difalasifikasi dan apakah hipotesis ini memuat kriteria falsifiabitas?

Mengacu pada pandangan Priyonggo Suseno bahwa dalam ekonomi Islam, terutama dalam mazhab Baqir as-Sadr bahwa ayat-ayat Allah s.w.t jangan terganggu oleh pemikiran empiris ini.[1299] Pandangan Priyonggo Suseno ini segaris

[1298] Interview dengan M. Bhekti Hendrianto, pada tanggal 25/07/2011. Pukul 10.35 wib.
[1299] Interview Priyonggo Suseno; pada tanggal 26/07/2011. Pukul 13.00 wib.

dengan Karl Popper yang memposisikan *basic statements* tidak boleh dicemari oleh *evidence;* hal yang empiris. Ini pun berlaku dalam ekonomi Islam ketika mengadopsi metode deduktif-hipotetikal. Tidak berlebihan agaknya Priyonggo Suseno berpandangan, "Pemikiran empiris dengan metodenya yang ketat, apapun bentuknya tidak boleh menegasikan kebenaran Tuhan yang diinformasikan dalam ayat-ayat *qauliah*-nya."[1300] Ini menandaskan bahwa al-Qur'an dan sunnah ketika ia dijadikan teori, maka pada saat itulah ia tidak bisa dikalah oleh fakta empiris. Ia berfungsi sebagai *refutation* (penyanggah) terhadap fakta-fakta empiris yang devians dari etika dan bingkai teks-teks Islam. Inilah perbedaan yang jelas dan kuat antara metode deduktif-hipotetikal pada ekonomi Islam, dengan metode deduktif-hipotetikal yang diterapkan pada ilmu ekonomi konvensional.[]

D. Mazhab Alternatif dan Epistemologi Ushul-Iqtishadiah: Perspektif Filsafat Ilmu

Muhammad al-Amidi (2003) melihat ushul fiqh terdiri dari dua kata yang berbeda; keduanya dihubungkan dalam bentuk "*mudhaf*" dan "*mudhafun ilaihi*". Kata al-ushul adalah *mudhaf*, sedangkan fiqh adalah *mudhafun ilaihi.*[1301] Struktur ini menjadikan baik ushul, maupun fiqh dihubungkan dalam ikatan niscaya. Sehingga, tulis al-Amidi, tidak pernah dikenal dalam tradisi klasik maupun kontemporer adanya fiqh tanpa ushul; maupun sebaliknya.[1302] Ini juga tidak menjadikan; membangun pemahaman memahami keduanya harus utuh. Dalam makna tidak mungkin memahami fiqh terlebih dahulu, lalu baru kemudian ushul berdasarkan urutan pemahaman (*tartīb al-fahm*); melainkan kedua dalam satu pemahaman. Mengapa demikian? Karena jika ia dipahami secara terpisah maka yang didapat adalah makna sektoral; di mana fiqh lebih tampak sebagai hukum-hukum amaliah.

[1300] Interview Priyonggo Suseno; pada tanggal 26/07/2011. Pukul 13.00 wib.

[1301] 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *al-Ahkam fi Ushul al-Akham,* (Riyad: Dar al-Shami'i, 2003), hlm. 19.

[1302] *Ibid.*

Al-Amidi telah memahami; mendefinisikan bahwa ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh. Dan orientasi dalil itu adalah hukum-hukum syar'i dan diproduksi darinya hukum yang bersipat global, tidak terperinci.[1303] Pertanyaannya kemudian yang lahir adalah apakah tema pokok dari ilmu ushul fiqh? Al-Amidi dalam konteks ini menerangkan bahwa setiap disiplin ilmu, tidak terkecuali ushul fiqh adalah sesuatu yang menjadi pembahasan dalam ilmu tersebut dari kriteria yang melekat pada ilmu tersebut.[1304] Dalam konteks ini pakar-pakar ushul *concern* membahas kriteria dalil-dalil yang menghantarkan hukum syar'i.[1305] Demikian, apakah tujuan (*qhayāth*) ushul fiqh? Menurut al-Amidi (2003) ushul fiqh menghantarkan seseorang pada pengetahuan terhadap hukum syar'i;[1306] dengan mengetahui hukum-hukum tersebut setidaknya akan menjadi stimulus untuk mengapai kebahagian dunia dan akhirat.

Al-Zarkatsy (845-894 H) juga mengemukan definisi; batasan; dan tujuan ushul fiqh. Menurut al-Zarkatsy (845-894 H) kata ushul adalah bentuk jamak dari *asl*; adapun asal agaknya dipahami sebagai sumber dari sesuatu, dalam arti materi (*mādath*) seperti asal anak adalah kedua orang tuanya.[1307] Di ujung lainnya, al-Zarkatsy memahami bahwa ushul fiqh himpunan dari proses fiqhiyah dari aspeknya yang berbentuk global (*ijmāl*); juga dapat diartikan sebagai metode argumentasi fiqh.[1308] Ulama lain juga telah membahas apa itu ushul fiqh. Al-Ghazali pada kitab *al-Mustasfa;* Ibn Burhān pada kitab *al-Awtsat*—keduanya memahami bahwa ushul fiqh adalah argumentasi fiqh secara global dan metode argumentasi fiqh.[1309] Pertanyaannya apa yang dimaksud dengan metode (*kaifiyat*) argumentasi fiqh di dalam definisi ini?

Metode argumentasi fiqh, tulis al-Zarkatsy (845-894 H) terdiri dari syarat; *muqaddimah*; hirarki-hirarkinya—untuk kemudian dijadikan pilar-pilar

---

[1303] *Ibid.*, hlm. 21.
[1304] *Ibid.*
[1305] *Ibid.*
[1306] *Ibid.*
[1307] Zarkatsy, *al-Bahr Muhith fi Ushul Fiqh,* (Kuwait: Wizratuh al-Awqafh wa al-Su'un al-Islamiah, 1992), hlm. 15.
[1308] *Ibid.*, hlm. 24.
[1309] *Ibid.*

membangun dasar-dasar argumentasi fiqh.[1310] Demikian, apakah ushul fiqh sebuah ilmu? Dalam konteks ini ada beberapa pandangan ulama. Adalah al-Qādi abi Bakr memaknai ushul fiqh sebagai ilmu dalam hal argumentasi fiqh. Pandangan ini juga didukung oleh al-Baidhawi dan Ibn Hājib.[1311] Agak berbeda dengan al-Amidi; Abu Ishāq; Imam al-Harmain; al-Razi—mereka lebih cenderung memahami ushul fiqh sekadar argumentasi atau dalil *an sich.*[1312] Perbedaan pandangan ini agaknya menjadi dasar untuk memakai; memahami ushul fiqh secara gradual dan ganda. Satu sisi, ushul fiqh sebagai maksim; argumentasi-argumentasi fiqh. Di sisi lainnya juga dimaknai sebagai pengetahuan yang diterapkan pada argumentasi fiqh tersebut. Agaknya sisi yang kedua lebih dominan, dan lebih kuat ketimbang yang pertama.

Al-Syaukani yang membahas; mengupas; memaknai ushul fiqh lebih detail dan kategoristik. Menurutnya ushul fiqh memiliki dua sisi makna. Satu sisi dapat dilihat dari struktur *idhāfath*. Sedangkan sisi lainnya dapat dilihat dari sisi ilmiah.[1313] Adapun dari struktur *idhāfath*; ushul fiqh dimaknai dari hubungan gramatikal antara ushul dan fiqh, sehingga lebih bersipat etimologis ketimbang epistemologis. Agaknya dari titik ini lah al-Syaukani mencoba memahami ushul fiqh dari bentuknya sebagai ilmu pengetahuan. Menurut al-Syaukani, ushul fiqh dalam bentuknya sebagai ilmu melingkupi proses "*idrāk*" (baca; mendapatkan); dan qawaid yang menghantarkan pada penetapan hukum (*istimbath*) hukum-hukum syariat *furu'iyah* dari argumentasinya yang detail, terperinci.[1314] Dan setidaknya "*idrāk*"; dapat dipahami sebagai mengetahui sesuatu secara sempurna. Sedangkan qawaid dimaknai sebagai maksim umum yang sesuai dengan segala bagian-bagian partikularnya.[1315] Dalam konteks ini tidak jarang pakar ushul fiqh memahami bahwa ia adalah ilmu tentang kaidah-kaidah. Apakah hanya itu?

[1310] *Ibid.*, hlm. 25.
[1311] *Ibid.*
[1312] *Ibid.*
[1313] 'Ali al-Syaukani, *Irshadul Fuhul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Ushul,* (Riyad: Dar al-Fadilah lil-Nasr wa al-Tauzi', 2000), hlm. 57.
[1314] *Ibid.*, hlm. 59.
[1315] *Ibid.*

Ushul fiqh juga diartikan sebagai materi dari argumentasi yang menghantarkan kepada penetapan hukum.[1316] Di ujung lainnya, ia (ushul fiqh) dimaknai juga sebagai jalan (*tharq*) fiqh; dalamnya terkandung makna dalam bentuk umum, metode berargumentasi dengannya, dan apapun yang diikuti oleh metodologi.[1317] Sama halnya dengan mayoritar ulama memahami bahwa ushul berorientasi pada dalil-dalil *al-sam'iyah*; dari dalil-dalil inilah hukum-hukum *syar'i* ditetapkan, baik dengan pola tarjih atau dialektik.[1318] Agaknya tidak berlebihan jika Muhyar Fanani (2009) memahami ushul fiqh sebagai metodologi pemikiran Islam yang terpenting. Ia menampilkan dasar-dasar rasional bagi pemikiran Islam. Walaupun ushul fiqh resmi disusun oleh asy-Syafi'i tetapi ilmu ini sebagai disiplin tersendiri telah dibangun oleh *tabi'* dan *tabi'it tabi'in*.[1319] Apa makna yang dapat dipetik dari pandangan Muhyar Fanani ini?

Ushul Fiqh kendati cenderung dipahami sebagai dasar-dasar argumentasi fiqh; bahkan cenderung direpresentasi secara dogmatis; ideologis; dan ekslusif. Tetapi jika ditelusuri lebih dalam maka akan ditemukan dasar-dasar rasionalisme, yang dalam ilmu pengetahuan modern menjadi syarat ilmiah-nya sebuah disiplin ilmu. Hal ini mengandaikan bahwa ushul fiqh tidak akan menjadi komponen metodologi penting yang dipakai oleh ilmu-ilmu keislaman klasik.[1320] Ini akhirnya menjadikan ushul fiqh disebut-sebut sebagai metodologi tradisional Islam. Pada saat yang bersamaan ushul fiqh menjadi satu-satunya ilmu yang hanya dimiliki; dikembangkan; diterapkan secara konsensual, hanya di dunia Islam dan tidak akan ditemukan di dunia Barat. Kendati demikian, sebagai sebuah disiplin ilmu yang tumbuh dalam peradaban Islam manakala Islam tengah tumbuh; terbuka menjadi entitas modern; maka pada saat itu lah ilmu ushul fiqh tidak puritan tanpa ada pengaruh dari berbagai tradisi logika dan nalar yang telah tumbuh, di luar Islam. Dalam konteks ini kemudian Muhyar Fanani (2009) menegaskan bahwa ilmu ini

---

[1316] *Ibid.*

[1317] *Ibid.*

[1318] Lihat Al-Māliki, *Sarh Mukhtasar al-Muntahiy al-Ushul,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2004), hlm. 23.

[1319] Lihat Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu,* (Semarang: Walisonggo Press, 2009), hlm. 24.

[1320] *Ibid.*

tersusun dari gabungan berbagai disiplin ilmu, yakni logika Aristoteles, kaidah bahasa Arab, teologi, ilmu fiqh, dan ilmu-ilmu al-Qur'an dan sunnah.[1321] Bahkan menurut al-Ghazali, seperti yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani, ilmu ushul fiqh merupakan ilmu yang paling tinggi derajatnya, karena merupakan gabungan dan dua jenis ilmu yakni ilmu *naql* murni seperti al-Qur'an, Hadist, dan ilmu akal murni seperti logika (manthiq).[1322] Bagaimana berbagai pandangan ini jika dimaknai lebih dalam dan radikal lagi?

Mengacu kembali pada paparan Muhyar Fanani (2009), "..Benarkah al-Ghazali menganggap epistemologi ilmu ushul fiqh adalah gabungan *naql* dan akal, masih merupakan pertanyaan yang perlu diteliti lebih lanjut. Mengapa? Karena epistemologi ushul berbeda dengan epistemologi hukum Islam. Epistemologi ushul berbicara tentang sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran dari sebuah ilmu yang bernama ilmu ushul, sementara epistemologi hukum Islam berbicara tentang sumber-sumber hukum Islam. Mengingat ilmu ushul adalah ilmu tentang kaidah (dalil *kulli*), maka epistemologi ushul tiada lain adalah sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran yang dipergunakan oleh kaidah (dalil *kulli* fiqh). Benar untuk urusan kaidah-kaidah bagaimana menangkap al-Qur'an, ayat al-Qur'an menjadi sumber pengetahuan? Bukankah kaidah-kaidah itu diciptakan oleh manusia? Bukankah kaidah-kaidah itu sesungguhnya adalah hasil ijtihad umat manusia zaman asy-Syafii?".[1323] Di ujung lainnya, Muhyar Fanani melihat unsur logika Aristoteles terlihat pada cara kata menentukan makna, pembahasan yang bersipat konseptual dan definitif, validitas kesimpulan yang berdasarkan pada penalaran induktif, pembahasan tentang dalil, pembahasan tentang *ta'ārud al-adillah*.[1324] Pengaruh nalar aristotelian dalam ushul fiqh dimaklumi, karena Islam sangat kuat bersentuhan dengan tradisi pengetahuan Yunani terutama ketika gelombang helenisasi melanda dunia Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1321] *Ibid.*
[1322] *Ibid.*
[1323] *Ibid.*, hlm. 25.
[1324] *Ibid.*

Demikian, banyak pakar ushul fiqh menilai; menyakini bahwa ushul fiqh adalah sebuah disiplin ilmu tentang kaidah-kaidah yang menghantarkan kepada penetapan hukum (*istimbath*). Demikian juga Ibn Najim al-Hanafi, berpandangan.[1325] Kaidah-kaidah dalam bentuk apa yang menjadi fokus; objek kajian ushul fiqh? Al-Hanafi dengan tegas mengatakan bahwa *mawdu'* ushul fiqh adalah dalil-dalil *sam'i kulli*; dalil yang menghantarkan ushul fiqh kepada wilayah istimbath hukum-hukum *af'al* bagi perbuatan mutakallifiin.[1326] Pemaknaan ini memperlihatkan betapa ushul fiqh memuat aspek usaha dan proses ilmiah, layaknya pengetahuan lainnya. Muhyar Fanani (2009) dalam konteks ini pernah menulis, "Dalam khazanah Islam, ilmu ushul fiqh yang merupakan hasil gabungan dari berbagai ilmu, dianggap sebagai ilmu tentang kaidah atau pembahasan yang mengantarkan proses pengambilan hukum syara' praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci. Dengan kata lain, ushul fiqh merupakan ilmu tentang metode pengambilan hukum praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci."[1327] Seiring perkembangan zaman; bertumbuhnya Islam dengan luasnya serta diikuti oleh pertumbuhan peradaban yang kompleks, ilmu ushul fiqh mengalami penyempitan makna dan ruang. Tadinya ilmu ushul fiqh adalah ilmu tentang cara memahami agama sekarang ini menjadi ilmu tentang cara menggali hukum *an sich.*

Demikian, tidak berlebihan jika Ibn Najim al-Hanafi hanya memaknai ushul fiqh sekadar pengetahuan tentang istimbath hukum.[1328] Dalam konteks ini M. Atho Mudzar pernah menulis bahwa metode penetapan hukum Islam, secara sederhana, dapat diartikan sebagai cara-cara menetapkan, meneliti, dan memahami aturan-aturan yang bersumber dari nash-nash hukum individu maupun masyarakat. Metode ini terkadandung dalam suatu disiplin ilmu yang dikenal dengan ilmu ushul fiqh, yaitu pengetahuan yang membahas dalil-dalil hukum secara garis besar (*ijmāl*), cara pemanfaatannya, dan keadaan orang yang

---

[1325] Ibn Najim al-Hanafi, *Fath al-Qhafar bi-Sarh al-Manar,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), hlm. 11.

[1326] *Ibid.*

[1327] Biasanya, kaidah (metode) pengambilan hukum syara' praktis itu, juga disebut sebagai dalil umum untuk membedakan dengan dalil khusus (terperinci) yang berupa teks (*nash*). Muhyar Fanani, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu..,* hlm. 27.

[1328] Ibn Najim al-Hanafi, *Fath al-Qhafar bi-Sarh al-Manar...,* hlm. 11.

memanfaatkannya, yakni mujtahid. Melalui ilmu ini pengetahuan tentang hukum-hukum Islam dapat diwujudkan, sehingga ilmu ushul fiqh diidentifikasi sebagai metodologi konvensional dalam studi hukum Islam.[1329] Dalam konteks senada Abû Zahrah dan Mustafa Sa'id al-Khinn; juga memahami bahwa ilmu ushul fiqh adalah metode yang ditempuh oleh ahli hukum, yang berfungsi sebagai kaidah-kaidah berpikir yang mesti diikuti supaya terhindar dari kesalahan dalam penemuan hukum.[1330] Berbagai pemaknaan dengan redaksi yang bermacam-macam tentang ushul fiqh, tetapi sesungguhnya tujuan; makna; dan hakikatnya tetap sama. Definisi hingga pandangan-pandangan itu mengukuhkan bahwa ushul fiqh adalah metode penetapan hukum *an sich*. Tidak berlebihan jika Muhyar Fanani menyebut kecenderungan ini sebuah penyempitan. Apa implikasi kecenderungan ini terhadap cara pandang dan perlakuan terhadap dalil-dalil yang menjadi pembahasan ushul fiqh?

Demikian, yang dimaksud dengan dalil-dalil hukum adalah sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada yang dicari;[1331] dalam berbagai literatur ushul fiqh, dalil itu diartikan sebagai sesuatu yang dapat menyampaikan kepada informasi yang dicari dengan menggunakan penalaran yang benar.[1332] Keduanya ditafsirkan oleh Duski Ibrahim dengan, "Dua rumusan ini mengandung makna yang sama, tetapi yang pertama penekanannya berlanjut kepada proses. Sedangkan yang kedua kepada status.[1333] Tidak berhenti di titik ini; membicarakan masalah dalil, berbagai penyebutan dan pemakaian kata pun mengalami perbedaan. Hal ini tampak dari penggunaan kata *masdar;* dan *asl*—

[1329] M. Atho Mudzar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 2.

[1330] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh,* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), hlm. 3-7. Lihat juga Mustafa Sa'id al-Khinn, *asar al-ikhtilaf fi al-qawaid al-ushuliyah fi ikhtilaf al-fuqaha,* (Beirut: Mu'assah ar-Risalah. 1985), hlm. 117.

[1331] Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam,* Vol. 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), hlm. 417.

[1332] Taj ad-Din as-Subki, *Matn Jam' al-Jawami'* dalam *Hasyiyah al-Allamah al-Banani,* Vol. 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 124.

[1333] Sebagian ahli memandang, petunjuk hukum yang mengandung kepastian disebut dalil, sedangkan yang hanya dugaan kuat disebut *amarah.* Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi..,* hlm. 80.

untuk menyebut dalil. Dan Khallaf melihat istilah ini adalah sama.[1334] Dalam perkembangan berikutnya, para ulama; pakar ushul fiqh telah melakukan klasifikasi bentuk; hirarki dalil yang digunakan; dijadikan sumber informasi hukum dalam ilmu ushul fiqh.

Setidaknya ada dua kategori dalil yang menjadi dasar-dasar hukum Islam, untuk kemudian menjadi basis ilmiah bagi ushul fiqh. *Pertama*, dalil-dalil yang disepakati mayoritas ulama, yaitu: al-Qur'an, sunnah, *ijma'*, dan *qiyas. Kedua*, dalil-dalil yang tidak disepakati oleh mereka, yaitu: *istiḥsan, maslaḥah mursalah, istiṣḥab, 'urf, mazhab saḥabi,* dan *syar'u man qablana.*[1335] Kedua bentuk dalil ini secara hirarkis berbeda. Dan perbedaan ini berimplikasi pada pendekatan yang diterapkan terhadapnya. Dalam konteks ini Duski Ibrahim melakukan elaborasi bentuk dalil ke dalam. *Pertama*, dalil-dalil yang bentuknya teks-teks suci, yaitu al-Qur'an dan hadist. *Kedua*, dalil-dalil yang bentuknya bukan teks-teks suci, yaitu selain keduanya.[1336] Pertanyaan kemudian yang lahir apakah kedua bentuk dalil ini menjadi sumber ushul fiqh? Banyak perdebatan yang terjadi di kalangan pakar ushul fiqh, bahka berlanjut hingga fase kontemporer ketika merespon; memikirkan sumber-sumber ushul fiqh.

Muhammad Syahrur mengkritik; melakukan reformasi pemikiran ushul fiqh. Masalah utama yang diperdebatkan; disanggahnya adalah konstruksi ushul fiqh klasik, khususnya tentang sumber-sumber ushul fiqh. Dipaparkan oleh Muhyar Fanani (2010) bahwa Syahrur menawarkan epistemologi baru. Ia beranggapan bahwa sumber pengetahuan dalam ilmu ushul fiqh adalah akal, realitas, dan teks.[1337] Tawaran Muhammad Syahrur ini jelas mendobrak tradisi ushul fiqh klasik yang *concern* dan terkurung dalam pemikiran, kategorisasi yang dibangun oleh asy-Syafi'i. Mengapa Muhammad Syahrur dengan kritis melakukan reformasi terhadap pemikiran ushul fiqh klasik? Apa dasar argumentasi yang dibangunnya? Dalam bukunya yang berjudul *Dirāsāt*

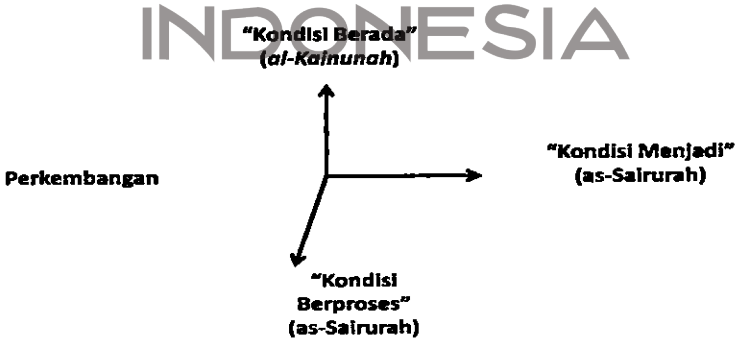
[1334] *Ibid.*, hlm. 81.
[1335] *Ibid.*
[1336] *Ibid.*
[1337] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Kostruksi Hukum Islam di Dunia Modern..*, hlm. 103.

Islāmiyyah Mu'āshirath Nahw Ushûl Jadīdath Lil-Fiqh Al-Islāmŷ (2010), Muhammad Syahrur memaparkan dasar-dasar teori yang menjadi pilar bagi reformasi ushul fiqh yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur.

Demikian, Muhammad Syahrur menulis bahwa "kondisi berada"; "kondisi berproses"; dan "kondisi menjadi" adalah kata kerja yang selalu menjadi pusat pembahasan (*mihwar*) dalam filsafat dan landasan inti bagi semua pembahasan teologis (Tuhan), naturalistik (alam) dan antropologis (manusia), dengan memandang bahwa *kaynûnah* atau *being* (keberadaan) adalah awal dari sesuatu yang ada; *sayrûrah* (proses) adalah gerak perjalanan masa; sementara *sayrûrah* atau *becoming* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi "keberadaan pertama" (*al-kaynûnah al-ûla*) setelah melalui "fase berproses". Dari kata kerna *kāna* muncullah istilah *kaynûnah*, yang berarti "keberadaan" (*Dasein, being*); dari kata kerja *sāra* dikenallah istilah *sayrûrah* yang berarti "proses", yakni gerak perjalanan masa yang berada di luar kekuasaan aktivitas manusia; dan dari kata kerja *sāra* dikenallah istilah *sayrûrah*, yang berarti "menjadi" (*becoming, werden*).[1338] Lebih jauh bagaimana ketiga kondisi ini dimaknai?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muhammad Syahrur mengambarkan kondisi tersebut:



Sumber: Muhammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āshirath Nahw Ushûl Jadīdath Lil-Fiqh Al-Islāmŷ*, Terj. Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin, (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2010), hlm. 56.

[1338] Muhammad Syahrur, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āshirath Nahw Ushûl Jadīdath Lil-Fiqh Al-Islāmŷ*, Terj. Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin, (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2010), hlm. 55.

Muhyar Fanani (2010) menilai, "Besarnya pengaruh Hegel dalam pemikiran Syahrur terlihat pada bagian-bagian awal buku keempatnya, *Nahw Ushûl Jadidah li al-Fiqh al-Islamī.* Dalam buku ini, Syahrur menjadikan pola dialektis milik Hegel: *kaynûnah* (*da-sein, being*, ada), *sayrûrah* (process, proses), dan *shayrûrah* (*werden, becoming,* menjadi)—sebagai konsepsi dasar dalam menyusun landasan baru fiqh. Seakan-akan Syahrur ingin mengatakan kepada para pembaca karyannya bahwa saat ini fiqh Islam telah lama berada dalam kondisi statis-jumud. Untuk membangkitkan fiqh Islam tersebut, umat Islam harus menyusun landasan baru dengan berpijak pada logika dinamis.[1339] Syahrur, tulis Muhyar Fanani beranggapan bahwa *kaynûnah* (*da-sein, being*, ada), *sayrûrah* (process, proses), dan *shayrûrah* (*werden, becoming,* menjadi) merupakan trilogi inti semua pembahasan filsafati, persis yang dinyatakan Hegel. *Kaynûnah* mencerminkan eksistensi, *shayrûrah* mencerminkan gerak zaman di luar kesadaran manusia,[1340] sementara *syayrûrah* mencerminkan kondisi akhir di mana suatu *being* telah mengalami sebuah proses berjalan waktu.

Sebagaimana Hegel, tulis Muhyar Fanani, Syahrur juga berpendapat bahwa antara tiga dimensi di atas terjadi keniscayaan hubungan, yang mana antara yang satu dengan yang lainnya tidak akan mungkin dapat dipisahkan.[1341] Dimensi proses, oleh karena ia merupakan gerak zaman, akan tetap kosong jika ia tidak jatuh pada suatu eksitensi yang bergerak. Sementara *becoming* selamanya tak akan ada tanpa adanya *being* (eksitensi) yang mengalami proses. Oleh karena itu, Syahrur beranggapan bahwa tidak ada eksistensi tanpa proses dan sebaliknya, tidak ada proses tanpa adanya eksitensi. Dalam konteks ini, menurut Syahrur *being,* proses, dan *becoming* harus mendapatkan perhatian cukup apabila seseorang akan melakukan kajian tentang manusia dan segala prestasi budayanya. Menurut Syahrur, trilogi ini apabila diterapkan pada masyarakat maka dapat dikatakan bahwa masyarakat yang berkembang adalah masyarakat yang memiliki

---

[1339] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Kostruksi Hukum Islam di Dunia Modern..*, hlm. 65.
[1340] *Ibid.*
[1341] *Ibid.*

tiga dimensi tersebut.[1342] Ketika manusia tidak bisa lepas dari ketiga kondisi tersebut, maka secara bersamaan semua ciptaan manusia juga demikian, termasuk *turāts*. Hal ini memungkinkan, baik Syahrur atau siapapun, khususnya para mujtahid untuk terus mendorong konstruksi ushul fiqh menjadi bangunan ilmu yang dinamis.

Dan Syahrur pun membangun epistemologi ushul fiqh yang berbeda jika dibanding dengan bangunan epistemologi ushul fiqh klasik. Ini mungkin dibangun; ditawarkan mengingat bahwa ushul fiqh relatif berbeda dari sisi epistemologinya jika dibanding ilmu-ilmu Islam yang lainnya. Dalam konteks ini Wael B. Hallaq (2000) pernah menulis, "Salah satu keistimewaan terpenting dari ushul fiqh adalah perbedaan-perbedaan epistemologi yang diserap hampir di semua unsur-unsurnya. Perbedaan-perbedaan ini tidak berhubungan dengan perbedaan-perbedaan yang ada dalam penelitian teologis (*ilmu kalam*), sebab hukum di lihat sebagai berasal dari induk ilmu, yakni teologi.[1343] Lebih menukik lagi Wael B. Hallaq menerangkan bahwa pengetahuan manusia diciptakan dan terkena kategorisasi *mesti* dan didapat. Pengetahuan *mesti* adalah pengetahuan yang diberikan dalam akal, dan sama sekali tidak bisa ditolak atau diragukan.[1344] Di ujung lainnya, pengetahuan yang didapat menurut definisi adalah pengetahuan yang didapat melalui penarikan kesimpulan atau proses pemikiran. Berbeda dengan pengetahuan *mesti*, pengetahuan jenis kedua ini tidak mengikat akal.[1345] Pertanyaannya, bagaimana dalam tradisi ushul fiqh?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1342] Adapun masyarakat yang statis adalah masyarakat yang hanya memiliki dua dimensi saja. Apabila dipertandingkan maka keunggulan akan dimiliki oleh masyarakat yang memiliki tiga dimensi dan kekalahan akan diderita oleh masyarakat yang memiliki dua dimensi. Syahrur melihat bahwa masyarakat Arab sekarang ini adalah contoh konkret dari masyarakat yang hanya memiliki dua dimensi. *Ibid.*, hlm. 66.

[1343] Adalah fungsi teologi untuk membuktikan Allah, sifat-sifatNya, kenabian, wahyu dan semua dasar-dasar agama, sementara hukum mensyaratkan kesimpulan-kesimpulan teologis tersebut, dan karenanya terbangun di dalamnya. Oleh karena itu, dalam kedua ilmu ini, pengetahuan dipandang sebagai sebuah sifat yang ada dalam akal Allah dan dalam akal-akal makhluk. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories,* Terj. E. Kusnadiningrat & Abdul Haris bin Wahid, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm. 55.

[1344] *Ibid.*, hlm. 56.

[1345] *Ibid.*, hlm. 57.

Wael B. Hallaq kembali menerangkan bahwa kenyataan bahwa pengetahuan tersebut tidak langsung, dan hanya didapat melalui penarikan kesimpulan oleh akal, menjadikannya bisa salah. Hal ini menjelaskan kenapa pengetahuan jenis ini dianggap mengarah kepada kemungkinan *(dzann)*, sementara pengetahuan dari mengarah kepada keyakinan (*yaqin, qat'i*). Sementara itu, keyakinan bukan sebuah persoalan tingkat, kemungkinan adalah persoalan tingkat. Dalam jargon fikih, untuk mengatakan bahwa sesuatu adalah mungkin (*dzann*) berarti bahwa kemungkinan untuk menjadi benar adalah lebih dari 0,5 (setengah), sementara keyakinan adalah 1,0 (satu). Kalau kebenaran sebuah proposisi, minsalnya, dianggap sebagai *dzann*, bukti-bukti pendukung atau tidak langsung dapat meningkatkan kesempatan bahwa prosisi itu benar, jadi mempertinggi kemungkinannya sampai pada tingkatan yang lebih tinggi.[1346] Dan hal ini tergantung pada kualitas dari kuatnya bukti, kemungkinan bisa sewajarnya bertambah, dan kasus tersebut disebut *ghalabat al-zann* (mengalahkan sangkaan), atau kemungkinan bertambah begitu besar sampai pada "batas keyakinan", dan kejadian tersebut disebut dengan *al-zann al-mutakhim lil-yaqin.* Tingkat pertengahan lainnya dari kemungkinan juga dibedakan.

Demikian, tulis Wael B. Hallaq, meskipun isu keyakinan dan kemungkinan mendominasi wacana hukum, ahli fikih paling tidak membedakan pengetahuan ke dalam waktu dua kategori lain, yakni ragu-ragu (*shakk*) dan ketidaktahuan (*jahl*). Ragu-ragu menggambarkan keadaan pengetahuan di mana kemungkinan akan kebenaran, katakanlah dari sebuah prosisi, betul-betul sama derajatnya dengan kemungkinan untuk menjadi salah. Tetapi ketidaktahuan adalah mempercayai sesuatu yang tidak mungkin—secara sederhana sebuah keadaan yang salah.[1347] Di ujung lainnya, menurut pandangan Wael B. Hallaq, dalam ushul fiqh; semua pengetahuan dipandang mempunyai predikat terhadap definisi (*hadd*) dari konsep-konsep dan hubungan satu konsep dengan konsep lain. Karenanya, membatasi definisi adalah sesuatu yang esensial untuk menentukan bagaimana konsep-konsep didefinisikan, sebab melalui *hadd* realitas sesuatu

[1346] *Ibid.*, hlm. 57.
[1347] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dapat diketahui.[1348] *Hadd* didefinisikan sebagai pernyataan yang mencangkup kualitas-kualitas yang dimiliki oleh konsep, dan menyingkirkan kualitas-kualitas lain yang tidak dimiliki.

Al-Ghazali dan juga para penerusnya yang mengikuti langkah-langkahnya serta mengabungkan prinsip-prinsip ushul fiqh ke dalam karya-karya mereka, masih mengikuti, sampai pada tahap yang signifikan, epistemologi tradisional yang secara keseluruhan telah menyerap ke dalam seluruh aspek ushul fiqh. Ketika diskusi-diskusi konkret diperkenalkan, al-Ghazali dan orang-orang yang mengikuti contohnya menganalisis materi-materi dalam hubungannya dengan kemungkinan dan keyakinan, dan dengan pengetahuan yang *mesti* (necessity/dharuri) dan diperoleh (*acquired and necessity knowledge*). Oleh karena itu, dalam konstruksi aktual dari doktrin-doktrin teoritis yang substantif, pengaruh logika Yunani susah untuk dilihat.[1349] Kendati demikian, bukan tidak ada pengaruh logika Yunani terhadap ushul fiqh. Logika ini terasa ketika mengaplikasikan; menjadikan ushul fiqh sebagai metode, bukan sebagai doktrin apalagi ideologi.

Di luar semua itu, seperti yang dinukilkan oleh Wael B. Hallaq, Syatibi mengusulkan kepastian (*qat'i*) sebagai dasar epistemologi sumber-sumber hukum. Sebalinya, sumber-sumber-sumber tersebut tidak mengandung kemungkinan-kemungkinan, karena apabila sumber-sumber hukum tersebut diwarnai oleh sesuatu yang mengurangi kepastiannya, maka seluruh bangunan hukum yang dibentuknya menjadi dapat dipertanyakan, dan bahkan, diragukan. Jika sesuatu yang belum pasti (probabilitas) dijadikan sumber hukum, termasuk di dalamnya Quran dan sunnah, maka kemudian ia juga dapat dijadikan sebagai dasar teologi (*ushul al-din*) yang membuktikan eksistensi Tuhan dan kebenaran kenabian

[1348] Lebih jauh, definisi harus sama-sama luas dan ekslusif dengan *definiendum* (yang didefinisikan), yakni definisi harus ada kapan saja *definiendum* ada, dan ketika *definiendun* tidak ada maka definisi tidak ada. Pembenaran logis dari persyaratan ini adalah bahwa kalau sebagian definisi dari sesuatu adalah kualitas keberadaannya, maka mesti, untuk mengesahkan definisi, bahwa benar segala sesuatu ada, dan apa pun yang ada mestilah sesuatu, demikian juga sebaliknya, apa-apa yang tida ada bukanlah sesuatu, dan yang bukan sesuatu pasti tidak ada. *Ibid.*, hlm. 58.

[1349] *Ibid.*, hlm. 59.

Muhammad; hal ini jelas tak dapat dipertimbangkan.[1350] Dalam konteks ini kemudian Syatibi mengusulkan dalil yang lain, seperti yang dinukilkan oleh Wael B. Hallaq,[1351] bahwa semua premis fundamental (*muqaddimah*) dalam teori hukum haruslah sesuatu yang jelas kepastiannya (*qat'i*). Premis-premis tersebut dapat berupa rasional, konvensional atau wahyu. Dari titik ini kemudian, Syatibi menegaskan pandangannya bahwa dasar-dasar epistemologi dari teori yang dikemukakannya kemudian disandarkan bukan lagi kepada hadist mutawatir dan naskh al-Qur'an,[1352] melainkan pada penelitian yang konfrehensif kepada seluruh dalil, baik itu dalam bentuk teks dan diakui secara universal, dan kepastian nask yang *mutawatir lafzi* (dalam bentuk mana al-Qur'an disampaikan) bergantung pada naskh-naskh yang kebanyakan, kalau tidak semuanya, tidak diketahui pasti kebenarannya.

Demikian, agaknya dapat disimpulkan bahwa metode pembuktian ushul fiqh asy-Syatibi adalah pembuktian induktif.[1353] Adapun sumber-sumbernya lebih kompleks; dari al-Qur'an, sunnah, ijma', qiyas, hingga bukti-bukti kontekstual (*qara-in ahwal*).[1354] Tatakerjanya; ketika sejumlah dalil digabungkan untuk mengklarifikasi sebuah persoalan atau prinsip, pengetahuan akan persoalan atau prinsip itu akan menyatu dalam pikiran manusia dan menjadikannya sebuah keyakinan. Ini disebabkan oleh karena kumpulan dalil-dalil tersebut memiliki efek terhadap pembuktian induktif yang lengkap.[1355] Dari dinamika pemaknaan dan konstruksi terhadap epistemologi ushul fiqh ini, agaknya mendorong lahirnya pertanyaan, "Relevan atau tidak jika ushul-fiqh, dengan mekanisme kerja metodologi yang dimilikinya ditransformasi; ditransplanasikan ke dalam ekonomi Islam?".

