

Analisis Ekonomi Islam dalam Perspektif Fiqh Melalui Kajian Qawaidul Fiqhiyyah

Mustofa Mustofa¹, Muhamad Fuji Hakiki², A. Suganda³, Encep Taufik Rahman⁴
UIN Sunan Gunung Djati Bandung¹, Institut KH. Ahmad Sanusi Sukabumi^{2,3,4}, Indonesia
mustofabasan@uinsgd.ac.id¹, m.fujihakiki@gmail.com², a.suganda@gmail.com³, encep.taufik@uinsgd.ac.id⁴

Diserahkan tanggal 25 Juli 2024 | Diterima tanggal 08 September 2024 | Diterbitkan tanggal 30 September 2024

Abstract:

Islamic economics, as a component of Islamic knowledge, has emerged as a new discipline in the social sciences, gaining recognition in various higher education institutions in the contemporary Muslim world. Various sources of Islamic knowledge have played an important role in shaping its growth and progress. However, the principles of Islamic law, especially qawa'id al-fiqhiyyah, have not been widely explored regarding their application in the current fiqh paradigm. Through a content analysis approach, this paper examines the relevance of qawa'id al-fiqhiyyah, specifically focusing on the five normative principles and their variations, in understanding Islamic economics from a fiqh perspective. The aim is to evaluate its significance in Islamic economic activities and its adaptability in different temporal and spatial contexts. This research reveals that qawa'id al-fiqhiyyah significantly enriches the understanding of Islamic economics in the realm of higher education. These principles help in interpreting economic theories through the lens of Islamic ethics. Therefore, it can be concluded that the concerted efforts of Muslim social scientists, especially economists, to study this branch of fiqh diligently and with dedication will facilitate a deeper understanding of economic theories from the perspective of fiqh.

Keywords: *Islamic economics, fiqh, al-qawa'id al-fiqhiyyah, shari'ah, ethics.*

Abstrak :

Ekonomi Islam, sebagai salah satu komponen pengetahuan Islam, telah muncul sebagai disiplin baru dalam ilmu-ilmu sosial, mendapatkan pengakuan di berbagai institusi pendidikan tinggi di dunia Muslim kontemporer. Berbagai sumber pengetahuan Islam telah memainkan peran penting dalam membentuk pertumbuhan dan kemajuannya. Namun prinsip-prinsip hukum Islam, khususnya qawa'id al-fiqhiyyah, belum banyak dieksplorasi mengenai penerapannya dalam paradigma fiqh saat ini. Melalui pendekatan analisis isi, tulisan ini mengkaji relevansi qawa'id al-fiqhiyyah, khususnya dengan fokus pada lima prinsip normatif dan variasinya, dalam memahami ekonomi Islam dari perspektif fiqh. Tujuannya adalah untuk mengevaluasi signifikansinya dalam kegiatan ekonomi Islam dan kemampuan adaptasinya dalam konteks temporal dan spasial yang berbeda. Penelitian ini mengungkapkan bahwa qawa'id al-fiqhiyyah secara signifikan memperkaya pemahaman ekonomi Islam dalam ranah pendidikan tinggi. Prinsip-prinsip ini membantu dalam menafsirkan teori-teori ekonomi melalui lensa etika Islam. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa upaya bersama para ilmuwan sosial Muslim, khususnya ekonom, untuk mempelajari cabang fiqh ini dengan tekun dan penuh dedikasi akan memfasilitasi pemahaman yang lebih mendalam tentang teori-teori ekonomi dari sudut pandang fiqh.

Kata Kunci: *Ekonomi Islam, fiqh, al-qawa'id al-fiqhiyyah, syariah, etika.*

Copyright © 2024, Author

This is an open-access article under the [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



PENDAHULUAN

Ekonomi Islam muncul sebagai alternatif terhadap ekonomi konvensional karena ia berupaya mengamati dan menjelaskan realitas universal dari sudut pandang Islam, khususnya dalam hal perilaku sosio-ekonomi umat manusia. Pendekatan ini dimungkinkan melalui pemahaman syariat, terutama prinsip-prinsip Islam tentang mu'amalah, yakni perintah-perintah yang mengatur hubungan horizontal antara manusia dengan sesamanya serta makhluk lainnya. Prinsip-prinsip ini berpedoman pada Ushul Fiqh, yaitu prinsip-prinsip yurisprudensi Islam, Qawaidul Fiqhiyyah (prinsip-prinsip hukum Islam), dan Maqashid Syari'ah (prinsip-prinsip syariah) (Elgariani, 2012; Kamali, 1999, 2008; Mustafa et al., 2016). Menurut Hasanuzzaman (1995), perhatian utama ekonomi Islam terletak pada pengetahuan dan penerapan perintah dan aturan Syari'ah yang mencegah ketidakadilan dalam perolehan dan distribusi sumber daya material, untuk memberikan kepuasan kepada manusia dan memungkinkan mereka untuk menjalankan kewajibannya kepada Allah dan masyarakat.

Namun demikian, meskipun Islam mengajarkan bahwa umat manusia hendaknya memanfaatkan sumber daya secara berkelanjutan dan sesuai dengan prinsip keadilan untuk menunjang kelangsungan hidup yang berkualitas, pencapaian tujuan luhur ini sering kali terhambat oleh pengaturan kehidupan manusia, khususnya sistem ekonomi, yang berjalan tanpa kerangka etika atau moral yang kuat. Hal ini diperburuk oleh dominasi pemikiran ekonomi konvensional yang sering kali tidak dijaga secara moral dan mandiri (Idri, 2010; Keraf, 2010). Akibatnya, banyak sistem ekonomi yang beroperasi tanpa memperhatikan prinsip-prinsip keadilan dan keberlanjutan yang diajarkan oleh Islam, yang pada akhirnya dapat membawa kerugian bagi masyarakat secara keseluruhan.

Dalam konteks ini, ekonomi Islam telah menjadi pendekatan alternatif yang layak untuk memahami ekonomi berdasarkan nilai-nilai Islam. Namun, meskipun prinsip-prinsip hukum Islam mempunyai implikasi mendasar terhadap kontekstualisasi prinsip-prinsip dan perilaku ekonomi dalam paradigma Islam, hingga kini belum banyak perhatian yang diberikan kepada penerapan Qawaidul Fiqhiyyah dalam konteks ekonomi Islam kontemporer. Padahal, Qawaidul Fiqhiyyah memiliki potensi besar untuk menjadi kriteria dalam menilai legitimasi etika atau moral perilaku manusia, terutama dalam konteks perilaku ekonomi.

Penelitian ini bertujuan untuk menutup kekosongan tersebut dengan meninjau ekonomi Islam dalam perspektif fiqh secara komprehensif, khususnya dengan mengkaji lima prinsip utama Qawaidul Fiqhiyyah. Studi ini akan menginvestigasi bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat memfasilitasi pemahaman ekonomi Islam, atau lebih umum, perilaku ekonomi manusia dari sudut pandang syariah. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk menilai relevansi dan kontribusi Qawaidul Fiqhiyyah dalam pengembangan teori ekonomi Islam, serta dalam memahami dan merespons tantangan sosial-ekonomi yang dihadapi umat kontemporer.

Selain itu, penelitian ini akan mengidentifikasi bagaimana Qawaidul Fiqhiyyah dapat diintegrasikan secara efektif ke dalam sistem ekonomi saat ini, dan bagaimana penerapannya dapat memperbaiki kekurangan dalam sistem ekonomi konvensional. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan baik dari segi teori maupun praktik, serta menyediakan dasar bagi pengembangan kebijakan ekonomi yang lebih adil dan berkelanjutan, sesuai dengan nilai-nilai Islam.

METODOLOGI PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif. Menggunakan pendekatan kajian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang bersumber dari buku, naskah, jurnal, dan dokumen-dokumen yang berkaitan dengan kebutuhan penelitian. Kemudian menggunakan metode deskriptif-analitik yaitu metode penelitian dengan cara mendeskripsikan dan menganalisis semua data yang sudah diperoleh.

PEMBAHASAN

Pengertian Fiqh dan Ekonomi Islam

Fiqh berasal dari kata dasar faqiha, yang secara harfiah berarti “memahami” atau “memahami” (Rawas & Shadiq, 1985). Dengan demikian, fiqh mengandung makna pemahaman. Perluasannya, faqahah, menggambarkan upaya untuk memperoleh pengetahuan hukum. Oleh karena itu, faqih adalah ahli ilmu syariat. Namun menurut Imam Abu Hanifah, makna teknisnya mengandung makna “pengetahuan (ma'rifah) seseorang tentang hak dan kewajibannya.” Namun Imam Syafi'i mengartikannya sebagai “. . . disiplin ilmu yang mempelajari aturan-aturan praktis Syari'ah, yang diambil dari sumber-sumbernya yang terperinci” (Al-Zuhayli, 1997). Artinya, fiqh (yurisprudensi) adalah pelaksanaan pemikiran manusia, melalui kajian dan penalaran kritis, dengan keyakinan (aqidah) yang sesuai, untuk memahami dan menerapkan syariat. Ini memiliki tiga cabang utama. Ini adalah ushul fiqh (yaitu, prinsip-prinsip hukum Islam), qawa'id al-fiqhi-yyah (prinsip-prinsip hukum) dan maqasid al-shari'ah (prinsip-prinsip Shari'ah). Namun pembahasan ini fokus terutama pada kaidah-kaidah hukum normatif yang dikenal di atas sebagai qawa'id al-fiqhi-yyah al-kubra dan relevansinya dengan kajian ekonomi dalam lingkup Islam.