[1350] *Ibid.*, hlm. 243.
[1351] *Ibid.*
[1352] *Ibid.*, hlm. 244.
[1353] *Ibid.*
[1354] *Ibid.*
[1355] Syatibi secara jujur mengakui, dan ini penting bahwa cara mempertahankan dalil seperti itu merupakan dasar dari metodenya dalam membangu teori dan argumentasi yang ia kemukakan dalam *al-muwafaqat*. *Ibid.*, hlm. 245.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ketika ushul fiqh berorientasi pada dalil-dalil yang menghantarkan pada produksi hukum (*istimbath*), maka ushul-iqtishadiah berorientasi pada dalil-dalil yang menghantarkan produksi teori-teori ekonomi; untuk kemudian kokoh dalam bentuknya sebagai *basic statement* yang menyanggah ekonomi-empiris. Mengacu pada pandangan dan penjelasan Karl E. Case & Ray C. Fair, bahwa dalam tradisi positivisme ekonomi; ekonomi dibagi ke dalam dua bentuk dan orientasi, yakni: "*Descriptive economics*"; dan "*Economics theory*".[1356] Adapun ilmu ekonomi-deskriptif adalah kompilasi sederhana dari data-data yang mengambarkan; memberikan informasi fenomena dan fakta.[1357] Sedangkan teori ilmu ekonomi adalah usaha untuk melakukan generalisasi terhadap data dan menafsirkannya. Adapun teori ekonomi merupakan sebuah statement tentang sebab dan akibat, aksi dan reaksi.[1358] Ini mengandaikan bahwa ilmu-ekonomi, tidak terkecuali ekonomi Islam; memiliki metode dalam bentuknya yang variatif, tergantung variasi data yang hendak ditafsirkan. Kendati demikian, dalam tradisi positivisme-ekonomi metode yang paling umum dan populer adalah penalaran induktif (*inductive reasoning*).[1359] Bagaimana implikasi kecenderungan terhadap bangunan epistemologi ushul-ekonomi Islam?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

1. Dari Pemahaman Teks Kepada Produksi Teori: Orientasi dan Sumber-Sumber *Ushûl Iqtishâdiyah*

Asnawi Hasan (1987) menulis, "Secara umum dapat dikatakan bahwa etika mengabstraksikan nilai-nilai umum suatu masyarakat dan menentukan struktur preferensi anggota-anggotanya, serta harus mengarahkan tata-laku manusia dalam rangka pencapaian kebahagiaan dan keselamatan spritual masyarakat. Karena itu, merumuskan kaidah-kaidah tata laku ekonomi dalam suatu masyarakat Islam, perlu disusun sistem aksioma etis, yang benar-benar mengambarkan pandangan etika Islam. Sistem aksioma etis tersebut harus merangkum intisari ajaran etiko-ekonomi Islam yang bersipat hakiki. Dalam

---

[1356] Karl C. Case & Ray C. Fair, *Principles of Economics,* (New Jersey: Prentice-Hall International, Inc., 1989), hlm. 11.

[1357] *Ibid.*

[1358] *Ibid.*

[1359] *Ibid.*

perumusan sistem aksioma tersebut, diperlukan pertimbangan nilai secara kritis dan cermat terhadap sumber-sumber utama risalah Islam, yaitu Qur'an dan sunnah, mengingat bahwa kedua sumber tersebut merupakan titik acuan yang mutlak harus digunakan sebagai landasan penurunan prinsip-prinsip umum tata-laku sosial berdasarkan Islam."[1360] Hal ini menandaskan bahwa ekonomi Islam secara kuat bersumber dari Qur'an dan sunnah; sekaligus keduanya menjadi sumber primer bagi teori ekonomi Islam. Mengapa dikatakan sumber primer?

Layak ilmu-ilmu Islam lainnya, ekonomi Islam dibentuk; dibangun; dikembangkan dari landasan-landasan universal, tidak lain adalah al-Qur'an dan sunnah. AbdulHasan M. Sadeq (1992) pernah menulis, "Sipat khusus ekonomi Islam adalah representasinya pada sumber-sumber yang berbasis Islam."[1361] Hal senada juga dikemukakan oleh Waleed A.J. Addas (2008), "Ekonomi Islam hanya memiliki sedikit ketertarikan pada *verifikasi* atau *falsifikasi*; keduanya menjadi kriteria untuk mengevaluasi teori ekonomi. Kendati demikian keduanya bisa menjadi alat validasi yang diperlakukan terhadap seperangkat kepercayaan dan nilai-nilai yang berasal dari wahyu (al-qur'an) maupun dari sunnah."[1362] Dari pandangan ini, kendati tidak ditegas secara ekslusif, ekonomi Islam memiliki perangkat perspektif yang kokoh; konsesual; dan diakui secara mapan untuk melahirkan teori; mengukurnya; mengabsahkannya—tidak lain adalah perspektif Islam itu sendiri. Dalam bentuk ini Islam tidak hanya separangkat nilai-dogmatis; tetapi secara bersamaan dan lebih dalam lagi, Islam adalah seperangkat perspektif yang menjadi landasan dari metodologi Islam ketika dihadapkan pada masalah-masalah ekonomi.

Demikian, apa argumentasi bahwa ushul-iqtishadiah penting dalam ekonomi Islam? Agaknya perlu digaris bawahi bahwa antara ushul fiqh dan ushul iqtishadiah, terdapat garis benang merah; ikatan; dan keserupaan yang tidak bisa

---

[1360] Lihat dalam Sri-Edi Swasono (ed.), *Sistem Ekonomi dan Demokrasi Ekonomi,* (Jakarta: UIP, 1987), hlm. 160.

[1361] AbulHasan M. Sadeq & Aidit Ghazali (ed.), *Islamic Economic Thought,* (Kuala Lumpur: Long Malaysia SDN, BHD, 1992), hlm. 1.

[1362] Waleed A.J. Addas, *Methodology of Economics: Secular vs Islamic,* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2008), hlm. 30.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

diabaikan. Jika ushul fiqh, seperti yang telah diuraikan; erat hubungannya bahkan menjadi orientasi yang ekslusif—untuk melahirkan hukum-hukum *amaliah* dari dalil-dalilnya bersipat umum. Lebih detail, dan agak dalam Muhammad Roy menulis bahwa objek kajian ushul fiqh adalah dalil-dalil syara' yang umum (*al-adillah al-syar'iyyah al-kulliyyah*), yang menurut al-Ghazali, dapat diperinci menjadi empat hal utama; *Pertama*, buah ilmu ushul fiqh ini (*al-tsamarah*) yang meliputi hukum-hukum dan yang berkaitan dengannya. *Kedua*, pemberi buah (*al-mutsamirah*) yang meliputi dalil-dalil umum, seperti: al-Qur'an, al-Sunnah, ijma', dan qiyas. *Ketiga,* metode pengambilan buah (*thuruq al-ististmar*) yang meliputi metode kebahasaan dan metode kemaknaan. *Keempat,* pengambil buah (*al-mustatsmir*) yang meliputi kriteria orang yang berhak disebut mujtahid.[1363] Kriteria ini menjadikan ilmu ushul fiqh, tidak saja unik tetapi juga sekaligus mengalami diffrensiasi dengan ilmu-ilmu yang lain. Bagaimana dengan ushul-iqtishadiah?

Rafiq Yunus al-Misri (1999) menegaskan bahwa ekonomi Islam bersumber dari "*nur al-wahy*"; tidak lain adalah *al-Kitab* (Qur'an) dan sunnah.[1364] Implikasi dua sumber ini terhadap metodologi ekonomi Islam adalah masuknya ushul-fiqh, *maqāshid al-sarī'ah,* dan *al-qawā'id al-kulliyah.* Tidak berhenti pada titik ini, ekonomi Islam juga membutuhkan fiqh, sejarah, ilmu-ilmu humaniora—untuk memperkuat bangunan perspektif dan mempertajam analisis ekonomi Islam ketika berhadapan dengan persoalan ekonomi yang kompleks. Dijelaskan lebih lanjut oleh Rafiq Yunus al-Misri (1999) bahwa ekonomi Islam juga membutuhkan metodologi matematika.[1365] Ini diakui mengingat secara luas, dan populer, pendekatan matematis dipergunakan dalam ilmu ekonomi. Ada lagi metode lain, menurut Rafiq Yunus al-Misri (1999) yang juga layak dipertimbangkan oleh ekonomi Islam sebagai sebuah metode, seperti metode *al-istiqra'i* (induktif-

[1363] Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hlm. 23.

[1364] Rafiq Yunus al-Misri, *Ushul al-Iqtishad al-Islämy,* (Beirut: Dar al-Tsamiyah, 1999), hlm. 19.

[1365] *Ibid.*, hlm. 20.

rasional).[1366] Metode induktif ini dipertimbangkan karena model pembacaannya terhadap realitas bersipat empiris dan historis.[1367] Apa yang dapat dimaknai dengan kompleksitas, heterodoksi metodologi ekonomi Islam ini?

Keterbukaan metodologi (*openess methods*) yang diterapkan dalam ekonomi Islam, agaknya adalah implikasi; otomatis; dan efek langsung dari paradigma ekonomi Islam yang bersipat ganda, ekonomi Islam sebagai hal yang normatif dan positif sekaligus. Kedua-duanya pada dasarnya mempunyai kecenderungan yang berbeda. Karena memang keduanya memiliki sumber-sumber yang juga berbeda. Jika ekonomi normatif, lebih bersipat metafisik dengan fakta-fakta transendental yang membentuk bangunan ekonominya. Maka ekonomi positif, lebih empiris; dan bisa dibilang anti-metafisik lebih berorientasi pada fakta-fakta ril, konkrit, dan empiris. Ketika ekonomi Islam mengintegrasikan kedua paradigma ini, maka otomatis membutuhkan metodologi yang relatif terbuka, bahkan dengan pendekatan inter-disiplin. Dalam konteks ini kemudian masuknya pendekatan ushul-fiqh menjadi layak dan mungkin ke dalam ekonomi Islam. Mengapa demikian?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Demikian agaknya perlu melihat; memahami tawaran epistemologi ushul fiqh baru dari Muhammad Syahrur sehingga dapat dielaborasi untuk mengatakan menjadi akses masuknya ushul fiqh ke dalam ekonomi Islam, sebagai metodologi. Dikomentari oleh Muhyar Fanani (2010) bahwa dia (Muhammad Syahrur) adalah seseorang pemikir liberal. Pandangan ushul fiqhnya sama sekali tidak berpijak pada teori-teori lama, tetapi berangkat dari paradigma yang benar-benar baru. Tidak mengherankan, jika Wael B. Hallaq; memasukkan Syahrur ke dalam kelompok pemikir ushul fiqh aliran liberal (Wael B. Hallaq menyebutnya dengan *religious liberalism*) bersama Said al-Asymawi dan Fazlur Rahman.[1368] Mengapa Muhammad Syahrur (2010) berpikiran liberal dalam membangun ushul fiqh baru yang ia tawarkan? Muhyar Fanani (2010) mendiagnosis; ini disebabkan oleh paradigma historis-ilmiah yang diusung oleh Muhammad Syahrur dan ini pula

---

[1366] *Ibid.*
[1367] *Ibid.*
[1368] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern..*, hlm. 221.

yang mendorong dirinya mendefinisikan secara baru terhadap hukum, sumber hukum, dan ijtihad, bahkan tentang mujtahid.[1369] Paradigma ini sengaja dibangun oleh Syahrur untuk mendukung; menyokong; menguatkan supremasi sipil dan demokrasi dalam ranah hukum Islam. Pertanyaannya adalah bagaimana sumber dan orientasi ushul fiqh, khususnya dalam bentuknya yang masih tradisional? Apa yang dikritik oleh Muhammad Syahrur terhadap bangunan epistemologi ushul fiqh tradisional tersebut?

Mengacu pada makna istilah epistemologi, maka ia (baca; epistemologi) lebih tampak sebagai teori pengetahuan yang membahasa secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha memperoleh pengetahuan. Paling tidak ada dua aliran filsafat yang menjawab tentang hakikat, asal pengetahuan, yaitu rasionalisme dan empirisme.[1370] Aliran ini kemudian di dalam dunia Islam mengalami pembelahan, bahkan cenderung dilihat tidak bersentuhan. Dalam konteks ini, dinukilkan oleh Muhammad Roy; bahwa al-Jabiri membagi epistemologi Islam secara umum, menjad tiga kecenderungan, yaitu: *Pertama*, epistemologi *irfani*—sebuah proses bernalar yang mendasarkan diri pada ilham atau *kasyf* sebagai sumber pengetahuan, lebih dari itu ia berusaha menjadikan ilmu-ilmu kuno (*al-ulum al-awa'il*) pra-Islam, yakni tradisi Parsi Kuno, seperti Hermetisisme, Neo-platonisme, sebagai sumber mata air pengetahuan. Artinya, menjadikan tradisi-tradisi pra-Islam tersebut sebagai kandungan esoteris (*bāthin*) dari yang diungkap oleh teks-teks agama secara lahir. Tradisi *irfani* ini dapat ditemukan pada pemikiran syiah, kaum sufi, dan kalangan ikhwan al-shafa.[1371] Intuisi dalam konteks ini menjadi alat; mediasi yang paling efektif digunakan oleh pengangum dan pembela aliran epistemologi *irfani.* Jadi tidak berlebihan jika Muhammad Roy menisbahkan tradisi ini kepada kaum sufistik.

Kedua, epistemologi *burhāni*, yaitu epistemologi yang berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah akal. Jadi menurut epistemologi ini, akal

---

[1369] *Ibid.*

[1370] Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh..*, hlm. 24.

[1371] *Ibid.*, hlm. 25.

mempunyai kemampuan untuk menemukan berbagai pengetahuan, bahkan dalam bidang agam sekalipun. Epistemologi, dalam bidang keagamaan banyak dipakai oleh aliran yang berpaham rasional, seperti Mu'tazilah dan para filosof muslim. Tidak berlebihan jika Ibnu Khaldun menyebut epistemologi ini dengan *al-ulum al-aqliyyah* (*knowledge by intellect*). Tokoh pendiri epistemologi ini adalah Aristoteles. Karena epistemologi ini lebih berpihak pada tradisi berpikir Yunani, maka ciri utamanya adalah penggunaan akal secara maksimal untuk menemukan kebenaran pengetahuan. Berdasarkan epistemologi *burhāni* yang menggunakan logika Aristoteles ini, muncullah metode deduksi (*istantāj*, *qiyās jāmi'*), induksi (*al-istiqra'i*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, prinsip-prinsip kausalitas dan historisitas, dan konsep tujuan syari'ah (*maqāsid al-sya'riah*).[1372] Dalam epistemologi ini kemudian akal menemukan supremasi tertingginya sebagai sumber pengetahuan. Akal menjadi alat satu-satunya untuk memahami realitas-empiris; dan akal juga kemudian yang menjadi kendaraan untuk melakukan berbagai verifikasi atau falsifikasi terhadap realitas.

Ketiga, epistemologi *bayāni*; sebuah epistemologi yang beranggapan bahwa sumber pengetahuan yang paling hakikat adalah teks-teks agama (al-Qur'an dan al-Hadist) yang sudah barang tentu menggunakan bahasa Arab. Dengan kata lain, segala aktifitas berfikir, berprilaku, bertindak, dan menghayati agama, harus merujuk kepada teks-teks Arab al-Qur'an dan al-Hadist tersebut. Epistemologi *bayāni* ini, melahirkan ilmu-ilmu yang berbasiskan bahasa Arab, seperti balaqhah, nahw, fiqh, ushul fiqh, dan kalam. Adalah metologi epistemologi *bayāni* ini adalah menggunakan *qiyās*, bisa berupa *qiyās* dalam kalam, bahasa, gramatika, dan ushul fiqh.[1373] Berangkat dari model; pola; dan bentuk ketiga epistemologi ini, maka agaknya dapat dipahami bahwa epistemologi ushul fiqh klasik adalah *bayāni*. Mengapa demikian? Muhammad Roy (2004) memandang; ini tidak lain karena ushul fiqh bersumber secara utuh dan mapan pada otoritas teks al-Qur'an dan hadist. Dalam hal ini paling tidak ada dua cara bagaimana ushul fiqh mendapatkan pengetahuan dari teks. *Pertama*, pengetahuan

[1372] *Ibid.*, hlm. 26.
[1373] *Ibid.*

yang didasarkan pada teks zhahir syara' (*zhāhir alfāzh al-syari'ah*). Kecenderungan tekstualitas ini terjadi sebelum masa Ibn Rusyd, atau berawal pada al-Syāfi'i, dan mencapai puncaknya pada masa Ibn Hazm al-Zhāhiri. Bagi aliran tekstualitas murni ini, seorang mujtahid dalam beristinbat maupun istidlal hukum harus berpegang pada dhahirnya teks. *Kedua,* pengetahuan yang didasarkan pada teks syara' (*maqāsid alfāzh al-syari'ah*). Artinya ketika makna teks dhahir tidak mampu menjawab permasalahan, baru kemudian digunakan maksud teks syari'ah. Kecenderungan ini dimulai pada masa Ibn Rusyd sampai al-Syātibi.[1374] Kendati demikian sering perkembangan ilmu pengetahuan dan dihadapkannya teks-teks agama dengan persoalan sosial yang kompleks; ini memungkinkan untuk menyebutnya "meniscayakan" ushul fiqh memperlebar; ditransformasi menjadi disiplin yang inklusif, *openness* terhadap bentuk epistemologi lain yang mungkin dan pantas untuk dipergunakan secara mutualis dalam ushul fiqh. Dan Muhammad Syahrur memahami akan kemungkinan ini sehingga ia mencoba melakukan reformasi epistemologi ushul fiqh, kendati masih dalam intensi pro-kontra yang besar, tetapi usahanya ini telah membuka peluang untuk melakukan deteritorialisasi dan transformasi ushul fiqh sebagai sebuah metodologi.

Muhyar Fanani (2010) melihat bahwa Muhammad Syahrur secara epistemologis menggabungkan antara wahyu, rasionalisme, dan empirisme.[1375] Proyek intelektual Muhammad Syahrur ini dibenarkan oleh filsafat ilmu. Mengapa demikian? Peninjauan ulang dan pengembangan suatu metode atau ilmu adalah suatu keharusan. Tidak ada metode atau ilmu yang selesai, tertutup dan tidak berlubang. Dalam perspektif filsafat ilmu, peninjauan ulang atau pengembangan suatu metode atau ilmu adalah suatu keharusan. Tidak ada metode atau ilmu yang selesai, tertutup dan tidak berlubang. Ia selalu memerlukan pengembangan.[1376] Sebab jika ilmu pengetahuan didorong menjadi disiplin yang tertutup tidak menerima kritikan dan pengembangan, maka pada saat yang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1374] *Ibid.*, hlm. 26-27.
[1375] Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern..*, hlm. 59.
[1376] Muhyar Fanani, *Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu...*, hlm. 19.

bersamaan ilmu tersebut telah diserap oleh suatu ideologi, bahkan telah dijadikan ideologi. Pada titik ini lah ilmu tidak akan mampu lagi melahirkan produk teoritis yang membela kemanusiaan dan mengabaikan dinamika serta kompleksitas sosial yang terus tumbuh.

Demikian, mungkinkah usaha mengelaborasi; mendeteritorialisasi ushul-fiqh ke dalam ekonomi Islam, sehingga menjadi ushul-iqtishadiah? Dalam konteks ini Akh. Minhaji pernah berkata, "Jika ada pandangan seperti itu (pandangan bahwa ushul fiqh tidak relevan dijadikan metodologi ekonomi Islam), sungguh menjadi pertanda bahwa ekonom yang mengklaim demikian tidak mengerti hakikat dan lingkup ushul fiqh. Ada banyak literatur kotemporer, maupun klasik yang memaparkan kemampuan ushul fiqh dalam mengelola pengetahuan. Sehingga agaknya dapat diajukan pertanyaan, "apakah ada yang tidak bisa dikelola dengan ushul fiqh?" jawabannya adalah tidak ada yang lepas dari ushul fiqh. Betapa tidak karena sesungguhnya ushul fiqh itu adalah pemahaman Islam sekaligus implementasi dari ajaran-ajaran Islam. Dari titik ini, jika ushul fiqh tidak bisa diterapkan dalam ekonomi Islam berarti ia bukan bagian dari ilmu Islam. Tidak hanya sebagai "*the queen of islamic science*", tetapi ushul fiqh secara sederhana mengajarkan bagaimana memahami Islam sekaligus menjadi metodologi untuk menjawab tantangan kehidupan, kapan dan dimana saja."[1377] Pandangan ini mengukuhkan bahwa untuk menurunkan al-Qur'an dan Hadist menjadi teori-teori universal ekonomi, dibutuhkan metodologi ushul-istishadiah; sebuah metodologi yang diterapkan pada fiqh ketika menurunkan hukum dari dalil-dalil yang bersipat umum. Mengapa demikian? Muhyar Fanani (2009) menilai bahwa epistemologi ushul fiqh berbicara tentang sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran dari sebuah ilmu yang bernama ilmu ushul.[1378] Dalam konteks ini kemudian ushul fiqh diartikan secara epistemologis sebagai sumber, watak pengetahuan, dan kriteria kebenaran yang dipergunakan kaida (dalil *kulli* fiqh). Bagaimana dengan ushul iqtishadiah?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1377] Interview pada tanggal 27/07/2011. Pukul 15.05 Wib.
[1378] *Ibid.*, hlm. 25.

Memang bukan hal mudah dan gampang menyandingkan kata "ushul" dan "iqtishad". Karena *ushul* dan *iqtishad* berasal dari kata yang sama, tetapi untuk wilayah yang berbeda. Jika *ushul* diartikan sebagai "fondasi sesuatu, baik bersipat materi maupun non materi."[1379] Sedangkan secara terminologi, kata *ushul* atau *ashl* mempunyai lima pengertian. *Pertama*, landasan hukum (*al-dalil*), seperti ungkapan ulama "*ashal"* dari wajibnya shalat adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Maksudnya adalah landasan hukum. *Kedua*, fondasi atau dasar (*al-qā'idah al-kulliyyah*), seperti sabda Nabi: "Islam dibangun atas lima pondasi (*khamsati ushul*), *ushul* dalam sabda ini berarti pondasi dasar (*al-qā'idah al-kulliyah*). *Ketiga*, paling kuat (*al-rājih*), seperti ungkapan ulama "*al-ashl fi al-kalām al-haqīqah"*, yang berarti terkuat dari suatu ungkapan adalah arti hakikatnya. *Keempat,* cabang atau bagian (*al-maqīs alayh*), seperti ungkapan "*al-khamr ashl li al-nabīdz*", yang berarti khomer itu merupakan bagian dari *nabīdz* yang diharamkan karena sama-sama memabukkan. *Kelima,* pemberlakuan asal selama tidak ada dalil yang merubahnya (*al-mustashhab*), seperti ungkapan "*al-ashl al-thahārah*" bagi orang yang telah berwudhu dan ragu-ragu apakah sudah batal atau belum, yang berarti hukum asalnya adalah suci.[1380] Bagaimana dengan kata *iqtishad*?

Rafiq Yunus al-Misri (1999) mengurai bahwa "*al-iqtishad*" berasal dari bahasa Arab, yang berarti "*al-Qasd*" yang berarti sederhana. Kata ini terdapat dalam Q.S. Luqman: 19, "Dan sederhanalah kamu dalam berjalan.."[1381] Dan juga Q.S. al-Maidah: 66, "Diantara mereka ada golongan yang pertengahan.."[1382] al-'Iz bin 'Abd al-Salām memaknai kata *al-Iqtishad* dengan "*ratbatu baina ratbataini*"; "*manzilatu baina manzilataini*".[1383] Dari sisi terminologi *al-iqtishad* ditemukan dalam proyek ilmiah Muhammad Baqir as-Sadr dalam bukunya yang berjudul *Iqtishaduna*. Menurut Muhammad Baqir as-Sadr *iqtishaduna*/Ekonomi Islam

---

[1379] Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh..*, hlm. 19.
[1380] *Ibid.*, hlm. 19-20.
[1381] Q.S. Luqman: 19.
[1382] Q.S. al-Maidah: 66.
[1383] Rafiq Yunus al-Misri, *Ushul al-Iqtishad al-Islāmy..*, hlm. 11.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

adalah doktrin ekonomi yang ditinjau dari keutuhan kerangkanya serta keterkaitannya dengan keseimbangan intelektual di mana ia bergantung dan yang menjelaskan sudut pandang ekonomi dalam hubungannya dengan isu-isu yang terkaitnya dengannya.[1384] Dari pandangan ini, Muhammad Baqir as-Sadr menukik lebih dalam lagi dan menjelaskan bahwa tatkala menggunakan istilah ekonomi Islam/*iqtishad*, kita tidak memaksudkannya secara langsung sebagai ilmu ekonomi. Karena ilmu ekonomi merupakan ilmu relatif baru, sementara Islam merupakan agama misioner sekaligus jalan hidup yang tugas utamanya bukanlah melakukan studi-studi ilmiah. Lebih lagi, yang kita maksud dengan *iqtishad* adalah doktrin ekonomi Islam yang diorientasikan mewujudkan sistem Islam dalam organisasi kehidupan ekonomi yang berpijak di atas kekuatan keseimbangan pemikiran yang dikandungnya dan ditunjukkan doktrin ini, serta dibentuk dari gagasan-gagasan moral Islam dan gagasan ilmiah, ekonomi, atau sejarah yang dihubungkan dengan problem-problem ekonomi atau analisis sejarah masyarakat manusia.[1385] Dalam konteks ini kemudian, rasional dan relevan jika kata *ushul* dan *iqtishad* diintegrasikan sehingga membentuk gerak proses ilmiah dalam melahirkan teori-teori ekonomi. Karena pada kenyataannya ekonomi Islam adalah sistem yang berisi aksioma; teori-teori umum yang harus diturunkan menjadi sistem laku perekonomian; kebijakan ekonomi; dan menjadi karakter dari satu sistem ekonomi. Dan ushul-iqtishadiah berorientasi pemahaman terhadap teks dan mengeluarkan teori-teori umum darinya untuk kemudian dikerangkakan dalam mekanisme ilmiah, baik verifikasi maupun falsifikasi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

2. *Truth Openness* : Kebenaran Ilmiah versi *Ushûl Iqtishādiyah*

Teori kebenaran, tulis Muhyar Fanani (2009) menduduki posisi penting dalam filsafat ilmu.[1386] Ushul fiqh sebagai sebuah disiplin ilmu, juga memiliki seperangkat proses uji kebenaran. Dalam tradisi ushul fiqh setidaknya ada beberapa model teori kebenaran, yakni koherensi; dan korespondensi. Adalah al-

---

[1384] Muhammad Baqir as-Sadr, *Iqtishaduna..*, hlm. 65.
[1385] *Ibid.*, hlm. 64.
[1386] Muhyar Fanani, *Ushul Fiqh di Mata Filsfata Ilmu...*, hlm. 101.

Ghazali yang menekankan pentingnya koherensi dalam penalaran ushul fiqh. Sedangkan asy-Syatibi mendorong perpaduan dua teori kebenaran, yakni koherensi dan korespondensi, sekaligus.[1387] Dicatat oleh Muhyar Fanani (2009) bagi al-Ghazali penalaran ushul yang benar adalah penalaran yang koheren dengan premis-premis kebahasaan dan hukum-hukum logika. Sementara bagi asy-Syatibi, sebuah penalaran ushul fiqh dianggap benar apabila ia relevan dengan premis-premis kebahasaan dan premis-premis maksud syari'at (*maqāsid syar'iah*). Selain itu, penalaran ushul fiqh juga harus melibatkan realitas empiris. Sebuah penalaran ushul fiqh dianggap benar apabila ia dapat dipastikan cocok dengan realitas yang ada dalam masyarakat.[1388] Dari dua pola, baik al-Ghazali maupun asy-Syatibi, mengukuhkan bahwa teori kebenaran dan uji validitas dalam ushul fiqh bersipat terbuka (*openess validity*). Pertanyaannya, bagaimana proses koherensi ataupun korespondensi perspektif epistemologi?

Jonathan Dancy (2010) melihat; memaknai bahwa koherensi merupakan kebenaran yang cocok dengan seluruh sistem kepercayaan seseorang. Ini lebih tampak sebagai penalaran melingkar, koherensif.[1389] Abdul Mughits (2003) menerangkan bahwa dalam teori koherensi kebenaran pada dasarnya adalah terwujudnya konsistensi dan keharmonisan dari seluruh pernyataan. Artinya seluruh pernyataan tersebut merupakan sebuah susunan yang berhubungan secara sistemik, sehingga ide yang tidak masuk akal akan ditolak.[1390] Ada banyak varian; pola koherensi dalam filsafat ilmu. Dan yang dominan, diyakini adalah gagasan tentang *epistemic* melingkar (*epistemic cyrcle*) yang dianggap mampu melahirkan kebenaran sebuah pengetahuan.[1391] Adapun inti dari teori koherensi adalah betapa pembenaran (*justification*) atas sebuah keyakinan tergantung secara kuat kepada adanya koherensi dengan sistem keyakinan yang berlaku.[1392] Ini

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1387] *Ibid.*, hlm. 123.

[1388] *Ibid.*

[1389] Jonathan Dancy, Ernest Sosa, & Matthias Steup (2010), *A Companion to Epistemology,* (UK: Wiley-Blackwell, 2010), hlm. 22.

[1390] Abdul Mughits, *Epistemologi Ilmu Ekonomi Islam...,* hlm. 191-192.

[1391] Robert Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 194.

[1392] *Ibid.*

mengukuhkan bahwa ada unsur tidak linier dalam teori koherensi, tetapi ia holistik.

Ilustrasi; koherensi melingkar bagaikan matarantai yang bersambung, melingkar dari satu sistem epistemik ke epistemik lainnya.[1393] Ada rentetan epistemik yang saling berhubungan, dan tidak bisa dipisahkan hingga akhirnya akan kembali pada titik pertama. Inilah yang disebut dengan koherensi melingkar. Jika diilustrasikan maka setidaknya dapat digambarkan berupa: $\mathbf{E_1 \rightarrow E_2 \rightarrow E_3 \rightarrow E_1}$. Epistemik pertama disimpulkan karena ada koherensinya pada epistemik yang kedua; seterusnya kesimpulan epistemik kedua pada epistemik ketiga lalu kembali pada epistemik pertama.[1394] Manusia seringkali menyimpulkan peristiwa secara koheren dalam keseharian mereka. Katakanlah; "Bagaimana saya, minsalnya tahu bahwa angin sedang bertiup ketika saya sedang membaca?" Jawabannya; dari gemerisik daun.[1395] Seperti inilah mekanisme kerja dari teori koherensi. Dibutuhkan beberapa peristiwa; event; dan epistemik untuk menyimpulkan sebuah keyakinan ilmiah.

Demikian, Laurence BonJour (2010) melihat bahwa ide koherensisme sangat sederhana.[1396] Terlihat sederhana ketika teori ini memperlihatkan keberatan pada fondasionalisme. Keberatan ini didorong oleh pemahaman bahwa dalam koherensi tidak ada jalan bagi konseptual, kepercayaan proposisional (*propotional beliefs*) untuk dijustifikasi ke arah non-konseptual; non-proposisional inderawi.[1397] Sederhananya, koherentisme menolak anggapan para pembela fondasionalisme yang menilai bahwa justifikasi bersipat linier.[1398] Justifikasi dalam perspektif koherentisme adalah sebuah proses *understanding* terhadap justifikasi epistemik untuk sebuah keyakinan-ilmiah, dengan keyakinan yang koheren bersama proposisi dan keyakinan epistemik yang lain.[1399] Ini perbedaan

---

[1393] *Ibid.*, hlm. 195.
[1394] *Ibid.*
[1395] *Ibid.*
[1396] Laurence BonJour, *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses..*, hlm. 186.
[1397] *Ibid.*
[1398] Paul K. Moser (ed.), *Epistemology...*,hlm. 226.
[1399] *Ibid.*

yang jelas; dan terang ketika koherentisme ketika memaknai justifikasi, tidak linier; lebih tampak sebagai proses mencari kebenaran-ilmiah dengan cara melingkar. Sedangkan justifikasi yang dipahami oleh fondasionalisme, lebih bersipat linier. Dalam istilah lain justifikasi dalam perspektif fondasionalisme bersipat "atomisti". Sedangkan justifikasi dalam pemaknaan koherentisme lebih bersipat holistik. Perbedaan ini berimplikasi pada proses dan mekanisme dalam menerapkan justifikasi itu sendiri ketika mencari; menghasilkan; dan memproduksi keyakinan ilmiah. Model justifikasi yang berbeda; terdiffrensiasi dipraktekan oleh dua aliran ini. Model justifikasi-linier, adalah milik fondasionalisme; di mulai dari premis menuju kesimpulan, dengan transmisi aturan-aturan justifikasi. Sedangkan koherentisme lebih cenderung menerapkan justifikasi-holistik, dengan logika dan nalar non-linier.

Demikian, mekanisme koherentisme dalam mendapatkan keyakinan-ilmiah lebih mengandalkan sistem logis yang saling terhubung dengan berbagai cara. Pada titik inilah terjadi kepadatan interkoneksi sehingga berkontribusi pada terbentuknya keyakinan ilmiah yang koheren. Bagaimana dengan teori korespondensi? Abdul Mughits (2003) memahami; mendefenisikan bahwa kebenaran dalam jangkar teori korespondensi dinilai ketika suatu pernyataan dianggap benar jika ada kesesuaiannya dengan realitas objektif.[1400] Neal V. Dawson & Fredrick Gregory (2009) menulis bahwa teori korespondensi untuk mengapai kebenaran ilmiah terbilang tradisional, dan populer. Teori erat hubungannya dengan realitas; dimana realitas bisa dipahami (*understand*) sekaligus bersipat rasional. Keduanya menjadi kunci dari teori korespondensi.[1401] Lebih dalam lagi Hubert L. Dreyfus (2005) menulis bahwa ilmu pengetahuan berorientasi untuk mencari hubungan setiap kejadian di alam semesta sebagai sebuah realitas yang terjadi secara independen dari pikiran kita dan berupaya

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1400] Abdul Mughits, *Epistemologi Ekonomi Islam..*, hlm. 192.

[1401] Neal V. Dawson & Fredrick Gregory, "Correspondence And Coherence In Science: A Brief Historical Perspective", *Judgment and Decision Making*, Vol. 4, (No. 2: March 2009), hlm. 126.

untuk memahaminya.[1402] Ini mengukuhkan bahwa pemikiran; keyakinan manusia idealnya bersinergi dengan realitas dan tidak bertentangan dengannya. Dengan cara ini manusia mampu memahami dan merasakan realitas.

Jika teori koherensi dipopulerkan oleh Gadamer, Davidson, Rorty dan Foucault. Foucaul memaknai teori ini sebagai keharmonisan diskursif. Rorty juga menekankan kebenaran pada koherensi, seperti sipat dan cermin.[1403] Sedangkan teori korepondensi dipopulerkan oleh Gödel, Maddy, Bhaskar, dan Norris—berdiri; mengukuhkan diri pada pandangan bahwa kebenaran adalah terjadinya hubungan yang kuat antara pernyataan (*extralinguistic*) dengan kenyataan.[1404] Ada lagi teori kebenaran yang lain, Dummett menyebutnya dengan teori konfirmasi. Dalam teori ini, kebenaran diakui; mengacu; didapatkan dengan mencari statemen yang disanggah; dipertentangkan dari kelas realitas yang merepresentasikan statemen itu sendiri.[1405] Berbeda dengan Alain Badiou yang tidak tertarik untuk menjatuhkan diri pada salah satu tiga teori kebenaran ilmiah (koherensi, korespondensi, konfirmasi) tersebut; melainkan ia lebih tertarik masuk dengan dalam dan jauh ke dalam teori verifikasi. Sebuah bangunan teori kebenaran yang lebih ketat ketimbang teori koherensi, korespondensi, ataupun konfirmasi.[1406] Teori ini dibangun dari tesis bahwa kebenaran itu bukanlah pengetahuan, melainkan ia independen dari kita.[1407] Sederhananya Badiou menegaskan bahwa di luar sana tidak ada kebenaran umum; yang ada hanyalah kebenaran partikular untuk situasi yang juga partikular.[1408] Pertanyaan kemudian yang muncul bagaimana dengan kebenaran-ilmiah yang didapat melalaui ushul-iqtishadiah?

Dalam ushul iqtishadiah, layaknya dalam tradisi ushul fiqh; kebenaran didapat; diukur; dan dilahirkan dari berbagai segi, bisa dikatakan kebenaran yang

---

[1402] Lihat dalam Theodore R. Schazki & Eike von Savigny (ed.), *The Practice Turn in Contemporary Theory,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 159.
[1403] Peter Hallward, *Badiou: a Subject to Truth,* (London: Minnesota, 2003), hlm. 153.
[1404] *Ibid.*
[1405] *Ibid.*
[1406] *Ibid.*
[1407] *Ibid.*
[1408] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

ada di dalam ushul iqtishadian bersipat terbuka (*openness truth*). Mengapa demikian? Tidak lain, karena ada banyak tokoh; pakar ushul fiqh tampil dengan pemikiran hingga metode yang berbeda ketika menggarap ushul fiqh. Dalam konteks ini Muhyar Fanani (2009) memaparkan jika al-Ghazali menekankan pentingnya koherensi dalam penalaran ushul fiqh, maka asy-Syatibi meniscayakan dipergunakannya teori kebenaran perpaduan koherensi dan korespondensi.[1409] Dalam pemikiran asy-Syatibi, pentingnya korespondensi antara pemikiran dan realitas dapat dilihat dari metode penemuan *illat* yang berkaitan dengan realitas masyarakay, yang oleh asy-Syatibi disebut dengan *tahqiq almanāth.*[1410] Dalam hal ini *tahqiq almanāth* adalah uji coba empiris terhadap ada atau tidaknya *illat* (sebab) suatu hukum. Asy-Syatibi menginginkan ushul fiqh sebagai ilmu yang selain logis-koheren-rasional, juga merupakan ilmu yang aspiratif dan korespondensif dengan realitas masyarakat.[1411] Ada perbedaan dan persamaan yang menonjol antara al-Ghazali dan asy-Syatibi dalam menggunakan teori kebenaran.

Muhyar Fanani (2009) memaparkan; persamaannya adalah keduanya menjadikan epistemologi rasionalisme sebagai epistemologi ushul fiqh. Ini terbukti dengan dijadikannya prinsip-prinsip rasionalitas dan koherensi penalaran dengan berpedoman pada premis-premis bahasa dan premis-premis logika. Pendek kata, semua penalaran ushul harus memperhatikan premis bahasa Arab dan logika penalaran yang benar. Selain itu, keduanya sama-sama mengakui bahwa ilmu ushul fiqh merupakan ilmu yang berada dalam dunia ilmiah, bukan berada dalam dunia non-ilmiah. Artinya, ilmu ini hanya mengakui dunia yang dapat dipahami akal dan diterima indera manusia.[1412] Perbedaannya adalah jika al-Ghazali belum memperkuat peran empirisme-induktif dalam ilmu ushul fiqh, maka asy-Syatibi telah memasukkannya, yakni dengan empat konsep kuncinya, semantik, silogisme (*al-qiyas al-jami'*), induksi tematis (*al-Istiqra' al-Ma'nawi*), dan *Maqāshid asy-Syari'ah.* Tidak hanya itu, al-Ghazali memberikan peran akal

[1409] Muhyar Fanani, *Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu..*, hlm. 123.
[1410] *Ibid.*
[1411] *Ibid.*, hlm. 123-124.
[1412] *Ibid.*, hlm. 124.

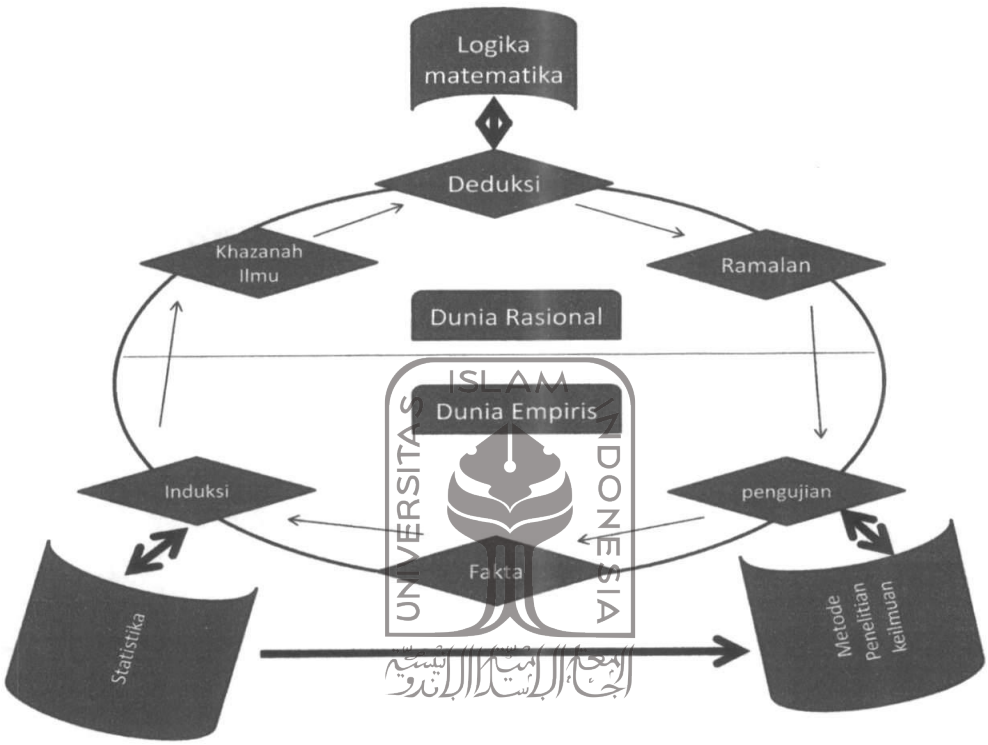
dan indera dengan peran yang marginal dan sempit dalam mencapai kebenaran, sedangkan asy-Syatibi memperluasnya, yakni dengan menjadikan *maqāshid as-syari'ah* sebagai acuan sentral dalam upaya pencarian kebenaran dalam ilmu ushul. Kendati demikian al-Ghazali juga meletakkan uji coba empiris (*tahqiq almanāth*) dalam kerangka *qiyās*, sedangkan asy-Syatibi meletakkan dalam kerangka silogisme (*al-qiyas al-jami'*). Dengan demikian, asy-Syatibi menjadikan indera sebagai unsur yang terlibat dalam penentuan hukum baru. Sedangkan al-Ghazali hanya menjadikan indera sebagai unsur penetu diberlakukannya hukum *ashl* yang telah ada. Al-Ghazali meletakkan konsep *maslahah* dalam kerang *qiyas*, sedang asy-Syatibi meletakkannya dalam posisi sentral yakni sebagai acuan pokok bagi setiap upaya pencarian kebenaran dalam ilmu ushul.[1413] Apa yang ditradisikan dalam ilmu ushul fiqh, terutama dalam hal mencari; mengapai; dan memproduksi kebenaran ilmiah, dalam ushul iqtishadiah pun diterapkan dan diaplikasikan. Hanya saja dalam ushul iqtishadiah tradisi ilmiah yang telah berkembang dalam ilmu ekonomi modern terkadang turut mewarnai; menentukan model pengalian teori-teori ekonomi Islam. **Allahu'alam bis-Shawab.**[]

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

[1413] *Ibid.*, hlm. 125.

E. Diagram Proses Keilmuan

Diagram 5.1. Kegiatan Keilmuan Sebagai Sebuah Proses



Sumber: Jujun S. Suriasumantri (ed.), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan tentang Hakikat Ilmu,* (Jakarta: YOI, 2003), hlm. 34.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Dunia rasional dan dunia empiris membentuk sebuah dunia keilmuan yang merupakan gabungan dari kedua dunia tersebut. Dunia rasional adalah koheren, logis, dan sistematis, dengan logika deduktif sebagai sendi pengikatnya. Sedangkan dunia empiris bersipat obyektif dan berorientasi pada fakta apa adanya. Kesimpulan umum yang ditarik dari dunia empiris secara induktif merupakan batu ujian kenyataan dalam menerima atau menolak suatu kebenaran.[]

BAB VI

REFLEKSI KRITIS TERHADAP NALAR KEILMUAN EKONOMI ISLAM DI INDONESIA:
Sebuah Tinjauan Sosiologi Pengetahuan

"Perkembangan ilmu-ilmu di Indonesia banyak dipengaruhi oleh perkembangan ilmu-ilmu Barat. Bagaimanapun, apa yang kita kenal sebagai "ilmu pengetahuan modern", entah tentang alam atau tentang masyarakat, itu berasal dari Barat. Kita di Indonesia mendapat banyak masukan metodologi yang bersipat "kuantitatif" untuk ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kemanusiaan lain."[1414]

--F. Budi Hardiman--

Mazhab mainstream ekonomi Islam adalah aliran yang paling populer, sejak ekonomi Islam tumbuh; berkembang dan menjadi satu disiplin ilmu pengetahuan modern, mendampingi ilmu ekonomi positivisme yang telah mapan dengan kuatnya. Kendati tidak baru, tetapi ekonomi Islam baru tampak memiliki kriteria ilmiah dan sistematis ketika ia bersentuhan dan dipengaruhi oleh logika-logika positivisme ekonomi. Ini adalah konsekuensi. Bagaikan sebuah ledakan, positivisme merasuki; mengkondisikan ilmu-ilmu sosial takluk dan tunduk pada aturan-aturan metodologi ilmu-ilmu alam. Tidak berlebihan agaknya jika Steve Smith (2008) menilai bahwa positivisme memiliki misi untuk mengunifikasi; menyatukan; mengintegrasikan metodologi ilmu alam kepada seluruh ilmu-ilmu sosial.[1415] Apa implikasi hal ini terhadap gerak sejarah epistemologi kontemporer?

F. Budi Hardiman (2003) mengisyaratkan bahwa positivisme implisit dan eksplisit terkandung dalam proses penelitian. Paradigma-paradigma penelitian dalam ilmu-ilmu alam diterapkan, entah secara canggih atau kasar, pada ilmu-ilmu sosial, seolah-olah tanpa persoalan. Namun, justru itulah yang dewasa ini dipersoalkan secara serius di dalam diskusi-diskusi tentang metodologi penelitian

---

[1414] Lihat F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 23.

[1415] Lihat dalam Steve Smith, Ken Booth & Marysia Zalewski (ed.), *International Theory: Positivism & Beyond,* (New York: Cambridge University Press, 2008), hlm. 11.

ilmu-ilmu sosial. Apakah pemakaian metode penelitian ilmu-ilmu alam dapat diterapkan tanpa masalah dalam penelitian ilmu sosial?[1416] Menjawab; menjelaskan ini, F. Budi Hardiman telah menyederhanakan argumentasinya dalam hal melihat; menyakini bahwa penerapan metodologi ilmu-ilmu alam pada ilmu-ilmu sosial, sungguh mengandung; dan membawa masalah yang kompleks. Dalam hal ini F. Budi Hardiman (2003) menulis, "Sejak permulaan paro kedua abad kita ini telah muncul usaha-usaha untuk memperlihatkan bahwa positivisme dalam ilmu-ilmu sosial sungguh merupakan masalah, bukan hanya bagi ilmu pengetahuan, melainkan juga bagi kemanusiaan.[1417] Apa sesungguhnya masalah yang ditimbulkan; dibawa oleh positivisme tersebut ketika ia masuk ke dalam ilmu-ilmu sosial?

Habermas, Horkheimer, Adorno, dan Marcuse; mereka menunjukkan bahwa positivisme bermasalah, karena pandangan tentang penerapan metode ilmu-ilmu alam pada ilmu-ilmu sosial tidak lain dari saintisme atau ideologi. Pembuktian mereka dapat disederhanakan sebagai sebagai berikut. Dengan pengandaian-pengandaian tersebut di atas (netral, bebas-nilai, dan seterusnya) dan dengan hanya meng-kontemplasikan masyarakat, positivisme melestarikan *status quo* konfigurasi masyarakat yang ada. Mengapa? Penelitian harus memperoleh pengetahuan tentang *das Sein* (apa yang ada). Dengan cara itu, pengetahuan tidak mendorong perubahan, hanya menyalin data sosial itu. Kemudian, mereka menunjukkan bahwa pengetahuan semacam itu pada gilirannya juga dipakai untuk rekayasa-sosial, menangani masyarakat sebagai perkara teknis seperti menangani alam. Meskipun sangat tajam, kritik mereka masih berbau moralistis, dan baru dalam pemikiran Habermas persoalan ini ditunjukkan secara epistemologis.[1418] Permasalahan ini, ketika positivisme mendominasi; menghegemoni ilmu-ilmu sosial; tidak saja mengakibatkan krisis epistemologi, tetapi juga mendorong lahirnya alienasi ilmiah atas manusia.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1416] F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas...*, hlm. 23.
[1417] *Ibid.*
[1418] *Ibid.*, hlm. 24.

Dalam ilmu ekonomi, khususnya oleh aliran mainstream-orthodoks; dominasi positivisme ini sangat terasa dan terlihat jelas. Ini juga melanda ekonomi Islam, dalam rupa; bentuk; dan logika yang dibangun oleh mazbah mainstream. Kritik dan sanggahan pun bermunculan, agar ekonomi Islam tidak terlalu terpaku; meluncur dalam satu kanal paradigma *an sich*, yakni positivisme ekonomi Islam. Tetapi kritik ini tidak mampu membendung arus positivisasi ekonomi Islam. Kondisi ini mengingatkan pada pandangan Robert C. Scharff (1995) ada yang diserang dari logika; pandangan positivisme, tidak lain asumsi-asumsi obyektifitas yang dipegang teguh dan dipromosikan secara luas.[1419] Bahkan lebih ekstrim, Anthony Giddens memandang bahwa positivisme adalah penyalahgunaan istilah yang paling parah dalam filsafat dewasa ini.[1420] Adalagi Quine yang melayangkan kritik tajam terhadap logika positivisme. Quine pernah mengatakan bahwa pemasungan kebermaknaan suatu pernyataan pada pengamatan empiris atau konvensi apriori sebagai dua dogma empirisisme yang karatan.[1421] Berbagai kritikan yang tumbuh berbarengan dengan menguat dan mengguritanya positivisme, hanya pertanda bahwa logika positivisme dengan intensi empirisme-objektif di dalamnya adalah logika relatif, bukanlah logika absolut yang menawarkan kebenaran tanpa terikat oleh waktu; dan tempat. Terlebih ketika muncul pandangan dan keyakinan skeptik di kalangan yang anti atau minimal yang tidak terlalu sepakat dengan positivisme; mereka pun menyakini bahwa sesungguhnya di dunia ilmiah, tidak ada hal yang objektif seperti yang digadang-gadang oleh positivisme. Kendati digoyang; dihantam; dan diguncang terus menerus dengan berbagai kritik, positivisme terus tumbuh dan diadopsi secara massif dan besar-besaran dalam ilmu sosial, tidak terkecuali dalam ekonomi Islam.

[1419] Robert C. Scharff, *Comte after Positivism,* (New York: Cambridge University Press, 1995), hlm. 1.

[1420] John H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in The Study of Science from Quine lo Latour,* (London: The University of Chicago Press, tt), hlm. 6.

[1421] Kritik ini berawal dari pandangan; keyakinan luhur pada penganut, pembela positivisme bahwa bahasa adalah representasi akurat kenyataan luar. Klaim relasi empiris-logis antara bahasa dan dunia memasung kebermaknaan suatu proposisi pada pengamatan empiris dan konvensio apriori. Lihat Akhyar Yusuf Lubis & Donny Gahral Adian, *Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan,* (Jakarta: Koeskoesan, 2011), hlm. 70.

Flemming Olsen (2008) menulis bahwa tawaran yang paling menggiurkan dari positivisme adalah sesuatu yang positif berasal dari yang aktual; apa yang diamati; dan berguna.[1422] Pandangan ini menginformasikan bahwa ada nilai pragmatisme; oportunistik yang dikandung oleh positivisme sehingga mengembangkan ilmu-ilmu sosial ke arah positivisme agaknya didorong oleh *magnitud* nilai-nilai tersebut (pragmatisme dan opportunistik). Tidak hanya itu intensi yang kuat pada objektivisme yang lahir dari serangkaian observasi-empiris, membuat paradigma positivisme menjadi satu-satunya citra terbaik dari paradigma pengetahuan; diperkuat dengan memasukkan asumsi dan pandangan ilmu-ilmu alam ketika mendefinisikan perilaku manusia dan realitas. Pertanyaan yang muncul terkait hal ini adalah bagaimana jadinya jika positivisme menggurita dalam tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia? Apakah implikasinya terhadap bangunan keilmuan ekonomi Islam itu sendiri? Menjawab; memahami pertanyaan ini agaknya penting memaparkan; menarasikan hubungan antara mazhab mainstream dan kekuatan modal/kehendak pasar ketika ekonomi Islam tumbuh dan dikembangkan dalam kerangka; nalar positivisme.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

A. Ekonomi Islam Dalam Cengkraman Kapital: Narasi atas Tradisi Keilmuan Ekonomi Islam di Indonesia

Positivisme pada abad ke-19, tampil sebagai kekuatan pendorong ke arah *unity of science*; sebuah arah; gerak tumbuh pengetahuan yang tidak lagi memberikan tempat untuk diffrensiasi metodologi ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial.[1423] Ini mengandaikan bahwa gerak pertumbuhan metodologi mengarah pada satu bentuk, yakni metodologi ilmu-ilmu alam; dengan bersandar secara kuat pada doktrin "bebas nilai"; dan objektivisme. Di Indonesia kondisi ini dapat dilihat dari tradisi keilmuan ekonomi Islam, diberbagai perguruan tinggi. Di ujung lainnya, ekonomi Islam hadir dan tumbuh menjadi sebuah disiplin pengetahuan di antara dua kekuatan; pola; dan corak ilmu ekonomi. Satu sisi ia tumbuh tatkala ekonomi positivisme-orthodoks sedang massif dan mapan. Sisi lainnya, ekonomi

[1422] Flemming Olsen, *Between Positivism and T.S. Eliot: Imagism and T.E. Hulme,* (Denmark: University Press of Southern Denmark, 2008), hlm. 37.

[1423] Raymond A. Morrow & Carlos Alberto Torres, *Critical Pendagogy and Transformative Social Change,* (New York: Teachers Collage Press, 2002), hlm. 43.

Islam hadir tatkala intensi terhadap spritualitas tengah tinggi-tingginya dan hasrat untuk kembali pada spritualitas tengah meningkat. Sederhananya ada dua tradisi yang mempengaruhi ekonomi Islam di Indonesia; ekonomi positivisme dan Islam. Keduanya sama-sama memberi warna dalam tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Tradisi ekonomi-positivisme tumbuh dan berkembang di bawah universitas-universitas umum, khususnya fakultas ekonomi. Universitas Indonesia, Universitas Gajah Mada, Universitas Andalas, bahkan di Universitas Islam Indonesia dan banyak lagi—dipandang untuk kemudian diyakini sebagai pemasok teori-teori ekonomi positivisme. Hal ini setidaknya dapat dilacak dari berbegai produk ilmiah dan teori-teori ekonomi yang dilahirkan; juga dapat dilacak dari tradisi metodologi ekonomi yang diterapkan ketika menganalisis dan dihadapkan pada fenomena ekonomi.

Mengacu pada pandangan Marshall G.S. Hodgson (1961) ketika tradisi Islam menguat, pada saat bersamaan komunitas muslim mendapatkan kesadaran mereka yang otentik bahwa mereka adalah komunitas yang kuat.[1424] Bagaimana kedua tradisi ini mempengaruhi bangunan keilmuaan, khususnya dalam aspek metodologi ekonomi Islam? Positivisme ekonomi dimulai dari apa yang diistilahkan oleh D. Wade Hands (2001) dengan "*naturalizing epistemology*";[1425] sebuah gerak epistemologi yang dikondisikan oleh naturalisme untuk mengokohkan; menguatkan dan memapankan empirisme sebagai basis-basis pengetahuan, termasuk ilmu ekonomi. Dalam hal ini setidaknya ada dua urutan isu dalam aliran positivisme-ekonomi. *Pertama*, segala sesuatu dalam ilmu ekonomi harus bersipat empirik, kausalitas, dan sainstifik. *Kedua*, merupakan bangunan-bangunan pertanyaan ilmiah yang bersandar secara kuat *meta-questions* dan secara utuh berdiri atas prinsip-prinsip dari urutan pertama.[1426] Pada urutan kedua ini kemudian teori justifikasi; legitimatif; rasionalisasi; dan epistemologis—mendapat tempat. Katakanlah dalam hal menentukan tingkat

[1424] Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Vol. 3, (London: The University of Chicago Press, 1961), hlm. 411.

[1425] D. Wade Hands, *Reflection Without Rules: Economic Methodology and Contemporary Science Theory*, (New York: Cambridge University Press, 2001), hlm.

[1426] *Ibid.*

bunga dan *spending* investasi; maka bank sebelum memutuskan akan menggunakan berbagai metode analisis, termasuk teori justifikasi dan model-model makro-ekonomi. Dalam bentuk inilah tradisi positivisme mengambil tempat dalam ilmu ekonomi.

Penelitian ekonomi; dan produksi teori-teori ekonomi sepenuhnya diusahakan dengan penerapan metode-metode ilmu alam dan bersipat keras dan ketat (*hard & strict*). Kendati demikian, dominan dan mayoritas teori-teori ekonomi yang dihasilkan hanya terfokus; dipenjara; dikungkung oleh utilitarianisme. Dalam arti sisi dan aspek pragmatisme lebih ditonjolkan, sehingga lebih sering berguna untuk menumbuhkan; dan memperbesar pragmatisme individu ketika melakukan aktivitas ekonomi. Kondisi ini pernah dikritik oleh Sjoerd Beugelsdijk & Robbert Maseland (2011) menilai bahwa setelah perang dunia kedua, ilmu ekonomi bagaikan lupa daratan sehingga perhatian ilmu ekonomi terhadap budaya, berkurang bahkan hilang sama sekali.[1427] Teori-teori ekonomi hanya merepresentasikan perilaku ekonomi manusia ketika dihadapkan pada berbagai pilihan dan masalah ekonomi. Seperti teori permintaan dan penawaran minsalnya, maupun teori investasi ketika dihadapkan pada suku bunga yang meningkat. Lebih bersipat Bayesian, inilah yang mendera ilmu ekonomi kontemporer. Bayesian adalah aliran metodologi yang mengandalkan model-model statistika dan analisis data.[1428] Tidak berhenti pada titik ini, positivisme-ekonomi diperkuat dengan hadir; menguatnya peran ekonometrika dalam memberikan jawaban-jawaban ilmiah dalam ilmu ekonomi. Dalam konteks ini, ketika ekonomi Islam tumbuh; pada saat itulah positivisme-ekonomi tengah berada pada level tertingginya, dengan animo yang tinggi dan tradisi yang kuat. Demikian, bagaimana tradisi Islam juga turut mempengaruhi bangunan ekonomi Islam di Indonesia?

[1427] Sjoerd Beugelsdijk & Robbert Maseland, *Culture in Economics: History, Methodological Reflections and Contemporary Applicatiosn,* (New York: Cambridge University Press, 2011), hlm. 63.

[1428] *For example, the Bayes method provides confidence intervals on parameters and probability values on hypotheses that are more in line with commonsense interpretations.* Lihat dalam Peter Congdon, *Bayesian Statistical Modelling,* (UK: John Wiley & Son, LTD, 2006), hlm. 1.

R. Michael Feener (2007) juga telah mengupas; memaparkan tradisi intelektual muslim yang tumbuh di Indonesia, kendati dalam hubungannya dengan fiqh. Setidaknya paparan R. Michael Feener ini telah menginformasikan ada persilangan tradisi Islam dan Barat yang membentuk struktur intelektual di Indonesia. Dalam konteks ini R. Michael Feener (2007) menulis, "Di berbagai universitas Islam di Indonesia, seperti di UIN Ciputat, kita tidak hanya menemukan buku-buku klasik fiqh yang ditulis oleh ulama-ulama Timur Tengah tetapi juga ditemukan berbagai buku terjemahan karangan filosof Barat, seperti Gramsci, dan Foucault."[1429] Hal ini menjadi indikasi bahwa tradisi keilmuan Islam di Indonesia, dipengaruhi oleh dua arus tradisi besar, yakni Timur Tengah dan Barat. Kendati demikian struktur ilmu-ilmu Islam, dengan kuat juga dipengaruhi oleh pemikiran Islam klasik; dari khazanah fiqh, hingga difilsafat Islam.

Dinukilkan oleh Johan Hendrik Meuleman, Zamakhsyari berpendapat bahwa hubungan Islam Nusantara dengan Timur Tengah senantiasa erat, khususnya sejak sekitar awal abad XV sampai pertengahan abad XVII M, dan kemudian sejak akhir abad XIX M. Di antara kedua periode tersebut, pada masa penjajahan Belanda --baik karena faktor ekonomis dan politis maupun karena berbagai tindakan restriktif pemerintah kolonial-- Nusantara relatif terisolasi. Faktor utama pulihnya kembali hubungan intensif Nusantara-Timur Tengah sejak 1870 adalah perbaikan sarana angkutan, khususnya pembukaan Terusan Suez (1869) serta perkembangan kapal uap. Dalam hubungan tersebut, interaksi ilmu pengetahuan dan pendidikan menepati kedudukan amat penting. Sekitar akhir abad XIX, lebih dari 5.000 orang Indonesia belajar di Timur Tengah, terutama Mekah dan Madinah. Oleh karena itu, pengaruh tradisi intelektual Islam Timur Tengah, khususnya Hijaz, terhadap pendidikan Islam di Nusantara sangat besar. Pada waktu itu, lembaga pendidikan Islam terkemuka Nusantara adalah pesantren. Terdapat pesantren pada berbagai tingkat, sampai dengan tingkat lanjutan yang dewasa ini disebut Perguruan Tinggi. Zamakhsyari selanjutnya menjelaskan bahwa tradisi Islam Timur Tengah yang berpengaruh di Nusantara bersifat agak

[1429] Lihat R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia,* (New York: Cambridge University Press, 2007), hlm. xvii.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

tertutup dan statis, yang berkembang menyusul runtuhnya dinamika intelektual yang pernah berlangsung di pusat peradaban Islam seperti Cordoba dan Baghdad. Dalam tradisi ini filsafat dan logika telah ditinggalkan, dan kurikulum terpusat pada tafsir, ilmu kalam, kajian kebahasaan menyangkut Qur'an dan --terutama kita dapat menambahkan fikih. Reproduksi telah mengganti produksi. Lebih dari itu, dapat ditambahkan di sini bahwa ilmu-ilmu pengetahuan alam tidak lagi termasuk kurikulum dasar kebanyakan lembaga pendidikan Islam. Sementara itu, tasawuf, baik segi ritus maupun aspek teoretis ajarannya, termasuk di dalam kurikulum.[1430] Ini adalah potret bagaimana tradisi Islam mempengaruhi pembentukan pengetahuan di Indonesia. Dan ia terus berubah dengan dinamis, mengikuti pertumbuhan pengetahuan dan arus masuk pengetahuan ke Indonesia. Bagaimana halnya dalam pembentukan tradisi ekonomi Islam di Indonesia?

Tumbuh dan berkembangnya ekonomi Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari pengaruh tradisi ilmu ekonomi *konvensional* untuk menyebutnya dengan positivisme ekonomi. Mengapa dikatakan demikian? Di Indonesia sendiri berkembangnya ekonomi Islam, ditandai dengan bertumbuhnya perbankan syari'ah. Di awali dengan berdirinya Bank Muamalah Indonesia, pada tahun 1992. Setelah itu bank syariah terus tumbuh, bahkan diikuti dengan berdirinya bank syari'ah yang bersipat mikro, seperi BMT (*Baitul Mal wa-Tamwil*) maupun BPRS (Bank Perkreditan Rakyat Syari'ah). Ini mengukuhkan bahwa berkembangnya sektor keuangan syari'ah dengan berbagai macam bank syari'ah; niscaya mendorong berbagai universitas ataupun perguruan tinggi, untuk menyiapkan tenaga kerja terdidik untuk mengisi pasar tenaga kerja di bank syari'ah.

[1430] Sikap negatif terhadap ilmu pengetahuan alam juga disebutkan dalam "The Intellectualization of Islamic Studies," halaman 69. Baik integrasi erat antara ilmu tasawuf dan berbagai mata kajian agama lainnya maupun hubungan erat dalam kedua bidang studi tersebut antara Hijaz dan Asia Tenggara, ditampakkan secara jelas dalam Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," disertasi belum diterbitkan, Columbia University, New York, 1992 [akan diterbitkan KITLV, Leiden]; terjemahan Indonesia: jaringan ulama. Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII. Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia (Bandung: Mizan 1994).

Tabel 6.1. Pertumbuhan Industri Perbankan Syari'ah

- Pertumbuhan industri perbankan syariah > 15% industri perbankan syariah > 15% per tahun
- Institusi keuangan syariah > 300 tersebar di > 75 negara
- Total aset USD 500 miliar =Rp 4.600 triliun

Sumber: Laporan Tahunan Islamic Development Bank (IDB)

Laporan Islamic Development Bank (IDB) ini mengukuhkan bahwa perbankan syari'ah tumbuh dengan pesatnya dan secara bersamaan menuntut bertumbuhnya pasar tenaga kerja yang harus mengisi pos karyawan terampil di berbagai bank syari'ah. Tidak lain adalah pendidikan tinggi, yang bakal mengisi kekosongan pasar tenaga kerja untuk bank-bank syari'ah. Bagaimana hal ini dimaknai? Tadinya perguruan tinggi yang bertujuan untuk melahirkan akademisi kritis terhadap perkembangan ekonomi syari'ah; dengan tuntutan pasar tenaga kerja oleh berbagai bank-bank syari'ah—ini menjadi stimulus; *magnitud;* daya dorong yang paling kuat untuk memodifikasi; menggabungkan intensi pasar dan intensi akademik ketika perguruan/universitas mengembangkan tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia. Mengapa demikian? Tidak lain, pasar tenaga kerja bank syari'ah yang besar—sudah barang tentu mengiurkan berbagai perguruan tinggi/universitas berlomba-lomba dan berebut menghasilkan tenaga kerja untuk bank syari'ah. Di Indonesia hal ini terasa begitu mencolok dengan bertumbuhnya bank syari'ah secara massif dan luas.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Table 6.2. Pertumbuhan Bank Syariah di Indonesia

	Sept	Okt	Nov	Des	Feb	Mar	April	Mei
Bank Umum syariah								
Jumlah Bank	10	11	11	11	11	11	11	11
Jumlah Kantor	1,151	1,154	1,171	1,215	1,253	1,268	1,276	1,280
Unit Usaha Syariah								
Jumlah Bank Umum Konvensional yang memiliki UUS	23	23	23	23	23	23	23	23
Jumlah Kantor	237	237	239	262	280	307	315	298
Bank Pembiayaan Rakyat Syariah								
Jumlah Bank	146	148	149	150	151	152	153	153
Jumlah Kantor	278	278	283	286	291	292	299	299
Total Jumlah Kantor	1,666	1,669	1,693	1,763	1,824	1,867	1,890	1,877

Sumber: Outlook Perbankan Syariah Bank Indonesia 2011

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Bagaimana data di atas (tabel VI.2) dimaknai? Memahami data tersebut Euis Amalia dan M. Nur Rianto al-Arif; melahirkan beberapa kesimpulan ketika melihat; memahami sumber daya manusia yang harus mengisi pasar tenaga kerja di bank syari'ah. *Pertama*, 90% SDM bank syariah saat ini tidak memiliki latar belakang pendidikan ekonomi syariah. *Kedua*, baru 10% SDM berlatar belakang syariah yang bekerja di industri keuangan syariah, 90% berlatar belakang konvensional yang "dikarbit" melalui pelatihan singkat perbankan syariah. *Ketiga*, 4-5 tahun ke depan dibutuhkan 30 ribu SDM untuk mengisi industri perbankan

syariah di Indonesia.[1431] Merespon pasar tenaga kerja untuk mengisi kebutuhan berbagai bank syari'ah di Indonesia, perguruan tinggi dan universitas yang ada; baik umum maupun Islam—mendorong konfigurasi tradisi keilmuan ekonomi Islam disesuaikan dengan tuntutan pasar tenaga kerja. Bahkan untuk memenuhi kebutuhan pasar tenaga kerja bank syari'ah, universitas yang ada di Indonesia—khususnya yang telah membuka program studi ekonomi Islam, tidak sepenuhnya mampu memenuhi permintaan tenaga kerja ini. Pada titik ini kemudian berbagai institusi pendidikan tinggi berebut membuka program studi ekonomi Islam, sebagai peluang bisnis dan sebagai wujud terbaik dalam merespon permintaan pasar. Salahkah?

Bukanlah hal yang salah, jika dibaca; dipahami dalam perspektif ekonomi-konvensional. Di mana sebuah permintaan harus dibarengi dengan usaha menyediakan "*supply*". Logika ini kemudian yang setidaknya mempengaruhi tradisi keilmuaan ekonomi Islam di Indonesia. Ada intensi gradual untuk mengatakan mendua. Artinya, memperkuat dan memperluas ekonomi Islam di berbagai perguruan tinggi dan universitas di Indonesia tidak melulu ditujukan untuk mencari format dan model pengajaran ekonomi Islam yang tepat untuk merespon himpitan ekonomi kapitalisme; tetapi secara bersamaan konfigurasi keilmuaan ekonomi Islam ditujukan; disesuaikan dengan kehendak pasar. Dalam hal ini tidak lain adalah kehendak dan kebutuhan industri perbankan syari'ah. Agaknya ini yang diistilahkan oleh Ibrahim Warde (2009) bahwa di dalam ekonomi global, keperluan mendesak dari pasar seringkali menang atas doktrin dan tradisi.[1432] Pandangan ini agaknya menjadi dasar untuk mengatakan, bagaimanapun ada dan kuatnya idealisme yang tumbuh di berbagai perguruan tinggi dan universitas yang mengajarkan ekonomi Islam; idealisme ini sangat mungkin dibelokkan; ditelingkung oleh kepentingan pasar dan tersandera

[1431] Euis Amalia & M. Nur Rianto al-Arif, Peta Potensi SDM Ekonomi Islam pada PTAI dan PTU: Analisis Kurikulum, Model Pembelajaran dan Hubungannya dengan Kebutuhan SDM pada Industri Keuangan Syariah di Indonesia (Power Point: Tidak Dipublikasikan).

[1432] Ibrahim Warde, *Islamic Finance: Keuangan Islam dalam Perekonomian Global...*, hlm. 92.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

kebutuhan industrialisasi perbankan syari'ah. Lalu apa implikasi kecenderungan ini terhadap keilmuan ekonomi Islam di Indonesia?

Tabel 6.3. Latar Belakang Akademik Karyawan Perbankan Syariah

2009	6,2%	18,7%	38,0%	6,2%	5,2%	4,9%	7,6%	9,1%	4,1%
2008	5,3%	12,1%	39,1%	7,2%	6,8%	6,3%	9,2%	8,6%	5,3%

Sumber: Data Statistik Perbankan Syariah Bank Indonesia, 2010.

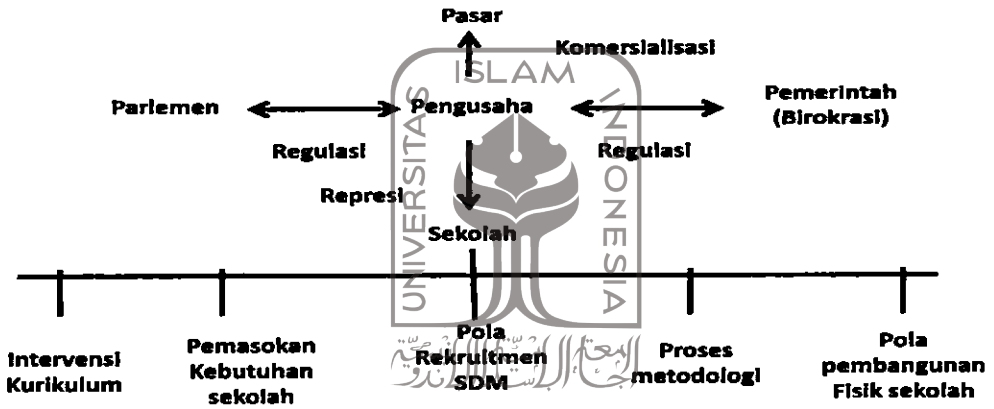
Bagaimana data (Tabel VI.3) di atas dimaknai? Ada kecenderungan perekrutan tenaga kerja di bank syari'ah, tidak berdasarkan intensitas pengetahuan pekerja terhadap ekonomi Islam. Ini dibuktikan dengan heterogenitas *backgroud* tenaga kerja yang mengisi kebutuhan bank-bank syari'ah. Hal ini ini juga dapat dimaknai; betapa universitas dan perguruan tinggi Islam belum sepenuhnya mampu menciptakan tenaga kerja terampil yang sesuai dengan tuntutan pasar tenaga kerja di bank syari'ah. Sadar akan hal ini berbagai universitas dan perguruan tinggi Islam, melakukan pembelokkan untuk mengatakan menuruti kehendak pasar untuk menghasilkan tenaga kerja di bank-bank syari'ah. Ini mengukuhkan bahwa di balik setiap proyek pendidikan menyiratkan kepentingan politis dan ideologi. Dalam bahasa Paulo Freire, "Setiap proyek pendidikan bersifat politis dan sarat dengan ideologi."[1433] Keniscayaan ketika sebuah proyek pendidikan, katakanlah proyek keilmuan ekonomi Islam di Indonesia—berselingkuh untuk mengatakan terlalu mengikuti logika pasar, maka yang terjadi dan hasil yang dapat dipetik darinya hanyalah gerak bertumbuh dan lahirnya manusia-manusia ensiklopedik; sebagai pemenuhan dari kebutuhan pasar *an sich.*

Eko Prasetyo (2005) pernah menganalisis hubungan antara pendidikan dengan modal. Wajah ketiga modal adalah pasar uang yang selama ini menjadi instrumen finansial. Di lingkungan ini modal melakukan investasi yang cukup besar, pertama-tama penyimpanan dana dan kemudian pengelolaan. Di berbagai perguruan tinggi ada banyak bank didirikan yang dimanfaatkan untuk mengelola semua pembayaran. Mekanisme tersebut bahkan digunakan untuk membayar upah

[1433] Paulo Freire, *Pendagogy of the City,* Terj. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: LKiS, 1993), hlm. 31.

sejumlah tenaga pengajar.[1434] Tidak berhenti pada titik itu, relasi mutualis-pragmatis terbangun antara lembaga keuangan dan institusi pendidikan di Indonesia. Eko Prasetyo mengambarkan;[1435] ada jalur lain yang dikerjakan oleh lembaga keuangan dengan membuka sejumlah kelas yang dibiayai dan difasilitasi secara penuh. Terdapat banyak staf di lembaga keuangan yang kemudian dipasok sebagai siswa sekaligus menjadi bagian di lingkungan perguruan tinggi. Instrumen jasa keuangan ini melakukan aktivitas yang memiliki tujuan untuk mengembangkan kegiatan sekaligus akumulasi perolehan laba.