Di sisi lain, kata ekonomi berasal dari akar kata Yunani, oikos, yang merujuk pada “rumah tangga,” atau sederhananya, “rumah” (Johnson, 2002; Olla, 2012; Schaps, 2012) dan nemein yang berarti “mengelola” (Shah, 2010). Nomos, varian etimologis dari kata nemein, yang merupakan asal kata “nomy” atau “nomics”, adalah kata Yunani untuk “hukum” (Arendt, 1958; Elden, 2010, 2011). Dengan demikian, ilmu ekonomi berarti pengelolaan rumah tangga melalui eksploitasi sumber daya keuangan yang terbatas secara sah. Hal ini membuat setiap individu yang waras menjadi “seorang manajer” atau “seorang ekonom” sampai batas tertentu. Oleh karena itu, seorang sarjana konon pernah mengatakan bahwa siapa pun yang bersekolah tanpa belajar ekonomi tidaklah terdidik dengan baik (Asante, 1980). Adam Smith (1723-1790) mendefinisikannya sebagai “penyelidikan terhadap sifat dan penyebab kekayaan suatu bangsa.” Di sisi lain, Robbins (1935) mendefinisikannya sebagai “. . . ilmu yang mempelajari perilaku manusia sebagai hubungan antara tujuan dan sarana yang langka yang memiliki kegunaan alternatif”.

Dalam Islam, masalah “kelangkaan relatif” penting dalam Al-Qur'an (11:61; 15:19-21; 42:27; Al-Razi; Habib, 2002) karena al-Qur'an menyerukan umat manusia untuk menggunakan sumber daya yang tersedia, sumber daya secara berkelanjutan. Dengan demikian, ekonomi Islam diartikan sebagai ilmu yang mempelajari penggunaan sebaik-baiknya sumber daya untuk produksi maksimal, menghasilkan barang dan jasa yang halal dalam kerangka syariat dan tujuannya. (Habib, 2002)

Munculnya ekonomi Islam merupakan hasil dari pencarian panjang terhadap sistem ekonomi alternatif yang bertujuan untuk mewujudkan tatanan dunia dengan sumber hukum ontologis dan epistemologis (yaitu al-Qur'an dan Sunnah) yang akan menjadi kerangka sistem nilai ekonomi tatanan dunia ini (Khan, 1984). Hal ini mengandung arti bahwa sistem ekonomi Islam mempunyai pemikiran moral dan seperangkat prinsip hemat biaya yang mengatur produksi, distribusi atau pertukaran, dan konsumsi, serta dibentuk oleh prinsip-prinsip syariah. Oleh karena itu, tujuan sistem ekonomi Islam adalah untuk menjamin keadilan sosial-ekonomi dengan mengurangi kesenjangan antara si kaya dan si miskin dalam masyarakat (Al-Qaradawi, 2000). Oleh karena itu, karakteristik unik ekonomi Islam terlihat dalam mekanisme operasionalnya yang diharapkan berakar kuat pada prinsip-prinsip Islam (Chapra, 2000).

Ekonomi Islam penting bagi individu Muslim, masyarakatnya, dan lembaga pendidikannya. Kesadaran ini muncul terutama karena kesadaran akan tantangan etika yang ditimbulkan di dunia Islam akibat masuknya paradigma ekonomi asing. Oleh karena itu, gagasan “Islamisasi ilmu pengetahuan” telah menjadi rubrik wacana intelektual populer yang mendapatkan momentum di banyak universitas dan institusi Islam di seluruh dunia Muslim. Ekonomi, sebagai disiplin akademis yang diislamkan, memiliki banyak bidang yang saling terkait dengan cabang ilmu Islam lainnya (Kahf, 2003) yang berkaitan dengan transaksi komersial. Fiqh merupakan salah satu aspek ilmu-ilmu Islam yang erat kaitannya dengan ekonomi Islam. Namun, disiplin ilmu utama yang penting dalam perumusan kaidah-kaidah hubungan interpersonal (muamalah) adalah ushul fiqh, maqashid syari’ah, dan qawaidul fiqhiyyah. Aturan transaksi antarpribadi juga memasukkan ekonomi Islam karena membahas kerangka hukum melakukan transaksi ekonomi dalam Islam. Memahami kontur hubungan interpersonal ini penting untuk perumusan teori perilaku ekonomi dari perspektif Islam. Ekonomi Islam mempelajari perilaku manusia dalam transaksi ekonomi, sedangkan fiqh mempelajari ketentuan doktrinal dan hukum untuk perilaku etis dalam transaksi tersebut. Oleh karena itu, fiqh tidak bisa dilepaskan dari ekonomi Islam. Oleh karena itu, Qawaidul fiqhiyyah penting dalam ekonomi Islam.

Qawaidul Fiqhiyyah

Sebagaimana telah disebutkan, qawaidul fiqhiyyah merupakan komponen penting fiqh sebagai kajian disiplin ilmu syariat yang berkaitan dengan kaidah-kaidah hukum. Maksim-maksim ini merupakan rangkuman ringkas aturan-aturan yang berkaitan satu sama lain dan dibenarkan dari al-Qur'an dan Sunnah. Ulama terkemuka, Mustafa al-Zarqa, mendefinisikan maksim hukum sebagai “prinsip-prinsip fiqh umum yang disajikan dalam format sederhana yang terdiri dari kaidah-kaidah umum syariat dalam bidang tertentu yang berkaitan dengannya” (Laldin, 2007). Prinsip-prinsip ini digunakan untuk memperoleh pendapat hukum baru. Prinsip-prinsip tersebut terkadang bersifat umum; Meski demikian, mereka memainkan peran penting dalam ilmu fiqh (Laldin, 2007). Prinsip hukum memudahkan pemahaman masalah sosial dan ekonomi dan membantu mengapresiasi relevansi prinsip-prinsip dasar (kode etik) yang mendasari perilaku sosial dan ekonomi karena dirumuskan dengan justifikasi dari al-Qur'an, Sunnah, dan, dalam hal ini, cerita rakyat hukum Islam atau warisan yang sah. Misalnya, mengikuti pandangan 'Abdullah ibn Mas'ud bahwa “apa yang dianggap baik oleh umat Islam, itu baik di mata Tuhan,” para ahli hukum mengusung kaidah sebagai berikut: “adat adalah dasar penilaian” (Kamali, 2007). Menjelaskan hal ini lebih lanjut, Hashim Kamali menunjukkan bahwa ketika suatu transaksi sosial atau ekonomi tidak diatur oleh kontrak (yaitu perjanjian tertulis), maka aturan adatnyalah yang berlaku (Kamali, 2007).

Maksim sering kali dikonstruksikan berdasarkan prinsip-prinsip yang primer dan abadi, yang juga berakar kuat pada prinsip-prinsip keadilan sosial ('adl) dan hukum alam karena merupakan prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan tegaknya kepentingan masyarakat. Masa perkembangan pemikiran hukum ini atau bagaimana perkembangannya di kalangan sumber-sumber hukum Islam tidak diketahui secara jelas karena sebagian di antaranya sudah ada sebagai aturan adat pada zaman pra Islam. Namun, prinsip-prinsip hukum ini didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan alamiah atau universal yang tidak berbeda secara nyata antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya dan, oleh karena itu, para ahli hukum Islam menyetujui prinsip-prinsip

tersebut untuk diterapkan secara penuh dalam kehidupan umat Islam (Securities Commission Malaysia, 2009). Misalnya, kemurahan hati, kasih sayang, altruisme, sikap memaafkan, kerja sama, kesetaraan, dan masih banyak lagi nilai-nilai lain yang pada hakikatnya merupakan nilai-nilai universal yang, walaupun mungkin tidak sama, dalam hal ekspresi, di semua masyarakat, namun serupa dari segi prinsip atau hakikatnya, setiap masyarakat akan menjunjung dan memajukannya. Dengan demikian, prinsip-prinsip tersebut berfungsi sebagai dasar di mana prinsip-prinsip tertentu dalam Syari'ah dapat dirumuskan. Oleh karena itu, pada hakikatnya keduanya berbeda dengan ushul fiqh yang membahas metodologi fiqh Islam. Prinsip-prinsip hukum lebih didasarkan pada prinsip-prinsip penting dari yurisprudensi (Kamali, 2007).