Diagram 6.1. Kepentingan Modal dan SDM Universitas



UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Sumber: Eko Prasetyo, *Orang Miskin Dilarang Sekolah,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005) hlm. 87.

Ketika hubungan yang dibangun oleh universitas/perguruan tinggi dengan industri, baik lembaga keuangan atau karporat—berbentuk mutualis-pragmatis, maka pada kondisi ini universitas/perguruan tinggi cenderung dihegemoni dan dikooptasi oleh industri. Akibatnya gerak keilmuan yang lahir; dikembangkan di lingkungan universitas mengalami degradasi untuk mengatakan kehilangan otensitasnya. Jika Paulo Freire (2005) relasi opresi (penindasan) cenderung terjadi antara guru dan murid; antara dosen dan mahasiswa,[1436] maka ketika hubungan antara industri/karporat dan universitas dibangun, hubungan akan berubah

[1434] Lihat Eko Prasetyo, *Orang Miskin Dilarang Sekolah,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 93.

[1435] *Ibid.*, hlm. 94.

[1436] Paulo Freire, *Pedagogy of The Oppressed,* (New York: Continuum, 2005), hlm. 71.

menjadi represi horizontal. Dalam hal ini karporat sebagai pemilik modal mampu menentukan; mengkondisikan; bahkan menekan universitas untuk membangun konfigurasi yang berpihak; mampu memenuhi; dan menyokong kebutuhan pasar yang sedang dibutuhkan oleh karporat.

Demikian, telah melemahkan (*malfunction*) peran tradisi akademik pada sebuah universitas. Tradisi keilmuan yang tadinya berorientasi kritis; kreatif; dan inovatif, dengan seperangkat nilai-nilai kemanusian, pembebasan—tiba-tiba direduksi menjadi sekadar mesin yang memproduksi tenaga kerja pemenuhan; untuk mengisi tuntutan pasar tenaga kerja. Dan pada akhirnya universitas terjebak pada penciptaan alienasi manusia, dengan melemparkan mahasiswa sekadar pekerja, menjadi mesin-mesin keuntungan karporat. Padahal tulis Paulo Freire (2005) pendidikan harus melahirkan tradisi kritis; kesadaran yang membebaskan sehingga melakukan kritik; perombakan terhadap kesadaran naif.[1437] Kesadaran naif ini lahir dari irrasionalitas yang mempenjarakan; mengalienasi manusia-manusia modern akibat persentuhan dengan narasi-narasi besar (baca; kekuatan modal). Dan dalam konteks ini kemudian Paulo Freire mendorong lahirnya proses pendidikan yang membebaskan. Pertanyaan yang kemudian lahir, bagaimana dengan tradisi keilmuan ekonomi Islam dan apa bentuk implikasi dari represitas kekuatan modal terhadap tradisi keilmuaan ekonomi Islam di Indonesia?

Ilmu ekonomi telah lama berkembang dalam bentuknya yang orthodoks; dengan positivisme sebagai paradigmanya. Ketika ekonomi Islam muncul kembali kepermukaan; ia pun bersentuhan secara langsung, bahkan berhadap-hadapan dengan tradisi positivisme-ekonomi. Kendati ekonomi Islam muncul dan tumbuh dari kesadaran untuk meraih kembali akar-akar spritualitas Islam sebagai pembentuk pengetahuan, tetapi ekonomi Islam tidak bisa seutuhnya lepas dari bayang-bayang positivisme ekonomi yang bernafas dari peradaban Barat. Dalam konteks ini Khursid Ahmad pernah menulis dalam pengantarnya terhadap buku Muhammad Nejatullah Siddiqi (1989), yang berjudul *Muslim Economic Thinking:*

[1437] Lihat Paulo Freire, *Education for Critical Consciusness,* (New York: Continuum, 2005), hlm. 29.

A Survey of Contemporary Literature. Menurutnya, kebangkitan Islam masa kini bukanlah gara-gara politik, sebaliknya ia menggambarkan satu perubahan penting dalam dunia Islam sekarang: satu usaha untuk keluar daripada kebudayaan yang berlandaskan peradaban Barat yang telah berakar umbi dalam masyarakat Islam dengan cara menolak cita-cita ideologi dan warisan sejarah mereka dan bertindak ke arah melahirkan kembali Islam sebagai asas sistem sosial, kebudayaan dan peradaban baru bagi masa yang akan datang.[1438] Semangkin kuat gairah untuk menjadikan Islam sebagai asas sistem kebudayaan, juga sebagai pondasi pengetahuan, maka pada saat yang bersamaan semangkin besar pengaruh basis-basis ilmiah yang bertiup dari Barat merasuki proses membangun konfigurasi ilmu-ilmu Islam, khususnya ekonomi Islam. Salahkah?

Basis-basis pengetahuan Barat tidak sepenuhnya harus ditolak, bahkan banyak basis-basis ilmiah yang tumbuh di Barat sesungguhnya bertiup dari Islam itu sendiri. Dalam hal ini, Mehdi Nakosteen (2003) pernah mengutarakan analisis basis-basis ilmiah muslim yang bertiup ke Barat tersebut, didorong oleh sikap Muslim yang pemurah. Sikap inilah pada akhirnya memberikan hasil yang baik, dalam khazanah Kristen maupun Muslim, sehingga membuka perbendaharaan pengetahuan klasik terhadap pemikiran kreatif di dalam dunia Muslim yang secara kultural bersifat heterogen. Ketika sikap bermusuhan, memisahkan diri dan saling tidak mau tahu lambat laun menghilang di Latin Barat berganti kepada era saling memahami, maka substansi dari pengetahuan klasik ini, yang dipeliharan dan dimajukan oleh orang-orang Muslim sampai di Eropa Latin, membuka jalan bagi Renaisans abad kelimabelas dan abad keenambelas.[1439] Kendati demikian, ketika pengetahuan melaju dengan cepat dan tumbuh dengan massif di Barat, bahkan melampaui cakrawala spritualitas Islam dan agama, maka pada saat itulah terjadi pergeseran hebat dalam paradigma pengetahuan. Dan positivisme adalah bagian

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1438] Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Muslim Economic Thingking: A Survey of Contemporary Literature,* Terj. Mohd Amin bin Abdullah, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1989), hlm. vii.

[1439] Lihat Mehdi Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350: With an Introduction to Medieval Education,* Terj. Joko S. Kahhar & Supriyanto Abdullah, (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), hlm. 5-6.

dari pergeseran itu. Mengapa digolongkan ke dalam pergeseran tersebut dan pergeseran seperti apa yang dimaksud di sini?

Objektif dan bersandar pada basis-basis empirisme adalah karakter mutlak dari positivisme. Karakter positivisme ini merasuki ilmu ekonomi modern. Hasilnya, ilmu ekonomi menjadi sebuah disiplin yang ketat; mirip dengan ilmu-ilmu alam ketika dihadapkan pada fenomena ekonomi. Menariknya secara tegas Uskali Mäki (2009) mengemukakan bahwa positivisme ekonomi bisa dilacak dari kecenderungan; mekanisme ilmiah dan tujuannya. Pada dasarnya tujuan akhir (*ultimate goal*) dari positivisme ekonomi adalah membangun teori dan hipotesis yang menjadi wahana bagi teori validitas dan prediksi yang bermakna (*meaningfull*) tentang fenomena yang tidak diobservasi.[1440] Pandangan ini mengandaikan bahwa dalam positivisme ekonomi, dipenuhi; didominasi oleh pemodelan ekonomi. Sebuah penyerderhanaan realitas ekonomi; diabstraksikan untuk sebuah pemahaman yang dinilai kuat dan universal. Hal ini dimaklumi karena ilmu ekonomi dalam bentuk konsesual-nya merupakan disiplin yang dikondisikan; dibangun; dan ditujukan untuk menopang kesejahteraan manusia serta mengatasi sumber-sumber masalah ekonomi, seperti kelangkaan.

Tidak berlebihan jika dalam beberapa kamus ilmu ekonomi dimaknai sebagai:

> "*The art of regulating income and expenditure [or] the science relating to the production and distribution of material wealth.*"[1441] (*Oxford English Dictionary*, second edition, 1989)

Definisi yang senada:

> "*The study of the allocation of scarce resources among unlimited and competing uses.*"[1442] (*International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968)

[1440] Uskali Mäki, *The Methodology of Positive Economics: Reflection on The Milton Friedman Legacy..*, hlm. 7.

[1441] Lihat dalam John P. Burkett, *Microeconomics: Optimization, Experiments, and Behavior*, (New York: Oxford University Press, 2006), hlm. 1.

Aspek yang paling ditonjolkan oleh ekonomi-positivisme adalah kesejahteraan-individual. Ini kemudian dimodelkan demikian rupa; ketat; abstrak—sehingga ada kesan yang timbul bahwa teori yang dilahirkan oleh positivisme-ekonomi bersipat universal; dan ia diasumsikan berlaku umum, seperti teori permintaan dan penawaran; yang terlanjur dipandang; dinilai berlaku luas. Kendati ilmu ekonomi memiliki akar yang kuat pada tradisi Yunani kuno, dengan rupanya yang heterodoks, tetapi ilmu ini terus tumbuh dan bergerak dalam bingkai dan arah yang diistilahkan oleh M. Bhekti Hendrieanto dengan "sainstifikasi ekonomi".[1443] Dalam konteks ini, M. Bhekti Hendrieanto pernah menuturkan, "Sebenarnya untuk menggurangi subyektifitas, karena bagaimana pun norma-norma itu niscaya subyektif sehingga ketika terlalu banyak bermain diwilayah normatif maka ada kesan subyektifitas yang berlebihan, maka untuk menjembatani antara subyektivitas dan objektivitas adalah sainstifikasi ekonomi Islam itu sendiri. Kalau kita bisa membawa ekonomi Islam ke dalam ranah sains dan dengan sains kita membuktikan bahwa norma-norma dalam ekonomi Islam itu benar, ril, maka dengan sendirinya keraguan bahwa ekonomi Islam itu subyektif akan berkurang. Kendati di dunia tidak ada yang *pure* objektif tetapi dengan dukungan sainstifik ekonomi Islam akan mendekati objektifitas itu sendiri, dengan memperbanyak riset-riset ke arah itu."[1444] Pandangan M. Bhekti Hendrieanto, tanpa disadari maupun diakui ataupun tidak adalah "penanda" (*signifier*) ada pengaruh yang kuat basis-basis positivisme dalam ekonomi Islam.

Demikian itu agaknya dapat dinilai sebagai upaya untuk memodernisasi; menguatkan basis-basis empirisme dalam ekonomi Islam. Hal ini mengingatkan kembali sejarah ilmu ekonomi pada abad ke-19, yang memasuki era sainstifik ekonomi. Alfred Marshall (1842-1924), seorang profesor di Cambridge University; memperkenalkan gagasan pentingnya sainstifikasi ilmu ekonomi. Hal ini ditandai dengan lahirnya buku yang berjudul *Principles of Economics*. Ia menukar istilah ekonomi-politik (*political economics*) menjadi ilmu ekonomi

---

[1442] *Ibid.*
[1443] Interview pada tanggal 25/07/2011. Pukul 10.35 Wib.
[1444] Interview pada tanggal 25/07/2011. Pukul 10.35 Wib.

(*economics*).[1445] Di dalam bukunya ini, ia mengirimkan sinyal dengan kuatnya bahwa ilmu ekonomi sama halnya sains formal seperi fisika, dan matematika.[1446] Tidak berhenti pada titik itu, ilmu ekonomi terus meluncur dengan kecepatan tinggi ke arah *hard-science;* sebuah bentuk ilmu pengetahuan yang mengandalkan instrumen-instrumen matematika dan basis-basis empiris. Dengan cara ini kemudian ekonom seperti Augustin Cournot, Alfred Marshall, Wassily Leontief—memulai analisis ekonomi dan menjelaskan serta memaparkan ide-ide mereka.[1447] Bagaimana dengan ekonomi Islam?

Positivisme ekonomi dengan sainstifikasi-nya mendefinisikan diri sebagai gerak ilmiah yang membebaskan diri dari ideologi dan bias subyektifitas. Benarkah demikian? Kendati awalnya dengan begitu tegas W. Stanley Jevons menegaskan bahwa *political-economics* bukanlah sebuah ideologi; melainkan ia hanya *household economy.*[1448] Tetapi bagaimana dengan positivisme-ekonomi, ketika membawa; mendorong; dan mengkondisikan ilmu ekonomi sebagai sains-formal layaknya fisika dan matematika? F. Budi Hardiman (2003) telah mencoba menjelaskan kecenderungan ini, kendati tidak secara khusus ditujukan untuk ilmu ekonomi. Menurutnya bahwa wilayah ilmu-ilmu alam (atau kuasi-alamiah) merupakan wilayah yang dihasilkan oleh pikiran ilmiah, lewat proses penelitian, abstraksi, dan objektifikasi. Meski demikian, wilayah ini tetap bertumpu pada wilayah pertama, akal sehat. Positivisme berusaha menerapkan wilayah ini ke seluruh wilayah pertama (akal sehat), tetapi teori kritis mengkhususkan wilayah ini sebagai wilayah objek-objek alamiah [atau "mirip-alam" (kuasi-alamiah)] yang tunduk pada hukum-hukum mekanis sebab-akibat. Akibatnya, objek-objek dalam wilayah ini dapat dikuantifikasi dan dimanipulasi sepenuhnya sebagai perkara teknis dan instrumental. Hujan, penyakit, gelombang laut, cuaca, burung-burung di udara, tetapi juga manusia sebagai organisme biologis, masuk ke dalam

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1445] Mark Skousen, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of the Great Thinkers,* (London: M.E. Sharpe, 2001), hlm. 193.

[1446] *Ibid.*

[1447] Lihat dalam Robert B. Ekelund, JR. & Robert F. Hérbert, *A History of Economic Theory and Method..,* hlm. 583.

[1448] Mark Skousen, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of the Great Thinkers..,* hlm. 193.

wilayah ini. Karena sudah diabstraksi, diobjektifikasikan, dan, memakai istilah Georg Lukacs, di"reifikasi"kan (di-benda-kan), wilayah ini sudah lepas dari dunia penghayatan batin manusia, menjadi wilayah material yang mekanis. Lalu, *Lebenswelt* semula, yaitu dunia sebagaimana dihayati, lenyap oleh objektifikasi-objektifikasi itu, sebab sebagaimanapun juga wilayah ini lepas dari penghayatan subjektif.[1449] Pada level teknik, menjadikan ilmu ekonomi sebagai sebuah hal yang mekanik agaknya bukanlah bersipat ideologi. Tetapi akan lain halnya jika proses ini dimapankan; ekslusif dan tidak menerima dimanika metodologis, maka pada titik inilah positivisme telah menjadi ideologi-ilmiah. Dan ini akan melanda ekonomi Islam, jika membuka diri terlalu lebar untuk masuknya anasir-anasir positivisme dan menutup diri dari kenyataan pluralitas-metodologis yang telah tumbuh dalam ekonomi Islam. Pertanyaannya; bagaimana hal ini dimaknai dalam perspektif sosiologi pengetahuan?

B. Membaca Paradigma Ekonomi Islam Indonesia

Mengacu pada pandangan Muhyar Fanani (2010), "Untuk mengungkap paradigma yang berkembang dalam suatu pengetahuan, seseorang dapat terlebih dahulu menelusuri eksemplar-eksemplar yang ada dalam suatu pengetahuan. Bahkan dapat dikatakan penelusuran eksemplar merupakan cara yang mudah untuk menemukan paradigma-paradigma yang ada dalam suatu pengetahuan. Oleh karena itu, berbicara tentang paradigma tidak bisa lepas dari eksemplar."[1450] Demikian apa yang dimaksud dengan eksemplar itu sendiri? Sebagaimana yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani, adalah Thomas S. Kuhn yang pertama kali menelurkan konsep tentang eksemplar. Baginya eksemplar adalah hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum.[1451] Eksemplar bisa berupa kebiasaan-kebiasaan nyata, keputusan-keputusan hukum yang diterima, hasil-hasil nyata perkembangan ilmu pengetahuan serta hasil-hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima umum. Selain mendapat kesepakatan kaum ilmuwan,

[1449] F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas..*, hlm. 26.
[1450] Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang..*, hlm. 75.
[1451] *Ibid.*

syarat yang harus dipenuhi oleh suatu karya agar dapat disebut eksemplar adalah bahwa ia harus menawarkan paradigma baru dari sebuah paradigma yang telah ada sehingga dapat memberikan arah baru bagi suatu ilmu pada masa-masa berikutnya. Dua faktor inilah yang menjadikan suatu karya dapat dianggap sebagai sebuah eksemplar.[1452] Demikian mengapa eksemplar begitu penting dalam sosiologi pengetahuan?

Demikian itu, tulis Muhyar Fanani; "Pengakuan atas pentingnya eksemplar dalam riset sosiologi pengetahuan merupakan akibat dari epistemologi baru yang dikembangkan oleh Kuhn bahwa kesepakatan kaum ilmuwan merupakan faktor tersendiri dalam dunia ilmiah. Tanpa kesepakatan kaum ilmuwan sehebat apa pun pikiran atau teori akan dianggap sebagai angin lalu dan pada akhirnya akan lenyap. Dinukilkan oleh Muhyar Fanani, Brown dengan sangat baik telah menjelaskan teori Kuhn ini, "..bagaimana sebuah teori baru yang diusulkan itu dievaluasi, bukanlah persoalan yang dibuat oleh aplikasi aturan-aturan yang mekanis, tapi oleh keputusan-keputusan yang beralasan yang ada pada sebagian kaum ilmuwan dan melalui perdebatan komunitas ilmiah."[1453] Dari pandangan yang dikemukakan oleh Muhyar Fanani ini, agaknya perlu mengupa ulang apa sesungguhnya sosiologi pengetahuan itu dan apa unit-unit analisisnya? Bagaimana bentuk analisis yang dihasilkan oleh sosiologi pengetahuan jika dihadapkan pada ekonomi Islam di Indonesia?

Sosiologi pengetahuan, tulis Muhyar Fanani merupakan ilmu baru yang menjadi cabang dari sosiologi yang mempelajari hubungan timbal-balik antara pemikiran dan masyarakat. Sosiologi pengetahuan menaruh perhatian pada kondisi sosial atau eksistensial pengetahuan.[1454] Kendati demikian, sosiologi pengetahuan bukanlah disiplin khusus yang ada dalam sosiologi; tidak seperti

---

[1452] Dalam ilmu sosial, sebagai contoh dari eksemplar adalah kedua hasil karya Durkheim, *Suicide* dan *The Rule of Sociological Methode* yang mendapat pengakuan dan diterima secara umum di kalangan ilmuwan sosial sehingga menempati kedudukan sebagai eksemplar dalam paradigma sosiologi, yakni paradigma fakta sosial dan paradifma definisi sosial. *Ibid.*, hlm. 76.

[1453] *Ibid.*, hlm. 77.

[1454] *Ibid.*, hlm. 32.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

sosiologi keluarga adan sosiologi stratifikasi. Dalam hal ini E. Doyle McCharty (2005) menandakan bahwa sosiologi pengetahuan difokuskan pada pertanyaan tentang lingkup sosial dan pengaruh kelompok dalam kehidupan manusia juga terhadap struktur kognisi dan persepsi sosial-budaya.[1455] Di ujung lainnya, E. Doyle McCharty (2005) mengemukan dua proposisi sosiologi pengetahuan. *Pertama*, "*Knowledge is socially determined*"—proposisi ini telah menjadi keyakinan ilmiah yang dominan sejak sosiologi pengetahuan muncul.[1456] Dalam hal ini kemudian Karl Mannheim, seperti yang dinukilkan oleh E. Doyle McCharty; telah mengindentifikasi bahwa determinasi sosial sebagai sebuah teori dari sosiologi pengetahuan.[1457] Proposisi ini sesungguhnya diinspirasi oleh pandangan Karl Marx dan Engels yang menyatakan; dan menyakini bahwa pemikiran, kesadaran manusia adalah produk sosial. Demikian juga halnya ilmu pengetahuan.

Kedua, proposisi yang menyatakan bahwa, "*knowledge constitutes a social order.*"[1458] Proposisi ini agaknya dapat dipahami bahwa pengetahuan bukanlah "*outcome*" dari tatanan sosial, melainkan pengetahuan sebagai juru kunci bagi kreasi dan terjadinya komunikasi dalam tatanan sosial.[1459] Kendati proposisi kedua ini telah menjadi perdebatan yang paling menarik; dan terus dikembangkan oleh kalangan sosiolog—tetapi proposisi pertama lebih dekat dan menarik untuk didalami. Mengapa demikian?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1455] Lihat E. Doyle McCharty, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 11.

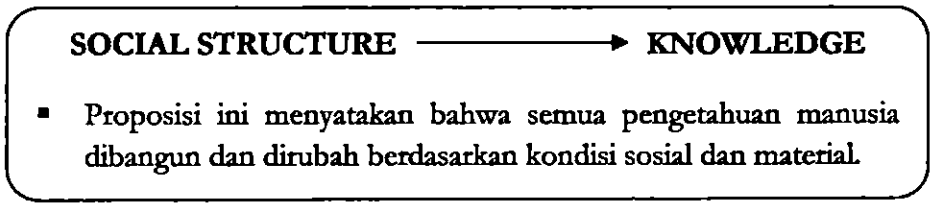
[1456] *Ibid.*, hlm. 12.

[1457] *Ibid.*

[1458] *Ibid.*

[1459] *Ibid.*, hlm. 13.

Diagram 6.2. Pengetahuan adalah Sosial Deterministik



Sumber: E. Doyle McCharty, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 13.

Bagaimana diagram di atas (Diagram VI.2) dimaknai? Ciri dan karakter metode yang digunakan oleh Karl Mannheim adalah strukturalisme.[1460] Dengan pendekatan ini kemudian Karl Mannheim berani menyimpulkan bahwa setiap pengetahuan manusia deterministik dengan aktivitas produktif masyarakat.[1461] Jika diamati; dipahami lebih dalam lagi maka pemaknaan Karl Mannheim terhadap ilmu pengetahuan, tentu dapat ditarik benang merahnya dengan pemikiran Karl Marx. Dinukilkan oleh E. Doyle McCharty (2005) bahwa Karl Marx membedakan antara basis materil atau *substruktur* ; relasi rill ekonomi, dengan *superstruktur;* sebuah dunia dari budaya dan ide.[1462] Ide Karl Marx ini kemudian dikembangkan oleh Karl Mannheim, sehingga menjadi basis teori dari sosiologi pengetahuan. Dan akhirnya menghasilkan tesis bahwa pengetahuan adalah produk sosial.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Diagram 6.3. Distingsi Substruktur dan Superstruktur

SUPERSTRUCTURE	:	Masuk ke dalam kategori ini adalah semua budaya dan kehidupan inteletual, seperti politik, hukum, agama, ide-ide artistik, dan ideologi.
SUBSTRUCTURE	:	Masuk dalam ini, relasi ekonomi atau fondasi rill dari kehidupan sosial dan seiarah.

Sumber: E. Doyle McCharty, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge,* (New York: Routledge, 2005), hlm. 14.

[1460] Lihat dalam Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge,* (London: Routledge & Kegan Paul, LTD, 1951), hlm. 9.

[1461] E. Doyle McCharty, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge..,* hlm. 13.

[1462] *Ibid.*

Demikian, sosiologi pengetahuan seringkali bahkan menguatkan diri pada masyarakat dan struktur sosial untuk memahami wajah dari kehidupan sosial dan kebudayaan manusia.[1463] Dari titik ini kemudian tesis atau ide tentang sosial deterministik menjadi tema dan pandangan utama dalam sosiologi. Tidak hanya itu pandangan ini tanpa disadari telah mendorong lahirnya berbagai teori sehingga otomatis menguatkan sosiologi pengetahuan sebagai pisau analisis. Dalam konteks ini, bukanlah hal berlebihan jika pengetahuan dalam tradisi sosiologi pengetahuan dimaknai sebagai, "*knowledge refers to any and every set of ideas accepted by a social group or society of people, ideas pertaining to what they accept as real for them.*"[1464] Dari pemaknaan ini terkandung; setidaknya dapat dipahami bahwa sebuah pengetahuan tidak bisa lepas begitu saja dari group sosial dan masyarakat sehingga lahirlah pandangan bahwa pengetahuan merupakan sosial-deterministik. Melampaui hal ini, bagaimana jika sosiologi pengetahuan ini dijadikan pisau bedah terhadap tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia?

1. Nalar Ekonomi Islam Indonesia

Kendati di Indonesia sendiri belum ada karya tentang ekonomi Islam se-monumental karya Muhammad Baqir as-Sadr, dengan *iqtishaduna*-nya. Tetapi ada banyak karya-karya ekonomi Islam yang lahir di Indonesia dan karya-karya ini telah mempengaruhi bangunan; konfigurasi ilmu ekonomi Islam itu sendiri. Pertanyaan kemudian yang lahir adalah apakah karya-karya itu dapat diperlakukan sebagai eksemplar seperti yang dikategorikan dalam sosiologi pengetahuan? Thomas S. Kuhn, seperti yang dinukilkan oleh Muhyar Fanani (2010) memaknai eksemplar sebagai hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum.[1465] Dalam makna ini agaknya karya-karya ekonomi Islam yang lahir di Indonesia, setidaknya dapat diperlakukan sebagai eksemplar kendati hanya beberapa karya yang diakui sebagai basis-basis teori ekonomi Islam. Menariknya, jika diperhatikan ada kecenderungan homogenitas karya ekonomi Islam yang di

[1463] *Ibid.*, hlm. 14.
[1464] *Ibid.*
[1465] Lihat Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam...*, hlm. 75.

Indonesia. Pertanyaannya adalah bagaimana bisa karya-karya itu dianggap homogen? Apa standar penilaiannya?

Demikian, agaknya dapat dikemukan sebuah tesis bahwa tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia lebih tampak; dan jelas mengukuhkan diri pada bentuk mazhab mainstream. Pertanyaannya bagaimana tesis ini dirasionalisasikan? Menjelaskan; merasionalisasikan tesis tersebut setidaknya dapat dimulai dari pemaparan hasil-hasil teori ekonomi Islam yang ada di Indonesia, kendati tidak dalam pemaparan konfrehensif dan menyeluruh; namun usaha ini agaknya dapat membantu dan memberi informasi kecenderungan nalar ekonomi Islam yang tumbuh dan dikembangkan di Indonesia. Di ujung lainnya, karya-karya itu kemudian yang mengkondisikan hingga membentuk paradigma ekonomi Islam yang dikembangkan di berbagai universitas di Indonesia. Adalah Adiwarman A. Karim yang telah berupaya melakukan sainstifikasi ekonomi Islam di Indonesia. Lewat dua karyanya, yakni *Ekonomi Makro Islam* (2007) dan *Ekonomi Mikro Islami* (2007).

Adiwarman A. Karim yang merupakan ikon ekonomi dan keuangan Islam Indonesia ini, memperolah pendidikan formal dari Institute Bogor (Ir.), Universitas Indonesia (S.E), dan Eropean University-Belgia (M.B.A) serta Boston University—USA (M.A.E.P) dan menjadi anggota dari *Research Associate* pada Oxford Center for Islamic Studies United Kingdom. Pengaruhnya dalam ekonomi Islam dimulai dari karya-karyanya tentang ekonomi Islam dan tanpa disadari model-model teoritis yang ia paparkan telah menjadi rujukan, bahkan menjadi model ekonomi Islam yang banyak dipelajari di berbagai perguruan tinggi dan universitas di Indonesia. Dalam konteks ini agaknya perlu memaparkan secara singkat dan kritis eksemplar ekonomi Islam yang ditawarkan oleh Adiwarman A. Karim, terutama dari kedua bukunya *Ekonomi Makro Islami* dan *Ekonomi Mikro Islami.* Menurut Adiwarman A. Karim, ekonomi Mikro Islami berbeda dengan ekonomi mikro *konvensional.* Apa perbedaannya?

Adiwarman A. Karim (2007) mengemukakan bahwa dalam pembahasan ekonomi mikro Islam; faktor moral atau norma yang terangkum dalam tatanan syari'ah akan ikut menjadi variabel yang penting dan perlu dijadikan sebagai alat analisis. Ekonomi mikro islami menjelaskan bagaimana sebuah keputusan diambil oleh setiap unit ekonomi dengan memasukkan batasan-batasan syariah sebagai variabel yang utama. Dalam ekonomi mikro islami, kita menggangap bahwa *basic* ekonomi (variabel-variabel ekonomi) hanya memenuhi segi *necessary condition*, sedangkan moral dan tatanan syariah akan memenuhi unsur *sufficient condition* dalam ruang lingkup pembahasan ekonomi mikro.[1466] Dari pemaknaan ini kemudian Adiwarman A. Karim menurunkan berbagai teori ekonomi mikro Islam. Hasilnya adalah sebuah karya yang banyak memaparkan pemodelan teori-teori ekonomi Islam. Melakukan abstraksi terhadap norma; doktrin Islam tentang ekonomi—menjadi penekanan yang dilakukan oleh Adiwarman A. Karim.

Dalam hal paradigma minsalnya, Adiwarman A. Karim dengan keyakinan yang kuat mengemukakan bahwa dalam ekonomi mikro islami, tidak boleh membedakan antara ilmu ekonomi positif dan ilmu ekonomi normatif. Dalam konteks ini kemudian Adiwarman A. Karim berpandangan bahwa ilmu ekonomi positif adalah ilmu ekonomi normatif, dan ilmu ekonomi normatif adalah ilmu ekonomi positif.[1467] Pandangan ini tidak saja berimplikasi pada cara Adiwarman A. Karim memahami ekonomi Islam, tetapi lebih dari itu, otomatis mempengaruhi bangunan teori dan pemodelan ekonomi Islam yang dilahirkannya. Jika dalam ekonomi *konvensional;* dengan berbagai teori yang lahir dari aliran utama dan orthodoks—tampak ada pemisahan untuk mengatakan pengabaian terhadap variabel-variabel normatif, maka tidak bagi Adiwarman A. Karim. Hal yang dilakukan oleh Adiwarman A. Karim adalah pemodelan ekonomi Islam dengan melakukan abstraksi norma-norma ekonomi Islam dan membangunnya dalam model-model matematis. Ini kemudian yang disebut dengan pendekatan tautologi-matematis. Penyimbolan aspek norma-norma Islam, untuk kemudian dijadikan teori yang bersipat umum dalam ekonomi Islam.

[1466] Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islami..*, hlm. 2.
[1467] *Ibid.*, hlm. 3.

Demikian, Adiwarman A. Karim (2007) mencoba mendamaikan ketegangan antara ekonomi positif dan ekonomi normatif. Menurutnya, ekonomi Islam tidak terjebak untuk memperdebatkan antara normatif dan positif.[1468] Dalam konteks ini, tulis Adiwarman A. Karim ekonomi Islami memandang bahwa permasalahan ekonomi dapat dikelompokkan ke dalam dua hal, yaitu ilmu ekonomi (*science of economics*) dan doktrin ilmu ekonomi (*doctrine of economics*).[1469] Distingsi ini tampak dari defenisi dan pemaknaan yang dilakukan oleh Muhammad Baqir as-Sadr. Di luar pandangan Muhammad Baqir as-Sadr ini, tampaknya Adiwarman A. Karim lebih cenderung mengukur ekonomi Islam dengan filsafat ilmu ekonomi *konvensional*; tidak lain mencoba memahami ekonomi Islam dalam kerangka teori, prinsip, hukum dan hipotesis. Pertanyaannya ekonomi Islam masuk kategori mana?

Adiwarman A. Karim (2007) menegaskan, "Dengan melihat karakteristik dan perkembangan ekonomi Islam, maka kita tidak bisa mengklaim bahwa ekonomi Islam termasuk salah satu kategori yang ada. Ekonomi Islam adalah sebuah hipotesis, tetapi tidak dapat dikatakan sepenuhnya masuk ke dalam kategori hipotesis. Ekonomi Islam juga dapat dikatakan sebuah teori, tetapi tidak dapat dikatakan sepenuhnya sebagai teori dan ekonomi Islam pun juga dapat berperan sebagai prinsip atau hukum namun kita tidak dapat mengatakan bahwa ekonomi Islam adalah hukum atau prinsip saja. Artinya dalam pengkajian ekonomi Islam, kita dapat saja memasukkan ekonomi Islam ke dalam satu kategori tergantung dari topik atau permasalahan yang dibahas."[1470] Dalam konteks ini, Adiwarman A. Karim (2007) mengemukan contoh bahwa ekonomi Islam akan dianggap sebagai teori ketika ekonomi Islam sudah dipraktikkan dan diuji kebenarannya. Minsalnya dengan adanya praktik perbankan syariah

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1468] *Ibid.*, hlm. 4.
[1469] *Ibid.*
[1470] *Ibid.*, hlm. 48.

memungkinkan kita dapat mengambil sebuah teori dari ekonomi Islam.[1471] Pertanyaannya kapan ekonomi Islam dikatakan hipotesis?

Adiwarman A. Karim (2007) mengarisbawahi, "..selama ekonomi Islam dibentuk murni dari pemikiran dan pengembangan asumsi-asumsi, maka ekonomi Islam dalam taraf hipotesis.[1472] Dinukilkan oleh Adiwarman A. Karim, Monzer Kahf (1981) telah memaparkan pemikirannya tentang konsumsi. Untuk menerangkan pemikiran konsumsi intertemporal Islami, ia (Monzer Kahf) menggunakan berberapa asumsi. *Pertama*, Islam dilaksanakan oleh masyarakat. *Kedua*, zakat hukumnya wajib. *Ketiga*, tidak ada riba dalam perekonomian. *Keempat*, mudarabah merupakan wujud perekonomian. *Kelima*, pelaku ekonomi mempunyai perilaku memaksimalkan.[1473] Selama asumsi-asumsi tersebut tidak terpenuhi maka dapat dikatakan bahwa pemikiran Monzer Kahf masih dalam taraf hipotesis. Dalam tataran praktis dan teknikal, pandangan ini mengisyaratkan ketika perkembangan pemikiran dan lahirnya inovasi dalam *islamic finance*, maka dalam hal ini tulis Adiwarman A. Karim,[1474] kita dapat mengatakan bahwa selama pemikiran dan inovasi tersebut sepenuhnya dipraktikan maka masih dapat dikategorikan sebagai hipotesis.

Ada lagi buku yang ditulis oleh Mustafa Edwin Nasution, Budi Setyanto, Nurul Huda, Muhammad Arief Mufraeni, dan Bey Sapta Utama, buku yang berjudul *Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam* (2006) memaparkan teori-teori yang kurang lebih sama dengan bangunan yang ditawarkan oleh Adiwarman A. Karim. Dalam buku ini diterangkan dengan tegas bahwa literatur Islam yang ada sekarang mengenai ekonomi menggunakan dua macam metode. Pertama adalah metode deduktif dan kedua metode pemikiran retrospektif. Model pertama

---

[1471] Dengan adanya bagian ekonomi Islam yang dipraktikan maka selama asumsi terpenuhi kita dapat mengambil sebuah teori yang berkaitan dengan bagian ekonomi tersebut. Contoh, sesuai dengan pengalaman pada perbankan syariah dapat dikemukakan bahwa sistem perbankan syariah telah menunjukkan kebenaran bahwa tingkat *financing to deposit ratio* jauh lebih besar dibandingkan dengan perbankan konvensional. Dengan demikian, kita dapat menyimpulkan bahwa ekonomi Islam dapat dikatakan sebagai teori selama asumsi terpenuhi dan telah dipraktikkan. *Ibid.*

[1472] *Ibid.*

[1473] *Ibid.*

[1474] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dikembangkan oleh para ahli hukum Islam, *fi-lgalta'*, dan sangat dikenal dikalangan mereka, diaplikasikan terhadap ekonomi Islam modern untuk menampilkan prinsip-prinsip sistem Islam dan kerangka hukumnya dengan berkonsultasi dengan sumber-sumber Islam, yaitu al-Qur'an dan sunnah. Metode kedua digunakan oleh banyak penulis muslim kontemporer yang merasakan tekanan, kemiskinan, dan keterbelakangan di dunia Islam dan berusaha mencari berbagai pemecahan terhadap persoalan-persoalan ekonomi umat muslim dengan kembali kepada al-Qur'an dan sunnah untuk mencari dukungan atas pemecahan-pemecahan tersebut dan mengujinya dengan memerhatikan petunjuk Tuhan.[1475] Kedua model metode ini digunakan berbarengan; sinergis oleh Mustafa Edwin Nasution dalam mengeksplorasi teori ekonomi Islam. Kendati demikian, pemodelan dan asbtraksi dilakukan secara intens sehingga yang terjadi adalah keseragaman dengan apa yang dilakukan oleh Adiwarman A. Karim.

Dalam model yang sama, Muhammad, juga telah melahirkan buku *Ekonomi Mikro dalam Perspektif Islam* (2004). Dalam buku ini ia juga memaparkan paradigma ekonomi Islam. Dalam konteks ini, Muhammad menulis bahwa pandangan dunia (*world view*) Islam tentang ekonomi adalah didasarkan pada satu paradigma yang membenarkan ekonomi sosial (*socio-economics*) sebagai dasar obyektivitasnya.[1476] Di mana obyektivitas paradigma ini menjadi akar tumbuhnya pengakuan sifat-sifat manusiawi serta atribut yang dilekatkan Allah s.w.t kepada makhlukNya.[1477] Dalam konteks ini Muhammad menawarkan tiga model pengembangan yang perlu diterapkan mendapatkan ilmu yang islami, termasuk ekonomi Islam. *Pertama*, model postulasi. *Kedua*, model pengembangan *multidisipliner* dan *interdisipliner*. *Ketiga*, model pengembangan *reflektif-konseptual-tentatif-problematik*.[1478] Adapun model postulasi dibangun dengan kerangka deduksi. Pijakannya berawal dari konsep idealisasi. Model ini berangkat

---

[1475] Mustafa Edwin Nasution, dkk., *Pengenala Ekslusif Ekonomi Islam,* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 38.

[1476] Lihat Muhammad, *Ekonomi Mikro dalam Perspektif Islam,* (Yogyakarta: BPFE, 2004), hlm. 36.

[1477] *Ibid.*

[1478] *Ibid.*, hlm. 53.

dari konsep idealistik, yang meliputi: konsep idealisiasi teoritik, konsep idealisasi moralistik, dan konsep idealisasi transendental. Dan model postulasi dalam ekonomi Islam dapat masuk dalam konsep idealisasi transendental, karena bertolak dari aksioma, postulat, hukum, nash, atau konstruksi teoritik-kolistik membangun keseluruhan sistematika disiplin ilmu itu.[1479] Sedangkan model pengembangan multidisiplin dan interdisipliner dapat diartikan sebagai cara berkerjanya seorang ahli di suatu disiplin dan berupaya membangun disiplin ilmunya dengan berkonsultasi oada ahli-ahli disiplin lain.[1480] Model pengembangan *reflektif-konseptual-tentatif-problematik,* dimaknai oleh Muhammad sebagai panduan antara konsep idealisasi dan multidisipliner serta interdisipliner. Oleh karena itu model ini dapat bergerak serentak dari konsep idealisasi teoritik, moralistik, sampai transendental secara reflektif. Model ini menuntut peneliti untuk berangkat dari konstruksi teoritik-sistematik ilmu yang berkembang. Bagian-bagian dilematik, inkonklusif, dan kontroversial dikonseptualisasikan secara reflektif dan disajikan dalam berbagai alternatif atau disajikan sebagai masalah yang belum konklusif. Beragam keraguan tersebut dikonsultasikan dengan *nash.*[1481] Meskipun dengan redaksi yang berbeda, tetapi baik Adiwarman A. Karim, Mustafa Edwin Nasution maupun Muhammad, sama-sama berpegang pada paradigma ekonomi Islam yang sama.

Demikian mengukuhkan pertanyaan, mengapa ada gerak kecenderungan yang sama dalam tradisi ekonomi Islam di Indonesia? Setiap ilmu pengetahuan dan hasil teori yang diproduksi dari sebuah pengetahuan tidak pernah hadir; tumbuh; dan diyakini dalam ruang hampa. Dalam artian bahwa setiap ilmu pengetahuan dan teori yang dihasilkannya, ada; tumbuh pada saat pemikiran dan jaringan teori mendahuluinya. Dalam konteks ini Karl Mannheim pernah memandang ketika seorang pemikir menulis pemikirannya, ia berada dibawah kendali nalar dan sejarah yang ia miliki sendiri; baik sejarah filsafat atau lapangan

[1479] *Ibid.*
[1480] *Ibid.*, hlm. 54.
[1481] *Ibid.*

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

pengetahuan khusus seperti matematika dan fisika.[1482] Dalam konteks ini kemudian Karl Mannheim menegaskan tesis dalam sosiologi pengetahuan yang tidak bisa diabaikan dalam melihat perkembangan sebuah ilmu pengetahuan. Karl Mannheim (1954) menulis, "Bahwa tidak ada satu pemikiranpun yang dapat dipahami; dimengerti sepanjang asal-usul sosial yang membentuk pemikiran itu disembunyikan."[1483] Tesis Karl Mannheim ini setidaknya menjadi dasar untuk menilai pemikiran; mazhab mainstream ekonomi Islam yang mendominasi gerak keilmuan disiplin tersebut di Indonesia.

Ada sikap enggan mengakui bahwa keterjebakan untuk mengatakan sikap membuka diri yang berlebihan pada positivisme, telah menyeret ekonomi Islam menjadi sebuah disiplin ilmu yang hanya mampu melahirkan teori-teori subsitusi; superior; bahkan dinilai memiliki kualitas jauh di bawah teori-teori yang dihasilkan oleh ilmu ekonomi *konvensional*. Hal ini bisa dikatakan sebagai sebuah keadaan yang paradoks dan dilematis. Dikatakan paradoks karena menerima tradisi positivisme, seperti yang dipertunjukkan oleh mazhab mainstream ekonomi Islam Indonesia, telah menyeret ekonomi Islam sebagai disiplin yang terkesan mencangkokkan diri; memiliki uniformitas dengan ilmu ekonomi *konvensional*, kendati asumsi-asumsi dan variabel-variabel yang digunakan di dalam membangun; mengabstraksi teori dan pemodelan ekonomi Islam, berbeda jauh. Khususnya dengan memasukkan variabel-variabel Islam. Mengapa ini terjadi pada tradisi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia?

Positivisme dengan nalarnya yang kuat dan mapan serta melekat secara kuat dalam ilmu ekonomi *konvensional*, tidak saja membayang-bayangi perkembangan ekonomi Islam di Indonesia. Tetapi sekaligus telah menjadi *magnitud* yang mengkondisikan nalar dan kerangka metodologi yang diterapkan oleh ekonom Muslim terhadap ekonomi Islam di Indonesia. Ini agaknya konsekuensi dari apa yang diistilahkan oleh F. Budi Hardiman (2003) dengan mengacu pada pandangan Victor Kraft bahwa, "Membangun kesatuan

[1482] Lihat Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, (New York: Harcourt, Brace & Co, Inc, 1954), hlm. 1.
[1483] *Ibid.*, hlm. 2.

pengetahuan merupakan tugas sejarah dari filsafat. Demikian pula Lingkungan Wina tidak melupakan tugas itu. Orang tidak dapat diam-diam menyetujui suatu kesejajaran dari sistem-sistem konseptual dari fisika, biologi, psikologi, sosiologi dan ilmu-ilmu histori, seolah-olah ilmu-ilmu itu tidak dapat dibandingkan satu sama lain, dan seolah-olah dalam tiap-tiap ilmu itu diucapkan bahasa yang berlainan satu sama lain..hukum-hukum dan konsep-konsep dari ilmu-ilmu khusus itu seharusnya termasuk di dalam satu sistem tunggal, tidak dapat begitu saja bersesuaian tanpa kaiatan. Keduanya harus membentuk ilmu pengetahuan terpadu dengan sistem konseptual (satu bahasa bagi segala ilmu pengetahuan)."[1484] Adapun ekonomi Islam, kendati relatif baru tumbuh setelah lama terkubur, hadir pada saat gairah dan hasrat untuk menyatukan segala pengetahuan di bawah panji-panji positivisme. Akibatnya, ekonomi Islam pun terseret pada gairah ini kendati tanpa sepenuhnya disadari oleh ekonom Muslim yang menisbahkan diri mereka pada mazhab mainstream. Di Indonesia ini terasa dan jelas tampak menjadi sebuah gerakan keilmuan ekonomi Islam.

2. Ekonomi Islam Indonesia dan Nalar Kapitalisme

Apa yang dimaksud dengan nalar liar Kapitalisme? Lepas tidak terkendalinya nalar liar kapitalisme ditandai oleh terjadinya kangker di tubuh kapitalisme itu sendiri. Adapun nalar liar ini adalah semacam hasrat yang begitu besar tanpa merebahkan diri kepada moralitas untuk terus mengamulasi kekayaaan dan merebahkan diri secara utuh pada utilitarianisme. Hasilnya adalah munculnya berbagai patologi ekonomi, tanpa disadari. Konsumerisme; rente-profit; hingga injustice—menjadi bentuk dari kangker yang ditimbulkan oleh kapitalisme dalam masyarakat-masyarakt pemujanya. Tidak berhenti pada titik itu, ada selubung "ketamakan" yang mengkondisikan manusia. Perilaku; nalar; hingga ideologi dikondisikan dengan kuat oleh intensi ketamakan. Mengapa demikian? Alexis Brassey & Stephen Barber (2009) melihat bahwa ketamakan merupakan hasrat yang berlebihan dan diarahkan untuk kepemilikan material dan

[1484] F. Budi Hardiman, *Melampuai Positivisme...*, hlm. 57.

hak milik lainnya.[1485] Hasrat ini mempengaruhi banyak individu; bahkan institusi ekonomi pun menjadi kendaraan untuk pemenuhan dan pemuasan diri yang berlebihan. Berbagai efek negatif ditimbulkan; rusaknya ekologi; rapuhnya modal sosial; hingga hancurnya tatanan sosial. Nilai-nilai komunalitas digantikan seketika oleh nilai-nilai individual-opportunistik-pragmatisme-dan utilitarian.

Demikian tidak berlebihan jika Paus Yohanes Paulus II, merangkum perkembangan dunia dengan kalimat, "Masyarakat di berbagai tempat tengah menyaksikan kebangkitan kembali neoliberalisme kapitalis tertentu yang menempatkan manusia di bawah kekuatan pasar yang buta dan mengondisikan perkembangan masyarakat berdasarkan kekuatan itu..Maka, di masyarakat internasional, kita menyaksikan sejumlah kecil negara yang menjadi terlalu kaya luar biasa dengan memiskinkan sejumlah besar negara lainnya. Akibatnya, yang kaya menjadi kian kaya, yang miskin semangkin miskin."[1486] Demikian itu, tulis David Harvey (2009), "Dalam upaya untuk menegakkan dominasi dari jalan pikiran neoliberalisme, tokoh-tokoh penganjurnya memanfaatkan konsep martabat manusia dan kebebasan individu sebagai fondasi idenya, sebagai 'nilai utama dari peradaban'."[1487] Tanpa disadari proses itu telah melahirkan gelombang besar kapitalisme-global, dan tidak mudah untuk menghindari darinya.

William I. Robinson (2003) menandaskan bahwa globalisasi telah melahirkan sebuah proses dari kapitalisme negara-bangsa (*nation state capitalism*) menuju fase yang sama sekali baru.[1488] Dijelaskan lebih dalam lagi oleh Mansour

---

[1485] Alexis Brassey & Stephen Barber, *Greed,* (London: Palgrave McMillan, 2009), hlm. 19.

[1486] Dinukilkan oleh Johan Norberg,*In Defence of Global Capitalisme,* Terj. Arpani, (Jakarta: Freedom Institute, 2001), hlm. 3.

[1487] Pilihan ini sungguh jitu karena konsep itu sungguh memikat dan menarik. Para penganjur neoliberalisme mendengung-degungkan bahwa kedua nilai ideal itu tengah berada di bawah ancaman bukan saja dari fasisme, dan dari komunisme namun juga dari berbagai bentuk intervensi negara yang berusaha menggantikan kebebasan memilih individu dengan keputusan dan penilaian kolektif. Lihat David Harvey, *Neoliberalisme dan Restorasi Kelas Kapitalisme,* Terj. Eko Prasetyo Darmawan, (Yogyakarta: Resist Book, 2009), hlm. 10.

[1488] Sejak 1992 dunia telah saling terkait dalam satu sistem sosial melalui arus perdagangan dan keuangan yang terintegrasi dalam pasar internasional. Tapi sejak tahun 1960 hingga sekarang penyatuan itu semakin mengalami percepatan, *ekonomi dunia* ini telah membuka jalan bagi sebuah *ekonomi global* yang baru. Dalam ekonomi global ini, negara-bangsa tidak lagi hanya terkait melalui kelua masuk uang dan hubungan antarbangsa, tapi lebih dari itu bangsa-

Fakih (2009) bahwa para penganut paham ekonomi neoliberalisme percaya bahwa pertumbuhan ekonomi dicapai sebagai hasil normal dari "kompetisi bebas". Kompetisi yang agresif adalah akibat dari kepercayaan bahwa 'pasar bebas' adalah cara yang efisien dan tepat untuk mengalokasikan sumber daya alam rakyat yang langka untuk memenuhi kebutuhan manusia.[1489] Doktrin neoliberalisme, sebagai perwajahan baru dari kapitalisme negara-bangsa—tidak saja merubah struktur ekonomi global. Berbarengan dengan itu, doktrin ini telah mengkondisikan; memodifikasi; dan mengkerangka manusia-manusia berinteraksi dengan sesamanya. Hubungan tulus tidak lahir dari interaksi yang dilakukan. Kalkulasi matematis, kalkulasi untung-rugi—mendominasi perhitungan dalam membangun relasi sosio-ekonomi. Dalam konteks ini agaknya tidaklah berlebihan jika Fernard Braudel, seperti yang dinukilkan oleh Yoshihara Kunio (1990), mengemukakan definisi kapitalisme yang menuju ke arah neoliberalisme dengan, "..kaum kapitalisme merupakan spekulator dan pemegang monopoli yang berada dalam posisi untuk memperoleh keuntungan besar tanpa menanggung banyak risiko, dan bahwa sebagian besar inovasi berasal dari perekonomian pasar."[1490] Tujuan untuk mencari keuntungan, barangkali alamiah dan melekat dalam diri manusia. Tetapi mencari keuntungan secara berlebihan, dengan tujuan semata-mata akumulasi, inilah yang menjadi permasalahan bahkan menjadi akar dari paradoks ekonomi kapitalisme.

Nalar liar kapitalisme ketika ia bergerak di level individual, akan menjadi daya; pendorong terjadinya dehumanisasi aktivitas ekonomi. Persaingan tanpa moralitas; hingga hancurnya solidaritas sosial. Di luar itu ketika nalar kapitalisme bergerak di level negara, untuk kemudian menyebutnya dengan neo-liberalisme

---

bangsa telah terintegrasi secara organik dalam globalisasi produksi dan distribusi itu sendiri, bersamaan dengan bersatunya keseluruhan kompleksitas politik, hukum, dan budaya. Lihat William I. Robinson, et al., *Hantu Neoliberalisme,* Terj. Irvan & Uung, (Jakarta: C-Books, 2003), hlm. 2.

[1489] Harga barang dan jasa selanjutnya menjadi indikator apakah sumber daya telah habis atau masih banyak. Kalau harga murah, itu berarti persedian memadai. Harga mahal artinya produk telah langka. Harga tinggi, maka orang akan menanam modal ke sana. Lihat Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisai,* (Yogyakarta: Insist Press, 2009), hlm. 192.

[1490] Yoshihara Kunio, *The Rise of Ersazt Capitalism in Southeast Asia,* Terj. A. Setiawan Abadi, (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 2.

maka nalar itu tidak saja merampok otoritas negara, tetapi secara aktif mendemarkasi; menjauhkan negara dari tanggungjawab ekonomi umat maupun ekonomi kerakyatan. Pada titik inilah negara tidak lagi mampu berpihak, dengan membela kepentingan ekonomi rakyat; melainkan mendorong terjadinya konglomerasi ekonomi. Indonesia, dengan sistem ekonomi yang tidak jelas dalam rupa dan karakter ideologisnya, tersendera oleh intensi neo-liberalisme. Dalam konteks ini M. Dawam Rahardjo (2011) pernah menulis, "Masalah yang dihadapi Indonesia saat ini adalah bagaimana dapat keluar dari sistem ekonomi yang tidak menguntungkan yang telah membuat kita tidak bisa melangkah lebih maju setara dengan negara-negara maju lainnya. Keadaan ini tidak lepas dari paradigma lama yang masih kita pertahankan dalam mengelola ekonomi di negeri ini."[1491] Ada kecenderungan dan tradisi lama yang dipertahankan oleh pemerintah Indonesia dalam pengelolan ekonomi. Hal ini disebut oleh M. Dawam Rahardjo dengan "paradigma" lama.

Kenyataannya dan tidak bisa diingkari bahwa paradigma lama; dimana pengelola negara ini masih terbayangi; dipengaruhi oleh sikap subordinat—sebuah sikap yang merasa ketergantungan yang besar dan intens terhadap negara-negara maju. Hasilnya, arus investasi masuk tidak terbendung. Sumber daya alam yang menguasai hidup orang banyak, dikuasi oleh kekuatan swasta-asing. Dalam konteks ini, M. Dawam Rahardjo melihat tiga fenomena atau nalar yang diterapkan oleh Indonesia hingga kini. *Pertama*, Indonesia pada dasarnya masih menyerahkan masih menyerahkan pengelolaan sumber daya alamnya kepada asing dan melakukan pengelolan sendiri oleh organisasi ekonomi nasional. *Kedua*, Indonesia masih mengekspor bahan mentah dan belum mampu menghasilkan barang yang telah diolah sendiri. *Ketiga,* Indonesia masih menjadi ajang pemasaran produk-produk impor barang jadi dari negara-negara industri maju.[1492] Pertanyaan besarnya, mengapa Indonesia begitu tidak berdaya dan cerdas mengelola sumber daya alamnya yang terbilang kaya? Apa sesungguhnya yang

[1491] Paradigma lama yang dimaksud adalah cara pandang di masa kolonial yang masih kita pertahankan dengan menjadikan bangsa ni sebagai subordinasi negara-negara maju. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Nalar Ekonomi-Politik Indonesia,* (Bogor: IPB Press, 2011), hlm. xi.

[1492] *Ibid.*, hlm. xiii.

mengkondisikan hal ini terjadi? Bagaimana ekonomi Islam didorong sebagai disiplin baru yang juga menyentuh persoalan ini?

Mengacu pada ekonomi politik marxian (EPM) setidaknya persoalan; paradoks; dan dilema perekonomian Indonesia yang memapankan konglomerasi ekonomi—dapat dipahami sebagai ekses negatif ketika Indonesia terlalu membuka diri (inklusif) terhadap nalar ekonomi pasar.[1493] Mengapa dikatakan demikian? Tidak lain, seperti analisis yang dikemukan oleh Ahmad Erani Yustika, pilar kelembagaan kapitalisme tersebut dianggap oleh Karl Marx sangat eksplotatif karena menempatkan tenaga kerja subordinat berhadapan dengan pemilik modal.[1494] Ini adalah akar ketidakberdayaan masyarakat sipil, negara ketika berhadap-hadapan dengan pemilik modal. Dan Indonesia telah menjadi potret dari ketidakberdayaan ini. Pertanyaan kemudian muncul bagaimana ekonomi Islam bersikap terhadap ketidakberdayaan negara ketika berhadap-hadapan dengan kekuatan modal dan investasi asing?

Agaknya tesis yang dapat dikemukan adalah, "Betapa ekonomi Islam di Indonesia belum menyentuh persoalan ekonomi-politik. Sehingga ekonomi Islam tidak mampu memperankan diri sebagai disiplin yang melahirkan kritik terhadap sistem dan kebijakan ekonomi politik yang ditelurkan oleh negara." Tesis ini dapat dipahami dari "ketiadaan" eksemplar ekonomi Islam yang ditujukan untuk melakukan kritik terhadap persoalan ketidakberdayaan negara menghadapi gempuran korporasi asing. Dan sekaligus kondisi ini mengindikasikan bahwa ekonomi Islam belum berkembang menjadi formasi ekonomi-politik transendental. Sebuah formasi ekonomi politik yang menyediakan analisis transendental terhadap kebijakan-kebijakan ekonomi yang dilahirkan oleh negara. Tidak berhenti pada kritik yang tajam, tetapi ekonomi Islam hadir dan tumbuh untuk memupuk resistensi terhadap nalar liar kapitalisme, baik di tingkat individu maupun tingkat negara.

[1493] Lihat Ahmad Erani Yustika, *Ekonomi Politik: Kajian Teoritis dan Analisis Empiris,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 38.

[1494] *Ibid.*

Charles Tripp dalam bukunya *Islam and The Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (2006) pernah mengingatkan bahwa kapitalisme bukanlah kekuatan yang sederhana. Ia telah menjadi imajinasi kolektif, dan telah mendorong terciptanya dunia yang terikat oleh kapitalisme. Merespon hal ini kaum muslim harus kembali ke indentitas dan integritas. Tidak berhenti pada titik itu, kaum muslim layak mengotonomisasi sistem nilai-nilai Islam Sehingga melahirkan kesadaran bahwa kapitalisme berbahaya.[1495] Kendati ini telah diisyaratkan oleh Charles Tripp dan oleh beberapa ekonom Muslim lainnya, tetapi belum ada konfigurasi yang mapan dan upaya mensistemasi ekonomi politik yang berbasis pada analisis-analisis transendental. Konfigurasi ini adalah sebuah keniscayaan ketika sistem ekonomi terjebak pada nalar liar kapitalisme dan nalar liar-sistemik neoliberalisme. Konfigurasi yang setidaknya mampu memberikan kritik untuk tidak mengatakan meruntuhkan nalar-nalar liar tersebut. Memanusiakan sistem ekonomi dan mentransformasikan nalar-nalar liar itu menjadi nalar transendental yang melahirkan tindakan; gugusan kebijakan ekonomi yang berpihak pada umat. Menipiskan atmosper konglomerasi untuk kemudian memangkasnya. Ironinya, ekonomi Islam masih belum bergerak ke arah itu. Alih-alih; malah ekonomi Islam menjadi lahan baru bagi pemodal untuk melanggengkan imperium bisnis baru, dengan tujuan yang sama yakni mengakumulasi kapital meskipun dalam bentuknya yang paling simbolik dan tendensius Islami. Dan akhirnya ekonomi Islam belum mampu memutus mata rantai paradoks ekonomi dan menjinakkan nalar-nalar liar kapitalisme dan neoliberalisme. **Allahu a'lamu bis-shawab.[]**

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[1495] Charles Tripp, *Islam and The Moral Economy..*, hlm. 150.

BAB VII

PENUTUP

"Ekonomi Islam lebih tampak sebagai heterodoks ekonomi. Ini dilihat dari diaspora metodologi di sepanjang patahan-patahan sejarahnya menjadi sebuah disiplin ilmu. Kendati demikian, adalah ironis ketika melihat pertumbuhan keilmuaan ekonomi Islam di Indonesia yang terpenjara oleh nalar-nalar positivisme ekonomi sehingga membuat ekonomi Islam tidak menampilkan konfigurasi ekonomi-politik transendental. Dan akhirnya ekonomi Islam di Indonesia belum mampu melahirkan kesadaran akademik untuk melakukan kritik dan menegasikan nalar-nalar liar kapitalisme dan neoliberalisme yang terus melemahkan sendi-sendi ekonomi bangsa."

--Muhammmad Sholihin--

Pada saat merebaknya pandangan bahwa keterbukaan metodologi adalah sebuah titik balik dalam ilmu-ilmu sosial; sebuah kemunduran karena hari ini ilmu-ilmu sosial tengah menuju ke satu titik epistemologi, yakni positivisme dengan basis-basis ilmu alam. Kondisi ini menyeret ilmu-ilmu sosial menerima intervensi metodologi ilmu-ilmu alam dalam hal menghasilkan teori. Tetapi pandangan ini tidak mampu mematahkan bahwa ekonomi Islam adalah disiplin yang baru tumbuh dalam rupa dan bentuk yang heterodoks. Betapa tidak, ekonomi Islam sejak ia menemukan bentuknya pada fase klasik telah diperkenalkan dalam berbagai metodologi Islam klasik, berbarengan dengan tumbuhnya metode ilmu Islam klasik. Satu kalimat yang tepat mengambarkan kondisi ini, yakni pluralisme metodologi. Tradisi ini terus berlanjut dan berkembang ketika muncul mazhab kontemporer ekonomi Islam. Dari mazhab Baqir as-Sadr, Mazhab Mainstream hingga Mazhab Alternatif. Dan agaknya metode dan nalar-nalar mengitari ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam ini dapat disimpulkan sebagai heterodoksi ekonomi Islam. Hal ini ditandai dengan varian-varian metode yang tumbuh dan diterapkan dalam ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

A. Kesimpulan

Terkait tesis yang dikemukan bahwa ekonomi Islam lebih tampak sebagai heterodoks ekonomi. Ini dilihat dari diaspora metodologi di sepanjang patahan-patahan sejarahnya menjadi sebuah disiplin ilmu. Pada titik yang bersamaan tesis ini juga menjadi penanda bahwa friksi metode mazhab kontemporer ekonomi bersumber; disebabkan oleh diffrensiasi bangunan epistemologi di setiap mazhab kontemporer ekonomi Islam. Ini bukan berarti bahwa epistemologi ekonomi Islam tidak memiliki bentuk yang jelas. Sebaliknya friksi ini mengukuhkan bahwa heterodoksi ekonomi Islam telah menghantarkan ekonomi Islam sebagai satu-satu disiplin yang bisa dikembangkan ke arah disiplin yang terbuka dengan berbagai varian metode yang mungkin diterapkan padanya. Hal ini telah diperlihatkan oleh hadirnya mazhab-mazhab kontemporer ekonomi Islam, lengkap dengan varian-varian metode yang menyertainya. Terkait penelitian ini agaknya dapat disimpulkan:

1. Karakteristik subyektifitas ekonomi Islam dinilai oleh positivisme-ekonomi sebagai sumber kelemahan epistemologi ekonomi Islam. Hal ini maklum karena kalangan positivisme-ekonomi hanya menerima teori ekonomi yang berdasarkan fakta-fakta empiris, dan anti-metafisik, juga anti terhadap fakta-fakta transendental ketika membangun teori ekonomi.
2. Bentuk-bentuk alasan filosofis dapat dilacak dari variasi metode yang diterapkan oleh mazhab kontemporer ekonomi Islam. Hal ini jika diurai, setidaknya dapat dipahami sebagai berikut:
    a. Mazhab Baqir as-Sadr menerapkan dua metode dalam membangun teori ekonomi Islam. *Pertama*, metode *al-istiqrā'*. Metode ini lebih tampak sebagai proses melahirkan kesimpulan umum dari fakta-fakta khusus. Jika metode induktif modern, seperti yang dipopulerkan oleh J.S. Mill hanya bersandar pada fakta-fakta empiris semata, maka metode *al-istiqrā'* lebih maju dengan menyertakan pertimbangan teks-teks Islam. Sehingga metode ini

bergerak dari teks-teks Islam ke fakta-fakta empiris. *Kedua*, metode hermeneutika-ekonomi. Ekonomi Islam tidak bisa lepas dari pemikiran ekonomi yang telah dilahirkan oleh ulama-ulama klasik, meskipun dalam karya yang tidak utuh dan tunggal. Hal ini mendorong pengunaan metode hermeneutika-ekonomi untuk mengkonstruksi pemikiran ekonomi Islam tersebut, sehingga menjadi pondasi teoritis bagi ekonomi Islam.

b. Mazhab Mainstream menawarkan dua metode dalam mengkaji ekonomi Islam, yakni metode induktif-rasional dan deduktif-hipotetikal. Kedua metode ini sebagai instrumen sainstifikasi ekonomi Islam yang ditawarkan oleh mazhab mainstream.

c. Mazhab Alternatif memasukkan ushûl fiqh sebagai metode untuk mengkaji ekonomi Islam. Ekonomi Islam memiliki karakter subyektif dan obyektif sekaligus, sehingga ekonomi Islam membutuhkan metode yang mampu menghasilkan teori dari dua hal tersebut, dari norma dan fakta empiris berbarengan. Pada kondisi inilah metode ushûl fiqh penting diterapkan terhadap teks (al-Qur'an dan sunnah) yang berkaitan dengan terma-terma ekonomi. Tidak berhenti pada metode itu, mazhab alternatif juga membuka diri terhadap metode lain, seperti metode yang ditradisikan sosiologi untuk mengkaji ekonomi Islam.

3. Dari ketiga mazhab kontemporer ekonomi Islam, mazhab alternatif dinilai sebagai mazhab yang mampu menjembatani hal yang normatif dan empiris dalam ekonomi Islam, terutama dengan tawaran metode ushûl fiqh dan sosiologis ketika mendekati ekonomi Islam.
4. Keilmuan ekonomi Islam di Indonesia didominasi oleh mazhab mainstream. Hal ini ditandai oleh instrumen atau metode yang digunakan dalam mengkaji ekonomi Islam. Metode induktif-rasional dan metode deduktif-hipotetikal, sangat dominan digunakan. Indikator lainnya adalah orientasi keilmuan ekonomi Islam di Indonesia yang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

mengarah pada bentuk sainstifikasi yang ditawarkan oleh mazhab mainstream.

B. Saran

Melihat dan memahami hasil penelitian yang telah dipaparkan agaknya dapat diajukan; dan dibentangkan setidaknya 3 (tiga) saran. *Pertama*, mengingat ekonomi Islam tumbuh dengan berbagai varian metode dan dengan bangunan epistemologi yang kompleks—ini menuntut adanya sikap terbuka yang harus ditumbuhkan oleh pemerhati, peneliti dan akademisi ekonomi dalam membangun dan menerima perbedaan metode yang tumbuh dalam ekonomi Islam.

Kedua, ushul-fiqh untuk kemudian ushul-iqtishadiah mendapatkan posisi dalam ekonomi Islam. Sesungguhnya ushul-iqtishadiah adalah salah satu pilar dan menjadi diffrensiasi metodologis antara ekonomi Islam dan ekonomi *konvensional*. Adapun bentuk dari ushul-iqtishadiah yang layak dikembangkan dalam ekonomi Islam, khusus di universitas Islam ataupun umum yang mengajarkan ekonomi Islam, adalah ushul iqtishadiah yang dibangun dari paradigma normatif dan empiris, sekaligus. *Ketiga*, kepada universitas baik Islam ataupun umum, yang mengembangkan keilmuan ekonomi Islam, agaknya layak memasukkan komponen ekonomi-politik Islam. Dan khususnya kepada MSI UII, sudah selayaknya mempertimbangkan masuknya ekonomi-politik Islam ke dalam kurikulum pengajaran ekonomi Islam.[]

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Addas, Waleed A.J., 2008, *Methodology of Economics: Secular vs Islamic.* Kuala Lumpur: International Islamic Universiry Malaysia.

Aditya, Elma Muncar, 2008, "Universalitas Ekonomi Islam". *Fokus Ekonomi,* Vol. 3 No. 1-Juni.

Al-Staqā, Ahmad Majāzy, 1981, *Al-Nabdzu fī Ushul al-Fiqh,* Kairo: Maktabah al-Kuliah al-Azhar.

Arkoun, Muhammad, tt, *Al-Fikr al-Islamý,* Aljazair: al Muasasah al Wathaniah Lil-kutab.

Al-Jabiri, Muhammad Abed, 2003, *Takwin al-'Aql al-'Arabi.* Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: IRCiSod.

Amin, Samir, 2009, *Ending the Crisis of Capitalism or Ending Capitalism,* Dakar: Codesria.

Ahmad, Ausad & Awan, Kasim Raza (ed.), 1992 *Lectures on Islamic Economic,* Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank.

Abu-Rabi', Ibrahim M. (ed.), 2006, *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought,* UK: Blackwell Publishing.

An-Nabhani, Taqiyuddin, 2009, *An-Nidlam al-Iqtishadi fil-Islam,* Terj. Moh. Maghfur Wachid, Surabaya: Risalah Gusti.

Arnold, N. Scott, 1994, *The Philosophy and Economics of Market Socialisme,* New York: Oxford University Press.

as-Sadr, Muhammad Baqir, 2005, *Lessons in Islamic Jurisprudence,* UK: Oneworld Oxford.

----------, 1988, *Gāyath al-Fikr fi Ushûl al-Fiqh,* Beirut: Dar al-Maarif al-Mathbu'ath.

----------, 1989, *al-asas al-mantiqīah lil-istiqrā'i,* Bairut: Dar al-Maarif al-Mathbu'at.

----------, 1993, *Falsafatuna.,* Terj. Muhammad Nur Mufid, Bandung: Mizan.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

----------, 1986, *al-asas al-manthiqiyyah lil-istiqrā'i,* Beirut: Dar al-Ta'aruf al-Mathbu'.

Al-Rāzi, Ahmad bin 'Ali, 1994, *Ushl al-Fiqh Musamā bil -Fushûl fi al-Ushûl,* Vol. 4., Kuwait: Widzāratu al-Awqaf wa Tsa'un al-Islāmiah.

Addas, Waleed A.J., 2008, *Methodology of Economics: Secular vs Islamic,* Kuala Lumpur: IIUM.

Almirzana, Syafa'atun & Syamsuddin, Sahiron (ed.), 2009, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Qur'an dan Hadist: Teori dan Aplikasi,* Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Suka Yogyakarta.

Arkoun, Muhammad, 1997, *Berbagai Pembacaan Quran,* Terj. Machasin, Jakarta: INIS.

Ahmed, Habib (ed.), 2002, *The Theoritical Foundations of Islamic Economics,* Jeddah: Islamic Reseach and Training Institute-Islamic Development Bank.

Aslem, Mohamed Haneef & Furqani, Hafas, tt, *Contemporary Islamic Economics: The Missing Dimension of Genuine Islamization,* "Thought of Economics", Vol. 19, No. 04.

Amir, Samir, 2011, *Ending Crisis of Capitalism or Ending Capitalism,* UK: Pambazuka Press.

Arnold, N. Scott, 1994, *The Philosophy and Economics of Market Socialism,* New York: Oxford University Press.

Ahghari, Zahren, 1991, *The Origin and Evolution of Islamic Economic Thought,* Disertasi: Departemen Ekonomi, The Florida State University.

An-Nabhani, Taqyuddin, 2009, *an-Nidlami al-Iqtishadi fil-Islami,* Terj. Moh. Magfur Wachid, Surabaya: Risalah Gusti.

Arif, Muhamamad, 1985, "Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Consideration," *Journal of Research in Islamic Economics,* Vol. 2, No. 2.

al-Tsaqā, Ahmad Majāzi, 1981, *al-Nabzu fi Ushl al-Figh,* Kairo: Maktabah al-Kuliāh al-'Ashariah.

Al-Hanbali, Qadhi Abi Yu'la Muhammad bin Husein al-Baghdadi, 1990, *al-'Uddath fi Ushl al-Fiqh,* Riyadh: Mamlakath al-'Arabiah al-Su'udiah.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Abdullah, Amin, dkk., 2000, *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan,* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Agger, Ben, 2003, *Teori Sosial Kritis,* Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Aziz, Roikhan M., 2010, *Kaffah Thinking in Islamic Economics,* Seminar Internasional Ekonomi Islam Diselenggarakan oleh MSI UII, Yogyakarta: 10-04.

Ash-Shiddieqy, Hasbi, 1974, *Pengantar Fiqh Mu'amalah,* Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed, 1990, *Toward an Islamic Reformation,* New York: Syracuse University Press.

al-Jishāsh, Ahmad bin 'Ali al-Rāzī, 1999, *Ushl al-Fiqh Musamma bi al-Fusûl fi al-Ushûl,* Vol. 4, Kuwait: Wizaratu al-Awqaf wa Dzu'un al-Islami.

al-Amidi, 'Ali bin Muhammad, 2003, *al-Ahkam fi Ushl al-Ahkam,* Vol. 4, Riyadh: Dar al-Shami'iy.

Al-Zarkawi, 1992, *al-Bahr Muhith fi Ushl Fiqh,* Vol. 5, Kuwait: Dar al-Shafwah.

al-Subki, Abdul Wahhab bin 'Ali, tt, *Jam'ul Jawami' Fi Ushl Fiqh,* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah.

al-Kurāni, Syekh Thaha bin Ahmad bin Muhammad bin Qasim, tt, *Ushul al-Fiqh: Bi-Thariqati al-Nazm ma al-Sharhi,* Tk: Dar al-Salāma.

al-Dzirāzi, Abi Ishāq Ibrāhim bin 'Ali, tt, *Luma fi Ushul Fiqh,* Beirut: Dar al-Kalm al-Thayyib.

Ahmad, Ausaf & Awan, Kazim Raza (ed.), 1992, *Lectures on Islamic Economics,* Jeddah: Islamic Research and Training Institute Islamic Development Bank.

Abdullah, M. Amin, 2011, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar..

Abdullah, Irwan (Ed.), 2004, *A Reader Prof. Dr. Irwan Abdullah Theories of Religion and Society,* Yogyakarta: CRCS.