Prinsip-prinsip hukum tetap sangat penting bagi para ahli hukum Muslim di berbagai budaya hingga saat ini. Hal ini disebabkan karena kaidah agama Islam melintasi ruang dan waktu (Yusuf & Abdulsalam, 2011). Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, persoalan bagaimana kategori hukum ini berkembang tidak jelas dalam sumber-sumber Islam. Namun, kepentingan mereka tampaknya telah muncul pada era Khalifah yang dipimpin dengan Benar. Misalnya, Khalifah Umar dilaporkan telah menginstruksikan Abu Musa al-Ash'ari untuk membuat kompilasi kaidah-kaidah ini dan variannya untuk tujuan pedoman hukum. Penyusun terkemuka lainnya dalam hal ini adalah Taj al-Din al-Subki. Namun kompilasi lain berdasarkan karya Al-Subki dilakukan oleh Imam Jalal al-Din al-Suyuti, yang karyanya sesuai dengan Madzhab Imam al-Syafi'i. Ulama lainnya, Zayn al-Abidin, Ibrahim (juga dikenal sebagai Ibnu Nujaym), melakukan penelitian serupa mengenai prinsip-prinsip hukum tetapi didasarkan pada Madzhab Hanafi (Securities Commission Malaysia, 2009). Beberapa prinsip dasar Syari'ah (yaitu, yang berhubungan dengan prinsip-prinsip), yang mempunyai dampak besar terhadap kohesi dan keharmonisan masyarakat adalah sebagai berikut:

- Kepentingan masyarakat yang lebih besar lebih diutamakan dibandingkan kepentingan individu.
- Meskipun menghilangkan kesulitan dan meningkatkan manfaat merupakan salah satu tujuan utama syariat, namun tujuan pertama lebih diutamakan dibandingkan tujuan kedua.
- Kerugian yang besar tidak dapat dikompensasikan dengan kerugian yang kecil, atau manfaat yang lebih besar tidak dapat dikompromikan demi keuntungan yang lebih kecil. Sebaliknya, kerugian yang lebih kecil dapat ditimbulkan untuk mencegah kerugian yang lebih besar, atau manfaat yang lebih kecil dapat dikorbankan demi keuntungan yang lebih besar. (Chapra, 1983).

Tidak dapat disangkal bahwa prinsip-prinsip hukum di atas mempunyai banyak implikasi terhadap kehidupan ekonomi. Oleh karena itu, secara umum kaidah hukum relevan dengan kajian ekonomi, perbankan, dan keuangan Islam. Hal ini karena sejumlah permasalahan dan teori ekonomi dapat dikaji dengan cara yang konsisten dengan pengetahuan Islam dan keputusan-keputusan ini dapat membantu memberikan pemahaman yang lebih mendalam terhadap berbagai tantangan yang dihadapi umat dalam petualangan dan eksplorasi ekonominya. Para ahli umumnya mengklasifikasikan prinsip-prinsip hukum ke dalam dua kategori.

1. Prinsip-prinsip yang diterima oleh sebagian ulama dari Madzhab tertentu dan ditolak oleh Madzhab lain. Maksim semacam ini disebut juga dengan istilah qawa'id al-madzhabiyyah (maksim berbasis madzhab).

- Prinsip-prinsip yang diterima dan diterapkan oleh para ahli hukum dari berbagai Madzhab (Mazhab Hukum). Contoh dari kategori ini adalah lima maksim utama yang dikenal sebagai qawaidul fiqhiyyah al-kubra (Laldin, 2007) atau “prinsip hukum normatif” (Kamali, 2007).

Qawaidul fiqhiyyah: Sifat dan Dimensi Ekonominya

Para ulama klasik (Al-Suyuti, 1983; Al-Zuhayli, 2006) berpendapat bahwa lima kaidah hukum utama (qawa'id al-khams al-kubra) membentuk hakikat syariat sebagai pedoman komprehensif bagi umat manusia dan bahwa banyak lainnya hanya berfungsi sebagai varian, yang secara fundamental menjelaskan lima prinsip utama yang juga dikenal sebagai maksim normatif (utama) qawaidul fiqhiyyah al-kubra (Laldin, 2007) atau qawaidul fiqhiyyah al-aşliyyah (Kamali, 2007). Hal ini berarti bahwa pada dasarnya terdapat lima kaidah hukum utama dan masih banyak kaidah hukum lainnya yang berhubungan dengan salah satu pernyataan normatif tersebut dari segi dasarnya namun hanya sedikit berbeda dalam ungkapannya. Logikanya kita memilih kelima maksim tersebut sebagai fokus perhatian utama. Kelima maksim besar ini merupakan maksim-maksim yang mencakup berbagai persoalan dalam ilmu hukum.

1. الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا (Segala sesuatu tergantung pada niatnya);
 2. الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ (Keyakinan tidak dapat dikalahkan dengan keraguan);
 3. الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ (Kesulitan mendatangkan kemudahan);
 4. لَا ضِرَارَ وَلَا ضِرَارَ (Tidak boleh melakukan sesuatu yang membahayakan diri sendiri ataupun orang lain);
 5. الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ (adat dapat dijadikan dasar penetapan hukum).
- (Al-Subki, 1991; Al-Suyuti, 1983; Kamali, 2007; Laldin, 2007).

Untuk meninjau pentingnya aksioma di atas dalam studi ekonomi Islam atau pemahaman proses atau pemikiran ekonomi dalam kerangka Islam, peneliti mengkaji komponen-komponen di atas dan beberapa variannya dengan bantuan ilustrasi spesifik dalam arena ekonomi.

1. الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا (Segala sesuatu tergantung pada niatnya):

Kaidah ini berasal dari hadis populer Nabi yang diriwayatkan bersabda, “perbuatan dinilai berdasarkan niatnya dan setiap orang dinilai berdasarkan niatnya.” (Şahih al-Bukhari, hadits No. 54; An-Nawawi, Arba'in al-hadits, hadits No. 1). Maksim ini mengandung makna bahwa setiap perbuatan atau ucapan seseorang hendaknya ditafsirkan sesuai dengan niatnya, karena perbuatan manusia bermula dari suatu tujuan tertentu. Hal ini menyiratkan bahwa, bertentangan dengan filosofi ekonomi konvensional yang “tujuan menghalalkan cara” (Yusuf, 2010), dalam ekonomi Islam, baik tujuan maupun cara untuk mencapainya bersifat inklusif dan bertanggung jawab; dan cara juga bisa membenarkan tujuan akhir. Dengan kata lain, dalam Islam, sarana sama pentingnya dengan tujuan itu sendiri (Al-Qaradawi; Yusuf, 2010), dan cara untuk mencapai tujuan, tujuan tersebut, juga menentukan atau membenarkan nilai etika akhir dari hasil tersebut dari perspektif etika Islam. Jadi, jika seseorang bermaksud melakukan atau bertujuan untuk melakukan hal yang baik namun karena kecelakaan, hasil akhirnya (yaitu hasil akhir atau produknya) cenderung buruk,

maka orang tersebut akan dinilai tetapi sesuai dengan apa yang diinginkannya. Penerapan hal ini pada transaksi ekonomi berkaitan dengan perbankan dan hubungan pelanggan, misalnya, di mana biaya ta'wid' atau kompensasi dikenakan terhadap orang yang mangkir yang tidak mampu memenuhi kewajiban keuangannya baik secara sengaja maupun tidak. Beberapa nasabah mungkin benar-benar bangkrut secara ekonomi untuk memberikan alasan mengapa, secara moral, mereka tidak dapat dikenakan denda karena menunda pelunasan komitmen keuangan mereka kepada bank. Oleh karena itu, ketidakmampuan untuk merancang mekanisme yang tepat untuk membedakan mereka yang sengaja mangkir dari rekan-rekan mereka yang bangkrut secara finansial dapat berdampak buruk secara moral bagi individu dan merupakan dakwaan terhadap standar etika masyarakat.

2. **الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ** (Keyakinan tidak dapat dikalahkan dengan keraguan)

Kaidah ini mengandung arti bahwa suatu permasalahan yang telah diselesaikan dengan suatu kesimpulan yang pasti berdasarkan keyakinan yang tidak dapat dihindarkan dan dinyatakan aman oleh pemikiran hukum yang berwenang, tidak dapat dibatalkan. Kaidah ini juga dapat dibenarkan dari hadits Nabi Saw. yang bersabda: “Barangsiapa di antara kalian merasakan sesuatu di perutnya dan bertanya-tanya apakah ada sesuatu yang keluar darinya atau tidak, maka ia tidak boleh meninggalkan masjid sampai ia mendengar suara atau bau.” Dalam hadis lain dikatakan sebagai berikut: “Jika kamu ragu dengan shalatmu; apakah kamu telah mengerjakan tiga atau empat rakaat, kamu harus meninggalkan keraguan, dan berpegang teguh pada apa yang pasti.” Varian lain dari hadits ini memberikan kaidah yang lebih ringkas: “tinggalkan apa yang kamu ragukan demi apa yang tidak kamu ragukan” (Al-Tirmidhi, Sunnan, **hadits** No. 2518; An-Nawawi, Arba' in al-**hadits**, **hadits** No. 11). Meskipun dua hadits pertama pada dasarnya berbatasan dengan masalah wudhu dan shalat, penerapannya juga dapat diperluas pada transaksi ekonomi. Misalnya, riba (riba) secara eksplisit dilarang dalam transaksi ekonomi Islam dalam segala bentuknya (Qur'an 30:39; 3:130; 2:275-281). Oleh karena itu, para ulama sepakat mengenai haramnya riba. Namun, sebagian ulama mengemukakan beberapa dalil yang mampu menimbulkan keraguan di benak sebagian umat Islam. Para ulama ini nampaknya tidak puas dengan definisi riba yang ada dan oleh karena itu, mereka mempelajari secara mendalam teori-teori ekonomi yang mencari jawaban terhadap pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan riba sehingga pantas dilarang dalam al-Qur'an. Para ulama ini telah mencoba membedakan “riba,” yang biasanya digunakan untuk menjelaskan riba, dari bunga yang dibebankan oleh bank konvensional (MA Khan, 2013; MM Khan & Bhatti, 2006; Kuran, 2011). Perdebatan ini merupakan pertanyaan berlebihan terhadap aturan yang dilarang baik dalam al-Qur'an maupun hadis kenabian (Ṣaḥīḥ al-Bukhari, **hadits** No. 6878, Al-Tirmidhi, Sunnan, **hadits** No. 2679 An-Nawawi, Arba' in al-**hadits**, **hadits** No. 9). Dengan demikian barangsiapa memutuskan berdasarkan sesuatu yang pasti, misalnya riba dan segala yang menyertainya dilarang, maka ia tetap menjaga kesucian agamanya.