Ahmad, Zaid, 2004, *The Epistemology of Ibn Khaldun,* New York: Routledge.

Aristotle, 1989, *Prior Analytic,* Terj. Robin Smith, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

al-Khadimi, Nur ad-Din bin Muchtar, tt, *al-Maqashid al-Istiqra'i: Haqigatuha, Hujjaituha, Dhawabituha,* Tunisia: Az-Zaituna University.

al-Bandari, Abdul al-Zahra, 1992, *Minhaj al-Istiqrā'i fi al-Fikr al-Islāmy: Ushûl wa Tathawur,* Alexandria: Dar al-Hikmah.

Ayers, Michael, 2005, *Locke: Epistemology & Ontology,* Vol. II, New York: Routledge.

Atho', Nafisul & Fahrudin, Arif (ed.), 2003, *Hermeneutika Transendental: dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies,* Yogyakarta: IRCiSoD.

Al-Amidi, 'Ali bin Muhammad, 2003, *al-Ahkam fi Ushul al-Akham,* Riyad: Dar al-Shami'i.

Al-Syaukani, 'Ali, 2000, *Irshadul Fuhul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Ushul,* Riyad: Dar al-Fadilah lil-Nasr wa al-Tauzi', 2000.

Al-Māliki, 2004, *Sarh Mukhtasar al-Mumtahiy al-Ushul,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Al-Hanafi, Ibn Najim, *Fath al-Ghafar bi-Sarh al-Manar,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Al-Khinn, Mustafa Sa'id, 1985, *asar al-ikhtilaf fi al-qawaid al-ushuliyah fi ikhtilaf al-fuqaha,* Beirut: Mu'assah ar-Risalah.

az-Zuhaili, Wahbah, 1998, *Ushul al-Fiqh al-Islam,* Vol. 1, Beirut: Dar al-Fikr.

Addas, Waleed A.J., 2008, *Methodology of Economics: Secular vs Islamic,* Kuala Lumpur: IIUM Press.

al-Misri, Rafiq Yunus, 1999, *Ushul al-Iqtishad al-Islāmy,* Beirut: Dar al-Tsamiyah.

Audi, Robert, 2005, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge,* New York: Routledge.

Bernstein, Richard J., 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis,* Philadelpia: University of Pennsylvania Press.

Boland, Lawrence A., 1989, *The Methodology of Economic Model Building: Methodology after Samuelson,* New York: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

----------, 2003, *The Foundations of Economics Method: A Popperian Perspective,* New York: Routledge.

Backhouse, Roger E., 2004, *The Elgar Companion to Economics and Philosophy.* UK: Edwar Elgar.

Biddle, Golden & Locke, Karen D., 2007, *Composing Qualitative Research,* London: Sage Publishing.

Bell, Daniel, 1976, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* New York: Basic Books. Inc.

Berclouw, Marja E., 2002, "Perfection, Progress and Evolution: A Study in The History of Ideas," *Disertasi Doktor,* Victoria: La Trobe University.

Boumal, William J. & Litan, Robert E., 2007, *Good Capitalism, Bad Capitalism, and The Economics of Growth and Prosperity,* London: Yale University Press.

Boudjellal, Mohammed, 2009, *Three Decades of Experimentation: Rethinking the Theory of Islamic Bangkin,* "Review of Islamic Economics, Vol.10, No.1.

Bu̲ûd, Ahmad, 2005, *Ijtihad baina Haqāiq al-Tāriq wa mathallabatu al-Waqi',* Kairo: Dar al-Salāmi.

Bell, Daniel, 1976, *The Cultural Contradiction of Capitalism,* New York: Basic Book, Inc. Publisher.

Basri, Muhammad Chatib, 2011, *Kelas Konsumen Baru,* Tempo: Edisi 4-10 Juli.

Baker, William, 2010, *Endless Money: The Moral Hazard of Socialism,* New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.

Bodd, Maurice, 1973, *Theories of Value and Distribution since Adam Smith,* New York: Cambridge University Press.

Bagir, Zainal Abidin (ed.), 2005, *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi,* Bandung: Mizan.

Barthes, Roland, 1977, *Image, Music, Text,* London: Fotana Press.

Boyd, Richard. Gasper, Philip & Trout, J.D. (ed.), 1993, *The Philosophy of Science,* London: The MIT Press.

Boylan, Thomas A. & F.O'Gorman, Paschal (ed.), 2007, *Popper and Economic Methodology: Contemporary Chalengges,* New York: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Basri, Saul A., 2003, *A Deductive Theory of Space and Time,* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Burczak, Theodore A., 2009, *Socialism after Hayek,* Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Ballantyne, Glenda , 2007, *Creativity and Critique: Subjectivity and Agency in Tourine,* Boston: Brill.

Backhouse, Roger E., 2010, *The Puzzle of Modern Economics: Science or Ideology,* New York: Camdridge University Press.

Boyd, Richard (ed.), 1993, *The Philosophy of Science,* London: The MIT Press.

Blaug, Mark, 1992, *The Methodology of Economics or How Economist Explain,* New York: Cambridge University Press.

Boyland, Thomas A. & 'Gorman, Paschal O (ed.), 2007, *Popper and Economic Methodology: Contemporary Challeges,* New York: Routledge.

Beugelsdijk, Sjoerd & Maseland, Robbert, 2011, *Culture in Economics: History, Methodological Reflections and Contemporary Applicatiosn,* New York: Cambridge University Press.

Burkett, John P., 2006, *Microeconomics: Optimization, Experiments, and Behavior,* New York: Oxford University Press.

Brassey, Alexis & Barber, Stephen, 2009, *Greed,* London: Palgrave McMillan.

Chamid, Nur, 2010, *Jejak Langkah Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Caplin, Andrew & Schotter, Andrew (ed.)., 2008, *The Foundations of Positive and Normative Economics,* New York: Oxford University Press.

Clarke, Desmon M. (ed.)., 2008, *Cambridge Texts in the History of Philosophy: Barkeley Philosophical Writing,* New York: Cambridge University Press.

Carey, Rosalind & Ongley, John, 2009, *Historical Dictionary of Bertrand Russell's Philosophy,* UK: The Scarecrow Press, Inc.

Clark, Gregory, 2007, *A Farewell to Alms: A Brief Economic History of The World,* New Jersey: Princenton University Press.

Cohen, G.A., 1995, *Self-Ownership Freedom and Equality,* New York: Cambridge University Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Chalil, Zaki Fuad, 2009, *Pemerataan Distribusi Kekayaan dalam Ekonomi Islam,* Jakarta: Erlangga.

Croce, Benedetto, 1915, *Historical Materialisme and The Economics of Karl Marx,* New York: George Allen & Unwin, LTD.

Chiang, Alpha C. & Wainwright, Kevin, 1927, *Fundamental Methods of Mathematical Economics,* New York: McGraw-Hill.

Choudhury, Masudul Alam, 1986, *Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics,* New York: St. Martin's Press.

Chapra, M. Umar, 2000, *The Future of Economics: An Islamic Perspective,* UK: The Islamic Foundation.

----------, 2001, "What is Islamic Economics", *IDB Prize Winner's Lecture Series,* No. 9, Jeddah: IDB-IRTI.

Collins, Randall, 2000, *The Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intelectual Change,* London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Choudhory, Masudul Alam, 2007, *The Universal Paradigm and The Islamic World-System,* London: World Scientific.

----------, 1986, *Contributions to Islamic Economic Theory,* New York: St. Martin's Press.

----------, 1990, "The Humanomic Structure of Islamic Economic Theory: A Critical Review of Literature in Normative and Positive Economics", *Journal of Islamic Economics.*, Vol. 2.

Cullenberg, Stephen. Amariglio, Jack & Ruccio, David F., 2002, */Postmodernism, Economics and Knowledge,* New York: Routledge.

Cannolly, Peter (Ed.), 2000, *Aproaches to The Study of Religion,* Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: *LK*iS.

Caplin, Andrew & Schotter, Andrew (ed.), 2008, *The Foundations of Positive and Normative Economics,* New York: Oxford University Press.

Catton, Philip & Macdonald, Graham (ed.), 2004, *Karl Popper: Critical Appraisals,* New York: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Corvi, Roberta, 2005, *An Introduction to The Thought of Karl Popper,* New York: Routledge.

Case, Karl C. & Fair, Ray C., 1989, *Principles of Economics,* New Jersey: Prentice-Hall International, Inc.

Congdon, Peter, 2006, *Bayesian Statistical Modelling,* UK: John Wiley & Son, LTD.

Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. (ed.), 2009, *Handbook of Qualitative Research,*Terj. Dariyanto,dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Delanty, Gerard & Isin, Egin F., 2003, *Handbook of Historical Sociology,* London: SAGE publications.

Dowd, Douglas, 2000, *Capitalism and its Economics: A Critical History,* London: Pluto Press.

Dakake, Maria Massi, 2007, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam,* New York: University of New York Press.

Dawisha, Adeed, 2009, *Iraq: A Political History from Independent to Occupation,* New Jersey: Princenton Unversity Press.

Davis, John B., 2003, *The Theory of Individual in Economics,* New York: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Dowd, Douglas, 2000, *Capitalism and Its Economics: A Critical History,* London: Pluto Press.

Davis, John B. (ed.), 2004, *The Elgar Companion to Economics ang Philosophy,* UK: Edward Elgar.

Dakroury, Aliaa Ibrahim, "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an," *The American Journal of Islamic Science*. Vol. 23, No. 1.

Daal, Jan Van & Jolink, Albert, 2006, *The Equilibrium Economics of Léon Walras,* New York: Routledge.

Dimyati, A., 2005, "Metodologi Ekonomika", *Dinamika Pembangunan,* Vol. 2 No.1: Juli.

----------., 2007, "Ekonomi Etis: Paradigma Baru Ekonomi Islam", *Jurnal Ekonomi Islam La_Riba,* Vol. 1, No. 2: Desember.

Dancy, Jonathan, et. al, 2010, *A Companion to Epistemology,* UK: Wiley-Blackwell.

Dawson, Neal V. & Gregory, Fredrick, 2009, "Correspondence And Coherence In Science: A Brief Historical Perspective", *Judgment and Decision Making,* Vol. 4, No. 2: March.

Dahlan, Ahmad, 2005, "Prospek Studi Ekonomi Islam", *Jurnal Ibda',* Vol. 3, No.1: Edisi Januari-Juni.

Effendi, Satria, 2005, *Ushul Fiqh,* Jakarta: Kencana.

Esposito, John L. & Voll, John O., 2001, *Maker of Contemporary Islam,* New York: Oxford University Press.

Elster, Jon & Moene, Karl Ove (ed.), 1993, *Alternatives to Capitalisme,* New York: Cambridge University Press.

Elster, Jon, 2007, *Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for The Social Science,* New York: Cambridge University Press.

Ekelund. JR., Robert B. & Hérbert, Robert F., 1990, *A History of Economic Theory and Method,* New York: McGraw-Hill Publishing Company.

el-Ashker, Ahmed & Wilson, Rodney, 2006, *Islamic Economics: A Short History,* Leiden: Brill.

Friedman, Milton, 1984, *Essays in Positive Economics,* London: The University of Chicago Press.

Fullbrook, Edward (ed.), 2003, *Intersubjectivity in Economics: Agents and Structures,* New York: Routledge.

Fullbrook, Edward (ed.), 2008, *Ontology and Economics: Tony Lawson and His Critics*, New York: Routledge.

Fanani, Muhyar, 2010, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern,* Yogyakarta: LKiS.

Fanani, Muhyar, 2010, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fanani, Muhyar, 2009, *Ilmu Ushul Fiqh di Mata Filsafat Ilmu,* Semarang: Walisonggo Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Chalil, Zaki Fuad, 2009, *Pemerataan Distribusi Kekayaan dalam Ekonomi Islam*, Jakarta: Erlangga.

Croce, Benedetto, 1915, *Historical Materialisme and The Economics of Karl Marx,* New York: George Allen & Unwin, LTD.

Chiang, Alpha C. & Wainwright, Kevin, 1927, *Fundamental Methods of Mathematical Economics,* New York: McGraw-Hill.

Choudhury, Masudul Alam, 1986, *Contributions to Islamic Economic Theory: A Study in Social Economics,* New York: St. Martin's Press.

Chapra, M. Umar, 2000, *The Future of Economics: An Islamic Perspective,* UK: The Islamic Foundation.

----------, 2001, "What is Islamic Economics", *IDB Prize Winner's Lecture Series,* No. 9, Jeddah: IDB-IRTI.

Collins, Randall, 2000, *The Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intelectual Change*, London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Choudhory, Masudul Alam, 2007, *The Universal Paradigm and The Islamic World-System,* London: World Scientific.

----------, 1986, *Contributions to Islamic Economic Theory,* New York: St. Martin's Press.

----------, 1990, "The Humanomic Structure of Islamic Economic Theory: A Critical Review of Literature in Normative and Positive Economics", *Journal of Islamic Economics*., Vol. 2.

Cullenberg, Stephen. Amariglio, Jack & Ruccio, David F., 2002, */Postmodernism, Economics and Knowledge,* New York: Routledge.

Cannolly, Peter (Ed.), 2000, *Aproaches to The Study of Religion,* Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: *LK*iS.

Caplin, Andrew & Schotter, Andrew (ed.), 2008, *The Foundations of Positive and Normative Economics,* New York: Oxford University Press.

Catton, Philip & Macdonald, Graham (ed.), 2004, *Karl Popper: Critical Appraisals,* New York: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Fuad, Mahsun, 2005, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris,* Yogyakarta: LKiS.

Friedman, Milton, 1984, *Essays in Positive Economics,* London: The University of Chicago Press.

Furchan, H. Arief, & Maimun, Agus, 2005, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Fukuyama, Francis (ed.), 2006, *Nation-Building: Beyond Afganistan and Iraq,* Baltimore: The John Hopkins University Press.

Feener, R. Michael, 2007, *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia,* New York: Cambridge University Press.

Fumerton, Richard, 2006, *Epistemology,* UK: Blackwell Publishing.

Freire, Paulo, 1993, *Pendagogy of the City,* Terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: LKiS.

Freire, Paulo, 2005, *Pedagogy of The Oppressed,* New York: Continuum.

Freire, Paulo, *Education for Critical Consciusness,* New York: Continuum.

Fakih, Mansour, 2009, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisai,* Yogyakarta: Insist Press.

Gadamer, Hans-Georg, 2010, *Truth and Methods,* Terj. Ahmad Sahidah, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Gaugh JR., Hugh G., 2003, *Scientific Methods in Practise,* New York: Cambridge University Press.

Georgakopoulus, Nicholas L., 2005, *Principles and Method of Law and Economics*, New York: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony, 2010, *The New Rules of Socilogical Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies.* Terj. Eka Adinugraha & Wahmuji., Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Gadamer, Hans-Georg, 2008, *Philosophical Hermeneutics,* Los Angeles: University of California Press.

Ginzberg, Eli, 2002, *Adam Smith and the Founding of Market Economics,* UK: Transaction Publishers.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Ghareeb, Edmund A., 2004, *Historical Dictionary of Iraq,* Maryland: The Scarecrow Press, Inc.

Goldsmith Jr., Arthur & Davidson, Lawrence, 2006, *A Concise History of The Middle East,* Colorado: Westview Press.

Gane, Nicholas, 2002, *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-encantment,* New York: Palgrave.

Gardner, Carl & Sheppard, Julie, 1989, *Consuming Passion: The Rise of Retail Culture,* New York: Unwin & Hyman.

Ghazali, Abd. Moqsith. Assyaukanie, Luthfi. & Abdallah, Ulil Abshar, 2000, *Metodologi Studi al-Qur'an,* Jakarta: Gramedia.

Ghazanfar, S.M., 2004, *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics,* New York: Routledge.

Goldfarb, Warren, 2003, *Deductive Logic,* Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Galavotti, Maria Carla (ed.), 2006, *Cambridge and Vienna: Frank P. Ramsey and The Vienna Cyrcle,* Netherland: Springer.

Haider Naqvi, Syed Nawab, 1994, *Islam, Economics, and Society,* New York: Kegan Paul International.

Hacking, Ian, 2011, *Probability and Inductive Logic,* New York: Cambridge University Press.

Harskamp, Anton van (ed.), 2005, *Conflict in Social Science,* alih bahasa Bern. Hidayat, Yogyakarta: Kanisius

Hardiman, F. Budi, 2003, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas,* Yogyakarta: Kanisius.

Hardiman, F. Budi, 2003, *Heidegger dan Mistik Keseharian: Suatu Pengantar Menuju Sein und Zeit,* Jakarta: KPG.

Hardiman, F. Budi, 2007, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche,* Jakarta: Gramedia.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Hasan, Zubair, 1995, "Book Review: Timur Kuran, Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamis", *Review of Islamic Economic,* Vol. 9, No. 1.

Hedström, Peter, 2005, *Dissecting The Social: on The Principles of Analytical Sociology,* New York: Cambridge University Press.

Hammond, Michael. Howarth, Jane & Keat, Russel, 1991, *Understanding Phenomenology,* UK: Blackwell.

Hedström, Peter, 2005, *Dissecting The Social: on The Principles of Analytical Sociology,* New York: Cambridge University Press.

Hedström, Peter & Swedberg, Richard (ed.), 1998, *Social Mechanism: An Analytical Approach to Social Theory,* New York: Cambridge University Press.

Hamilton, Peter, 1989, *A Critical Dictionary of Sociology: Raymond Boundon and François Bourricaoud,* New York: Routledge.

Hoetoro, Arif, 2007, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi,* Malang: BPFE Unibraw.

Hamoudi, Haider Ala, tt, *You Say You Want a Revolution: Interpretive Communities and the Origins of Islamic Finance,* "Virginia Journal of International Law", Vol. 48: 2.

Hanafi, Hasan, 2000, *Dirasat Islamiyah,* Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Mishriyah.

Hutchison, Terence, 2003, *The Uses and Abuses of Economics: Contentious Essays on History and Method,* New York: Routledge.

Hoetoro, Arief, 2007, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesejarahan dan Metodologi,* Malang: BPFE Unibraw.

Hollander, Samuel, 2003, *John Stuart Mill on Economic Theory and Method: Collected Essays III,* New York: Routledge.

Hoppe, Hans-Hermann, 2010, *A Theory of Socialism and Capitalism,* Auburn: Ludwig van Mises Institute.

Hodgson, Geoffrey M., 2011, */Economics & Utopia,* New York: Routledge.

Hodgson, Geoffrey M., 2002, *How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Sciences,* New Yor: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Huda, Nurul. Idris, Handi Risza, Nasution, Mustafa Edwin, & Wiliasih, Ranti, 2008, *Ekonomi Makro Islam: Pendekatan Teoritis,* Jakarta: Kencana.

Harsanyi, John C., 1976, *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientic Explanation,* Boston: D. Riedel Publishing Company.

Hands, D. Wade, 2001, *Reflection without Rules: Economic Methodology and Cotemporary Science Theory,* New York: Cambridge University Press.

Hutchinson, Terence, 2003, *The Uses and Abuses of Economics,* New York: Routledge.

Huemer, Michael, 2005, *Epistemology: A Contemporary Reading,* New York: Routledge.

Hegel, G.W.F, 2010, *The Science of Logic,* New York: Cambridge University Press.

Hintikka, Jaakko & Suppes, Patrick (ed.), 1966, *Aspects of Inductive,* Amsterdam: North-Holland Company.

Höffe, Otfried, 2003, *Aristotle,* New York: State University of New York Press.

Hammond, Michael, et al, 1991, *Understanding Phenomenology,* Cambridge: Blackwell.

Hausman, Daniel M., 1992, *Essays on Philosophy and Economic Metodology,* New York: Cambridge University Press.

Hardin, Rusell, 2009, *Do You Know: The Economics of Ordinary Knowledge,* New Jersey: Princenton University Press.

Hallaq, Wael B., 2000, *A History of Islamic Legal Theories,* Terj. E. Kusnadiningrat & Abdul Haris bin Wahid, Jakarta: Rajawali Press.

Hallward, Peter, 2003, *Badiou: a Subject to Truth,* London: Minnesota.

Hodgson, Marshall G.S., 1961, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* Vol. 3, London: The University of Chicago Press.

Hands, D. Wade, 2001, *Reflection Without Rules: Economic Methodology and Contemporary Science Theory,* New York: Cambridge University Press.

Harvey, David, 2009, *Neoliberalisme dan Restorasi Kelas Kapitalisme,* Terj. Eko Prasetyo Darmawan, Yogyakarta: Resist Book.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Irwin, Robert (ed.), 2011, *The New Combridge History of Islam: Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century,* Vol. 4, New York: Cambridge University Press.

Ingham, Geoffrey, 2008, *Keyconcepts Capitalism,* UK: Polity Press.

Imrān, Abdullah 'Ali, 2003, *al-Istiqrā'i al-'Ilm wa al-Qawā'id al-Tabi'iyah,* Kairo: Dar al-Kitāb al-Hadīst.

Ibrahim, Ibrahim Mustafa, 1999, *Manthiq al-Istiqrā'i: al-Mantiq al-Hadist,* Iskandaria: Universitas Iskandaria.

Ibrahim, Duski, 2008, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi,* Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia.

Iqbal, Muzzafar, 2007, *Science and Islam,* London: Greenwood Press.

Jupp, Victor, 2006, *The Sage Dictionary of Social Research Methods.* London: Sage Publications.

Jones, Pip, 2009, *Introducing Social Theory.* Alih bahasa Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: YOI.

Jaynes, E.T., 2003, *Probabilty Theory: The Logic of Science,* New York: Cambridge University Press.

Jacquette, Dale (ed.), 2006, *A Companion to Philosophical Logic,* Massachussetts: Blackwell Publishing.

Jour, Laurence Bon, 2009, *Epistemology: Classic Problems and Cotemporary Responses,* New York: Rowman & Litlefield Publishers, Inc.

Kunio, Yoshihara, 1990, *The Rise of Ersazt Capitalism in Southeast Asia,* Terj. A. Setiawan Abadi, Jakarta: LP3ES.

Kuran, Timur, 1995, "Islamic Economics and The Islamic Subeconomic", *The Journal of Economic Perspective,* Vol. 9, No. 4.

Kuran, Timur, 2011, *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East,* New Jersey: Princenton University Press.

Kasser, Jeffrey L., 2006, *Philosophy of Science.* Vol.1, Carolina: The Teaching Company.

Karim, Adiwarman A., 2007, *Ekonomi Mikro Islami,* Jakarta: Rajawali Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

----------., 2007, *Ekonomi Makro Islam,* Jakarta: Rajawali Press.

----------., 2006, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* Jakarta: Raja Wali Press.

Khan, Muhammad Akram, 1994, *An Introduction to Islamic Economics,* Pakistan: IIIT.

Khan, Muhammad Akram, 1987, "Methodology of Islamic Economics", *Journal of Islamic Economics,* Vol. 1, No. 1: Edisi Agustus-September.

Khan, Muhammad Akram, 1994, *An Introduction to Islamic Economics,* Islamabad: IIIT, 1994

Karatani, Kojin, 2003, *Transcritique on Kant and Marx,* London: The MIT Press.

Kuhn, Thomas S., 1996, *The Structure of Scientific Revolutions,* London: The University of Chicago Press.

K.S., Jomo (ed.), 1992, *Islamic Economic Alternatives,* London: MacMillan Academic and Profesional, LTD.

Kuhn, Thomas S., 2005, *The Structure of Scientific Revolutions,* Terj. Tjun Surjaman, Bandung: Rosda.

Kuhn, Thomas, 1970, *The Structure of Scientific Revolutions,* London: The University of Chicago Press.

Karim, M. Rusli (ed.), 1992, *Berbagai Aspek Ekonomi Islam,* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Khan, Mohsin S. & Mirakhor, Abbas, 1992, "Islam and The Economic System", *Review of Islamic Economic,* Vol. 2, No. 1.

Kertas kerja The International Institute of Islamic Institute, 1989, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan,* Virginia: IIIT.

Khan, M. Akram, 1984, "Islamic Economics: Nature and Need", *Jurnal Research of Islamic Economics,* Vol. 1, No. 2.

Kreztmann, N. (ed.), 1974, *Knowledge and The Know: Historical Perspectives in Epistemology,* Boston: D-Riedel Publishing Company.

Lavoie, Don (ed.)., 1991, *Economics and Hermeneutics,* New York: Routledge.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Lindbeck, Assar, 1988, *The Political Economy of The New Left,* Terj. Boy Tjiong, Jakarta: LP3ES.

Lacey, A.R., 1996, *A Dictionary of Philosophy,* New York: Routledge, 1996.

Losee, John, 2004, *Theories of Scientific Progress: An Introduction,* New York: Routledge.

Levitt, Steven D. & Dubner, Stephen J., 2006, *Freekonomics: A Roque Economist Explores the Hidden Side of Everything,* Terj. Akhmad Fauzi, Jakarta: Gramedia.

Latsis, Spiro J. (ed.), 1979, *Method and Appraisal in Economics,* New York: Cambridge University Press.

Lebedeva, Kristina, 2010, *The Violence of Capitalism,* LA: Semiotexs.

Lukács, Georg, 1975, *The Young Hegel: Studies in The Relations Between Dialectics and Economics,* London: Merlin Press.

Lakatos, Imre & Musgrave, Alan (ed.), 1970, *Criticism and The Growth of Knowledge,* New York: Cambridge University Press.

Lubis, Akhyar Yusuf & Adian, Donny Gahral, 2011, *Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan,* Jakarta: Koeskoesan.

M. Sadeq, Abdul Hasan, (ed), 1992, *Readings in Islamic Economic Thought,* Kuala Lumpur: Longman Malaysia SDN. BHD.

Muzir, Inyiak Ridwan, 2010, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadames,* Yogyakarta: ar-Ruzz Media.

Mises, Ludwig von, 1933, *Epistemological Problems of Economics,* Auburn: Ludwid von Mises Institute.

Mäki, Uskali (ed.), 2009, *The Methodology of Positive Economics: Reflections on the Milton Friedman Legacy,* New York: Cambridge University Press.

Mannheim, Karl, 1952, *Essay on The Sociology of Knowledge,* London: Routledge.

Muzir, Inyiak Ridwan, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Mantzavinos, C., 2005, *Naturalistic Hermeneutics,* New York: Cambdridge University Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

McMurthy, John, 1999, *The Cancer Stage of Capitalism,* London: Pluto Press.

Marx, Karl , 2007, *Capital: A Critique of Political Economy.* Vol. III. Terj. Oey Hay Djoen, Jakarta: Hasta Mitra.

Momen, Moojan, 1985, *An Introduction To Shi'i Islam,* London: Yale University Press.

McNally, Mark & Schwarzmantel, John (ed.), 2009, *Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance,* New York: Routledge.

Medema, Steven G. & Samuels, Warren J., 2000, *A History of Economic Thought,* New Jersey: Princenton University Press.

Mannan, M. Abdul, 1997, *Islamic Economics: Theory and Practise,* Terj. H.M. Sonhadji, Yogyakarta: DB.

Mises, Ludwid von, 1962, *Socialism: an Economic and Sociological Analysis,* New York: Yale University Press.

Marx, Karl, 2007, *Kapital III,* Terj. Oey Hay Djoen, Jakarta: Hasta Mitra.

Mallat, Chibli, 2001, *Renewel of Islamic Law,* Terj. Santi Indra Astuti, Bandung: Mizan.

Mukhtār al-Khādimī, Nur ad-Din bin, tt, *al-Maqāshid al-Istiqrā'i: Haqīqatuhā, Hujaīyatuhā, Dhawābithuhā,* Tunisia: Al-Jami'ah al-Dzaituna.

Mirakhor, Abbas, 2007, "A Note on Islamic Economics", Jeddah: Islamic Research and Training Institute.

Misanam, Munrokhim, Suseno, Priyonggo & Hendrieanto, M. Bhekti, 2008, *Ekonomi Islam,* Yogyakarta: P3EI.

Mele, Alfred R. & Rawling, Piers (ed.), 2004, *The Oxford Handbook of Rationality,* New York: Oxford University Press.

Murphy, Antoin E., 2011, *The Genesis of Macroeconomics,* Terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Rajawali Press.

Morgan, Mary S., 1990, *The History of Econometric Ideas,* New York: Cambridge University Press.

Mäki, Uskali (ed.), 2009, *The Methodology of Positive Economics: Reflection on the Milton Friedman Legacy,* New York: Cambridge University Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Moser, Paul K., 2002, *The Oxford Handbook of Epistemology,* New York: Oxford University Press.

Muhadjir, Noeng, 2006, *Filsafat Ilmu: Kualitatif & Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian,* Yogkarta: Rake Sarasin.

McCall, Raymond J., 1952, *Basic Logic: The Fundamental Principles of Formal Deductive Reasoning,* New York: Barnes & Noble Books.

Mannan, M.A., 1983, "Islamic Economics as a Social Science: Some Methodological Issues", *Journal Research of Islamic Economic.,* Vol. 1, No. 1.

Mill, John Stuart, 1974, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of The Principles of Evidence and The Methods of Scientific Investigation,* London: Routledge.

Miller, Robert L. & Brewer, John D., 2003, *The A-Z of Social Research,* London: Sage Publications.

Mannan, M. Abdul, 1997, *Islamic Economics: Theory and Practice,* Terj. M. Nastangin, Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf.

Mises, Ludwig von, 1962, *Socialism: an Economic and Sociological Analysis,* New Haven: Yale University Press.

Mills, C. Wright, 2003, *The Marxist,* Terj. Imam Muttaqien, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Mannheim, Karl (ed.), 1994, *Sociology of The Renaissance,* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD.

Muller, Jerry Z., 2003, *The Mind and The Market: Capitalism in Modern European Thought,* New York: Anchor Books.

Marazzi, Christian, 2010, *The Violence of Financial Capitalism,* Los Angeles: Semiotext (e).

Mohamad, Goenawan, dkk, 2009, *Demokrasi dan Kekecewaan,* Jakarta: PUSAD.

Miller, Robert L. & Brewer, John D., 2003, *The A-Z of Social Research,* London: Sage Publications.

Mann, Douglas, 2002, *Structural Idealism: A Theory of Social and Historical Explanation,* Kanada: Wilfrid Laurier University Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Mises, Ludwig von, tt, *Epistemological Problem of Economics,* Auburn: Ludwig von Mises Institute.

McCarthy, Thomas, 2011, *The Critical Theory of Jürgen Habermas,* Terj. Nurhadi, Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Moser, Paul K. (ed.), 2002, *The Oxford Handbook of Epistemology,* New York: Oxford University Press.

Martin, Richard C. (ed.), 2002, *Approaches to Islam in Religion Studies,* Terj. Zakiyuddin Bhaidawy, Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Mäki, Uskali, 2009, *The Methodology of Positive Economics: Reflections on The Milton Friedman Legacy,* New York: Cambridge Universty Press.

Miller, David (ed.), 1983, *A Pocket Popper,* Great Britain: Fontana Press.

Mudzar, M. Atho, 1998, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Morrow, Raymond A. & Torres, Carlos Alberto, 2002, *Critical Pendagogy and Transformative Social Change,* New York: Teachers Collage Press.

McCharty, E. Doyle, 2005, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge,* New York: Routledge.

Mannheim, Karl, 1951, *Essays on the Sociology of Knowledge,* London: Routledge & Kegan Paul, LTD.

Muhammad, 2004, *Ekonomi Mikro dalam Perspektif Islam,* Yogyakarta: BPFE.

Mannheim, Karl, 1954, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge,* New York: Harcourt, Brace & Co, Inc.

Nomani, Farhad & Rahnena, Ali, 1995, *Islamic Economics Systems,* Kuala Lumpur: Business Information Press.

Naqvi, Syed Nawab Haider, 1994, *Islam, Economics, and Society,* London: Kegan Paul International.

Nachrowi, Nachrowi Djalal & Usman, Hardius, 2002, *Penggunaan Teknik Ekonometrika: Pendekatan Populer dan Praktis Teknik Analisis dan Pengolahan Data dengan Menggunakan Paket Program SPSS,* Jakarta: Rajawali Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Naqvi, Syed Nawab Haider, 1994, *Islam, Economics and Society,* London: Kegan Paul Internasional.

Nove, Alec, 2005, *The Economics of Feasible Socialism,* London: Harper Collins.

Nasr, Seyyed Hossein, 2002, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity,* Toronto: HarperCollins Publisher.

Naqvi, Syed Nawab Haider, 1994, *Islam, Economics, and Society,* New York: Kegan Paul Internasional.

Nomani, Farhad & Rahnema, Ali, 1995, *Islamic Economic System,* Kuala Lumpur: Business Information Press.

Nakosteen, Mehdi, 2003, *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350: With an Introduction to Medieval Education,* Terj. Joko S. Kahhar & Supriyanto Abdullah, Surabaya: Risalah Gusti.

Nasution, Mustafa Edwin dkk., 2006, *Pengenala Ekslusif Ekonomi Islam,* Jakarta: Kencana.

Norberg, Johan, 2001, *In Defence of Global Capitalisme,* Terj. Arpani, Jakarta: Freedom Institute.

Olsen, Flemming, 2008, *Between Positivism and T.S. Eliot: Imagism and T.E. Hulme,* Denmark: University Press of Southern Denmark.

Pell, Jan & Staveren, Irene van (ed.)., 2009, *Handbook of Economics and Ethics.* UK: Edward Elgar Publishing.

Popper, Karl, 2002, *The Logic of Scientific Discovery,* New York: Routledge.

Popper, Karl, 2008, *The Logic of Scientific Discovery,* Terj. Saut Pasaribu & Aji Sastrowardoyo, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Popper, Karl, 2008, *The Logic of Science Discovery,* Terj. Saut Pasaribu & Aji Sastrowardojo, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Pawson, Ray, 2004, *A Measure for Measures: A Manifesto for Empirical Socilogy,* New York: Routledge.

Palmer, Richard E., 1969, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gamadamer,* Evanston: Northwestern University Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Polanyi, Karl, 2003, *Origins of Our Times.* Terj. M. Taufiq Rahman, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Prasojo, Zaenuddin Hudi, 2011, "Indigenous Community Identity Within Muslim Societies In Indonesia: A Study Of Katab Kebahan Dayak In West Borneo", *Journal of Islamic Studies-Oxford* , Number 22. Vol. 1.

Pragun Publication, 2007, *World Infopedia: Iraq,* New Delhi: Pragun Publication.

Parry, Richard Llyod, 2008, *In the Times of Madness: Indonesia on the Edge of Chaos,* Terj. Yuliani Liputo, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Prasetyantoko, A., 2008, *Bencana Finansial: Stabilitas sebagai Barang Publik,* Jakarta: Kompas.

Palmer, Richard E. , 1969, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey,Heidegger, and Gadamer,* Evanston: Northwestern University Press.

Piliang, Amir Yasraf, 2009, *Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika,* Yogyakarta: Jalasutra.

Pollock, John L. & Cruz, Joseph, tt, *Contemporary Theories of Knowledge,* Arizona: Rowman & Litlefield Publishers.

Parrini, Paolo (ed.), 1994, *Kand and Contemporary Epistemology,* London: Kluwer Academic Publishers.

Piliang, Yasraf Amir, 2011, *Bayang-Bayang Tuhan Agama dan Imajinasi,* Bandung: Mizan.

Palmer, Richard E. (ed.), 2007, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing,* Illinois: Northwestern University Press.

Palmer, Richard E., 2005, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Parvin, Phil, 2010, *Karl Popper: Major Conservative and Libertarian Thinkers,* London: Continuum.

Prasetyo, Eko, 2005, *Orang Miskin Dilarang Sekolah,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Raharjo, M. Dawam, 1998, *Metodologi Ekonomi Islam,* Jurnal Ekonomi Pembangunan: Vol. 3, Nomer 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Runes, Dagobert D., tt, *The Dictionary of Philosophy,* New York: Philosophical Library.

Ricouer, Paul, 2009, *Hermeneutics and The Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation.* Terj. Muhammad Syukri, Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Ricoeur, Paul, 1981, *Hermeneutics and The Human Sciences,* New York: Cambridge University Press.

Ricouer, Paul, 2009, *Hermeneutics and Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation,* Terj. Muhammad Syukri, Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Rutherford, Donald, 2005, *Routledge Dictionary of Economics,* New York: Routledge.

Ritzer, George, 2006, *The Globalization of Nothing,* Terj. Tim Unika Atmajaya, Yogyakarta: Universitas Atmajaya Yogyakarta.

Roemer, John E., 1994, *Future for Socialism,* Massachusetts: Harvard University Press.

Roncaglia, Alessandro, 2005, *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought,* New York: Cambridge University Press.

Redman, Deborah A., 1993, *Economics and The Philosophy of Science,* New York: Routledge.

Rashid, Salim, 1991, "An Agenda for Muslim Economist: A Historico-Inductive Approach", *JKAU: Islamic Economic,* Vol. 3.

Rosser. JR, J. Barkley & Rosser, Marina V., 2004, *Comparative Economics in a Transforming World Economy,* London: The MIT Press.

Robbins, Lionel, 2000, *A History of Economic Thought: The LSE Lectures,* New Jersey: The Princenton University Press.

Read, Carveth, 1914, *Logic: Deductive and Inductive,* London: Dodo Press.

Robbins, Harold, 1978, *'Dun scotus' Theory of Categories and Of Meaning,* Disertasi: Departement of Philosophy De Paul University.

Rosenberg, Alexander, 2008, *Philosophy of Social Science,* Philadephia: Westview Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Roy, Muhammad, 2004, *Ushul Fiqh Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* Yogyakarta: Safiria Insania Press.

Robinson, William I., et al., 2003, *Hantu Neoliberalisme,* Terj. Irvan & Uung, Jakarta: C-Books.

Rahardjo, M. Dawam, 2011, *Nalar Ekonomi-Politik Indonesia,* Bogor: IPB Press.

Schmidt, Cloudia M., 2003, *David Hume: Reason in History,* Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.

Smelser, Neil J. & Swedberg, Richard (ed.)., 2005, *The Handbook of Economic Sociology,* New York: Princenton University Press.

Szondi, Peter, 1995, *Introduction to Litery Hermeneutics,* New York: Cambridge University Press.

Sadeq, AbulHasan M. & Ghazali, Aidit (ed), 1992, *Reading in Islamic Economic Thought,* Kuala Lumpur: Longman Malaysi.

Sen, Amartya, 1997, *On Economic Inequality,* New York: Oxford University Press.

Samuels, Warren J. (ed.), 2003, *A Companion to The History of Economic Thought,* UK: Blackwell Publishing.

Skousen, Mark, 2006, *The Making of Modern Economics: The Lives and Ideas of the Great Thinkers,* Ter. Triwibowo Budi Santoso, Jakarta: Prenada Media.

Syariati, Ali, 1995, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* Terj. M.S. Nasrulloh, Bandung: Mizan.

Stone, Byrns, 1900, *Economics,* Illinois: Foresman and Company.

Stanford, Jim, 2008, *Economics for Everyone,* London: Pluto Press.

S. Khan, Mohsin & Mirakhor, Abbas, 1992, *Islam and The Economic System,* "Review of Islamic Economics, Vol. 2 No. 01.

Samuelson, Paul A. & Nordhous, William D., 1993, *Microeconomics,* Terj. Haris Munandar, Jakarta: Erlangga.

Sulāiman al-Mani', Abdullāh bin, 1996, *Buhûts fil-iqtishād al-islāmy,* Beirut: al-Maktabah al-Islamy.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Safi, Louay, 2002, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry,* Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Saeed, Abdullah, 2006, *Interpreting the Qur'an: Towards a Cotemporary Approach,* New York: Routledge.

Schumpeter, Joseph A., 2003, *Ten Great Economists: From Marx to Keynes,* New York: Routledeg.

Schumpeter, Joseph A., 2006, *History of Economic Analysis,* New York: Routledge.

Sen, Amartya, *On Economic Inequality.* New York: Oxford University Press.

Sills, David L. & Merton, Robert K. (ed.), 1991, *International Encyclopedia of The Social Sciences,* New York: McMillan Publishing Company.

Sālûs, 'Ali Ahmad, 1998, *al-Iqtishad al-Islāmy wa Qadhayah al-Fiqhiyah al-Mu'atsirah,* Qatar: Dar al-Staqafa.

Samuels, Warren J. Biddle, Jeff E. & Davis, John B., 2003, *A Companion to The History of Economics Thought,* UK: Blackwell Publishing.

Stanford, Jim, 2008, *Economics for Everyone: A Short Guide to The Economics of Capitalism,* London: Pluto Press.

Syahrûr, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at muāshira,* Terj. Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin Dzikri, Yogyakarta: eLSAQ Press.

Smelser, Neil J. & Swedberg, Richard (ed.), 2005, *The Handbook of Economics Sociology,* New York: Russel Sage Foundation.

Siddiqi, Muhammad Najatullah, 1989, "Islamizing Economics", *Toward Islamization of Disciplines,* Virginia: IIIT.

Swedberg, Richard, 2003, *Principles of Economic Sociology,* New Jersey: Princenton University Press.

Soetomo, Greg, 1995, *Sains & Problem Ketuhanan,* Yogyakarta: Kanisius.

Sosa, Ernest, 1995, *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology,* New York: Cambridge University Press.

Small, Albion W., 2001, *Adam Smith and Modern Sociology: A Study in the Methodology of the Social Sciences,* Chicago: Batoche Books.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Spadaro, Louis M. (ed.), 1978, *New Directions in Austrian Economics,* Kansas City: Sheed Andrews and MacMeel, INC.\

Sayer, Andrew, 2003, *Method in Social Science: A Realist Approach,* New York: Routledge.

Sulaiman, Sa'idu, *Islamization of Knowledge: Background, Models and The Way Forward,* Kano: IIIT.

Staveren, Irene ven, 2001, *The Values of Economics: an Aristotelian Perspective,* New York: Routledge.

Syahrur, Muhammad, 2010, *Dirāsāt Islāmiyyah Mu'āshirath Nahw Ushûl Jadīdath Lil-Fiqh Al-Islāmŷ,* Terj. Sahiron Syamsuddin & Burhanuddin, Yogyakarta: ELSAQ Press.

Swasono, Sri-Edi (ed.), 1987, *Sistem Ekonomi dan Demokrasi Ekonomi,* Jakarta: UIP.

Sadeq, AbulHasan M. & Ghazali, Aidit (ed.), 1992, *Islamic Economic Thought,* Kuala Lumpur: Long Malaysia SDN, BHD.

Schazki, Theodore R. & Savigny, Eike von (ed.), 2005, *The Practice Turn in Contemporary Theory,* New York: Routledge.

Smith, Steve. Booth, Ken & Zalewski, Marysia (ed.), 2008, *International Theory: Positivism & Beyond,* New York: Cambridge University Press.

Scharff, Robert C., 1995, *Comte after Positivism,* New York: Cambridge University Press.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah, 1989, *Muslim Economic Thingking: A Survey of Contemporary Literature,* Terj. Mohd Amin bin Abdullah, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia.

Stake, Robert E., 2010, *Qualitative Research: Studying How Things Work,* New York: The Guilford Press.

Tripp, Charles, 2006, *Islam and The Moral Economy,* New York: Cambridge University Press.

Tauber, Alfred I., 2009, *Science and The Quest for Meaning,* Texas: Baylor University Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Turner, Bryan S. (ed.)., 2006, *The Cambridge Dictionary of Sociology,* New York: Cambridge University Press.

Trix, Frances & Walbridge, John (ed.), 2006, *Muslim Voices and Lives in The Contemporary World,* New York: Pargrave McMillan.

Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, 2008, *Kamus Bahasa Indonesia,* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

Tool, Marc R., 1993, *Institutional Economics: Theory, Method, Policy,* London: Kluwer Academic Publisher.

Tibi, Bassam, 2001, *Islam Between Culture and Politics,* New York: Palgrave McMillan.

Thompson, Thomas B., 1995, *Critical Hermeneutics: A Study in The Thought of Paul Ricouer and Jürgen Habermas,* New York: Cambridge University Press.

Turner, Stephen P. (ed.), 2007, *Philosophy of Anthropology and Sociology,* UK: Elsevier B.V.

Taj ad-Din as-Subki, 1983, *Matn Jam' al-Jawami'* dalam *Hasyiyah al-Allamah al-Banani,* Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.

Vogel, Frank E. & Hayes, Samuel L., 1998, *Islamic Law and Finace: Religion, Risk, and Return,* London: Kluwer Law Internasional.

Wahid, Abdurrahman, 2006, *Islamku, Islam Anda dan Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi,* Jakarta: The Wahid Institute.

Walker, Donald A., 2006, *Walrasian Economics,* New Work: Cambridge University Press.

Warde, Ibrahim, 2009, *Islamic Finance in the Global Economy,* Terj. Andriyadi Ramli, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Wolff, Richard D. & Resnick, Stephen A., 1987, *Economics: Marxian versus Neoclassical,* London: The Johns Hopkins University Press.

Weber, Max, 2005, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism,* New York: Routledge.

Weber, Max, 1949, *The Methodology of Social Science,* Illinois: The Free Press.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Weber, Max, 1978, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology,* London: University of California Press.

Widyawati R., Wiwin, 2009, *Serat Kalatidha: Tafsir Sosiologis dan Filosofis Pujangga Jawa Terhadap Kondisi Sosial,* Yogyakarta: Pura Pustaka.

Weiss, Gilbert & Wadok, Ruth (ed.), 2003, *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity,* New York: Palgrave McMillan.

Yustika, Ahmad Erani, 2009, *Ekonomi Politik: Kajian Teoritis dan Analisis Empiris,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Yusuf Lubis, Akhyar & Gahral Adian, Donny, 2011, *Pengantar Filsafat Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Khun,* Jakarta: Penerbit Koeskoesan.

Zhang, Wei, 2006, *Heidegger, Rorty, and The Eastern Thinkers: A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding,* New York: State University of New York Press.

Zarkatsy, 1992, *al-Bahr Muhith fi Ushul Fiqh,* Kuwait: Wizratuh al-Awqafh wa al-Su'un al-Islamiah.

Zarqa, Muhammad Anaz, 2003, "Islamization of Economics: The Concept and Methodology", *Journal of Islamic Economics,* Vol. 16, No. 1.

Zahrah, Muhammad Abu, 1958, *Ushul al-Fiqh,* Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

Zammito, John H., tt, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-Positivism in The Study of Science from Quine to Latour,* London: The University of Chicago Press.

Zayd, Nasr Hāmid Abu, 2004, "Rethinking the Qur'an: Toward a Humanistic Hermeneutics," Paper on Conference at Alexandria, 18-20 April.

Zayd, Nasr Hāmid Abu, 1983, *Filsafath al-Ta'wil: Dirasath fi Ta'wil al-Qur'an 'Inda Muhyi al-Din bin 'Arabi,* Beirut: Dar al-Tanwīr, 1983.

Zayd, Nasr Hāmid Abu, 1994, *Naqd al-Kitāb al-Dīny,* Kairo: Sīnā Lilnastir.

Zarqa, Muhammad Anas, 2003, "Islamization of Economics: The Concept and Methology," "*J.KAU: Islamic Economics,* Vol. 16, No. 1.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Daftar Interview:

Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, P.Hd (27-07-2011/Pukul 03.15 Wita)

Nur Kholis, S.Ag, M.Ec.Sy (21-07-2011/Pukul 11.00 wita)

Priyonggo Suseno, S.E., M.Sc (26-07-2011/Pukul 13.00 wita)

M. Bhekti Hendrieantho, S.E., M.Sc (25-07-2011/Pukul 10.30 wita)

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

APPENDIKS

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Dialog dengan M. Bhekti Hendrieanto*, S.E., M. Sc.
(*Pakar Ekonomi Islam dan Alumni *London School of Economics*, UK)

SAINSTIFIKASI EKONOMI ISLAM:
Sebuah Keniscayaan

Muh. Sholihin :

Tidak lagi disangsikan bahwa antara ekonomi Islam dan ekonomi *konvensional,* berbeda. Tidak hanya dari bangunannya tetapi juga dari paradigma yang ada di dalamnya. Hal ini ditandai oleh subyektifisme ekonomi Islam, sebagai disiplin ilmu yang bersumber dan bersandar pada aspek normatif dan nilai-nilai Islam. Sedangkan ekonomi *konvensional,* dengan karakternya yang obyektif; anti-justifikasi; dan anti-metafisik. Agar menjadi sebuah disiplin ilmu yang kuat dan diakui secara Ilmiah, bagaimana kedua paradigma itu diintegrasikan dalam ekonomi Islam?

M. Bhekti Hendrieanto :

Saya tidak sepakat dikatakan bahwa ekonomi Islam itu subyektif. Sedangkan ekonomi *konvensional* itu obyektif. Faktanya dalam ekonomi *konvensional* itu sendiri ada banyak aspek-aspek normatif, karena itu ia juga mengandung apa yang disebut subyektif itu. Minsalnya, tujuan dari produksi/bisnis itu adalah untuk mencari keuntungan maksimum. Ini adalah hal statemen yang bersipat normatif. Kendati saat ini, menguatnya mazhab positivisme dalam ekonomi *konvensional*—seolah-olah sisi normatif dihilangkan. Padahal ini tidak sepenuhnya terjadi. Memang dalam ekonomi mikro statemen-statemen yang bersipat positif itu, mendominasi. Dalam ekonomi mikro, hal yang normatif begitu banyak. Katakanlah masalah penganguran dan keadilan ekonomi atau pernyataan dalam produksi, "Dengan biaya yang sekecil-kecil untuk keuntungan yang sebesar-besarnya." Ini merupakan statement normatif. Di ujung lainnya, karena ada ketidaksamaan antara yang "positif" dan "normatif", maka tidak jarang dalam ekonomi *konvensional* terjadi benturan-benturan. Katakanlah dalam hal mengurangi pengangguran. Antar kebijakan itu seling benturan karena adanya benturan antara yang normatif dengan positif, ketika merumuskan kebijakan itu.

Dalam ekonomi Islam antara normatif dan positif harus diintegrasikan. Dalam ekonomi konvensional seringkalu dikotomis. Sehingga yang kuat di normatif, dinilai berada di luar ekonomi tetapi secara kesuluruan ekonomi tetap harus dipahami secara normatif dan positif. Dan sekali lagi dalam ekonomi Islam tidak bisa dikatakan bahwa ia hanya normatif. Tetapi ekonomi Islam juga sesuatu yang positif, karena sebenarnya "yang positif" itu menjadi target akhir dari sebuah ilmu ekonomi.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Sedangkan yang normatif itu adalah target idealnya tetapi pada akhirnya apalah arti target ideal jika pada level positif tidak menunjukkan "seperti itu". Oleh karena itu ekonomi Islam adalah normatif dan positif. Namun karakter yang membedakannya, yang normatif dan positif itu harus diintegrasikan. Pada titik ini karena yang normatif dan positif itu diintegrasikan maka disini muncul isu mengapa sainstifikasi ekonomi Islam itu perlu. Meskipun harus dipahami bahwa sains bukan merupakan bentuk yang tepat mengambarkan ekonomi Islam. Karena sains tidak sepenuhnya *compatible* dengan Islam. Kendati demikian, sainstifikasi itu penting dalam rangka membawa ekonomi Islam ke ranah ilmu pengetahuan sehingga ketika ekonomi Islam menjadi ilmu pengetahuan maka ia bisa menjadi hal yang dibicarakan oleh banyak kalangan.

Muh. Sholihin :

Bapak menawarkan gagasan sainstifikasi ekonomi Islam dan apa langkah ke arah itu yang harus dilakukan oleh ekonom Muslim ketika ada benturan antara subyektivisme dan objektivisme ekonomi Islam?

M. Bhekti Hendrieanto :

Sebenarnya untuk menggurangi subyektifitas, karena bagaimana pun norma-norma itu niscaya subyektif sehingga ketika terlalu banyak bermain diwilayah normatif maka ada kesan subyektifitas yang berlebihan, maka untuk menjembatani antara subyektivitas dan objektivitas adalah sainstifikasi ekonomi Islam itu sendiri. Kalau kita bisa membawa ekonomi Islam ke dalam ranah sains dan dengan sains kita membuktikan bahwa norma-norma dalam ekonomi Islam itu benar, ril, maka dengan sendirinya keraguan bahwa ekonomi Islam itu subyektif akan berkurang. Kendati di dunia tidak ada yang *pure* objektif tetapi dengan dukungan sainstifik ekonomi Islam akan mendekati objektifitas itu sendiri, dengan memperbanyak riset-riset ke arah itu. Larangan Islam tentang riba minsalnya, agar larangan ini tidak berhenti pada level normatif maka diperlukan penelitian-penelitian yang mampu membuktikan bahwa riba tidak baik bagi perekonomian. Buku Abbas Mirakhor yang berjudul "*The Stability of Islamic Finance*" minsalnya, ia hendak membuktikan bahwa keuangan Islam menawarkan stabilitas, dengan bantuan metode sains.

Pada dasarnya metode sains itu fungsinya hanya dua, yakni membenarkan secara rasional dan membenarkan secara empirik. Nah, pada tataran aplikasi metode sains mengabungkan dua hal itu. Sederhananya ada yang menguji teori dengan data, kemudian melahirkan kesimpulan yang memperbaharui teori tergantung cukup kuat atau tidak ia menguncang teori lama. Intinya adalah memadukan antara rasional dan empirik; antara pemikiran dan fakta. Ada metode lain, yang dianggap setara dengan

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

metode ini seperti pembuktian dengan matematika. Katakanlah, kita mempunyai konsep rasional kemudian konsep rasional itu dimodelkan dengan matematika dan ketika model itu dihasilkan ia terbukti; dan stabil. Ini kemudian yang mendorong banyak ilmuwan mengakui "model matematik" itu sebagai metode yang memiliki validitas objektif yang sangat tinggi, sehingga kemudian banyak teori itu lahir dari pemodelan matematika bukan dari pengamatan pada fakta empirik. Di ujung lainnya, kedua-keduanya ditempuh (model dan fakta empiris). Katakanlah, ada model kemudian model itu disimulasikan pada data. Ini ditempuhkan agar subyektifitas tadi menjadi kecil. Ketika ekonomi Islam telah menempuh cara-cara sains ini, barangkali efeknya orang tidak akan lagi membicarakan Islam sebagai bagian dari ideologi dan agama dalam pengertian sempit. Tetapi akan menjadi sebuah sistem nilai yang terbukti secara sainstik. Kendati sesungguhnya dalam keyakinan Islam, hal-hal normatif itu akan niscaya karena ia adalah ayat-ayat Allah s.w.t yang mutlak kebenarannya. Tetapi ketika dihubungkan dengan realitas yang normatif itu tidak bertemu, karena keterbatasan manusia memahami al-Qur'an dan keterbatasan manusia dalam mengamati alam semesta (baca; realitas). Minsalnya, bunga seharusnya membuat ekonomi tidak stabil; mungkin dalam penelitian pada satu tempat, faktanya tidak demikian tetapi di tempat lain bisa saja terjadi sesuai dengan gambaran normatif itu. Hal ini disebabkan oleh keterbatasan manusia memahami realitas itu sendiri, dengan sekat-sekat yang terkadang terlalu besar mengitarinya.

Muh. Sholihin :

Demikian artinya "*modelling building*" menjadi pilar dari sainstifikasi ekonomi Islam. Jika dihubungan dengan ekonomi konvensional, setidaknya kita diingatkan pada sikap ilmiah ketika teori bertentangan dengan fakta, maka teori ditolak. Dalam konteks ini, teori dalam ekonomi Islam sesungguhnya berasal dari teks-teks Islam, al-Qur'an dan *sunnah*, bagaimana jika secara teoritis bertentangan dengan fakta empiris?

M. Bhekti Hendrieanto :

Sebenarnya untuk menolak sebuah teori ada proses yang panjang. Tidak bisa hanya ada teori, kemudian ada hasil penelitian kemudian jika bertentangan dengan hasil penelitian maka teori ditolak; tidak bisa seperti ini. Dalam tradisi ilmu pengetahuan, sebuah teori itu bisa diterima dengan proses yang panjang dan kompleks karena sebuah teori adalah sesuatu yang diyakini secara objektif dan universal. Sehingga mengubah teori itu juga tidak semudah mengatakannya. Tetapi secara metodologis, semua itu dimungkinkan. Sekarang bagaimana jika terjadi konflik antara dalil ; teori; lemma yang dibangun dari al-Qur'an dengan temuan empirik?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Agaknya kita perlu memahami bahwa al-Qur'an memiliki positivitas; kemungkinan menginformasikan sesuatu dengan benar lebih besar daripada empiris. Analogi sederhana, saya memberi tahu Anda dengan lisan saya bahwa ada bom di satu tempat, yang saya letakkan. Ini lebih mudah dipahami ketimbang saya tidak memberitahu apa-apa kepada Anda. Ini artinya, probabilitas untuk mengetahui kebenaran sesuatu itu lebih besar dengan informasi kalam ilahi. Karena sipatnya adalah informasi langsung. Apalagi ketika kita menyakini bahwa informasi langsung itu dengan sistem penyampaian informasi yang runtut. Artinya, Allah s.w.t menurunkan kepada Rasulullah s.a.w dan kemudian disampaikan pada sahabat, hingga sampai pada kita hingga hari ini. Setidaknya proses ini dapat dinilai sebagai metode yang akurasi begitu tinggi.

Berbeda dengan metode ilmiah yang hanya menyandarkan diri pada objektivitas. Katakanlah ketika satu temuan, tingkat persebaran terjadi di banyak tempat kemudian kelompok ilmiah menyimpulkan sebagai sebuah kebenaran. Padahal sampai kapan pun manusia tidak akan pernah bisa mengamati dunia ini secara paripurna. Karena sebuah penelitian, apapun bentuknya hanya bersipat kasuistik dan temporal. Kendati sebuah penelitian bisa saja dinilai secara universal, umum karena mensinergikan hasil penelitian dalam beberapa kurun waktu dan beberapa tempat yang berbeda.

Muh. Sholihin :

Ada dua paradigma sains modern yang mempengaruhi corak penelitian dewasa ini, yakni Popperian dan Kuhnian. Lalu sainstifikasi ekonomi Islam itu dekat ke corak paradigma yang mana dan mengapa?

M. Bhekti Hendrieanto :

Kecenderungan kita lebih menyakini metode deduksi dari al-Qur'an dan *sunnah*, saya lebih menyakini bahwa peluangnya untuk menemukan kebenaran lebih besar ketimbang induksi. Tetapi ini tidak berarti hanya memberlakukan metode deduksi, tetapi harus mensinergikan keduanya secara setara. Dari titik ini ada beberapa proses yang harus ditempuh. Pertama kita membangun apa yang disebuah pernyataan hipotetikal, statemen yang didasarkan pada informasi yang ada pada al-Qur'an. Kemudian ini juga harus diimbangi dengan metode induksi. Tidak berhenti di titik itu, metode deduksi juga bisa diimbangi dalam arti disinergikan dengan metode matematika. Contohnya, dibangun sebuah statemen (hipotesis) dari informasi al-Qur'an kemudian diverifikasi dengan metode matematika. Karena matematika tidak memerlukan data yang begitu ribet; berjubel; karena hipotesis dari al-Qur'an itu

sendiri telah dianggap memiliki tingkat objektif yang tinggi. Hasilnya, proses ini akan lebih cepat menjadi bukti ilmiah yang dibenarkan. Penggunaan metode induksi yang bersandar secara kuat pada fakta empiris, dalam ekonomi Islam perlu dilakukan. Karena pada hari ini konsesus mengarah ke dalam bentuk itu.

Muh. Sholihin :

Ditengah kecenderungan popperian dalam ilmu ekonomi, bahkan hari ini merambah ke dalam ekonomi Islam, lantas bagaimana posisi *ushul fiqh* yang sesungguhnya bagi mayoritas ekonom muslim pemerhati ekonomi Islam, ia tidak bisa diabaikan begitu saja dengan memasukkan varian metode sains modern dalam porsi yang lebih besar?

M. Bhekti Hendrieanto :

Bagi saya metode *ushul fiqh* tetaplah hal yang utama dalam ekonomi Islam. Sebab di dalam *ushul fiqh* itu ada apa yang kita istilahkan dengan metode ilmiah. Sehingga dengannya memungkinkan kita melakukan proses ijtihadi dalam upaya melahirkan hukum (*istimbath*). Betapa pun dalam ijtihad, menuntut adanya hirarki rasional yang harus ditempuh. Katakanlah melibatkan apa yang disebut dengan proses rasionalisasi-empiris. Minsalnya ketika mengunakan *maslahah mursalah*; secara aktif untuk mengetahui satu hal bermanfaat atau tidak, membutuhkan studi empirik yang ketat dan rasional. Pada titik inilah muncul penggunaan metode ilmiah, sehingga mengukuhkan bahwa *ushul fiqh* tetaplah menjadi metode yang utama dalam ekonomi Islam. Dikatakan demikian, karena bisa ditafsirkan bahwa *ushul fiqh* dalam penerapannya pada ekonomi Islam, sebagai sebuah percampuran antara kualitatif dan kuantitatif.

Muh. Sholihin :

Kuatnya pergerakan aliran mainstream-orthodoks dalam ilmu ekonomi *konvensional*, telah menciptakan pandangan-pandangan ilmiah-ekslusif. Dikatakan demikian, dewasa ini lahir sikap ilmiah bahwa ekonom yang tidak menggunakan matematika dalam ilmu ekonomi tidak bisa dikatakan ekonom. Lantas ekonomi Islam itu sendiri, orthodoks atau heterodoks?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

M. Bhekti Hendrieanto :

Adanya pernyataan bahwa ekonomi Islam baru muncul akhir-akhir sebagai sebuah sains modern, agaknya dapat dibenarkan. Kendati demikian, kita tidak bisa menutup mata dari fakta historis bahwa sesungguhnya ekonomi Islam lahir dan berkembang ketika sains modern telah tumbuh di masa-masa keemasan peradaban Islam. Akan tetapi pengklasifikasian ekonomi Islam masih belum utuh seperti sekarang. Dulu, ekonomi dipahami menyatu dengan sosiologi; antropologi; dan fiqh. Di Barat pun demikian, karena ekonomi dipahami sebagai sebuah disiplin yang terpisah dari ilmu-ilmu sosial lainnya, belum begitu lama. Hal ini dapat dimaknai dari munculnya karya Adam Smith, "*The Wealth of Nations*". Kendati pada era Adam Smith, ilmu ekonomi belum terpisah secara utuh dan kuat dengan disiplin sosiologi. Hal ini mengukuhkan bahwa dialog antara heterodoks dan orthodoks dalam ilmu ekonomi sampai hari ini masih terus berlanjut. Keduanya sama-sama berusaha mencari format yang benar bagi ilmu ekonomi. Kendati akhir-akhir ini harus diakui bahwa orthodoks ekonomi lebih menguasai dan mengalami perluasan dukungan ketimbang heterodoks ekonomi. Dalam ekonomi Islam agaknya tidak arif untuk menisbahkannya pada salah satu kutub, karena ia masih tumbuh dan terus berproses. Kendati demikian, pendekatan sosiologis seperti yang diusung oleh heterodoks, mungkin diterapkan dalam ekonomi tetapi hal ini akan menyeret ekonomi Islam ke belakang atau *set back*. Dikatakan demikian, karena ini telah membawa kembali ekonomi mundur ke belakang padahal ekonomi Islam tengah menuju ke arah satu titik, yang saya sebut tadi sebagai sainstifikasi ekonomi Islam.[]

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Dialog dengan Nur Kholis*, S.Ag, M.Ec. Sy
(*Pakar Ekonomi Islam UII dan Alumni *University of Malaya*, Malaysia)

EKONOMI ISLAM: MENUJU DISIPLIN ILMU YANG TERBUKA

Muh. Sholihin :

Mengacu pada pandangan Muhammad Baqir as-Sadr bahwa ekonomi Islam bukanlah sebuah ilmu. Bagaimana hal ini dimaknai?

Nur Kholis :

Baqir as-Sadr adalah mazhab yang berusaha melakukan dekonstruksi. Ia tidak sepakat untuk menggabungkan Islam dan ekonomi. Baginya ekonomi adalah ekonomi *an sich* dan Islam adalah hal lain. Implikasinya, ketika membangun ekonomi dalam Islam maka otomatis harus mengacu dan menjadikan al-Qur'an dan *sunnah* sebagai *background*. Kendati demikian, bukan berarti tidak perlu memahami ilmu ekonomi karena ilmu ekonomi digunakan sebagai *tools* untuk memahami ekonomi Islam. Jika boleh menilai mazhab Baqir as-Sadr lebih bagus ketimbang mazhab mainstream. Alasannya, jika terlalu memberi ruang yang besar terhadap mazhab mainstream maka hasilnya adalah lahirnya pandangan bahwa ekonomi Islam indentik dengan ekonomi konvensional. Di luar kedua mazhab ini agaknya lebih tepat untuk mengatakan menarik untuk mempertimbangkan mazhab alternatif. Betapa tidak, mazhab ini mencoba melakukan kritikal yang mendalam terhadap ekonomi konvensional juga ekonomi Islam itu sendiri. Tetapi karena mazhab mainstream memiliki banyak media, mulai dari Islamic Development Bank (IDB) hingga media massa, perkembangannya jauh lebih cepat ketimbang kedua mazhab yang lain. Mazhab mainstream jika terlalu menggurita maka akan cenderung bergerak ke arah positivisme. Hal ini setidaknya dapat dilihat hari ini, dengan banyaknya lahir-lahir produk multijasa syari'ah, yang mirip dengan penyewaan uang. Sehingga dapat disimpulkan bahwa yang bermain di balik ini semua adalah kepentingan modal. Tidak mengherankan sekarang banyak bank syari'ah makro maupun mikro yang bertumbuhan, karena untuk merespon pasar dan menjadi representasi dari kepentingan pemodal. Ini adalah implikasi dari mazhab mainstream, ketika tidak bisa mengontrol kepentingan modal yang masuk secara deras ke dalam ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muh. Sholihin :

Kalau diperhatikan sipat ekonomi Islam, lebih tampak sebagai heterodoks ekonomi. Permasalahan kemudian yang muncui adalah adanya klaim dari kelompok orthodoks ekonomi *tools* yang digunakan oleh kelompok heterodoks tidak dapat diakui sebagai metode ekonomi, seperti halnya tidak menggunakan ekonometrika dan matematika. Bagaimana ini dimaknai?

Nur Kholis :

Ekonometrika, matematika ekonomi, ataupun statistika adalah *tools* yang bagus. Tetapi ada permasalahan ketika *tools* terlalu mengedepankan asumsi yang diistilah *catiris paribus*. Padahal ekonomi itu geraknya adalah dinamis. Padahal dalam realitas dunia sesungguhnya tidak ada yang diistilahkan dengan *catiris paribus*. Sehingga agaknya perlu gerak untuk mengawinkan metodologi yang ada dalam ekonomi Islam dan metodologi yang sedang berkembang.

Muh. Sholihin :

Kendati kecenderungan memasukkan fiqh ke dalam ekonomi Islam menuai kritik; tetapi bagaimana sesungguhnya bentuk dari hubungan fiqh dan ekonomi Islam itu sendiri?

Nur Kholis :

Fiqh dan ekonomi Islam, hubungannya sangat erat. Tidak berlebihan jika mayoritas ekonom Muslim berpandangan hubungan keduanya diibaratkan dengan tata bahasa dan kemahiran berbahasa. Minsalnya, orang yang tahu dengan tata bahasa katakanlah nahwu, syaraf tetapi ia tidak pernah berkomunikasi dengan bahasa Arab, mesti tidak akan pernah bisa ngomong. Sederhanannya, seorang ekonom yang ingin berbicara ekonomi Islam tetapi tidak mengerti *fiqh* muamalah, maka implikasinya adalah ketidakjelasan pada struktur nalar dan argumentasi yang dikemukakannya. Sebaliknya *faqih* harus menguasai ekonomi. Jika tidak, maka juga repot. Keduanya harus beriringan dan saling menguatkan. Sehingga tidak perlu adalah lagi klaim bahwa *fiqh* adalah wilayah hukum yang tidak berkorelasi dengan ekonomi Islam.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Fiqh muamalah mestinya tidak berhenti pada level halal/haram. Tetapi ia harus ditransformasi menjadi "ruh" atau "nilai". Persoalan sekarang adalah kepentingan, sehingga nilai-nilai dan ruh *fiqh* tersebut tidak jalan. Di ujung, terlalu naif agaknya jika Islam dengan produk yang lahir darinya seperti ekonomi Islam, di bawah ke ranah politik. Karena di sini yang akan jalan adalah kepentingan dan kekuasaan, dan Islam akan cenderung disetir. Sehingga hal utama memperbaiki fondasi utama ekonomi Islam itu sendiri dari level keluarga. Ketika keluarga ditata, maka nilai-nilai ekonomi Islam itu akan jalan dalam bentuk yang lebih operasional dan bergerak dari bawah. Agaknya ini yang penting dilakukan.

Muh. Sholihin :

Apakah ekonomi Islam itu akan mengarah menjadi disiplin yang tertutup atau terbuka?

Nur Kholis :

Ekonomi Islam bagaimana pun idealnya menjadi disiplin yang terbuka. Karena pemikiran merupakan hal yang dinamis dan selalu akan tumbuh serta memperbaharui diri. Betapapun perkembangan realitas dengan bertumbuhnya pemikiran atasnya, mendorong ekonomi Islam tetapi menjadi disiplin yang terbuka. Tentunya tetap dalam ruh Islam yang kuat dan tidak akan berubah. Hal lain, sesungguhnya permasalahan dari kehidupan dulu dan sekarang itu sama, hanya formatnya saja yang berbeda; seperti kemiskinan, pelacuran, pengangguran, korupsi dan lain-lainnya.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muh. Sholihin :

Hal yang agak luput dari pengamatan atau fokus ekonomi Islam adalah aspek ekonomi politik. Sesuai dengan pandangan yang sekarang mulai tumbuh bahwa ekonomi Islam harus menjadi kritik terhadap ideologi politik-ekonomi. Dalam konteks ini bagaimana bentuk dan relevansi memasukkan analisis-analisis ekonomi politik dalam ekonomi Islam?

Nur Kholis :

Membicara ekonomi politik dalam ekonomi Islam, setidaknya kita ingat akan sistem ekonomi yang diterapkan oleh Iran. Karakter dari ekonomi Iran ini adalah

mengislamkan ekonomi. Hal ini akan menjadi mungkin ketika kekuatan politik memang mendukung secara penuh. Di Indonesia sendiri, produk-produk Islam sebagai bagian dari ekonomi nasional, baru mendapat tempat setelah Orde Baru runtuh, terutama pada fase reformasi. Dan pertumbuhan ini agaknya dapat diperkira kian membesar ketika ada *political will* yang kuat untuk mendukung pertumbuhan yang seperti itu. Hari mempertimbangkan ekonomi politik sebagai bagian dari ekonomi Islam tampaknya mulai tumbuh, terutama yang dilakukan oleh Masudul Alam Choudhury. Hal ini mengukuhkan bahwa ekonomi Islam masih terus berproses sehingga setiap bangunannya akan selalu bertambah dan semangkin besar. Sehingga pertumbuhan dan pengembangan ekonomi Islam ini menjadi sebuah disiplin, perlu dikawal secara terus menerus. Hanya dengan cara ini lah ekonomi Islam bisa menjadi sebuah disiplin yang kuat dengan proses yang terus bergulir, tidak berhenti pada satu tidak saja. Dianggap penting karena sesunguhnya ekonomi Islam sedang naik dan mengarah mencapai puncak sehingga dalam kondisi ini lah ekonom muslim dan pakar-pakar ekonomi Islam harus selalu mengawal dan memperhatikan gerak ekonomi Islam ini agar tidak terjatuh pada bentuknya yang paling pragmatis. Ekonomi Islam melihat bahwa sejarah adalah keberlanjutan (*continuity*). Jadi ekonomi Islam itu bukanlah anti-tesis dari ekonomi-ekonomi yang ada sekarang melainkan ia hanyalah sebuah keberlanjutan dari perkembangan-perkembangan ekonomi yang ada, tetapi dengan semangat dan bangunan yang berbeda. Ekonomi Islam muaranya adalah memanusiakan manusia, sehingga kata kunci yang digunakan bukan revolusi tetapi moralitas. Tidak ada cara lain melainkan melihat dan menganalisis ekonomi Islam secara utuh (*kaffah*) dan akan terus tumbuh, tidak berhenti.[]

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

Dialog dengan Priyonggo Suseno*, S.E., M. Sc.
(*Pakar Ekonomi Islam dan Alumni *London School of Economics*, UK)

SUBYEKTIVITAS EKONOMI ISLAM DAN MEMPERTIMBANGKAN DEDUKTIVISME-BAQIR SADR

Muh. Sholihin:

Berkembangkan tiga mazhab kontemporer ekonomi Islam mengukuhkan lahirnya varian epistemologi dalam ekonomi Islam. Dari kondisi ini, ke varian manakah seharusnya ekonomi Islam itu menuju?

Priyonggo Suseno:

Saya lebih tertarik secara mendalam terhadap epistemologi Muhammad Baqir as-Sadr. Betapa tidak, mazhab ini menggunakan metodologi deduktif, sedangkan induktif lebih dianggap pelengkap. Berbeda jauh dengan metodologi barat, yang cenderung bahkan mempopulerkan metode induktif. Dalam konteks ini kita mengenal adanya ayat *qauliah* dan ayat *kauniah;* dimana ayat kauniah dijadikan penjelasan terhadap ayat *qauliah* ketika tidak ditemukan penjelasan pada ayat *qauliah*. Gambaran lainnya, ketika terjadi konflik antara fakta dan pemahaman tafsir, maka kita memenangkan pemahaman tafsir dengan tidak menurunkannya menjadi teori terlebih dahulu. Ini terjadi ketika pemahaman tafsir ini tidak bisa dijadikan model empiris sehingga ia berhenti pada level stigma. Kita contohkan; mufassirin mengatakan bahwa riba itu mengurangi rezeki tetapi sedekah akan melapangkan rezeki. Ini perlu diturunkan, sebab jika tidak ini hanya baru bersipat testimoni. Di mana zakat harus didefinisikan secara *modelling* dan sedekah juga didefinisikan secara *modelling*. Baru kemudian kita maknai. Bagaimana riba itu mengurangi harta dan sedekah itu menambah harta, ketika pemaknaan belum bisa ditemukan maka sesungguhnya kita masih berhenti pada level aksioma. Ini dapat diartikan sebagai berhenti pada sebuah keyakinan yang belum dapat kita buktikan.