3. **الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ** (Kesulitan mendatangkan kemudahan)

Dasar dari kaidah ini juga dapat berakar pada al-Qur'an dan Sunnah. Misalnya, “Dia (Allah) tidak membebani kamu dengan kesulitan apapun dalam agama” (Qur'an 22:78); “Allah menghendaki segala kemudahan bagimu, dan Dia tidak ingin menyusahkan kamu sedikit pun”

(Qur'an 2:286). Terlebih lagi, dalam sebuah hadis, Nabi Saw. diriwayatkan bahwa Allah telah mempermudah agama dengan penuh kebaikan; dan Dia tidak mempersempitnya (Securities Commission Malaysia, 2009). Kaidah ini mengandung makna bahwa suatu kesulitan bukanlah suatu hal yang ideal dalam kehidupan sosio-ekonomi umat Islam. Oleh karena itu, di masa-masa sulit, umat Islam diimbau untuk melonggarkan aturan jika penerapannya dapat menyusahkan umat. Berdasarkan fenomena inilah para ulama menyebarkan kaidah lain yang singkat namun sarat moral, yaitu “kebutuhan melegalkan tindakan ilegal [al-ḍarurat tubiḥ al-maḥẓurat].” Implikasinya, apabila pelaksanaan ketentuan-ketentuan tertentu undang-undang membahayakan keberadaan seseorang, sampai-sampai membahayakan nyawa, keberadaan, atau rezekinya, maka pelaksanaan undang-undang itu sampai pada hakikatnya harus dihentikan sementara. Hal ini secara teknis dikenal sebagai maṣlaḥah (kebaikan dan kepentingan atau kemaslahatan yang lebih besar bagi masyarakat) mengingat Islam tidak merugikan individu. Dengan demikian, sejarah memberitahu kita bahwa hukum ekonomi amputasi untuk pencurian yang ditetapkan dengan perintah yang jelas (naṣṣ) dalam Al-Qur'an (5:38) ditangguhkan oleh Khalifah 'Umar bin al-Khaṭṭab pada masa kekeringan atau kelaparan (Abu Yusuf, 1970; Kayadibi, 2010; Raccagni, 1983; Saeed, 2014). Contoh lain juga dikaitkan dengan 'Umar pada saat penaklukan Irak Selatan dan Syam dimana beliau menolak membagi-bagikan harta rampasan, seperti yang beberapa kali dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. secara pribadi (MYM Siddiqi, 1989), dengan alasan bahwa hal tersebut akan menimbulkan penderitaan bagi rakyat yakni keturunan orang-orang yang ditaklukkan yang darinya harta benda itu dapat diambil.

Masih ada varian lain dari “hukum” keharusan yang berbunyi, “kebutuhan harus dijawab secara proporsional [al-ḍarurah tuqadr bi qadriha].” Jadi, jika nasabah suatu bank, misalnya, menjadi bangkrut dan harta benda yang dimilikinya perlu dijual untuk membiayai komitmen keuangannya, maka harta bergerak itu harus dipertimbangkan terlebih dahulu dan jika jumlahnya memenuhi kebutuhan. utang tersebut maka harta tetap itu menjadi haram untuk disentuh.

4. لَا ضِرَارَ وَلَا ضِرَارَ (Tidak boleh melakukan sesuatu yang membahayakan diri sendiri ataupun orang lain)

Kaidah ini memberikan pemahaman bahwa semua tindakan merugikan tidak hanya harus dihindari dalam semua kasus tetapi juga harus dicegah. Kaidah ini bersumber dari sebuah hadis yang bunyinya hampir sama: La ḍarar wa la dirar fi al-Islam (artinya: “kerugian tidak boleh ditimpakan atau dibalas dalam Islam”; Ibnu Majah, Sunnan, hadits No. 2340 dan 3107; Kamali, 2007; Maghaire, 2008; Zakariyah, 2015). Islam, sebagai sebuah agama, tidak membenarkan upaya untuk melukai orang lain tanpa alasan yang sah. Oleh karena itu, menyakiti seseorang dalam upaya berbuat baik kepada orang lain, yang secara aksiomatik dinyatakan dalam ekonomi konvensional sebagai “merampok Peter untuk membayar Paul” tidak diperbolehkan dalam Islam (Tach & Greene, 2014). Namun, bila tindakan merugikan dilakukan secara tidak sengaja atau tidak sengaja, balas dendam tanpa prosedur hukum yang tepat juga tidak dianjurkan. Jadi, jika, misalnya, seseorang menolak untuk membayar zakat yang diwajibkan (zakat; dipahami sebagai telah melakukan kerugian), maka mengambilnya tanpa sepengetahuannya (yang dipahami sebagai perbuatan merugikan lainnya) juga tidak disetujui. Pencegahan kerugian ini sangat penting dalam jual beli. Misalnya, dalam transaksi bisnis, setiap cacat pada suatu produk harus diberitahukan kepada

pembeli pada saat pembelian. Jika tidak, pembeli mempunyai hak moral untuk membatalkan kontrak yang mengikat pembelian apa pun baik tertulis maupun tidak tertulis. Dengan demikian, pemahaman di sini adalah bahwa Islam sangat menekankan dan menjaga kehati-hatian untuk menangkalkan keburukan dan menjamin kemaslahatan. Variasi lain dari kaidah di atas mencakup fakta bahwa “Kerusakan harus dicegah sedapat mungkin” dan “Kerusakan yang lebih besar harus dicegah bahkan dengan kerugian yang lebih kecil” (Kamali, 2007). Oleh karena itu, dalam perumusan kebijakan ekonomi, penerapan kaidah ini dan segala variannya oleh pemerintah dapat melayani kepentingan masyarakat.

5. **الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ** (adat dapat dijadikan dasar penetapan hukum)

Kata “adat” mengacu pada praktik-praktik yang telah dikukuhkan oleh kelompok mana pun dalam jangka waktu yang biasanya lebih lama. Hal ini dapat berupa tindakan atau ucapan yang dapat diamati (penggunaan). Praktik-praktik yang ditegaskan ini, yang setelah jangka waktu tertentu, menjadi landasan untuk mendefinisikan prinsip-prinsip yang mengatur kehidupan budaya masyarakat, disetujui dalam hukum Islam melalui prinsip syari'ah lain yang dikenal sebagai 'urf (Qur'an 7:199). Namun, kebiasaan dan penggunaan tersebut tidak boleh menggantikan atau bertentangan dengan prinsip normatif Islam (maqasid al-shari'ah) yang telah ditetapkan. Jika hal ini konsisten dengan prinsip-prinsip Islam di atas, hal ini dianggap mengikat secara moral dan dapat diterapkan baik untuk menentukan masalah umum atau membatasi masalah yang tidak dibatasi. Adat istiadat juga berguna dalam upaya memahami keadaan tertentu dalam transaksi dan interaksi sosio-ekonomi. Misalnya, diriwayatkan dalam sebuah hadis bahwa Hind, putri 'Utbah, mengeluh tentang suaminya, Abu Sufyan, kepada Nabi sehubungan dengan kekikiran suaminya dalam memenuhi kebutuhan pokoknya dan kebutuhannya anak-anaknya sendiri (Sufyan) dan selanjutnya meminta sebagian harta suami untuk tujuan ini. Diriwayatkan bahwa Nabi menanggapi permintaannya dengan kata-kata berikut: “ambillah dari hartanya apa yang adat yang dapat mencukupimu dan anak-anakmu.” (lihat *Ṣaḥīḥ* Muslim, “Kitab al-'Aqdiyyah” Buku 18, hadis No. 4251). Hadits di atas menunjukkan pentingnya adat dalam kehidupan sosial ekonomi masyarakat bahkan pada masa Nabi. Dengan demikian, tidak ada keraguan di kalangan ulama bahwa adat-istiadat yang sah menurut perspektif hukum Islam selalu mengikat interaksi sosio-ekonomi manusia dalam hal-hal yang tidak diatur dalam syariat atau tidak tercakup dalam kontrak formal yang sah (Kamali, 2007). Misalnya, di banyak supermarket saat ini, sudah menjadi kebiasaan bagi pemilik untuk mencantumkan harga komoditas mereka pada kemasannya (Yusuf, 2010). Jadi, sebelum melakukan pembelian, meskipun Islam menganjurkan transaksi bisnis berdasarkan tawar-menawar dan kesepakatan bersama (Qur'an 4:29; Akhtar, 1992; AA Khan & Thaut, 2009), calon pembeli mungkin menyadari bahwa pintu menuju pembelian ini adalah negosiasi timbal balik telah ditutup secara sepihak oleh penjual. Meski demikian, seorang pembeli tetap harus menaati aturan, yaitu membeli atau tidak, tanpa melanggar mekanisme operasional yang sudah menjadi tradisi atau kebiasaan bisnis yang sudah mapan di supermarket saat ini. Pemahamannya di sini adalah bahwa penandaan harga telah menjadi mekanisme untuk memenuhi kebutuhan kelompok masyarakat lainnya, khususnya pembeli impulsif atau pembeli di jendela yang mungkin memerlukan label harga untuk membuat pilihan pembelian mereka tanpa ikut campur dalam aktivitas dari operator toko. Window-shopping mengacu pada proses di mana calon pembeli masuk ke pusat perbelanjaan yang

seringkali hanya sekedar “untuk memeriksa suatu produk” namun pada akhirnya memiliki peluang yang sama untuk membelinya atau tidak (Shy, 2013). Pembeli di jendela mungkin tidak menghargai layanan purna jual dan mungkin akan membuang-buang waktu penjaga toko. Oleh karena itu, karena nilai etis dari tindakan ini hanya berada pada kebolehan (*ibahah*), yang, dalam arti sebenarnya, tidak memiliki nilai etis atau konsekuensi moral apa pun, maka aturan tersebut bersifat mengikat. Oleh karena itu, apabila suatu hal tidak tercakup dalam teks yang jelas, maka berlakulah asas adat.

Qawaidul fihiyyah: Relevansinya dengan Ekonomi dan Teorinya

Setelah memberikan ilustrasi prinsip-prinsip di bidang ekonomi di atas, selanjutnya menghubungkannya dengan teori ekonomi tertentu untuk melihat bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat digunakan dalam ekonomi Islam.

Analisis dari ilustrasi di atas, tampak jelas bahwa prinsip-prinsip tersebut dapat membantu menolak atau menegaskan banyak teori ilmiah dan sebagian besar bersifat spekulatif di bidang ekonomi dari perspektif Islam. Meskipun beberapa maksim normatif dibangun dari premis kebaktian, kaidah-kaidah tersebut mempunyai relevansi dengan kontrak sipil, litigasi, dan transaksi ekonomi atau keuangan (lih. maksim 4 & 5). Oleh karena itu, prinsip-prinsip ini dapat membantu ekonom Islam untuk memahami dan menjelaskan, misalnya, hukum kontrak (MacMillan & Stone, 2012) dalam perekonomian dari perspektif ekonomi Islam. Prinsip janji, yang merupakan landasan moral dari hukum kontrak (Fried, 1981) dalam ilmu ekonomi, berfungsi sebagai prinsip yang dengannya para pebisnis mewajibkan diri mereka sendiri untuk mematuhi aturan-aturan transaksi yang sampai sekarang tidak ada. Teori janji dan pemenuhan, dalam konteks ekonomi Islam, merupakan ilustrasi khas kerjasama sukarela antara dua atau lebih aktor otonom yang mengumumkan atau menyusun niat mereka terhadap satu sama lain dalam bentuk janji yang dikenal, dalam istilah teknis, sebagai “kontrak” (*‘aqd* dalam bahasa Arab). Dalam Al-Qur’an, Allah berfirman,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيخْسٍ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيهِ بِالْعَدْلِ ۚ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْفُرُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ۚ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشُّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۗ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ تَقَلُّوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَيَعْلَمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berutang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu mencatatnya. Hendaklah seorang pencatat di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah pencatat menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajar-kan kepadanya. Hendaklah dia mencatat(-nya) dan orang yang berutang itu mendiktekan(-nya). Hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tubannya, dan janganlah dia menguranginya sedikit pun. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnyanya, lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar. Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak

ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Janganlah kamu bosan mencatatnya sampai batas waktunya, baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perniagaan tunai yang kamu jalankan di antara kamu. Maka, tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak mencatatnya. Ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan janganlah pencatat mempersulit (atau dipersulit), begitu juga saksi. Jika kamu melakukan (yang demikian), sesungguhnya hal itu suatu kefasikan padamu. Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”.(QS. Al-Baqarah:282)

Dari ayat di atas, kita dapat mengamati bahwa Islam menganggap “janji” atau perjanjian kontrak sebagai pernyataan niat bersama yang dimaksudkan untuk memberikan kepercayaan kepada penerima manfaat atas suatu transaksi. Jadi, bisa tertulis atau lisan. Namun, baik tertulis maupun lisan, pemenuhannya merupakan kebutuhan etis (*farḍ*), keamanan pribadi, garansi, atau jaminan keamanan properti dan kewajiban kontrak membentuk landasan etika masyarakat beradab (Hume, 1896). Penghormatan terhadap hukum kontrak adalah bukti pertama hukum dan keadilan sosial dalam sistem ekonomi dan masyarakat ideal yang terhindar dari kekacauan dan keganasan (Yusuf, 2014). Oleh karena itu, dalam Islam, hukum ekonomi mengenai pengalihan harta ini diharapkan dapat menetapkan batas-batas kepemilikan yang sah bagi manusia dan prinsip-prinsip normatifnya tidak hanya mengingatkan umat manusia terhadap pelanggaran terhadap batas-batas ini tetapi juga berfungsi sebagai tolok ukur etis untuk meratifikasi dan memberi sanksi pada hak milik manusia dalam transaksi ekonomi dan keuangan dengan batas hukum. Oleh karena itu, mereka merupakan bagian integral dari kerangka investigasi ekonomi Islam karena mereka membantu ekonom Muslim untuk mengkonseptualisasikan, misalnya, “hukum tort” (kesalahan sipil; Fried, 1981) dalam konteks Islam sambil menjelaskan dan mengadaptasi hukum kontrak untuk menyempurnakan standar Islam. Islam memandang perjanjian kontrak tertulis dan tidak tertulis yang dibuat sendiri dan didukung bersama sebagai upaya yang mengikat secara hukum; dan prinsip-prinsip tersebut membantu memahami teori kontrak kehendak ini. Maksim normatif juga menjelaskan, dari perspektif ekonomi Islam, konsep kepemilikan properti dalam Islam, yaitu untuk meningkatkan keamanan properti pribadi dan menggagalkan eksploitasi tidak etis oleh segelintir orang berpengaruh (lihat Maksim 5). Jadi, selain mendorong dan memberdayakan umat manusia untuk mendambakan harta benda yang halal, prinsip-prinsip normatif juga memberikan tolok ukur moral untuk menilai keinginan manusia tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip ekonomi Islam. Dalam memberikan contoh dan menjelaskan teori kontrak sipil dari perspektif ekonomi Islam, prinsip-prinsip tersebut membantu untuk memahami bahwa apa pun yang dikatakan seorang pedagang pada saat menjual suatu produk memberikan tanggung jawab moral tertentu padanya dari sudut pandang ekonomi. Jadi, dengan menyesatkan atau berbohong kepada pembeli tentang suatu produk, penjual menyalahgunakan kepercayaan pembeli dan melanggar prinsip kontrak (lihat Maksim 5). Maksim 5 tidak hanya memberikan contoh persamaan Islam dengan hukum kontrak di bidang ekonomi tetapi bahkan melampaui konotasi konvensionalnya dengan mengatakan bahwa jika tidak ada kontrak formal yang ditandatangani, aturan adat sama mengikatnya dengan kontrak formal (Kamali, 2007). Hal ini menyiratkan bahwa perspektif ekonomi Islam tentang hukum

kontrak memperluas konsep tersebut melampaui batas-batas konservatifnya untuk mencakup tradisi-tradisi rasional yang diikuti oleh masyarakat selama jangka waktu tertentu asalkan tradisi-tradisi tersebut tidak bertentangan dengan norma-norma Islam yang telah ditetapkan (maqashid al-shari'ah).

Kaidah-kaidah tersebut (misalnya, Kaidah 1) juga membantu seorang ekonom Islam untuk mengapresiasi teori sebab akibat serta konsep niat dan akibat dari perspektif ekonomi. Kaidah bahwa “tujuan menghalalkan cara” sangat dikenal dalam etika sekuler (Balleck, 1992; Gilbert, 1998; Yusuf, 2010). Kaidah ekonomi ini mendalilkan bahwa suatu tindakan yang memperoleh akibat atau hasil yang diinginkan akan membebaskan atau mendekriminalisasi segala perbuatan salah yang dilakukan untuk mencapainya (akibat). Kaidah ini, juga dikenal sebagai konsekuensialisme (Mizzoni, 2010), adalah bagian dari teori etika normatif yang menjunjung tinggi bahwa konsekuensi suatu tindakan berfungsi sebagai dasar utama untuk menilai nilai etika (yaitu, benar atau salah) tindakan tersebut. Oleh karena itu, dari perspektif konsekuensialis, perilaku yang benar secara moral adalah perilaku yang menghasilkan hasil yang baik dan sebaliknya. Implikasi dari kaidah ini adalah jika konsekuensi (akibat) yang dirasakan (dimaksudkan) dari suatu transaksi dinilai benar secara etis, maka prosedur (cara) apa pun untuk mencapai (menyebabkan) hal tersebut (akibat) juga etis. Namun, situasinya berbeda dalam ekonomi Islam di mana sarana (untuk menimbulkan akibat) sama bertanggung jawab atau bahkan lebih bertanggung jawab dibandingkan tujuan (akibat) itu sendiri. Singkatnya, niat yang baik tidak menjadikan perbuatan yang haram menjadi halal (Yusuf, 2010). Implikasi ekonomi dari yang terakhir ini adalah bahwa menginginkan hasil yang baik (konsekuensi atau akibat) tidak dengan sendirinya mengizinkan seorang pengusaha untuk melibatkan dirinya dalam transaksi yang tidak etis kecuali jika transaksi itu sendiri diperbolehkan (halal lidzhatihi). Hal ini menjadikan pandangan Islam terhadap maksim di atas bersifat deontologis karena lebih menekankan sebab daripada akibat. Etika deontologis sejalan dengan etika hukum kodrat yang dalam hal ini Islam junjung tinggi, karena dalam menilai nilai etis suatu perbuatan “lebih mengutamakan niat [penyebab] daripada akibat [akibat]” (Mizzoni, 2010). Oleh karena itu, seperti halnya pandangan deontologis (Mizzoni, 2010), dalam pandangan Islam tentang transaksi ekonomi, tujuan (akibat) tidak menghalalkan cara (penyebab).