Ada beberap fakta yang menunjukkan orientasi dan bentuk berbeda dengan informasi al-Qur'an. Contohnya, ketika al-Qur'an menyatakan secara maknawi bahwa riba akan memiskinkan orang tetapi ada fakta yang menunjukkan ada orang kaya karena riba. Ini melahirkan pertanyaan, bagaimana posisi ekonomi Islam itu? Sebab kondisi ini telah melahirkan dua kubu. Satu kubu hanya menerima dan anjusment Islam benar tetapi tidak mau melihat fakta, sehingga Islam cenderung menjadi aneh. Kubu kedua, yang mainstream cenderung menganjustmen bahwa sesuatu yang mengikuti hukum alam diklaim sebagai punyanya syariat Islam. Dari titik ini hukum

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

yang muncul di lapangan itu lahir dari proses induktif. Dan ini dapat dilihat dari masa-masa awal Islam, di mana banyak para sahabat yang memperbesar skala sedekah mereka dan hasilnya adalah positif terhadap ekonomi. Namun kini ada kecenderungan yang berbeda, bahkan ada fakta-fakta yang menunjukkan gambaran yang berbeda dengan informasi al-Qur'an sehingga ini mendorong untuk penerapan metodologi baru ketika ingin memahami realitas atau kecenderungan itu. Sehingga banyak objek-objek ekonomi Islam tidak bisa didekati dengan metodologi *survey* karena objek survey bisa dibentuk oleh nilai-nilai yang tidak Islam. Ini memungkinkan menggunakan metode eksperimen. Contohnya, menguji cobakan teori konsumen bahwa secara syariat seseorang yang berbelanja itu dipengaruhi oleh kemaslahatan. Tetapi kepekaan seorang terhadap kemaslahan ketika berbelanja, berbeda-beda. Ada kepekaan yang tinggi, ada yang kepekaan terhadap kemaslahatan kecil. Ketika masalah seperti ini maka metode eksperimen mungkin digunakan. Prosesnya, ada tiga orang dikondisikan. Satu orang dikondisikan sebagai orang yang tidak peduli dunia hanya berorientasi sorga. Orang kedua, mau surga tetapi dunia juga untung. Orang ketiga adalah surga minimalis, yang penting tidak masuk neraka. Ketiga orang ini muslim. Kemudian dikasih uang dalam tingkat berbeda setiap hari, dengan tujuan untuk membelanjakan dengan varian barang konsumsi berdasarkan Islam (seperti label halal) dan tidak pakai varian yang tidak Islam. Hasilnya akan terjadi pola sikap berbeda dan modelnya pun akan dapat dilahirkan. Dalam kasus ini, metode survey ataupun statistik tidak bisa digunakan karena objeknya tidak dibawah kontrol kita. Karena kita mengambil barangjadi.

Muh. Sholihin

Karakter dari epistemologi mazhab Baqir as-Sadr adalah mempertahankan subyektivitas. Sedangkan dalam ekonomi konvensional, subyektivitas harus dihilangkan dan harus berbentuk objektif. Bagaimana dalam ekonomi Islam yang akan dikembangkan ke depan?

Priyonggo Suseno:

Subyektivitas setidaknya dalam konsepsi Baqir as-Sadr ada dua model; subyektivitas Tuhan dan subyektivitas makhluk. Dan subyektivitas yang harus diminimalkan itu adalah subyektivitas makhluk. Dalam konteks penelitian, saya minsalnya harus menghilangkan subyektivitas ke –NU-an ketika meneliti ulama-ulama NU, minsalnya. Contoh lainnya, kasus zakat. Ada para amil mengalokasikan zakat ke dalam kluster produktif dengan membelikan mesin, minsalnya. Pertanyaan yang muncul, alokasi seperti berdasarkan perspektif siapa. Dari kasus inilah, kita harus murni berangkat

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

dari pemahaman mufassarin. Sehingga bisa bersipat netral. Faktanya, dalam hal zakat mufassirin berbeda pendapat; ada yang menyarankan untuk zakat produktif dan ada yang mendorong ke zakat konsumtif. Tugas seorang ekonom Muslim adalah menguji kedua-keduanya, secara netral. Dalam bentuk, penelitian jika zakat produktif diterapkan pada masyarakat X, maka hasilnya seperti apa? Atau jika zakat konsumtif diterapkan pada masyarakat Y, maka hasilnya seperti apa? Sehingga kesimpulannya netral. Intinya adalah subyektivitas ketuhanan harus dipertahankan dan subyektivitas personal (makhluk) harus dihilangkan. Agaknya bukan hal berlebihan jika disimpulkan terkait, dengan persoalan zakat tadi bahwa ketika zakat konsumtif dialokasikan kepada kalangan masyarakat kelas bawah, yang masih membutuhkan makanan, zakat dalam bentuk ini lebih berguna ketimbang zakat produktif. Dan akan berubah efek dan kegunaan zakat ketika kondisi masyarakat tersebut juga berubah. Di ujung lainnya dalam *islamic studies*, Tuhan dianggap sebagai objek dan kebanyakkan di Barat, seperti ini. Idealnya Islam itu dijadikan kacamata; di mana kaca mata manusia di buang dan yang dipakai adalah kacamata Tuhan.

Muh. Sholihin:

Apa implikasi dari paradigma Baqir as-Sadr terhadap metode ekonomi Islam? Tidak dapat ditapik bahwa dalam mazhab mainstream penggunaan matematika dan ekonometrika adalah sebuah keniscayaan dalam ekonomi Islam?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Priyonggo Suseno :

Menjawab hal itu agaknya perlu dikemukan batas-batas atau kapan sesuatu itu dikatakan ilmiah atau benar. Dalam konvensional, ilmiah itu ketika terbukti secara kontinu-emperikal. Apa pun cara membuktikan terserah, apakah dengan statistika atau ekonometrika; ini adalah persoalan kedua (*next step*). Dalam ekonomi Islam, terutama dalam mazhab Baqir as-Sadr bahwa ayat-ayat Allah s.w.t jangan terganggu oleh pemikiran empiris ini. Tetapi tugas utama ekonom adalah banyak ayat-ayat Allah s.w.t ini yang tidak bisa dicerna secara instan, hari ini sehingga mendorong kita untuk menerapkan metodologi dunia atas ayat-ayat tersebut agar mudah dan bisa dipahami. Tetapi hal utama adalah pemikiran empiris dengan metodenya yang ketat, apapun bentuknya tidak boleh menegasikan kebenaran Tuhan yang diinformasikan dalam ayat-ayat *qauliah*-nya. Ilustrasi sederhana; ketika ada orang yang mengasumsikan bahwa sedekah membuat orang rusak. Maka dalam konteks ini ada dua model yang dapat dipahami, pertama boleh jadi pemahaman kita terhadap ayat X yang salah dan perlu dikoreksi atau bahwa ayat X tidak cocok diterapkan pada kasus Y, minsalnya.

Betapapun sebuah perilaku manusia ada konteks dan wilayahnya masing-masing sehingga sangat bersipat kasusistik. Agaknya dapat dicontohkan, dalam teori permintaan Islam bahwa semangkin tinggi harga suatu barang maka permintaan terhadap barang itu semangkin kecil; dengan asumsi barang itu halal, dengan asumsi mengandung kemaslahatan di dalamnya; dengan asumsi semua jenis barang itu sama. Jika asumsi ini dilanggar maka hukum terhadap barang itu berubah. Ekonomi barat tidak menganggap ini sebagai sebuah asumsi. Sehingga tugas ekonom muslim adalah bagaimana memecah/mengkategorikan tipikal manusia; ada yang suka mencampur barang halal dan haram dan bagaimana jika barang halam dan haram dipisahkan, maka disini akan melahirkan teori baru. Ada lagi derajat kemaslahatan orang tidak sama. Ada orang memiliki derajat kemaslahatan yang tinggi, dalam arti dirinya memegang teguh ajaran Islam maka kepekaan terhadap harga itu akan rendah. Sedangkan orang yang derajat kemaslahatannya rendah, maka kepekaannya terhadap harga tinggi sehingga setiap ada *discount* akan cenderung memborong dan berbelanja secara berlebihan. Lalu dengan apa kita melakukan kluster atau klasifikasi sedemikian rupa ini?

Bisa menggunakan matematika, dengan asumsi ini hanya alat saja. Agaknya perlu diketahui bahwa matematika sesungguhnya alat uji untuk menguji konsistensi pemikiran; orang yang berpikir konsisten itu bisa diuji dengan matematika. Di mana dengan menggunakan matematika ini setidaknya dianggap tidak ada gangguan dari luar (*noisy*). Contohnya, orang yang bertakwa apakah ia akan berbelanja di mall atau di pasar; ini adalah hal yang sulit tetapi ini bisa dijelaskan oleh matematika. Sementara ekonometrika adalah alat uji yang dipengaruhi dari luar (*disturbance*). Logika ekonometrika ini dapat diilustrasikan; manusia itu berbuat karena 1] insentif akhirat dan 2] insentif duniawi. Tetapi pengaruh orang memutuskan apakah manusia akan memilih sorga dan neraka, seutuhnya dipenggaruhi oleh lingkungan di mana ia tumbuh yang tidak bisa dikontrol—ketika seorang peneliti mengakui ini maka ia sesungguhnya menggunakan logika ekonometrika. Sehingga ada istilah yang diperkenalkan dalam ekonometrik dengan "error"/gangguan yang berada diluar kontrol kita. Ini menandakan bahwa ekonometrika memfokuskan diri pada hal yang empiris. Ekonometrika tidak bisa dibangun tanpa adanya adjusment. Dalam ekonomi Islam, ekonometrika ini berorientasi untuk membuktikan apakah adjusment al-Qur'an dipraktekkan atau tidak dalam fakta empiris; dan ini adalah tugas ekonometrika. Sederhananya, ekonometrika dalam ekonomi Islam digunakan untuk menguji apakah syari'at Islam itu dipraktekkan oleh umat Islam atau tidak. Sedangkan matematika adalah menurunkan teori Islam menjadi perilaku ekonomi. Kendati sekarang matematika sudah dikembangkan untuk menganalisis perilaku orang yang serba bimbang atau *chautics math*. Dengan menggunakan teknologi tentunya.

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Muh. Sholihin :

Lantas bagaimana memposisikan positivisme itu dalam ekonomi Islam?

Priyonggo Suseno :

Teori yang tidak tepat untuk mengatakannya salah dalam statistik adalah probabilitas. Sehingga Islam tidak mengakuinya. Logikanya karena probabilitas menilai bahwa peluang sesuatu yang terjadinya kecil maka ia tidak valid, sehingga ekonometrika dan statistik, cenderung dinilai sebagai ilmu yang lahir dari perjudian. Hal ini adalah tugas ekonom Muslim ke depan. Sikap yang salah dalam ekonomi konvensional, dengan gejala positivisme-nya adalah mengklaim bahwa hukum Islam itu salah karena tidak valid jika diuji dengan matematika dan ekonometrik. Padahal untuk menguji validitas dalam Islam itu bukan ekonometrik atau matematika, melainkan uji validitas dalam Islam itu adalah syari'at itu sendiri (*nash*). Dikatakan demikian, karena sesungguhnya ekonometrika atau statistika adalah uji acceptabilitas. Secara sederhana hal ini dapat diilustrasikan; sebuah sistem khalifah misalnya, secara syari'at bisa saja valid karena ada isyarat teks dan historis atasnya. Tetapi ketika ia diterapkan pada realitas kekinian, apakah sistem khalifah bisa diterima, mayoritas mengatakan "tidak". Dari hal ini dapat disimpulkan bahwa sistem khalifah valid secara syari'i tetapi tidak acceptable, jika diuji dengan ekonometrika. Contoh lain, masalah bunga (*interest*). Mayoritas ulama klasik, sejak puluhan bahkan ratusan tahun dulu telah melarang dan anti terhadap riba. Tetapi jika di bawa pada konteks hari ini maka banyak umat Muslim yang gemar menabung atas pertimbangan bunga (*interest*). Salahkah? Tentu bukan hal yang mudah untuk disimpulkan, karena basis atau sandarannya berbeda. Satu didasarkan pada syari'at (*syari'at base*) dan satu lagi berdasarkan sandaran empiris. Di luar konteks itu, Muhammad Baqir as-Sadr cenderung melihat ilmu ekonomi Islam sebagai hal yang heterodoks. Mengapa seperti ini karena dalam Islam tidak mengenal adanya dikotomi, atau melakukan polarisasi metodologi. Hal ini hanya ditemukan dalam ilmu pengetahuan Barat. Karena itulah agaknya lebih arif jika kita keluar dari dikotomi ini.[]

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Dialog dengan Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D
(*Guru Besar "*Social History of Islamic Thought*", UIN Sunan Kali Jaga, Alumni McGill University)

USHUL FIQH DAN EKONOMI ISLAM:
Upaya Mengintegrasikan Ushul Fiqh sebagai Metodologi Ekonomi Islam

Muh. Sholihin :

Ushul fiqh sebagai sebuah metodologi secara massif diterapkan pada teks yang bersipat normatif. Hal ini melahirkan pandangan di kalangan ekonom Muslim khususnya pemerhati ekonomi Islam, bahwa ushul fiqh bukanlah bagian dari metodologi ekonomi Islam. Bagaimana hal ini dimaknai?

Akh. Minhaji :

Jika ada pandangan seperti itu, sesungguh menjadi pertanda bahwa ekonom yang mengklaim demikian tidak mengerti hakikat dan lingkup ushul fiqh. Ada banyak literatur kotemporer, maupun klasik yang memaparkan kemampuan ushul fiqh dalam mengelola pengetahuan. Sehingga agaknya dapat diajukan pertanyaan, "apakah ada yang tidak bisa dikelola dengan ushul fiqh?" jawabannya adalah tidak ada yang lepas dari ushul fiqh. Betapa tidak karena sesungguhnya ushul fiqh itu adalah pemahaman Islam sekaligus implementasi dari ajaran-ajaran Islam. Dari titik ini, jika ushul fiqh tidak bisa diterapkan dalam ekonomi Islam berarti ia bukan bagian dari ilmu Islam. Tidak hanya sebagai "*the queen of islamic science*", tetapi ushul fiqh secara sederhana mengajarkan bagaimana memahami Islam sekaligus menjadi metodologi untuk menjawab tantangan kehidupan, kapan dan dimana saja.

Tidak ditapik, memang ada ilmuwan yang berpikir ada hal yang tidak bisa disentuh oleh ushul fiqh, seperti ekonom muslim yang berpikiran seperti itu—ini menandakan pemahaman ushul fiqh yang ia capai adalah pemahaman ushul fiqh klasik, ketika Islam mundur, sekitar abad ke-16, ketika abad modern mulai muncul dan Islam mulai ambruk. Kini ushul fiqh telah berkembang, melampaui batas-batas yang dibangun oleh ulama ushul klasik sehingga tidak ada yang bisa disentuh oleh ushul fiqh. Tidak berlebihan hari ini banyak produk-produk ushul fiqh, seperti *fiqh aqlabiath*; *fiqh aqalliath*. Hal ini memperbesar wilayah yang bisa dijelajahi oleh ushul fiqh, termasuk ekonomi Islam. Adanya klaim dan pandangan ekonom yang mengabaikan ushul fiqh, ini menandakan kuatnya pengaruh ekonom konvensional dalam ekonomi Islam. Jadi tidak terlalu mengherankan agaknya. Karena mengukur dan menilai sesuatu bukan dengan paradigma Islam, melainkan paradigma Barat sehingga terasa berat dalam menerima ushul fiqh sebagai sebuah metodologi.

Terlebih lagi jika mempelajari ekonomi konvensional, ditambah dengan kata *bismillah* dan kata *alhamdulillah* sehingga dikira ekonomi Islam. Sesungguhnya ekonomi Islam yang ideal itu adalah lupakan seluruh pikiran-pikiran yang membentuk ekonomi, khususnya teori-teori Barat yang membentuk sistem ekonomi, kemudian baca al-Qur'an. Sederhananya al-Qur'an berbicara apa tentang ekonomi, dari situlah teori dibangun. Bukan seperti sekarang; berangkat dari teori ekonomi konvensional kemudian dicari-cari ayat yang sepadan dengan teori tersebut. Agaknya dapat dikatakan, ini sudah salah dari awal. Kalau sudah seperti ini, bukan sekadar ushul fiqh saja yang tidak penting tetapi secara bersamaan sikap ilmiah seperti ini telah membuat al-Qur'an juga tidak penting, hanya sebagai pelegitimasi, tidak lebih.

Muh. Sholihin :

Agaknya dapat disimpulkan ada keinginan dan upaya ilmiah yang kuat dari Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D untuk mereorientasi ushul fiqh. Lantas apa bentuk tawaran teoritik terkait reorientasi ushul fiqh yang diajukan tersebut?

Akh. Minhaji :

Tawaran saya ini muncul untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan dari orang yang meragukan kemampuan ushul fiqh sebagai metodologi untuk memecahkan problema kehidupan umat khususnya, dan manusia pada umumnya. Bagi saya ushul fiqh itu adalah sebuah metodologi tetapi ushul fiqh menjadi tidak penting ketika ushul fiqh itu dianggap usang dan dogmatisme. Padahal sebelumnya ushul fiqh itu adalah ilmu, sebagai sebuah ilmu maka ia akan selalu mengenal adanya perubahan. Jika tidak berubah, maka itu bukanlah ilmu tetapi adalah doktrin dan dogma. Keluar dari ini agaknya penting mengembalikan ushul fiqh menjadi sebuah ilmu. Dalam sejarah ilmu pengetahuan, jika dipetakan datangnya ilmu pengetahuan hanya dari dua wilayah, yakni Islam dan Barat. Sehingga untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, termasuk ushul fiqh agaknya tidak ada cara lain kecuali menggali kekayaan (khazanah) yang telah diproduksi oleh Islam dan khazanah pengetahuan yang dilahirkan oleh Barat. Di sinilah posisi kita hari ini, mewarisi Islam yang dulu maju dan mundur. Dan mewarisi khazanah Barat yang kini maju dan mulai mundur. Kemudian untuk memulainya kita harus memberikan tawaran baru. Dengan pandangan bahwa tidak ada sesuatu itu yang baru 100%. Karena itu jika mengacu pada tradisi Yunani akan ditemukan istilah "existance"; "*kaynûnah*" (da-sein, being, ada); "*sayrûrah*" (proses); "*shayrûrah*" (becoming). Ini adalah diskusi filsafat, di mana sesuatu yang asal jika ia berproses maka ia akan "menjadi"/becoming. Akan ada gerak berdialog dengan realitas karena

itu kemudian segala ilmu yang berkembang sekarang tidak pernah terlepas dari masa lalu tetapi bagaimana kemudia ia didialektikakan dengan persoalan modern.

Saya berangkat dari *turāst wa tajdid* kemudian masuk ke dalam teori-teori Barat, teori Thomas Kuhn minsalnya, dengan *paradigm science*. Thomas Kuhn memperkenalkan teori "normal science"—"anomaly"—"crisis"—"normal science". Banyak pakar yang menawarkan konsep "*at-turāst wa al-tajdid*" atau "*continuity*" dan "*change*". Lantas aya bertanya apa yang yang kontinu dan apa yang berubah? Maka harus sebelum itu apa yang disebut dengan "*epistemics authority*". Sederhananya dapat dirangkai menjadi "*epistemics authority*"—"*continuity*"—and "*change*". Apakah ini baru? Contohnya di Indonesia, "epistemics authority" fiqh di Indonesia adalah fiqh as-Syafi'i dalam arti bahwa pemikiran dan nalar fiqh yang berkembang dan berjalan adalah fiqh as-Syafi'i. Kemudian perlahan tumbuh nalar-nalar fiqh hanafi; fiqh hambali; dan fiqh maliki, seketika nalar fiqh as-syafi'i dihantam karena ada anomali di dalamnya. Kendati ia dihantam, tetapi ia tidak habis. Karena di dalamnya mengandung apa yang diistilahkan dengan "*at-tsawabit*" dan "*al-mutaqaiyirath*" . Dari titik ini saya mengajukan istilah "*al-quwwah al-ma'rifiah*" ketika orang mengajukan konsep "*at-tūrast*" *wa al-tajdid*" atau "*continuity*" dan "*change*". Padahal untuk merubah sesuatu, seorang pemikir harus paham dan tahu betul mana yang "*epistemics authority*"/ yang mau dirubah dan sedang berjalan itu apa sekarang.

Setiap perubahan tidak ada yang berangkat dari "nol", mesti ia berangkat dari proses-proses yang telah ada. Sehingga perubahan itu tidak pernah 100% dari konsep baru. Dari uraian itu, saya berkeyakinan tidak ada yang tidak bisa disentuh oleh ushul fiqh. Dari politik hingga persoalan ekonomi, dapat disentuh oleh ushul fiqh. Ini kemudian yang mendorong sebutan bagi Islam sebagai *the religion of law;* atau agama hukum. Dan penting diketahui ketika "al-hukm" masuk ke dalam kitab kuning, ia bukanlah "al-hukm" melainkan "al-fiqh". Karena itu ketika membicarakan *law* dalam tradisi Barat atau *fiqh* dalam Islam, maka maknanya lebih dekat dengan "*al-fahm*" yaitu pemahaman. Tidak berlebihan agaknya "al-fahm" yang dilekatkan pada fiqh untuk kemudian disebut dengan hermeneutika. Mengapa dikatakan demikian, karena jika ditelisik dari berbagai akar bahasanya, Jerman, dan Yunani, maka hermeneutika adalah pemahaman bukan tafsir karena tafsir dalam bahasa Inggris diistilahkan dengan *exegesis*. Tetapi kalau dalam bahasa Inggris, maka hermeneutika itu disebut dengan "*understanding*". Sedangkan dalam bahasa Arab, itu adalah "*al-fahm*" atau "*fiqh*". Jadi hermeneutika itu bukan tafsir tetapi ia adalah fiqh.

Berbicara tafsir adalah bagaimana cara kita memahami al-Qur'an. Tetapi yang lebih luas dari itu adalah fiqh. Karena ia menjadi bagian dari fiqh. Ketidak dalam fiqh, minsalnya berbicara *as-tasri' al-islamiy* maka otomotasi kita juga berbicara tafsir di sini, karena itu tafsir menjadi bagian. Sehingga ketika berbicara masalah *mashādir al-'ulā*, yakni al-Qur'an maka kita membutuhkan ulumul qur'an dan ketika berbicara tentang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

mashādir al-tsāni, maka kita membutuhkan ulumul hadist. Tidak mengherankan jika pada masa awal Islam yang disebut ulama itu adalah *al-fuqaha'*, sehingga "*faqīh*" itu otomatis sebagai orang yang 'ālim" (orang yang berilmu). Mengkaji tema apapun yang ada dalam ekonomi Islam, pastinya tidak akan pernah lepas dari al-Qur'an sebagai sandaran dan sumbernya. Bagaimana jadinya kalau ekonom muslim, yang mengkaji ekonomi Islam tidak berangkat dari al-Qur'an; hasilnya sudah pasti sama dengan ekonomi konvensional. Sehingga dipastikan persoalan ekonomi secara kuat dijelaskan dan berhubungan dengan al-Qur'an. Katakanlah masalah distribusi, di dalamnya ada persoalan keadilan dan *mafsadat*; maslahah—ini semua adalah bagian dari ushul fiqh sehingga dapat diyakini bahwa ekonomi Islam tidak bisa mengabaikan begitu saja metode ushul fiqh.

Muh. Sholihin :

Continuity—authority—and change, yang menjadi inti dari pemikiran Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D ini setidaknya mengukuhkan perlunya pendekatan sejarah sosial. Sementara itu dalam ekonomi Islam hari, kita melihat ada dua kecenderungan yang lahir, yakni positivisme fiqh dan positivisme metodologi ekonomi. Dimana positivisme metodologi ekonomi, sikap ilmiah yang terlalu mengadang-gadang instrument ekonometrika dan matematika secara ekslusif; sedangkan positivisme fiqh adalah sikap yang memandang, memahami fiqh sebagai sekadar hukum bukan sebagai nilai. Dalam konteks bagaimana porsi ushul fiqh untuk membedah persoalan ini?

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

Akh. Minhaji :

Fiqh adalah materi. Pertanyaannya ketika kita ingin melihat dan menganalisis materi itu, maka apa alat yang dipakai? Tentu mengunakan metode dan metode ini adalah ushul fiqh. Kini ushul fiqh modern telah mencoba atau dielaborasi lebih jauh dan mendalam dengan mengintegrasikan antara normatif dan empiris. Kendati demikian, sebagai peneliti dan akademisi Muslim bagaimana pun ilmu pengetahuan, apapun bentuknya harus diderivasi dari al-Qur'an karena ia adalah sumber dari pengetahuan itu sendiri. Sehingga ketika berbicara tentang ekonomi, hal pertama yang dilakukan adalah bertanya pada al-Qur'an. Tetapi karena al-Qur'an normatif maka perlu dilihat secara historis bagaimana al-Qur'an itu dijalankan. Tidak berlebihan jika kemudian at-Thobari menulis tafsir historis. Dalam makna, at-Thobari mencoba mengali sejarah dan struktur bagaimana Islam itu sendiri dijalankan baik secara politik seperti khalifah maupun secara ekonomi..

Demikianlah sejarah; ia bergerak dan dijalankan sesuai dengan pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an itu sendiri. Perkataan lain, ketika al-Qur'an "begini"

maka pada saat bersamaan pemahaman bisa berbeda sehingga dijalankan dalam rupa yang lain. Ini disebabkan oleh masa dan tempat menjalankan al-Qur'an itu berbeda. Dalam konteks ini sejarah sosial penting. Maknanya, ketika tidak cukup memahami al-Qur'an semata tetapi juga harus melakukan penelitian terhadap fakta empiris. Contoh sederhana, sebuah fatwa dikeluarkan tidak cukup hanya sebatas mengatakan "halal" atau "haram" tetapi ia harus didukung oleh data-data empirik. Secara sederhana, ada banyak ilmuwan muslim yang mencoba membangun teori dari al-Qur'an. Kemudian diterapkan pada realitas empirik. Kata lainnya, ada proses "*trial*" and "*error*". Pertanyaan kemudian yang lahir adalah bagaimana jika teori-teori yang dibangun dari al-Qur'an tidak bisa diterapkan dan memiliki deviasi yang tinggi dari realitas? Dalam konteks ini deviasi atau "error" tersebut harus dilihat secara intensif. Adalah tidak mudah untuk mengatakan teori atau aksioma yang berasal dari al-Qur'an tidak empiristik. Tetapi harus dilihat secara intens dan berulang-ulang sehingga agaknya salah jika menarik kesimpulan hanya dari satu kali pengamatan. Bagaimana pun adanya, al-Qur'an sudah seharus menjadi 'tempat kembali' dalam bahasa sederhana 'dari dan kembali kepada al-Qur'an atau istilah lain yang barangkali tepat dan tidak kalah pentingnya adalah mengintegrasikan al-Qur'an sebagai sumber-sumber normatif dengan realitas sebagai sumber empirisme.

Tidak diragukan lagi ketika membicarakan ekonomi, mengawalinya dengan membaca al-Qur'an. Ini adalah metode original dari Rasulullah s.a.w ketika memecahkan masalah umat, dalam bidang apapun. Ali Syariati misalnya untuk mengurai makna dan hakikat "hijrah", ia memulai penelitiannya dari al-Qur'an kemudian memadukannya dengan literatur lain dari berbagai bahasa. Demikian juga idealnya, ketika mengkaji ekonomi Islam; memulai dari al-Qur'an dan kembali pada al-Qur'an. Dalam konteks lainnya, untuk melakukan verifikasi terhadap pemahaman al-Qur'an ada beberapa metode atau pendekatan yang bisa dilakukan. Jika ilmuwan Barat menggunakan metode induktif, maka Islam mengenal adanya mekanisme *bayāni*, *istiqrā'i*, *irfāni* sehingga tidak bisa diklaim bahwa pendekatan induktif lebih baik dari ketiga pendekatan yang digunakan dalam Islam. Penekanannya jika kita kaji lebih dalam lagi, kalau induktif karakteristiknya adalah empirik. Sedangkan deduksi (*istiqrā'i*) adalah rasional dan tidak satu pun ilmuwan barat menentang karakteristik rasionalitas dalam ilmu pengetahuan. Kita contohkan, 1+1=2; ini rasional lantas dikatakan subjektif padahal ini konsesus yang bersipat non-empiris.

Agaknya dapat kita simpulkan bahwa al-Qur'an itu empiris. Dalam makna, ia mengandung nilai-nilai yang mendorong siapapun yang mengkajinya untuk melakukan pengamatan (observasi) secara empirik. Hal ini dapat dipahami dari perilaku Nabi Ibrahim, a.s yang telah menerapkan logika induktif ketika mencari Tuhan dan ini diceritakan dalam al-Qur'an. Dari pengamatan-pengamatan terhadap setiap objek yang ia persepsi kemudian Nabi Ibrahim menyimpulkan bahwa Tuhan adalah Allah *azza wa jalla*. Bentrand Russell pun pernah mengutarakan tentang

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

induktifisme, dengan mengajukan pertanyaan "Matahari terbit dari sebelah mana?" Secara objektif maka setiap manusia akan menjawab "dari Timur". Islam menggarisbawahi bahwa dengan kekuasaan Allah s.w.t, matahari bisa saja terbit dari sebelah barat. Tetapi ini tidak lantas membuat kita; orang muslim mengatakan bahwa matahari akan terbit dari sebelah Barat hari ini, karena kenyataan objektif yang diamati-matahari terbit dari sebelah Timur. Dan tidak satu pun ilmuwan yang berani memastikan bahwa matahari akan selalu terbit di sebelah Timur.

Di ujung lain, ushul fiqh dalam ekonomi Islam berfungsi mendialogkan; mendialektikakan; dan mengitegrasikan antara hal normatif dan hal yang empirik. Perlu dipahami, apapun bentuk dan jenis ilmu pengetahuan, ia memuat dan menganduag apa yang disebut dengan "norma". Dapat dipastikan tidak ada ilmu pengetahuan yang hadir tanpa muatan norma. Untuk memahami; mengerti dan mampu memaknai "norma" itu setiap orang/ilmuwan yang ingin menguasai satu disiplin ilmu, ia harus menguasai standar-standar ilmu yang akan ia pelajari tersebut. Ketika ingin mempelajari ekonomi, maka ilmu standar yang harus dikuasai adalah matematika dan statistika. Dalam konteks ini, ushul fiqh adalah sebuah teori dengan kata lain ia menduduki posisi sebagai sebuah metodologi. Sederhananya dapat dideskripsikan; ketika seseorang berbicara paradigma dan teori maka di dalamnya niscaya mengandung "tools". Sehingga setiap metodologi niscaya mengandung *tools* yang terkadang spesifik dan khas. Tetapi "*tools*" itu bisa bervariasi tergantung pemahaman masing-masing. Sehingga melahirkan pemahaman dan teori yang berbeda-beda, kendati objek dan ilmu yang dikaji satu. Jadi penggunaan satu *tools*/metode berimplikasi pada lahirnya teori yang berbeda pula; tergantung pada kreatifitas orang/ilmuwan yang menggunakannya.[]

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA

CURICULUM VITAE

Muhammad Sholihin adalah alumni MSI (Magister Studi Islam) Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta (2009-2011). Dengan konsentrasi Ekonomi Islam.

[I] *Name and Address*

Nama	:	Muhammad Sholihin
Tempat/Tanggal Lahir	:	Koto Baru, Kab. Dharmasraya, Prov. Sumatera Barat/ 18-02-1984
Alamat	:	***Rumah,*** d/a Jl. Lintas Sumatera, Simp. PTPN VI, Koto Baru-Dharmasraya ***Alamat sekarang,*** Jl. Beo 1, No. 7-Demangan Baru, Yogyakarta
Email	:	mshoy84@yahoo.com
Mobile	:	+6281363165241
Blogsite	:	www.ohin.f1.cc

[II] *Education*

1992-1996	:	SDN No. 2 Koto Baru-Dharmasraya, Sumatera Barat.
1996-2003	:	Nyantri di MTI (Madrasah Tarbiyah Islamiyah) Candung, Kab. Agam
1996-2000	:	Madrasah Tsanawiyah di MTI Candung, Kab. Agam-Sumatera Barat
2000-2003	:	Madrasah Aliyah di MTI Candung, Kab. Agam-Sumatera Barat.
2003-2008	:	Strata 1 Ekonomi Islam di IAIN Imam Bonjol Padang
2009-Sekarang	:	S2 di MSI UII, Yogyakarta konsentrasi Ekonomi Islam

[III] *Skripsi dan Tesis*

Skripsi Sarjana Ekonomi Islam (Fak. Syariah-IAIN Imam Bonjol, Padang):		**"Islam dan Spirit Kapitalisme: Narasi atas Semangat Kapitalisme di Pasar Malam."** (Tahun 2008)
Tesis Master Ekonomi Islam (MSI UII, Yogyakarta)	:	**"Epistemologi Mazhab Kontemporer Ekonomi Islam dan Implikasinya terhadap Keilmuan Ekonomi Islam di Indonesia: Perspektif Filsafat Ilmu dan Sosiologi Pengetahun."** (Tahun 2011)

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

[IV] Pengalaman di Lembaga Kajian dan Riset

2007-2008	:	Nagari Institute (Dewan Pendiri), Padang
2008-sekarang	:	Magistra Indonesia (Divisi Program), Padang
2007-Sekarang	:	PSIK-Indonesia (*Associate Researchers*), Jakarta
2010-Sekarang	:	Centre for Islamic Economics and Local Wisdom Studies (*Researchers*), Yogyakarta

[V] Organisasi Profesi

2010-Sekarang	:	Jaringan Penulis Indonesia (JPI)

[VI] Penelitian

2007	:	Call Paper and Work: "Gurita Neo-Liberalisme dan Runtuhnya Institusi Lokal" (Kerja Sama Universitas Indonesia dan Elsam, Jakarta).
2009	:	Penelitian "Pilkada dan Konflik Demokrasi" (PSIK-Indonesia dan DPD RI)
2010	:	Asisten Peneliti "Islam dan Rasionalitas Pilihan Politik Umat Islam Sumatera Barat 2009" (Diktis Depag R.I)

[VII] Workshop/Training

2011	:	Workshop Penelitian Pembebasan (PSI UII, Yogyakarta)
2007	:	*School of Democracy* (Temu Aktivis Nasional PSIK-Indonesia, Bogor).
2006	:	Pelatihan Jurnalistik Pembebasan (FYFA dan Pusaka, Padang)
2004	:	LK 1 HMI Kom. Syari'ah Padang.
2005	:	Workshop Wakaf Produktif Kemenag RI, di Padang.

[VIII] Prestasi

2005	:	Juara I Debat Mahasiswa Tingkat Institute-IAIN Imam Bonjol, Padang.
2011	:	Juara III Penulisan Essai Ilmiah Tingkat Pascasarjana se-DI Yogyakarta yang diadakan oleh SPS Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.

[IX] Kepenulisan Essai

Aktif menulis essai/kolom opini di media massa daerah dan nasional. Diantaranya, Harian Umum Haluan, Harian Singgalang, Padang Ekspress, Banjarmasin Post, Lampung Post, Riau Pos, dan Suara Karya.

[X] Karya Ilmiah-Populer

- 30 Materi Pilihan Kultum Ramadhan (Pustaka Fahima:2009)
- Indahnya Sabar: Melejitkan Spirit Sabar (Cemerlang Publishing: 2010).
- Dahsyatnya Istikharah Cinta (Cemerlang Publishing: 2010).
- Indahnya Syukur: Ketika Rasa Syukur Memberdayakan Hidup (Cemerlang Publishing: 2010).
- Hebatnya Marketing Muhammad saw (Cemerlang Publishing: 2010).

UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA

- 15 Wisdom & Happiness: Modern Motivation Stories (Cemerlang Publishing: 2010).
- Sebilah Sayap Bidadari: Memorilibia 7,9 SR (Pustaka Fahima: 2010).
- Delapan Wasiat Aneh: Dahsyat Dengan Otak Tengah (Cemerlang Publishing: 2010).
- Lima Jurus Ampuh dalam Ikhtiar Cinta: Dari Ikhtiar hingga Taaruf Cinta (Cemerlang Publishing: 2010).
- Tradisi Menulis Intelektual Muslim (Youth Publishing: 2010)
- Indonesia Setengah Tiang (Evolitera: Digital e-book, 2010).
- Api Paderi: Sebuah Novel Berlatarbelakang Perang Paderi (Narasi: 2010).
- La Tahzan to Womens: Pesan-Pesan Rasulullah untuk Wanita (Cemerlang Publishing: 2010).
- Mimpi-Mimpi Jingga: a novel (Cemerlang Publishing: 2010).
- Sun Tzu for Bussines (Cemerlang Publishing: 2010).
- Success Together! (CP: 2011).
- Change Your Mind, Change Your Life (CP: 2011).
- Surat-Surat Emas dari Langit (CP: 2010)
- Meraih Dahsyatnya Sholat Tasbih (CP: 2010)
- Formalisasi Syariah=Dominasi Negara (Jurnal Millah MSI UII, Yogyakarta. Vol. X, No. 2, Februari 2011.

Motto : "Kebijaksanaan adalah tongkat yang hilang bagi seorang mukmin. Dia harus mengambilnya dari siapa saja yang didengarnya, tidak peduli dari sumber mana datangnya. (HR. Ibnu Hibban)"

UNIVERSITAS
ISLAM
INDONESIA