Aydinonot memberikan penjelasan luas mengenai konsep niat dalam ilmu ekonomi, namun, ia berpendapat bahwa, dalam ilmu ekonomi, niat individu menyiratkan tujuan dan rencana (Aydinonot, 2008). Meskipun demikian, keduanya tidak selalu bergerak secara bersamaan (Keller, 1994). Seseorang mungkin mempunyai tujuan tetapi tanpa rencana. Suatu tujuan yang didukung oleh rencana yang efektif akan mudah dicapai dengan konsekuensi yang baik, sedangkan tujuan tanpa rencana yang efektif sering kali ditandai dengan “konsekuensi yang tidak diinginkan”, suatu hasil yang seringkali tidak diinginkan oleh pelakunya (Aydinonot, 2008). Dalam ekonomi Islam, seseorang tidak serta merta bermaksud melakukan suatu tindakan karena tindakannya pada dasarnya mempunyai konsekuensi (akibat).

Selama beberapa waktu, teori sebab dan akibat telah mendorong penelitian dan analisis ilmiah di berbagai bidang (Bergman & Collins, 2004) termasuk ilmu ekonomi dan para ekonom terkadang merasa khawatir tentang hubungan sebab dan akibat, sampai tingkat tertentu, setidaknya sejak saat David Hume abad ke-18 (Hoover, 2001, 2012; Hume, 1754). Namun, teori kausalitas sudah ada

sebelum Hume karena selain Aristoteles, hampir semua ekonom besar biasanya juga merupakan filsuf kausalitas yang hebat; dan karya pengantar Adam Smith (1776/1937) membuktikan pentingnya kausalitas dalam ilmu ekonomi (Hoover, 2008). Hume tampaknya telah menetapkan “tolok ukur” untuk evaluasi selanjutnya dan penerapan kausalitas dalam bentuk konvensionalnya (Hoover, 2012).

Relevansi dimensi lain dari kesadaran kausal dalam perekonomian juga dipahami dalam kaidah normatif Islam. Misalnya, dalam mengapresiasi lebih lanjut Kaidah 4 tentang perlunya menghindari kerugian dan teori kontrak, dapat ditangkap bahwa kepercayaan diri, kesejahteraan, keyakinan diri, dan keamanan harta benda pribadi (keengganan terhadap kerugian) selama transaksi bisnis, ditambah dengan kerentanan manusia terhadap korupsi, penipuan, dan keraguan, adalah alasan utama terjadinya kesepakatan dan komitmen bersama yang dikenal sebagai kontrak (lihat Al-Qur'an 2:282), yang telah kita bahas sebelumnya. Perwujudan kausalitas di sini adalah bahwa seseorang mewajibkan dirinya sendiri dengan berjanji untuk mematuhi prinsip-prinsip kontrak (sebab) dan, sebagai konsekuensi ekonomi (akibat), bertanggung jawab atas hasil yang diinginkan dan tidak diinginkan (akibat). Prinsipnya di sini juga adalah bahwa manusia membuat pilihannya sendiri dalam hidup (yang juga merupakan penyebab lain yang mempunyai konsekuensi yang tidak terduga). Mereka menikmati hasil (efek) yang menguntungkan dari pilihan-pilihan yang baik dan, juga, menanggung akibat dari pilihan-pilihan yang buruk. Jadi, di sini, kita mendefinisikan “penyebab” sebagai peristiwa yang diikuti oleh peristiwa lain, sehingga jika penyebab pertama tidak terjadi, maka penyebab kedua tidak akan pernah ada (Hume, 1777); oleh karena itu, ketika kejadian pertama terjadi, kejadian kedua juga harus diharapkan.

Di sisi lain, konsep ketidakpastian (syak) dan kesulitan atau risiko yang dirasionalisasikan oleh Kaidah 2 & 3 juga menonjol dalam perekonomian bahkan dalam bentuknya yang konvensional (Alchian, 1950; Ferrari-Filho & Conceição, 2005; Gilboa, Postlewaite, & Schmeidler, 2008; Levin, 2006). Adaptasi penyelidikan ekonomi untuk menyerap ketidakpastian adalah teori ekonomi yang diterima secara umum; dan ini menjelaskan keputusan yang seringkali bergantung pada perilaku manusia yang tidak pasti. Konsep ketidakpastian pertama kali muncul dalam ilmu ekonomi konvensional sebagai prinsip “utilitas” atau “prinsip utilitas yang diharapkan” Bernoulli pada tahun 1738 (diterjemahkan dalam Bernoulli, 1954) dan diterapkan oleh beberapa ekonom pada dua abad berikutnya. Namun, hal ini bermetamorfosis menjadi sebuah teori yang didukung oleh gagasan tentang bagaimana individu yang masuk akal membuat pilihan mereka di bawah ketidakpastian dalam Neumann dan Morgenstern (1947). Merupakan fakta yang tidak dapat disangkal bahwa setiap pilihan atau resolusi di bidang ekonomi dibuat dengan harapan akan adanya ketidakpastian dan risiko atau kesulitan. Namun, Islam, menyadari betapa rentannya manusia terhadap ketidakpastian ini, menuntut agar ketidakpastian ditangani secara efektif melalui penghindaran terhadap hal-hal yang tidak pasti (shakk) dan melakukan setiap tindakan berdasarkan keyakinan dan kepastian: “tinggalkan apa yang kamu tidak yakin.” [untuk yang pasti]” (Al-Tirmidhi, Sunnan, hadis No. 2518; An-Nawawi, Arba'in al-h.adith, hadis No. 11). Dalam Islam, dengan tujuan untuk meredakan ketidakpastian di masa depan dan risiko-risiko yang terkait dengannya, maka fasilitas jaminan bersama yang dikenal sebagai takaful (asuransi) di kalangan masyarakat Arab kuno dihidupkan kembali oleh umat Islam. Jadi, misalnya, bagaimana seorang pekerja bersiap menghadapi dana pensiun pada saat ketidakpastian mengenai pendapatan yang akan diperoleh, hasil

dari berbagai usaha ekonomi serta penetapan harga barang dan jasa pada saat ketidakpastian permintaan, dan kebijakan apa yang harus diambil oleh pemerintah. dilakukan ketika terdapat ketidakpastian mengenai produktivitas, pengangguran, dan inflasi di masa depan, semuanya masuk dalam lingkup konsep ketidakpastian. Sayangnya, prinsip asuransi (takaful) seperti sekarang ini selalu memperlakukan ketidakpastian sebagai risiko tanpa syarat dengan kemungkinan yang konstan. Dengan demikian, masalah pengambilan keputusan dalam ketidakpastian selalu dianggap sebagai masalah pengambilan keputusan dalam kondisi berisiko (Gilboa et al., 2008).

Dalam Islam, ketidakpastian dapat dikelompokkan menjadi dua: Tipe 1: ketidakpastian yang menyangkut konstanta dan variabel yang mempengaruhi hubungan seseorang dengan Tuhan (“ibadat: misalnya, wudhu” [wudhu], salat lima waktu, dan pembayaran zakat, *ṣadaqah*, dll), dan Tipe 2: ketidakpastian yang ditentukan oleh faktor interpersonal (mu'amalat), yaitu perilaku seseorang sebagai pelaku ekonomi. Yang terakhir ini mempunyai dua elemen: (a) ketidakpastian mengenai hal-hal yang konstan yang membuat eksploitasi ekonomi yang dilakukan seseorang tidak dapat diprediksi, misalnya cuaca, kondisi bisnis, dan kebijakan negara, dan (b) ketidakpastian mengenai perilaku pelaku ekonomi lain, mitra bisnis, dan sebagainya. seterusnya Radner, 1975). Oleh karena itu, implikasi ekonomi dari maksim ketidakpastian (shakk) berlaku untuk Tipe 2. Jadi, dalam ekonomi Islam, analisis pilihan dalam ketidakpastian berkaitan dengan penyelidikan hambatan alam terhadap alokasi sumber daya ekonomi yang optimal pada saat tertentu. tidak yakin dengan apa yang terjadi.

Integrasi Qawaidul Fiqhiyyah ke dalam Ekonomi Islam

Integrasi berbagai bidang ke dalam kumpulan ilmu pengetahuan Islam, yang oleh sebagian orang lebih disukai disebut “Islamisasi ilmu,” masih berlangsung. Oleh karena itu, pencarian kerangka kerja yang baik untuk studi ekonomi di kalangan umat Islam masih dalam prospek. Maksim normatif adalah seperangkat teori normatif komprehensif yang merangkum apa yang umumnya dianggap sebagai pola standar perilaku manusia yang dapat berfungsi sebagai kerangka kerja untuk mengadaptasi dan mengontekstualisasikan teori ekonomi dalam lingkup Islam. Tidak ada yang menyangkal fakta bahwa tantangan utama yang dihadapi ekonomi Islam adalah bahwa banyak ekonom dan pemikir Muslim masih menggunakan teori dan pendekatan konvensional untuk mengajarkan ilmu ekonomi dan konstituennya, perbankan dan keuangan (Haneef, 2016; Hassan, 2005; Kayed, 2008; MA Khan, 2013). Penelitian yang dilakukan oleh Kayed (2008) tentang mata kuliah ekonomi di 13 universitas terkemuka di negara-negara Muslim (termasuk Palestina, Qatar, Oman, Bahrain, Uni Emirat Arab [UEA], Arab Saudi, Kuwait, Maroko, Pakistan, Bangladesh, dan Yordania) hanya menunjukkan sekitar 2% konten Islami (lihat juga MA Khan, 2013). Lebih jauh lagi, menurut Haneef (2009), meskipun menghasilkan lebih dari 2.000 lulusan ekonomi dalam kurun waktu 25 tahun, Fakultas Ekonomi dan Ilmu Manajemen Universitas Islam Internasional di Malaysia (IIUM) masih mencatat rendahnya jumlah penelitian dalam bidang ekonomi Islam yang unik.

Tantangan di atas dapat dimaklumi karena bidang tersebut masih terus berkembang baik secara bentuk maupun isinya. Namun, sifat ekonomi “Islam” yang diajarkan di universitas-universitas Islam yang sebagian besar bersifat konvensional atau dianggap konformis di Barat menjadi lebih jelas karena tidak adanya fiqh dan nilai-nilai etika Islam dalam teori ilmiah para

ekonomi. Oleh karena itu, karena nilai-nilai etika Islam dianggap universal (MA Khan, 2013; Yusuf & Abdulsalam, 2011), nilai-nilai tersebut perlu diintegrasikan ke dalam kerangka ekonomi rasional dan investigatif untuk menambah dan memperdalam pemahaman kita tentang ekonomi manusia dalam lingkaran etika Islam. Jika para ekonom Muslim mengakui bahwa bertransaksi bisnis dengan cara Islam juga mencakup hidup sesuai dengan aturan-aturan tertentu (MA Khan, 2013; Shams, 2004), maka, secara logis, mereka harus merangkul dan mengintegrasikan aturan-aturan ini (fiqh) agar masuk akal.

Dari analisis relevansi kaidah-kaidah tersebut, dapat disimpulkan bahwa integrasi fiqh dan kaidah-kaidahnya (qawa'id) sama sekali tidak bermasalah. Hal ini disebabkan karena ilmu ekonomi konvensional sebenarnya mempunyai beberapa teori yang juga berlaku pada ilmu ekonomi Islam, meskipun dengan penekanan pendekatan atau penerapan praktis yang berbeda. Misalnya, dalam ekonomi Islam, ketentuan khusus dibuat untuk kepentingan kelompok masyarakat miskin atau rentan, sehingga beberapa transaksi tidak disetujui karena alasan moral, sementara transaksi lainnya disetujui karena alasan moral yang sama. Dengan demikian, fiqh dan alat-alatnya, termasuk prinsip-prinsipnya, harus dipadukan dengan ekonomi Islam untuk memajukan tatanan ekonomi yang diilhami oleh prinsip-prinsip Islam.

Untuk berhasil dalam proses integrasi ini, kita harus berhenti menekankan kelemahan-kelemahan ilmu ekonomi konvensional dan secara cermat menghubungkan kegagalan-kegagalan kita dengan hal tersebut. Sebaliknya, kita harus mengintegrasikan qawa'id dan fiqh secara umum, dan bersama dengan teori-teori konvensional yang relevan, menulis ulang teori-teori tersebut dalam bahasa ekonomi yang lebih kontemporer dan progresif. Ini bukanlah sebuah kerangka untuk memisahkan kedua aliran pengetahuan tersebut, melainkan sebuah cara untuk mengajarkan ekonomi Islam sebagai keterikatan terhadap ekonomi konvensional, seperti yang dianjurkan oleh beberapa ekonom Muslim (Hassan, 2005; MA Khan, 2013; MN Siddiqi, 1996), sehingga ekonomi Islam dapat memperoleh manfaat dari teori-teori yang berguna dari ekonomi konvensional.

Integrasi ini pada akhirnya akan membuka peluang untuk mengajarkan ilmu ekonomi dari sudut pandang Islam dan membedakan paradigma ekonomi Islam dari ilmu ekonomi konvensional yang kurang memperhatikan apa yang dianggap umat Islam sebagai implikasi moral dari beberapa praktik ekonomi pasar bebas. Dari hibridisasi perekonomian ini akan muncul "sistem kebijakan moral" (El-Din, 2008, p. 74) yang selaras dengan filosofi ekonomi Islam. Oleh karena itu, kita dapat mengintegrasikan qawa'id dengan cara:

1. Menyatukannya dengan kerangka pelatihan ekonomi Islam saat ini;
2. Menggabungkannya dengan teori dan konsep ekonomi konvensional jika memungkinkan; dan, dengan bantuan qawa'id,
3. Memberikan definisi Islam yang konsisten dengan prinsip-prinsip (maqasid) Syari'ah.

Dua hal terakhir diperlukan karena, mengingat realitas kontemporer di mana ekonomi Islam terjalin dengan teori dan paradigma Barat di banyak lembaga Islam (Haneef, 2016; Hassan, 2005; Kayed, 2008; MA Khan, 2013), kita tidak bisa begitu saja memisahkan kedua aliran pengetahuan tersebut. Sebaliknya, kita harus berusaha untuk menggabungkan dan menyelaraskan prinsip-prinsip fiqh dengan teori-teori ekonomi konvensional yang relevan, sehingga ekonomi Islam dapat berkembang sebagai disiplin ilmu yang unik namun tetap relevan dalam konteks global.

SIMPULAN

Penelitian ini menekankan pentingnya mengintegrasikan lima kaidah hukum normatif Islam ke dalam ekonomi Islam. Kaidah-kaidah ini, yaitu *الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا* (segala sesuatu tergantung pada niatnya), *الْيَقِينُ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ* (keyakinan tidak dapat dikalahkan dengan keraguan), *الْمُسْتَقَّةُ تَجْلِبُ النَّيْسَ* (kesulitan mendatangkan kemudahan), *لَا ضِرَرَ وَلَا ضِرَارَ* (tidak boleh melakukan sesuatu yang membahayakan diri sendiri ataupun orang lain), dan *الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ* (adat dapat dijadikan dasar penetapan hukum), memperkaya pemahaman ekonomi Islam dengan menekankan niat, kepastian, keseimbangan antara kesulitan dan kemudahan, perlindungan dari bahaya, serta pengakuan terhadap adat istiadat. Integrasi ini tidak hanya membuat ekonomi Islam lebih dinamis dan relevan dalam konteks global, tetapi juga menciptakan paradigma yang mengutamakan kesejahteraan moral dan spiritual umat manusia selain dari keuntungan material.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Yūsuf, Y. I. (1970). *Kitāb al-kharāj*. Beirut, Lebanon: Dar al- Ma'rifah.
- Akhtar, M. R. (1992). An Islamic framework for employer– employee relationships. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 9, 202-218.
- Alchian, A. A. (1950). Uncertainty, evolution, and economic theory. *Journal of Political Economy*, 58, 211-221.
- Al-Qaradawi, Y. (2000). *Fiqh al zakah: A comparative study of zakah regulations and philosophy in the light of Qur'an and sunnah* (Vol. 2, K. Monzer, Trans.). Jeddah, Saudi Arabia: Scientific Publishing.
- Al-Qaradawi, Y. (n.d.). *Halal wal-haram fil-Islam [The lawful and the prohibited in Islam]*. (K. El-Helbawy, et al., Trans.). Burr Ridge, IL: American Trust Pub.
- Al-Razi, F. (n.d.). *Al-Tafsīr al-kabīr (mafatiḥ al-ghayb)*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Subkī, T.-D. (1991). *Al-Ashbāh wa al-nazā'ir*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Suyutī, J.-D. (1983). *Al-Ashbāh wal-nazā'ir*. Beirut, Lebanon: al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Zuhaili, W. (1995). *Fiqh and Islamic Laws* (Vol. 4). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Al-Zūḥaylī, M. (2006). *Al-Qawā'id al- fiqhiyyah wa taṭbiqātuhā fī al-madhāhib al-arba'ah*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Asante, Y. O. (1980). *Economics without tears for O-level students*. Accra, Ghana: Educational Press.
- Aydin, N. (2013). Redefining Islamic economics as a new economic paradigm. *Islamic Economic Studies*, 21, 1-34.
- Aydinon, N. E. (2008). *The invisible hand in economics: How economists explain unintended social consequences*. London, England: Routledge.
- Balleck, B. J. (1992). When the ends justify the means: Thomas Jefferson and the Louisiana purchase. *Presidential Studies Quarterly*, 22, 679-696.
- Bergman, D. L., & Collins, G. C. (2004). The law of cause and effect: Dominant principle of classical physics. *Foundations of Science*, 2(3), 1-12.
- Bernoulli, D. (1954). Exposition of a new theory on the measurement of risk. *Econometrica*, 22, 23-36.
- Chapra, M. U. (1983). Islamic work ethics. *Al-Nahdah: Muslim News and Views*, 3(4), 1-7.
- Chapra, M. U. (1992). *Islam and the economic challenge* (Islamic Economics Series, 17). Hemdon, VA: International Institute of Islamic Thought.

- Chapra, M. U. (2000). *The future of economics: An Islamic perspective*. Markfield, UK: The Islamic Foundation.
- Elden, S. (2010). Reading Schmitt geopolitically: Nomos, territory and Grobraum. *Radical Philosophy*, 161, 18-26.
- Elden, S. (2011). Reading Schmitt geopolitically: Nomos, territory and Grobraum. In S. Legg (Ed.), *Spatiality, sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the nomos* (pp. 91-105). London, England: Routledge.
- El-Din, S. E.-T (2008). Review of Introduction to microeconomics: An Islamic perspective by Zubair Hasan. *Muslim World Book Review*, 28, 734-776.
- Elgariani, F. S. (2012). *Al-Qawā'id al-fiqhiyyah (Islamic legal kaidahs): Concept, functions, history, classifications and application to contemporary medical issues*. Doctoral dissertation, University of Exeter, UK.
- Ferrari-Filho, F., & Conceição, A. O. C. (2005). The concept of uncertainty in post Keynesian theory and in institutional economics. *Journal of Economic Issues*, 39, 579-594.
- Fried, C. (1981). *Contract as promise: A theory of contractual obligation*. Cambridge, UK: Harvard University Press.
- Gilbert, R. F. (1998). Does the end justify the means in PI earnings estimates? A rejoinder to Peláez. *Journal of Forensic Economics*, 11, 143-151.
- Gilboa, I., Postlewaite, A. W., & Schmeidler, D. (2008). Probability and uncertainty in economic modeling. *Journal of Economic Perspectives*, 22, 173-188.
- Habib, A. (Ed.). (2002). *Theoretical foundations of Islamic economics*. Jeddah, Saudi Arabia: Islamic Development Bank.
- Hassan, A. (2005). Islamic economics and the environment: Material flow analysis in society-nature interrelationships. *JKAU: Islamic Economics*, 18, 15-31.
- Hoover, K. D. (2001). *Causality in macroeconomics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hoover, K. D. (2008). Causality in economics and econometrics. In S. N. Durlauf & L. E. Blume (Eds.), *The New Palgrave dictionary of economics* (2nd ed., pp. 719-726). London, England: Palgrave Macmillan.
- Hoover, K. D. (2012). Economic theory and causal inference. In U. Maki (Ed.), *Philosophy of economics* (pp. 89-113). San Diego, CA: North Holland.
- Hume, D. (1754). *Essays: Moral, political, and literary* (E. F. Miller, Ed.). Indianapolis, IN: Liberty Classics.
- Hume, D. (1777). *An enquiry concerning human understanding [and concerning the principles of morals]* (2nd ed.) (L.A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Hume, D. (1896). *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Johnson, A. R. (2002). The power of the oikos. *Enrichment*, 7(1), 86-89.
- Kahf, M. (2003). Islamic economics: Notes on definition and methodology. *Review of Islamic Economics*, 13, 23-47.
- Kamali, M. H. (1998). Maqasid al shariah: The objective of Islamic law. *Newsletter of the Association of Muslim Lawyers and the Islamic Foundation's Legal Studies Unit*, 3, 13-19.
- Kamali, M. H. (2007). *Qawa'id al-fiqh: The legal kaidahs of Islamic law*. UK: Association of Muslim Lawyers.
- Kayadibi, S. (2010). *Istihsan: The doctrine of juristic preference in Islamic law*. Kuala Lumpur, Malaysia: Islamic Book Trust.
- Kayed, R. N. (2008, April). Appraisal of the status on research on labor economics in the Islamic framework. Paper presented at the 7th International Conference on Islamic Economics, King Abdulaziz University, Jeddah, Saudi Arabia.

- Keller, R. (1994). *On language change: The invisible hand in language*. London, England: Routledge.
- Khan, A. A., & Thaut, L. (2009). *An Islamic perspective on fair trade*. Birmingham, UK: Islamic Relief Worldwide.
- Khan, M. A. (1984). Islamic economics: Nature and need. *Journal of Research in Islamic Economics*, 1, 51-55.
- Khan, M. A. (2013). *What is wrong with Islamic economics? Analysing the present state and future agenda*. Northampton, MA: Edward Elgar.
- Khan, M. M., & Bhatti, M. I. (2006). Why interest-free banking and finance movement failed in Pakistan. *Humanomics*, 22, 145-161.
- Kuran, T. (2011). *The long divergence: How Islamic law held back the Middle East*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Laldin, M. A. (2007). *A mini guide to Shari'ah & legal kaidahs*. Kuala Lumpur, Malaysia: CERT Publications.
- Levin, J. (2006, October). *Choice under uncertainty*. Retrieved from <http://web.stanford.edu/~jdlevin/Econ%20202/Uncertainty.pdf>
- MacMillan, C., & Stone, R. (2012). *Elements of the law of contract*. London, England: University of London.
- Maghaire, A. (2008). Shariah law and cyber-sectarian conflict: How can Islamic criminal law respond to cyber crime? *International Journal of Cyber Criminology*, 2, 337-345.
- Mizzoni, J. (2010). *Ethics: The basics*. West Sussex, UK: Wiley- Blackwell.
- Neumann, J. V., & Morgenstern, O. (1947). *Theory of games and economic behavior* (2nd ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Olla, P. (2012). *Global sustainable development and renewable energy systems*. Hershey, PA: Information Science Reference.
- Raccagni, M. (1983). *The origins of feminism in Egypt and Tunisia*. Unpublished doctoral dissertation, New York University, New York, NY.
- Radner, R. (1975). Economic planning under uncertainty: Recent theoretical development. In M. Bornstein (Ed.), *Economic planning: East and west* (pp. 93-117). Cambridge, UK: Ballinger.
- Robbins, L. (1935). *An essay on the nature and significance of economic science* (2nd ed.). London, England: Macmillan.
- Saeed, A. (2014). *Reading the Qur'an in the twenty-first century: A contextualist approach*. London, England: Routledge.
- Schaps, D. M. (2012). Oikos (family). In *The encyclopedia of ancient history*. John Wiley. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444338386.wbeah06233/abstract>
- Securities Commission Malaysia. (2009). *Islamic commercial law (Fiqh al-muamalat)*. Kuala Lumpur, Malaysia: LexisNexis.
- Shah, B. N. (2010). *A textbook of pharmaceutical industrial management*. New Delhi, India: Elsevier.
- Shams, R. (2004, June). *A critical assessment of Islamic economics* (HWWA Discussion Paper No. 281). Hamburg, Germany: Hamburg Institute of International Economics.
- Shy, O. (May 2013). *Window shopping* (Working Papers, Nos. 13-14). Boston, MA: Federal Reserve Bank of Boston.
- Siddiqi, M. N. (1996). *Teaching economics in Islamic perspective*. Jeddah, Saudi Arabia: King Abdulaziz University.
- Siddiqi, M. Y. M. (1989). Role of booty in the economy during the prophet's time. *JKAU: Islamic Economics*, 1, 83-115.

- Smith, A. (1937). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (Edwin Cannan, Ed.). New York, NY: Modern Library. (Original work published 1776)
- Tach, L., & Greene, S. S. (2014). "Robbing Peter to pay Paul": Economic and cultural explanations for how lower-income families manage debt. *Social Problems*, 61, 1-21.
- Wehr, H. (1980). *Muʿjam al-lughah al-ʿarabiyyah al-muʿāṣirah: ʿArabī-ʿiklīzī* [A dictionary of modern written Arabic]. (J. H. Cowan, Ed., reprint). London, England: Macdonald & Evans.
- Yusuf, J. B. (2010). Ethical implications of sales promotion in Ghana: Islamic perspective. *Journal of Islamic Marketing*, 1, 220-230.
- Yusuf, J. B. (2014). Contraception and sexual and reproductive awareness among Ghanaian Muslim youth: Issues, challenges, and prospects for positive development. *SAGE Open*, 4(3), 1-12. doi:10.1177/2158244014541771
- Yusuf, J. B., & Abdulsalam, H.A. (2011). Time, knowledge, and the clash of civilisations: An Islamic approach. *Ilorin Journal of Religious Studies*, 1, 46-58.
- Zakariyah, Z. (2015). *Legal kaidahs in Islamic criminal law: Theory and applications*. Leiden, The Netherlands: Brill.